



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EL PROBLEMA DE LO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA MARXIANA.
UNA REAPROPIACIÓN DE *HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE* DE G. LUKÁCS.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
SERGIO RODRIGO LOMELÍ GAMBOA

TUTORA: DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM

COMITÉ TUTOR:
DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM
DR. STEFAN GANDLER
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	4
PRIMERA PARTE.....	13
CAPÍTULO 1.	13
LO POLÍTICO DESDE EL MATERIALISMO HISTÓRICO.	13
I. INTRODUCCIÓN.....	13
I. I. EL PROBLEMA.....	13
I. II. EL REGRESO A LENIN.	19
II. EL COLAPSO DE LA 2ª INTERNACIONAL Y EL REGRESO A HEGEL.	30
II. I. LA DUDA Y LA DESESPERACIÓN.	30
II. II. LA TEORÍA DEL REFLEJO EN ‘MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO’.....	34
II.III. EL CAMINO A LA DIALÉCTICA.	38
III. EL SENTIDO DEL REGRESO.....	49
CAPÍTULO 2.	53
HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE EN LUKÁCS.	53
I. INTRODUCCIÓN.....	53
II. TOTALIDAD Y DIALÉCTICA EN LUKÁCS.....	67
II.I. MÉTODO DIALÉCTICO.....	67
II. II. TOTALIDAD Y DIALÉCTICA MATERIALISTA.....	71
III. CAPITALISMO Y CONSCIENCIA DE CLASE.	81
IV. COSIFICACIÓN, LIBERTAD Y ‘LO POLÍTICO’.	90
IV. I. COSIFICACIÓN Y CONSCIENCIA.....	90
IV. II. LIBERTAD Y LO POLÍTICO.	94
SEGUNDA PARTE	105
CAPÍTULO 3.	105
EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN.	105
I. INTRODUCCIÓN.....	105

II. LUKÁCS: EL DEBATE ENTRE LUXEMBURG Y LENIN.....	121
III. ROSA LUXEMBURG Y EL ESPONTANEÍSMO.....	135
III.I. ESTADO DE LA CUESTIÓN.	135
III.II. SUJETIDAD, ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURG.	147
 CAPÍTULO 4.	 161
EL PROBLEMA DE LA SUJETIDAD Y LA ORGANIZACIÓN EN GEORG LUKÁCS.....	161
I. INTRODUCCIÓN.....	161
II. EL ‘PREFACIO’ A ‘HUELGA DE MASAS, PARTIDO Y SINDICATOS’ VS <i>LENIN Y TAILISM AND THE DIALECTIC</i>	165
III. EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN EN <i>HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE</i>	181
IV. LA PROPUESTA ORGANIZATIVA DE LUKÁCS.....	187
V. SUJETIDAD Y AUTONOMÍA.	195
 CONCLUSIONES GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.....	 204
 APÉNDICE	 212
3 ARGUMENTOS A FAVOR DE LA SUBJETIVIDAD.....	212
I. EL ARGUMENTO VS. HEIDEGGER.	213
II. EL ARGUMENTO VS. ALTHUSSER.	223
III. EL ARGUMENTO VS. DELEUZE Y GUATTARI.....	229
 BIBLIOGRAFÍA.....	 238

**EL PROBLEMA DE LO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA MARXIANA.
UNA REAPROPIACIÓN DE *HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE* DE G. LUKÁCS.**

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo comenzó como un proyecto de investigación que pretendía comparar los diagnósticos de Marx, Weber y Simmel sobre la modernidad. La hipótesis que conducía esa primera aproximación al problema era que las temáticas de la ‘enajenación’ marxiana, la ‘jaula de hierro’ weberiana y la ‘tragedia de la cultura’ simmeliana eran tres formas distintas de abordar una misma experiencia moderna de *pérdida de subjetividad*. Sin embargo, el estudio de dichos diagnósticos reveló algo que se encontraba en calidad de negativo; algo que está específicamente ausente por lo que está específicamente presente¹. Encontré que aquello por lo que los tres diagnósticos se preguntaban era por la posibilidad de ‘lo político’ con preguntas como éstas: ¿qué cabida hay para el ámbito de lo político en un mundo social enajenado?, ¿hay algún espacio para la política en un mundo enjaulado, vaciado de espíritu?, ¿acaso estamos condenados a la automaticidad y frialdad de la burocracia y la racionalidad formal-instrumental?, ¿qué potencialidades subjetivas tienen las sociedades modernas cuando se encuentran dominadas y oprimidas por su propia producción objetiva?, ¿cuáles son las capacidades o potencialidades políticas de las sociedades humanas frente a una realidad crecientemente arrebatada de sus manos?

Lo que se me presentó de forma manifiesta es que lo que está del otro lado de la enajenación, esa otra orilla, es lo que llamo ‘lo político’. Es decir, lo opuesto o la contraparte a la pérdida de subjetividad (i.e. la enajenación, la cosificación, o la tragedia de la cultura) de la

¹ Similar a lo que Althusser describe como lectura sintomática. Véase L. Althusser, “De El Capital a la filosofía de Marx” en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México, siglo xxi, 1969, pp. 27 y ss. Más abajo desarrollo esta noción.

modernidad capitalista es la capacidad que tienen las sociedades humanas por incidir, consciente y voluntariamente, en la forma de la propia socialidad. En términos generales, ‘lo político’, desde esta perspectiva, coincidiría con lo que se puede llamar a grandes rasgos el proyecto autonómico de la modernidad. No pretendo que ‘lo político’, en este sentido, sea una categoría transhistórica, sino una categoría que sirve para pensar la actualidad capitalista. Lo específicamente ‘político’ de la política en la antigüedad clásica pudo estar atravesado por determinaciones muy distintas, sin embargo, en la actualidad capitalista, lo específicamente político implica el tener la forma de la socialidad por objeto de la acción política.

Lukács apareció en ese proceso de investigación como el gran sintetizador de las tres vertientes. No porque en él se sintetizaran, de forma más o menos ecléctica, las concepciones y propuestas de aquellos tres autores; sino porque en su pensamiento se abordaban en mayor o menor grado las preguntas que esos tres autores se hacían. La obra de Lukács es vasta y no es uniforme. Su pensamiento atraviesa varias etapas de transformación, de tal manera que no se puede hablar de una continuidad o tradición de pensamiento entre *El alma y las formas*, y *La ontología del ser social*, por poner ejemplos extremos. Encontré en *Historia y consciencia de clase* una forma de tratar el problema de ‘lo político’ que me pareció atender mis propias inquietudes y es por ello que ese primer proyecto de investigación se transformó en una lectura, análisis y reapropiación de ésta obra. *Historia y consciencia de clase* participa de un contexto vivo y propio que le da sentido, y que no se podía soslayar al realizar un estudio riguroso. Por ello fue necesario, estudiar y reconstruir los debates teórico-políticos frente a los que ésta tomó postura. En particular, tuve que reconstruir una veta del pensamiento epistemológico de Lenin, y una veta del pensamiento político-organizativo de Luxemburg y ponerlos en relación con el texto que me interesa.

Así, el planteamiento de la tesis parte del hecho, consensualmente aceptado, de que lo político está en crisis. La crisis no sólo implica que las instituciones políticas que tradicionalmente se habían ocupado como plataforma para la realización de lo político (como el Estado, los partidos políticos) se hallan al margen del espacio que, con su acción, dota de forma a la socialidad, sino que además, se manifiesta en un escepticismo generalizado (en sociedad civil y producción teórica) que cuestiona las potencialidades fácticas de la política. Desde una perspectiva marxiana, la crisis de lo político se puede explicar por una agudización del fenómeno de la cosificación, teorizado por Lukács en *HCC*. La respuesta de raigambre *leninista*, por llamarla así, a la contradicción que se presenta entre lo político y la cosificación, es apelar a la ‘forma partido’. El argumento general se podría plantear en los siguientes términos: ‘1) el proletariado está llamado históricamente, por su situación concreta de clase, a emancipar a la sociedad; sin embargo, 2) el proletariado se encuentra cosificado porque el modo de producción capitalista lo enfrenta al trabajo enajenado como único medio para reproducir su vida, a una sociedad basada en la universalización del intercambio mercantil, y a una realidad fetichizada, por lo que el desarrollo natural de su consciencia se encuentra limitado’; por lo tanto, C) ‘se requiere de una instancia de mediación (vanguardia, partido) que no esté cosificada y que pueda conducir e iluminar el camino para que el proletariado pueda cumplir con su misión histórica. Sin embargo, el desarrollo teórico de Lukács en *Historia y consciencia de clase*, presenta una paradoja importante: es difícil encasillarlo como leninista. Por un lado realiza un muy buen trabajo en problematizar, complejizar y dialectizar el esquematismo mecanicista de la respuesta *leninista*, pero, al mismo tiempo se podría sostener que el argumento lukácsiano ratifica, en cierta medida, la misma respuesta. A través de mi lectura, encontré elementos suficientes en la concepción del problema político de *HCC* para explorar la posibilidad de una respuesta distinta a la *leninista*.

El objetivo de esta tesis, entonces, es interrogar por ‘lo político’ desde una tradición de pensamiento inaugurada por Marx, o bien, para decirlo con otras categorías: el preguntarnos por la tematización de lo autonómico en esa tradición. Es bien sabido que el problema de la autonomía se ha considerado, en general, como algo ajeno a las tradiciones marxianas: desde la academia ha sido relacionado, generalmente, con un cierto liberalismo que abrevia de Kant, mientras que la izquierda activista o militante, lo relaciona con ciertas formas políticas más cercanas al anarquismo que al marxismo. Así, por ejemplo, en la más reciente edición de *Historia y consciencia de clase* en español (2013), el prologuista afirma bajo el apartado “*Historia y consciencia de clase hoy*”:

En efecto, ¿por qué publicar nuevamente HCC si no es, precisamente, porque representa el aprendizaje de aquella experiencia histórica? Y ello, en su doble mensaje: contra el mecanicismo de la socialdemocracia, hoy representado por corrientes regulacionistas, filo-keynesianas, populistas y centro-izquierdistas, es decir, contra la ‘izquierda’ posibilista hoy en el gobierno en varios países latinoamericanos, por un lado; contra el posmodernismo globalifóbico-autonomista estilo Toni Negri/John Holloway, por otro. A los primeros, HCC les recuerda la necesidad del salto, la ruptura y la violencia; a los segundos, el partido y la organización. Contra esas tendencias, HCC esgrime la reivindicación de una tradición, de una prosapia: Hegel, Marx, Lenin.²

Resulta particularmente relevante el *cluster* de adjetivos en el que se agrupa el tema de la autonomía. En un mismo saco, el prologuista mete el posmodernismo, la globalifobia, a Negri, a Holloway y el problema de la autonomía. Es notable que en la oración, los autores mencionados no se presentan como nombres propios sino como adjetivos que describen un ‘tipo’ de teoría, ‘estilo Toni Negri/John Holloway’ dice (y nos recuerda cómo “el profesor Lukács” fue adjetivo que describía una escuela en tiempos de Zinoviev). El autor de ese prólogo opina que al cúmulo de personas que se ajusten al *cluster* de adjetivos enunciados, le vendría bien recordar el problema de la organización y el partido. La tarea de debatir y des-montar el *cluster* propuesto sería bastante interesante; sin embargo, por lo pronto, sólo

² Eduardo Sartelli, “El comienzo de una filosofía necesaria. György Lukács, la historia y la consciencia” en G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, (Manuel Sacristán traductor), Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013, pp. 40-41.

pretendo afirmar que el esfuerzo que realizo en el presente texto tiene un interés inverso al del expuesto en la cita previa. Mi regreso a *Historia y consciencia de clase* atiende más bien la posibilidad de tematizar teóricamente el problema de la autonomía desde las tradiciones marxianas de pensamiento. No porque en ese texto se ‘esgrima una prosapia’ que atraviesa a Hegel, Marx y Lenin, sino porque el método planteado en *HCC* permite la violencia a toda prosapia, pensar fuera de la letra y tomar a los autores para ir más allá de ellos. Me parece que en ello puede radicar la relevancia del presente trabajo. Creo que la relevancia de regresar a los textos clásicos de las tradiciones marxianas no está en recordar lo mismo de siempre, las respuestas de siempre, con las mismas fórmulas de siempre (‘el partido y la organización’); sino en la posibilidad de encontrar formas distintas de pensar los problemas que nos afectan hoy. ¿Qué hay en la formulación del problema político en Lukács que sirve para pensar la actualidad? ¿En qué sentido la tematización de lo autónomo desde el materialismo histórico es relevante hoy en día? Además, creo que la relevancia no se juega en la capacidad de ofrecer respuestas cerradas, sino en la de generar preguntas y cuestionamientos que tengan sentido en la concreción histórica desde la que se realizan y que sean capaces de generar debates fecundos. Ésa es la respuesta de Lukács al problema de la actualidad de Marx en 1923. Ésta nos permite reactualizar, o reproducir los planteamientos teóricos centrales para una concepción marxiana de la realidad.

La hipótesis que conducía en un principio mi lectura de Lukács era que en *HCC* estaba, de forma cabal, la respuesta teórica al problema que me interesaba atender dado que ahí se aborda precisamente, y de forma privilegiada, la contradicción entre cosificación y política desde una perspectiva dialéctica. Sin embargo, a lo largo de mi investigación tuve que reformular mi hipótesis. Asumo y suscribo el marco teórico de la dialéctica materialista, defendido por Lukács en el primer ensayo de su libro, e intento leer a Lukács como él leyó a

Marx. Es decir, a partir de una reapropiación de la dialéctica y una exégesis de la obra, o bien, a partir de una aplicación de la dialéctica materialista a la dialéctica materialista. Ese método de lectura me permitió distanciarme teóricamente de la propuesta política de Lukács, dado que ella parte de una realidad que ya no es actual. Sostengo que su propuesta apuesta por la forma partido, y que ésta implica una concepción de la subjetividad como algo unívoco y parte de la noción de un desarrollo lineal de la consciencia. Sostendré que ambos supuestos son, a partir de nuestra concreción histórica, profundamente abstractos. Tendré ocasión de proponer que es necesario transformar nuestra concepción de la subjetividad y pensar más bien en subjetividades, múltiples, plurales y dislocadas; y que el desarrollo de la consciencia también se tiene que concebir de manera múltiple, diversa y plural.

Mi uso de las categorías ‘subjetivo’, ‘sujetidad’ y ‘sujeto’ tiene que ver con acciones, limitadas históricamente, por parte de grupos de personas en las que concurra, en la medida de sus posibilidades, su voluntad y su consciencia³. Dichos grupos se afirman y se identifican detrás de sus acciones, como en una declaración constitutiva, un ‘esto somos’ y ‘esto queremos’ frente al mundo. En esa afirmación se les juega su propia forma de ser y estar en el mundo en proceso, y no sólo ratifican, a través de ella, su forma de ser y estar en el mundo en la medida de su condicionamiento histórico, sino que además tienen la intención consciente y voluntaria de *transformarlo*, es decir de darle forma según un proyecto político suyo.

³ El problema de la subjetividad actualmente no puede ser admitido sin una problematización de su sentido. He reservado una discusión seria al respecto para el APÉNDICE al final de esta tesis. En él, pretendo defender mi comprensión y uso de subjetividad frente a tres de las más fuertes críticas que se hicieron durante el siglo pasado al concepto de sujeto: en primer lugar en contra de la crítica que hace Heidegger en *Ser y tiempo*; en segundo lugar, en contra de la crítica de carácter estructuralista que hace Althusser desde dentro de las tradiciones marxianas de pensamiento; finalmente, en tercer lugar en contra de la visión que Deleuze y Guattari promueven y de la cual abrevan en mayor o medida varias de las teorías postmodernas.

Mi tesis sostiene que lo político desde el materialismo histórico se puede pensar como las potencialidades de subjetividad autónoma abiertas a partir del modo de producción capitalista. Lo político se juega en diversas formas de mediación. Es decir, que las potencialidades autónomas para hacerse actuales, necesitan mediar, porque ninguna potencialidad actúa directamente sobre la forma de la socialidad. La forma clásica u ortodoxa en que se tematizó la mediación de lo político, fue la forma partido, así, por ejemplo, aparece en *Historia y consciencia de clase* en Lukács. Es necesario someter esta forma a examen y criticar el mecanicismo implícito de dicha forma.

El presente trabajo está estructurado en dos partes, cada una con dos capítulos. La primera parte aborda el problema general de lo político. En el primer capítulo, hago un estado de la cuestión sobre la crisis de ‘lo político’ en la filosofía política contemporánea y la forma en que ese problema es abordado por las tradiciones de pensamiento influidas en cierta medida por Marx. Me sumo a una veta del debate contemporáneo en torno al tema de lo político que se configura en torno a un regreso a Lenin a partir de su lectura de Hegel. La veta de ese debate que me interesa se articula con un problema inmediatamente epistemológico pero con consecuencias políticas, a saber, el intento de Lenin por virar al marxismo hacia una concepción dialéctica del conocimiento y su complejización de la teoría del reflejo. El hilo conductor de ese apartado es la hipótesis de que la superación de la teoría del reflejo está emparentada o es paralela a la superación de una lectura estructuralista de la ‘tesis del materialismo histórico’.

El segundo capítulo aborda los aspectos más ‘estrictamente filosóficos’ de *Historia y consciencia de clase*, pero haciendo un énfasis particular en la posibilidad de leer dialécticamente la ‘tesis del materialismo histórico’. El esfuerzo radica en mostrar que la determinación general de la estructura hacia la superestructura permite en ciertos momentos

históricos, invertir el orden de las determinaciones. Es decir, que la superestructura concurre en la determinación de la estructura, o bien que lo político determine hasta cierto punto, la estructura económica de la sociedad. Para construir ese argumento analizo las problemáticas de la consciencia, la cosificación, la realidad como totalidad concreta y en general el método de la dialéctica materialista

La segunda parte de la tesis, se desencadena de la comprensión de que lo político desde una postura marxiana se juega en el problema de la organización. Por lo tanto, esa parte de la tesis explora la forma de mediación organizativa que se propone en *Historia y consciencia de clase*. En el tercer capítulo planteo que la propuesta de partido político de Lukács es una síntesis de las dos teorías marxianas que se encontraban en debate en la época, la de Lenin y la de Luxemburg. Para poder reconocer el influjo de Luxemburg en Lukács, rastreo y reconstruyo la compleja teoría luxemburguista en torno a la subjetividad, la organización y la espontaneidad.

En el cuarto capítulo reconstruyo la propuesta de Lukács en torno al problema de la subjetividad y organización. El objetivo de ese capítulo es, a partir de una comprensión profunda de la propuesta organizativa de Lukács, hacer una crítica a la forma partido en general, por su concepción de subjetividad unívoca. Sostengo que la pretensión de construir *una* organización de clase hegemónica, que represente los intereses de toda la clase es una pretensión abstracta y anacrónica porque no atiende la actualidad de la megadiversidad al interior de las clases oprimidas. También sugiero la posibilidad y pertinencia de concebir subjetividades múltiples, plurales, diversas y dislocadas, que atiendan a la concreción del momento actual del modo de producción capitalista, cuyas acciones tengan en común, si sólo esto, la intención de totalidad.

Finalmente, como mencioné en una nota más arriba, incluyo un apéndice en el que defiendo una cierta forma de subjetividad –que se puede extraer de las concepciones de Marx y Lukács— de las críticas que hacen Heidegger, Althusser y Deleuze y Guattari a este concepto. Frente a Heidegger, sostengo que la subjetividad que él atribuye a ‘las ontologías tradicionales’, y de la cual se distancia, no aplica para la concepción de sujeto que podemos extraer de los textos de Marx y Lukács. Frente a Althusser, sostengo que su crítica adolece de, o bien 1) una inconsistencia, en la medida en la que parecería al mismo tiempo rechazar la noción de sujeto pero reintroducirla de forma poco convincente y confusa desde el horizonte teórico abierto por la estructura; o bien, 2) de ser positivista, en la medida en que el horizonte teórico abierto por la estructura es objetivo y accesible por cualquiera. Frente a Deleuze y Guattari, sostendré, sumándome al argumento de Gayatri Spivak, que en ciertos aspectos la concepción de subjetividad en Marx es más descentralizada y radical que la de Deleuze; y que la crítica al sujeto de Deleuze y Guattari, al menos en la formulación que hay de ésta en *Mil mesetas*, es afín y, en cierta medida, cómplice del modo de producción capitalista.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1.

LO POLÍTICO DESDE EL MATERIALISMO HISTÓRICO.

I. INTRODUCCIÓN.

I. I. EL PROBLEMA.

Parto de la concepción canónicamente aceptada en la actualidad, que sostiene que ‘lo político’ está en crisis. Este diagnóstico se puede rastrear desde principios del siglo XX⁴. Sin embargo, dicha crisis o proceso de crisis, se ha ido agudizando progresivamente, y en ese proceso se pueden observar momentos de ruptura paradigmáticos. Es el caso, en la primera mitad del siglo, de las dos guerras mundiales y el holocausto, de donde la instauración de la práctica sistemática del exterminio focalizado de la población como estrategia de gobierno y la instauración del estado de excepción como regla⁵ son particularmente notables. La segunda mitad del siglo pasado, post-Auschwitz y post-Nagasaki y Hiroshima, se enfrentó al dilema

⁴ Véanse los trabajos de Max Weber, si bien este es un tema esparcido en toda su obra, se pueden citar especialmente “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos” en Max Weber, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1999 y “La política como vocación” en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007. La crisis de lo político es diagnosticado por primera vez con esos términos por Carl Schmitt, véase *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991. Sobre estos ejemplos véase: Véase Tracy B. Strong, “Is the Political Realm More Encompassing than the Economic Realm?”, *Public Choice*, Vol. 137, No. 3/4, Homo Economicus and Homo Politicus, Dec., 2008, p. 443, donde dice: “Ciertamente un número de teóricos sociales y políticos del siglo pasado –pienso en particular en Max Weber y Carl Schmitt [...] encuentran una cantidad considerable de aflicción en el hecho de que lo político está, como piensan, desapareciendo de los asuntos humanos [...] Decir que lo político disminuye no quiere decir que ya no haya política, sino simplemente que la política deviene más y más en algo instrumentalizado [...] y tal vez, como resultado, nos volvemos cada vez más cínicos sobre ello.” [La traducción de toda la bibliografía citada que no esté originalmente en español es mía.]

⁵ Sobre esto véase por ejemplo Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras, libro 1, vol. 2*, Madrid, Abada, 2008, p. 309: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es sin duda la regla.” Y también la obra de Giorgio Agamben donde argumenta y muestra con ejemplos históricos cómo después del caso nazi y la instauración del “Decreto para la protección del pueblo y del Estado” posterior al incendio del Reichstag en 1933, la práctica de la instauración del estado de excepción devino en técnica de gobierno (aunque no siempre de forma declarada) incluso en estados formalmente democráticos. En Giorgio Agamben, “El estado de excepción como paradigma de gobierno”, *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.

de reconstituir un mundo humano devastado y en ruinas⁶; vio intentos revolucionarios, algunos dentro, pero la mayoría fuera o en las periferias de occidente; experimentó la caída del bloque soviético y anexas; vio transformaciones radicales en los patrones de acumulación del capital⁷ así como la instauración de una tendencia neoliberal en la administración de las sociedades donde el modo de producción capitalista es hegemónico; finalmente, en la actualidad, somos testigos de una crisis profunda de representatividad y de legitimidad de las democracias occidentales⁸.

⁶ En el prólogo del primer texto que publica después de la 2ª guerra Mundial, Hannah Arendt dice: “Este libro [...] [f]ue escrito por el convencimiento de que sería posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y tornándose irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humanos.” Y más adelante: “El antisemitismo [...], el imperialismo [...] y el totalitarismo [...], uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas.” Véase *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 10 y 11.

⁷ Por ejemplo el giro hacia la financiarización de la acumulación capitalista. Según Bellamy Foster y Magdoff el sistema financiero no es, como lo afirma una tendencia entre los economistas de izquierda, un fenómeno parasitario a la producción capitalista. Su argumento se basa en el trabajo de 1966 de Baran y Sweezy, *Monopoly Capital*. En él, los autores afirmaban que el estado ‘normal’ del capitalismo de monopolio era el estancamiento. El argumento era que la enorme productividad del capitalismo de monopolio era incapaz de ser reabsorbida por los canales tradicionales de consumo e inversión. De manera que el sistema se volvía dependiente en cada vez más grandes formas de desperdicio (en el gasto militar y las finanzas especulativas). Tiempo después, el mismo Sweezy junto con Harry Magdoff, profundizaron la teoría de la inestabilidad financiera del capitalismo, argumentando que en el capitalismo maduro, había una interrelación muy profunda entre el estancamiento intrínseco al mismo, y lo bautizaron como ‘financiarización’ (entendida en un sentido amplio como la tendencia al incremento de la deuda y la especulación, y no en el sentido estricto de la suma entre el capital productivo y el usurero). Ésta se refiere al cambio del centro gravitacional en la economía de la producción al sector financiero. A la larga, el capitalismo no puede vivir sin la financiarización, pero tampoco con ella. Sobre ello véase John Bellamy Foster and Fred Magdoff, *The Great Financial Crisis. Causes and consequences*, Canada, Monthly Review Press, 2009; Baran y P. Sweezy, *El capital monopolista: un ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1980.

⁸ En un breve texto Gianni Vattimo pregunta irónicamente y nada más de pasada sobre las elecciones “¿quién cree ya en ellas?” Gianni Vattimo, “¿Comunismo débil?”, en Analía Hounie (comp.) *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 211. Sobre ello también Hardt y Negri dicen: “La democracia, es cierto, permaneció como un proyecto incompleto a lo largo de la era moderna en todas sus formas nacionales y locales, y ciertamente el proceso de globalización en décadas recientes ha sumado nuevos retos, pero el principal obstáculo para la democracia es el actual estado global de guerra. En nuestra época de globalización armada, el sueño moderno de la democracia parecería haberse perdido definitivamente. La guerra siempre es incompatible con la democracia.” Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude, War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, 2005, p. xi. También Žižek comenta: “El límite de la democracia es el Estado: en el proceso democrático electoral, el cuerpo social se disuelve simbólicamente, es reducido a una multitud

Este trabajo pretende reflexionar sobre el problema de lo político desde la perspectiva del materialismo histórico, o bien, desde el panorama teórico abierto por la producción intelectual de Marx a mediados del siglo XIX, y continuado por una tradición más heterónoma que homogénea, y de la cual no se puede predicar un ‘ismo’ precisamente por esta razón.⁹

Hay una mega diversidad de autores que podrían caer en la descripción de conjunto referido arriba. Desde pensadores que gravitan o dibujan una elipse de pensamiento tan lejana a la producción de Marx, que la influencia de éste es apenas reconocible, hasta pensadores ‘militantes’ de partidos comunistas, que se aferran a cierta ‘ortodoxia’. La distancia teórica o conceptual *intra* los autores más lejanos a Marx, no es menor. Entre ellos están algunos filósofos postmodernos, o bien, post marxistas, como podrían ser Bauman, Lyotard o Derrida. Entre los segundos, es decir entre los autores considerados como marxistas ‘duros’, tampoco hay homogeneidad alguna, pues subsisten corrientes irreconciliables (troskistas, maoístas y varios otros ‘istas’). En la amplísima gama de autores que están entre esos dos extremos, sean críticos u heterodoxos, ‘occidentales’ u ‘orientales’, herederos o amalgamadores de tradiciones marxo-psicoanalíticas (como serían los autores en torno al círculo de la escuela Frankfurt, y sus posteriores reconfiguraciones), marxo-existencialistas (como sería el círculo de Sartre), marxo-estructuralistas (como sería el círculo de Althusser), marxo-nietzscheanos (por ejemplo algunos textos y aspectos teóricos en Derrida y

puramente numérica.” Slavov Žižek, “Afterword: Lenin’s Choice”, *Revolution at the gates*, London, Verso, 2002, p. 273.

⁹ Sobre esto Bolívar Echeverría dice: “Resulta sumamente difícil hablar de un marxismo en general puesto que ello implica una suposición que puede ser cómoda, pero que carece de una base real, la de que existe algo así como un conjunto estructurado de ideas [...] que sería compartido por toda esa serie de posturas y aproximaciones que se dicen (o se decían) marxistas —o de las que se dice que lo son o lo fueron— y que justificaría incluir todas ellas en un ‘ismo’ teórico, el ‘marxismo’. Es una suposición que no se sostiene porque la invocación del nombre de Marx que hacen esas posturas y aproximaciones teóricas sirve para identificar elementos y estrategias teóricas que en muchos casos no sólo son ajenos sino incluso incompatibles y hostiles entre sí.” B. Echeverría, “Marxismo e historia, hoy” en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 37-38.

seguidores), con el prefijo ‘post’ añadido respectivamente, tampoco hay forma de construir patrones o de hablar de un solo ‘ismo’.¹⁰

Sin embargo, en esa mega diversidad de autores podemos señalar una preocupación común, el problema de lo político. Éste es un tema actual en ese universo de pensamiento. Así por ejemplo en Bauman encontramos el diagnóstico en sus textos pre-líquidos, de un mundo en el que la política está desdibujada o en crisis: “Los poderes más fuertes circulan o fluyen, y las decisiones se toman en un espacio muy distante del *agora* o incluso del espacio público políticamente institucionalizado; para las instituciones políticas en turno, esas decisiones están fuera de su ámbito y fuera de su control.”¹¹ Más adelante, en su desolador diagnóstico de la modernidad ‘líquida’ y crecientemente individualizada plantea un panorama completamente escéptico de la posibilidad de construcción de alternativas políticas: “el problema [...] es que esa convergencia [colectiva] y esa condensación de preocupaciones individuales en forma de intereses comunes y luego en forma de acción

¹⁰ Sobre el complejísimo panorama actual de la teoría marxiana véase el interesante, aunque superficial, mapeo que realiza Razmig Keucheyan en *Hemisferio izquierda, un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI, 2013. Si bien su panorama pretende ser más amplio que el conjunto al cual yo hago referencia, pues incluye las teorías feministas y *queer*, afirma que: “[...] todas las teorías críticas contemporáneas son, en un sentido, ‘posmarxistas’ pues el marxismo ha sido tan dominante en el siglo XX que ninguna teoría ha escapado su influencia. Por ello, André Tosel está en lo cierto cuando emplea la expresión –tomada de Immanuel Wallerstein— ‘mil marxismos’ para caracterizar el periodo 1989-2005.” Razmig Keucheyan, *Ibid.* p. 89. En ese texto propone seis categorías, con metodología weberiana de ‘tipo ideal’, para clasificar estos pensamientos. Las categorías son: 1) los ‘conversos’ para quienes fueron marxistas y giraron hacia el liberalismo, y, como subtipología a los ‘radicalizados’, para los reformistas que se radicalizaron, entre éstos últimos incluye a Derrida y a Bordieu; 2) los ‘pesimistas’ para pensadores quienes conservan su radicalismo pero aunado a un escepticismo profundo sobre la posibilidad del cambio político, entre ellos menciona a Fredric Jameson y Jean Baudrillard; 3) los ‘resistentes’, para describir a los que a pesar del golpe que representó la crisis de 1989, conservaron sus posturas políticas, como ejemplo de esta categoría enlista, entre otros, a Daniel Bensaïd y a Alex Callinicos; 4) los ‘innovadores’, que conservan posturas marxistas duras pero las hibridan para rejuvenecer e innovar, entre ellos estarían pensadores como Antonio Negri y Michael Hardt, Slavov Žižek, John Bellamy Foster y Giorgio Agamben; 5) los ‘expertos’ para teóricos que reflexionan al interno de su especialidad de manera crítica al discurso hegemónico, entre ellos señala a Vandana Shiva en física y a Jacques Testart en biología; y finalmente 6) los ‘dirigentes’, para nombrar a aquellos que ejercen un papel militante o directivo en una organización política y que además han contribuido significativamente a la producción de teoría crítica, entre ellos menciona a Álvaro García Linera, y al Subcomandante Insurgente Marcos. Cfr. *Ibid.* pp. 75-105.

¹¹ Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, México, FCE, 2002, p. 14.

conjunta son una tarea titánica, ya que los problemas más comunes de los individuos-por-destino *no son aditivos*. No se dejan ‘sumar’ en una ‘causa común’.”¹²

En la versión de Negri y Hardt el problema de lo político se presenta como transformación de la forma de soberanía moderna y la construcción de un nuevo poder soberano y un nuevo sujeto político inhumano, descentralizado, es decir, uno cuya racionalidad no está contenida en un único centro, y por tanto desterritorializado, diverso y multifacético: el Imperio. “Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto soberano que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo.”¹³

Para Agamben, ante la insuficiencia de las críticas marxistas y anarquistas al Estado, que no conocen su estructura y además la desdeñan, y cuyos intentos revolucionarios han naufragado, se requiere de una nueva crítica y de una nueva política.¹⁴ Por eso al inicio del segundo libro de su *Homo Sacer*, establece explícitamente que el objetivo de su investigación es poder responder a la pregunta ¿qué significa actuar políticamente?¹⁵

Bensaïd establece el problema de lo político a propósito de lo que había predicho y temido Arendt, que la política fuese a desaparecer por completo¹⁶. Bensaïd lo pone así: “Para ella, la forma asumida por esta temida desaparición de la política era el totalitarismo. Hoy nos enfrentamos a una forma distinta del peligro: totalitarismo, la cara humana de la tiranía

¹² Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 40.

¹³ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, México, Paidós, 2002, p. 13.

¹⁴ Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, I, El poder soberano y la vida nuda*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 22.

¹⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I, Op. Cit.*, p.24.

¹⁶ Véase Hannah Arendt, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 134: “El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios [...] confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto inevitable.”

del mercado.”¹⁷ Bensaïd afirma que la política se encuentra aplastada entre el orden mundial de los mercados financieros y las prescripciones morales del capitalismo ventrílocuo: “El fin de la política y el fin de la historia coinciden con la repetición infernal de la eternidad de la mercancía, en la que las voces de Fukuyama y Furet hacen eco.”¹⁸

En este mismo sentido Žižek diagnóstica una crisis terrible en el ámbito político de las democracias occidentales, y dice que la peor amenaza para la democracia de hoy es la mercantilización de la política:

Sin embargo, la amenaza principal para la democracia en los países democráticos de hoy reside en [...] la muerte de lo político a través de la mercantilización de la política. Lo que está en riesgo aquí no es principalmente la forma en que los políticos son empacados y vendidos como mercancías en las elecciones. Un problema mucho más profundo es que las elecciones mismas son concebidas a la manera de la compra de una mercancía (el poder, en este caso): implican una competencia entre distintos partidos-mercancía, y nuestros votos son como dinero que damos para comprar el gobierno que queremos. Lo que se pierde en esta visión de la política como un servicio más que compramos es la política como debate público compartido de problemas y decisiones que nos conciernen a todos.¹⁹

En la radicalización del problema de la crisis de lo político, Michael-Matsas nos habla del nihilismo contemporáneo que se advino con la pérdida de fe en los grandes relatos, bautizada por Lyotard a finales de los años 70 como la condición postmoderna²⁰. Lo dice así: “‘No podemos soportar este mundo que no tenemos la voluntad de negar.’ Esta es la pesadilla del nihilismo contemporáneo, ‘el nihilismo del último hombre’, como lo describió Nietzsche. Un siglo después, la enfermedad del nihilismo no es sólo de alcance europeo sino global. Declara

¹⁷ Daniel Bensaïd, “Leaps! Leaps! Leaps!” en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007, p. 148.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ Slavov Žižek, “A Leninist Gesture Today: Against the Populist Temptation” en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 85.

²⁰ Véase Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. Particularmente donde Lyotard examina dos versiones de narrativas legitimadoras, una política y la otra filosófica: “El sujeto de la primera de estas versiones [la narrativa política] es la humanidad como heroína de la libertad.” p. 31. Y más adelante dice: “La gran narrativa ha perdido su credibilidad, sin importar qué modo de unificación utilice, sin importar si es una narración especulativa o una narración de emancipación.” p. 37. Y en otro lugar: “Esta ruptura de las grandes narrativas [...] lleva a lo que algunos autores han analizado en términos de la disolución del vínculo social y la desintegración de los agregados sociales en una masa de átomos individuales aventados al absurdo [...]” p. 15.

el fin de la metafísica, de todos los sistemas, de todas las ideologías, de las ‘grandes meta-narrativas’, de las revoluciones, del comunismo, incluso de la historia misma.”²¹

I. II. EL REGRESO A LENIN.

*[...] la fuerza teórica de Lenin se debe a que contempla toda categoría—por abstractamente filosófica que sea—desde el punto de vista de su acción en la práctica humana y, al mismo tiempo y ante toda acción—que para él ha de basarse siempre en el análisis concreto de la situación concreta de cada caso—pone el análisis en una conexión orgánica y dialéctica con los principios del marxismo.*²²

Se podría decir que lo político es un problema central para esa tendencia de pensamiento. Hay un acuerdo no explícito sino *de facto* sobre la crisis de ese ámbito en particular. Más allá de este diagnóstico, compartido por todos, interesa el hecho de que se asuma como problema y reto a resolver. Se podría decir que una de las preguntas que guía el presente trabajo es ¿qué puede decir una postura marxiana sobre la crisis de ‘lo político’?

Hay una idea generalmente asumida en el ámbito de la filosofía política que sostiene que el materialismo histórico no tiene una teoría política²³. En este trabajo asumo que eso es verdadero. Sin embargo, me parece que el materialismo histórico tampoco *tiene* o *es* una *teoría económica*, o una *teoría social*; ni siquiera, aunque tal vez esta sea la opinión más difundida, tiene la pretensión de ser una *teoría general de la historia*. Es decir, esta corriente de pensamiento no pretende componer una teoría general de ningún ámbito de la sociedad, como sí lo pretendieron otros sistemas filosóficos, particularmente aquél del cual el

²¹ Savas Michael-Matsas, “Lenin and the Path of Dialectics” en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Op. Cit.*, pp. 101-102.

²² Georg Lukács, “Prólogo a la presente edición”, *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, Obras Completas, Tomo III, México, Grijalbo, 1969, pp. XXXIV-XXXV.

²³ Sobre esto véase: Norberto Bobbio [et. al.], *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, Puebla, BUAP, 1978. En este momento no interesa discutir la diferencia entre una teoría política y una teoría del Estado. Baste con señalar que hubo un tiempo en que ambos problemas se tomaban por uno sólo.

materialismo histórico es heredero. El materialismo histórico es una teoría crítica que no pretende construir un sistema teórico explicativo, sino un método de herramientas teóricas críticas o deconstructivas²⁴. Este fue un hilo conductor en la producción intelectual de Marx a lo largo de toda su vida. Así lo podemos ver en los textos del llamado ‘joven Marx’, cuando escribe, por ejemplo, en 1843 una carta a Arnold Ruge que se publica en los *Anales franco-alemanes*, donde establece que lo que hace falta es una teoría propiamente crítica: “Me refiero a una *crítica implacable de todo lo existente*, implacable en dos sentidos: La crítica no puede tener miedo de sus conclusiones ni de conflicto con los poderes que sean.”²⁵ Y también lo podemos ver en el Marx maduro cuando publica *El Capital*, su crítica de la economía política que lleva precisamente esa descripción por subtítulo. El hecho de que el materialismo histórico carezca de una teoría sobre algo, incluyendo lo político, no es una falta o error, sino precisamente lo que constituye su fortaleza. Ésa fue una postura teórica asumida por su fundador. La tarea de la crítica es desmontar lo que se ofrece por verdadero, lo que se ofrece

²⁴ Sobre la ausencia de una teoría política propia del marxismo, Lukács dice: “Para el marxismo, pues, no hay en última instancia ninguna ciencia jurídica sustantiva, ni ciencia económica sustantiva, ni historia, etc., sino sólo una única ciencia unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad.” Georg Lukács, *Op. Cit.*, p. 30. También Korsch dice al respecto: “Para los eruditos burgueses de hoy, el marxismo representa no sólo una dificultad práctica y teórica de primer orden, sino además una dificultad teórica de segundo grado, a saber: una dificultad “científico-teórica”. No es posible colocarlo en ninguno de los tradicionales cajones del sistema de las ciencias burguesas; y aun cuando se quisiera para él y sus compañeros más cercanos, abrir un nuevo cajón con la etiqueta “sociología”, no permanecería tranquilo allí dentro, y a cada momento saldría y se metería en los demás cajones. “Economía”, “filosofía”, “historia”, “teoría del derecho y del Estado”, ninguno de estos rubros puede contenerlo, pero ninguno tampoco estaría a salvo de él si se le acomodara en otro [...] No es “economía”, ni una “filosofía”, ni una “historia”, ni ninguna otra “ciencia humana” o combinación de tales ciencias; todo esto considerado desde el punto de vista burgués del “espíritu científico”. Antes bien, la principal obra económica de Marx —como lo indica expresamente su subtítulo y lo confirma todo su contenido en cada página— es, desde el principio hasta el fin, una “crítica” de la economía política.” Karl Korsch, “El punto de vista de la concepción materialista de la historia” en *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1977, p. 81. Más recientemente, Fedric Jameson opina al respecto que: “[...] empezando, creo, con Poulantzas, y a la luz de todos los muy publicados abusos de la Unión Soviética—se empezó a esparcir la convicción de que la debilidad crucial del marxismo era que carecía estructuralmente de una dimensión de teoría política (y jurídica); y que requería ser aumentada con nuevas doctrinas de política socialista y legalidad socialista. Yo creo que eso fue un gran error, y que la fuerza y originalidad del marxismo fue siempre que no tenía una dimensión política de ese tipo [...]” Fedric Jameson, “Lenin and Revisionism” en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 66.

²⁵ Karl Marx, “For a Ruthless Criticism on Everything Existing (Marx to Arnold Ruge)”, Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2a ed., Nueva York, Norton, 1978, p. 13.

como algo dado o natural. Es desde esa perspectiva que el materialismo histórico puede reflexionar sobre lo político.

Entre los marxianos ‘*mainstream*’ contemporáneos la tematización de lo político se configuró en la última década en torno a un debate a propósito de repensar a Lenin. Esto no es casual. La opinión generalizada es que si Marx construyó la teoría, ‘el primer intento serio de llevarla a la práctica’ fue el de Lenin. El revolucionario ruso representa ante los ojos de buena parte de los marxianos ‘lo más político’ de Marx. Por eso Badiou dice:

Estamos aquí —estamos retomando el trabajo de Lenin— para reactivar la pregunta misma por la teoría desde una perspectiva política. Hacemos esto en contra de la obsesión taciturna que es tan prevalente hoy en día. ¿Cuál es tu crítica del mundo existente? ¿Qué puedes proponer que sea nuevo? ¿Qué puedes imaginar y crear? Y finalmente, para decirlo en los términos de Sylvain Lazarus, ¿Qué piensas? ¿Qué es la política como pensamiento?²⁶

Callinicos al establecer la relevancia de Lenin hoy en día, argumenta que hay que recuperar la centralidad de lo político: “*La especificidad y centralidad de lo político*. ‘La política es la expresión más concentrada de la economía’ escribió Lenin. Es en las estructuras del Estado y las luchas en torno a él que todas las contradicciones de la sociedad de clases se concentran y se funden.”²⁷ Callinicos y Bensaïd son ambos miembros de partidos de corriente troskista. Como es de esperarse, ambos argumentan la importancia de la recuperación de la forma ‘partido’, tan central en la producción teórica de Lenin. Por ejemplo:

La necesidad de concentrar las energías proletarias para hacer frente a la concentración equivalente de poder capitalista en el estado fue una de las principales motivaciones para concepción de Lenin sobre el partido revolucionario [...] [por ello] cualquier movimiento radical efectivo requiere de algún medio para compaginar reclamos específicos en una pintura más cabal de lo que está mal y cómo remediarlo y algún medio sistemático para traducir esta visión a la realidad. En los tiempos modernos, el partido político es la forma institucional que ha surgido para asumir este papel programático y estratégico.²⁸

²⁶ Alain Badiou, “One Divides Itself into Two”, en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 17.

²⁷ Alex Callinicos, “Leninism in the Twenty-first Century? Lenin, Weber and the Politics of Responsibility”, en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

Y en Bensaïd, el argumento aparece así: “Una política sin partidos (cualquiera que sea el nombre –movimiento, organización, liga, partido—que se le dé) termina en la mayoría de los casos como política sin política: ya sea en un ‘ir a la cola’ sin sentido hacia la espontaneidad de los movimientos sociales, o la peor forma de vanguardismo individualista elitista, o finalmente, en la represión de lo político a favor de lo estético o lo ético.”²⁹

El problema con la concepción de Callinicos es la incapacidad de pensar el problema de ‘lo político’ fuera del binomio político=estatal, y junto a ello, la idea de que, por lo tanto, organización política implica la forma partidaria³⁰. El problema con Bensaïd es distinto. Lo que él hace es disfrazar las distintas formas posibles de organización política bajo el genérico ‘partido’ y así subsume las diferencias o las homogeniza con la forma partido. Es importante señalar que no comparto esta postura, sostengo que la forma partido es sólo una de las formas de organización posibles, y regresaré al tema en la segunda parte de este trabajo. Sostengo que la forma partidaria propuesta por Lenin resulta anacrónica y no es capaz de responder a una realidad en la cual los Estados y los partidos políticos tienen un papel cada vez menor en

²⁹ Daniel Bensaïd, *Op. Cit.*, pp. 161-162. Hay un problema idiomático en la traducción de esta cita. Bensaïd utiliza un conocido término leninista, en la traducción al inglés se usa ‘*tailism*’, el original ruso es ‘*chvostimus*’. El término en ruso está formado a partir de la palabra ‘*chvost*’ que quiere decir ‘cola’. Es el término que utiliza Lenin en *¿Qué hacer?* para describir la postura de algunos socialdemócratas que defienden la lucha ‘meramente económica’ y espontánea de la clase obrera, un ‘ir a la cola’ del movimiento obrero sindical. La traducción canónica del término al español es ‘seguidismo’ o, en algunos casos, ‘espontaneísmo’. Lenin lo pone así: “Pero ¿en qué consiste el papel de la socialdemocracia sino en ser el ‘espíritu’ que no solo se cierne sobre el movimiento espontáneo, sino que *eleva* a este último *al nivel de ‘su programa’*? Pues no consiste en seguir arrastrándose *a la cola* del movimiento, cosa que, en el mejor de los casos, sería inútil para el movimiento y, en el peor de los casos, extremadamente nociva. Pero *Rabócheie Dielo* no sólo sigue esta ‘táctica proceso’, sino que la erige en principio, de modo que sería más justo llamar a esta tendencia *seguidismo*, en vez de llamarla oportunismo.” Lenin, *¿Qué hacer?*, en *Obras escogidas en 3 tomos*, Tomo 1, Moscú, Progreso, 1961, p. 160. El problema es que Bensaïd dice “*tailism toward spontaneity*” lo que tendría que traducirse como ‘espontaneísmo hacia la espontaneidad’ que sería tautológico o ‘seguidismo hacia la espontaneidad’ que sería profundamente cacofónico. Por eso he traducido ‘tailism’ por la expresión ‘ir a la cola’.

³⁰ Sobre la necesaria ruptura de este supuesto binomio ya Carl Schmitt había escrito reflexiones interesantes desde la tercera década del siglo XX. Véase C. Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. Cit.*, p. 53: “Por el contrario la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa [...]”³⁰

la toma de las decisiones vinculantes³¹. Esta postura es compartida por Bolívar Echeverría, quien sostiene que el problema de ‘lo político’ es el de distinguirlo claramente de ‘la política’: “Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de ‘la política’.”³² A Echeverría le interesa poder hablar de lo político fuera de la política. Donde la política se entiende como el ejercicio estatal de la misma.³³ A pesar de ello, voy a estudiar de forma crítica las configuraciones teóricas de la forma partido en Lenin, Luxemburg y Lukács. Mi objetivo es el poder reflexionar críticamente en torno a ello.

Jameson también está interesado en recuperar a Lenin en la medida en que para éste último *todo* es político: “No hay una sola palabra que Lenin escriba, no hay un discurso que pronuncie, no hay un ensayo o informe que bosqueje que no sea político.”³⁴ Encuentro en Jameson y Žižek una complejización del deseo de retornar a Lenin. Estos autores argumentan que no se va a Lenin sólo porque sea puramente político o puramente práctico, más bien porque en Lenin se configura un esfuerzo honesto por pensar las dimensiones de lo económico y lo político como un todo indivisible. Sobre ello, Jameson afirma que:

Siempre he tenido la sensación de que la peculiaridad del marxismo como sistema de pensamiento (o mejor aún [...] como una combinación única de teoría y práctica)—pero también su originalidad—reside en la forma en que dos modos completamente spinozeanos se entrecruzan y coexisten: uno es

³¹ La forma partido es casi consensualmente criticada. Por ejemplo, sobre esto Kevin B. Anderson comenta: “[...] algunas de las debilidades serias en el pensamiento de Lenin. Primero su adhesión al papel principal del partido de vanguardia, concepto que no puede ser hallado en Marx [...]” Kevin B. Anderson, “The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics”, en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 120.

³² B. Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012, p. 77.

³³ No es casual que el epígrafe al inicio de ese ensayo sea una cita a la conferencia *La política como vocación* de Max Weber. Donde se establece la relación entre política y Estado. “Bajo *política* queremos entender hoy: la conducción o influencia sobre la conducción de un conglomerado *político*, es decir, de un *estado*.” B. Echeverría, *Loc. Cit.*

³⁴ Fedric Jameson, *Op. Cit.*, p. 62.

el de la economía capitalista, el otro el de las clases sociales y la lucha de clases. Estos son, en un sentido, lo mismo; sin embargo distintos vocabularios gobiernan a cada uno de tal manera que no están interrelacionados el uno con el otro en algún metalenguaje pero constantemente exigen su traducción [...] de un lenguaje al otro.³⁵

Jameson afirma que el lenguaje predominante en Lenin es el de las clases sociales y su lucha. Lo cual podría parecer paradójico, dice, en la medida en que para el marxismo, la economía tiene prioridad en la manera de aquello que determina en última instancia, y, por lo tanto, lo político se le subordina. Confiesa saber que la defensa de un marxismo económico-en-última-institancia no es popular el día de hoy, sin embargo, no reconocerlo retiraría del mismo toda su fuerza y originalidad. La solución que Jameson ofrece es que en el marxismo, la economía y la política se funden en un tercer término, el sintético, en donde estas dimensiones se vuelven indistinguibles: “La solución a esta paradoja reside, creo, en la introducción de un tercer término, uno del que sería tentador decir que estas dos alternativas, la política y la económica, de alguna forma se juntan y se vuelven indistinguibles [...] Este término, que es el centro mismo del pensar y el actuar de Lenin, es [...] el término ‘revolución’.”³⁶ Y más adelante afirma que tal vez ahora sea claro que el verdadero significado de Lenin no es ni político ni económico, sino más bien es ambos fusionados en “ese evento-como-proceso y ese proceso-como-evento que llamamos revolución.”³⁷

El término revolución tampoco es muy popular hoy en día y Jameson está consciente de ello. Como lector de Lyotard, está perfectamente al tanto de su diagnóstico de la pérdida de fe en los grandes relatos político-emancipatorios. Sin embargo, y esto resulta crucial para este trabajo, Jameson llama la atención sobre cómo todas las posturas que critican o se desligan del concepto de revolución tienen que hacer una escala filosófica previa, que

³⁵ *Ibid.*, p. 65.

³⁶ *Ibid.*, p. 67

³⁷ *Ibid.*, p. 68.

consiste en criticar y desligarse del concepto de totalidad presente en los textos de Hegel y de Marx y que había sido trabajado profundamente por Lukács, y más tarde por Kosík³⁸.

Quienes han querido deshacerse de ella [de la idea de revolución] han encontrado necesario realizar una muy reveladora operación preliminar: han tenido primero que subestimar y desacreditar la noción de totalidad, o, como es más comúnmente llamada hoy, la noción de sistema como tal. Porque si no hay algo tal como un sistema en el que todo está interrelacionado, entonces es claro que es tanto innecesario como inapropiado invocar el cambio sistémico.³⁹

Jameson también está consciente que Lyotard está escribiendo en un contexto francés particularmente anti-marxista, o más matizadamente post-marxista, en el que justamente hay una reacción frente a Hegel y, por extensión, frente a Lukács. “Lyotard está, después de todo, escribiendo en el despertar de un cierto ‘post-marxismo’ francés, es decir, una enorme reacción en todos los niveles en contra de varias tradiciones marxistas y comunistas en Francia, cuyo objetivo principal en el nivel filosófico es el concepto de ‘totalidad’ de Hegel/Lukács (comúnmente identificado de forma precipitada con el Stalinismo o incluso con el partido leninista en el nivel político).”⁴⁰

Jameson es heredero de la interpretación lukácsiana del marxismo. Si no hay una totalidad concreta (concepto que se va a estudiar a detalle más adelante), es decir, para lo que interesa en este momento, una relación de interimplicación entre lo político y lo económico, entonces no hay necesidad de un cambio sistémico, o bien, revolucionario. La reforma, o la vía de la socialdemocracia, sería la única deseable. Si, en cambio, no renunciamos a la noción de totalidad, entonces, la vía reformista de la socialdemocracia resulta ser un error cognitivo.⁴¹

³⁸ Véanse Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, Obras Completas, Tomo III, México, Grijalbo, 1969 y Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, México, Grijalbo, 1967.

³⁹ Fedric Jameson, *Op. Cit.*, p. 69.

⁴⁰ Fedric Jameson, “Foreword”, en Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition...*, *Op. Cit.*, p. X.

⁴¹ El problema teórico-filosófico de la ‘revolución’ es, probablemente, uno de los que más caro le sale a la teoría que se asume bajo el paraguas teórico de Marx. Reflexionar con seriedad al respecto ameritaría una tesis de suyo que tomara en cuenta las mediaciones y aportaciones de algunas de las posturas críticas más agudas del

Žižek también ayuda a argumentar a favor de la interrelación entre lo político y lo económico. Sobre ello comenta: “[...] no olvidemos lo que el mismo término CEP [Crítica de la economía política] indica: la economía es en sí misma política, así que uno no puede reducir la lucha política a un mero epifenómeno o a un efecto secundario de un proceso social más básico. Esto es lo que es la ‘lucha de clases’ para Marx: la presencia de lo político en el mero corazón de la economía [...]”⁴² Žižek argumenta cómo la lucha de clases política atraviesa todo el análisis desde un inicio incluyendo las categorías de la economía política mismas: “[...] ‘valor’ de la mercancía ‘fuerza de trabajo’, o la tasa de explotación no son datos socioeconómicos objetivos, sino datos que siempre señalan el resultado de la lucha ‘política’.”⁴³ Esto es así en la medida en que el capitalismo no es solamente una categoría que delimita una esfera social positiva, sino una “matriz trascendental que estructura el espacio social entero—literalmente un *modo* de producción.”⁴⁴ Una mejor exposición sobre la estructura económica de la sociedad como ‘matriz’ estructuradora está en Kosík:

La distinción entre estructura económica (marxismo) y factor económico (sociologismo) constituye la premisa necesaria para demostrar y comprobar científicamente el primado de la economía en la vida social. Mientras la teoría de los factores según la cual un factor privilegiado—la economía—determina todos los demás (Estado, derecho, arte, política, moral, etc.), soslaya el problema de cómo surge y cobra forma el todo social, o sea, la sociedad como formación económica, y presupone la existencia de esta formación como un hecho ya dado [...] como la esfera en la que un factor privilegiado determina todos los demás, la teoría materialista, por el contrario, parte del concepto de que *el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social.*⁴⁵

siglo XX, como lo serían, por ejemplo, las elaboraciones de la Escuela de Frankfurt y las ideas de Michel Foucault. Sin embargo, por lo pronto, dicha tarea rebasa las posibilidades materiales de este trabajo. Esta tesis aborda el problema desde la perspectiva dialéctica materialista de Lukács, en su configuración mesiánica de *Historia y consciencia de clase*. En ese texto, Lukács ofrece una visión poco tradicional del concepto, y que me parece sugerente. Sobre ello dirá que una acción es revolucionaria si tiene por intención trastocar la totalidad. Cfr. Georg Lukács, *Op. Cit.*, pp. 220-221. Sobre este problema regresaré más adelante.

⁴² Slavov Žižek, “A Leninist Gesture Today: Against the Populist Temptation”, *Op. Cit.*, p. 91.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ Karel Kosík, *Op. Cit.*, pp. 130-131.

En ese texto Kosík explica cómo el materialismo histórico es monista, no concibe a la sociedad como una pluralidad de factores conglomerados, en donde unos serían causa de los otros. El monismo del materialismo histórico concibe la realidad como una totalidad concreta, constituida y formada por el conjunto de las relaciones sociales de producción.⁴⁶

En este sentido quiero retomar lo que dicen Jameson, Žižek y Kosík. Pretendo, pues, abordar el problema de ‘lo político’ pero desde la perspectiva del materialismo histórico. Esta perspectiva, la que defiendo en esta tesis, sostiene que ‘lo político’ se da *en* el modo de producción capitalista, y que la búsqueda por su especificidad no puede partir de la construcción de una abstracción, no se puede hablar de ‘lo político’ en el vacío. ‘Lo político’ para que sea significativo hoy en día, tiene que ser según su configuración histórica en el presente. La pregunta es, pues, ¿qué es lo específico de ‘lo político’ en la fase actual del modo de producción capitalista?

Es importante señalar esto para desmarcarnos desde ahora de una tendencia en cierto sector de influencia marxiana de intentar superar o hacer de lado la reflexión estructural del modo de producción capitalista. Es el caso, por ejemplo, de cierta izquierda francesa actual. Sobre ello, Žižek dice: “[...] ha llegado el momento de levantar como problema el topos clásico, compartido por todos los izquierdistas ‘posmodernos’, de acuerdo al cual el ‘totalitarismo’ político es de algún modo resultado del predominio de la producción material”⁴⁷ Y más adelante: “Esta ‘política pura’ de Badiou, Rancière y Balibar, más jacobina que marxista, comparte con su gran oponente, los estudios culturales anglo-sajones y su enfoque en las luchas por el reconocimiento, la degradación de la esfera de la economía.”⁴⁸

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 131.

⁴⁷ Slavov Žižek, “Afterword: Lenin’s Choice”, *Op. Cit.*, p. 270.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 271.

Žižek señala que a lo que apuntan esas teorías francesas de izquierda sobre lo político, es a la reducción de la esfera económica a una esfera meramente óptica privada de una ‘dignidad’ ontológica. Es decir, se le reduce a un fenómeno más que se presenta en un universo vasto de fenómenos ópticos, y se le resta su capacidad de ser la estructura dotadora de sentido. “Desde ese horizonte, simplemente no hay espacio para la crítica de la economía política’ marxiana: la estructura del universo de mercancías y el capital en *El Capital* de Marx no es sólo [...] una esfera empírica limitada, sino [que es] una especie de *a priori* socio-trascendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas.”⁴⁹

Žižek comenta, como ejemplo, el texto de Badiou en el que reinterpreta, con cierta deferencia, el intento de justificar la ejecución de Lavoisier en el período del Terror durante la revolución Francesa. Badiou dice: “Tal fue el caso en la revolución Francesa cuando Fouquier-Tinville condenó a muerte a Lavoisier, el fundador de la química moderna, diciendo: ‘La República no tiene necesidad de sabios.’ Era una declaración bárbara, completamente extremista e irracional, pero uno tiene que saber cómo leerla, más allá de sí misma, bajo su axiomática y abreviada forma: ‘La República no tiene necesidad.’”⁵⁰ Al respecto, Žižek dice que la República, en la concepción de Badiou, le da cuerpo a la lógica puramente política de la igualdad y la libertad, que debería ser independiente de la tecnología (química, por ejemplo) y la producción de bienes materiales. Žižek dice que en el proceso revolucionario (francés) la libertad se convierte en un fin en sí mismo, y suspende así la importancia de la economía. Por ello Žižek compara a Badiou con Hannah Arendt, para quien la libertad se opone a la esfera de la provisión de bienes y servicios, el mantenimiento de la

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ Alain Badiou, *Op. Cit.*, p. 14.

casa y el ejercicio de la administración. Para Arendt ese es el ámbito del *Homo Laborans*⁵¹, y dicho espacio no es el propio de la política. Badiou, dice Žižek, construye una política pura, es decir, una política que se pretende ‘libre’ o emancipada de las lodosas cuestiones de la producción material.

La propuesta de Žižek no es la de renunciar a lo político, sino de entenderlo o abordarlo en su relación dialéctica con lo económico. Por eso, dice, no se puede ni debe diferenciar al Lenin estratega político del *¿Qué hacer?*, del Lenin tecnócrata de *El Estado y la revolución*. El problema de Lenin, dice, es que no contaba con un andamiaje teórico para poder pensar en esos dos niveles al mismo tiempo de manera correcta, pero entendía la necesidad de hacerlo. “La grandeza de Lenin es que, aunque carecía del aparato conceptual apropiado para pensar en estos dos niveles juntos, estaba consciente de la *urgencia* de hacerlo—como una tarea imposible pero necesaria.”⁵² El gran logro de Lukács, dice Žižek, es haber logrado juntar estas dos dimensiones en *Historia y consciencia de clase*. En esa medida es un texto profundamente leninista.⁵³

La reflexión de Žižek en torno al regreso a Lenin concluye diciendo que la postura de éste es más necesaria hoy que nunca para combatir dos frentes opuestos pero igualmente peligrosos. Contra el izquierdismo de la política pura, hay que recordar la centralidad de la estructura económica. Mientras que frente a los economistas infatuados con mercado global, hay que defender la posibilidad de la intervención política:

Aquí, la postura de Lenin en contra del economismo como también en contra de la política pura es crucial el día de hoy, a propósito de la actitud dividida con respecto a la economía en (lo que queda de) los círculos radicales: de un lado, la mencionada política pura que abandona la economía como el lugar de la lucha y la intervención; por otro lado, los economistas, fascinados por el funcionamiento

⁵¹ Véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

⁵² Slavov Žižek, “Afterword”, *Op. Cit.*, p. 272.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 330.

de la economía global de hoy, quienes excluyen toda posibilidad de una intervención política propiamente hablando.⁵⁴

Es decir, se ha llegado al punto de la vieja y conocida relación dialéctica entre lo político y lo económico. Esto es precisamente lo que a mí me interesa: regreso a Lenin por su esfuerzo dialéctico, por su reencuentro de Hegel.

II. EL COLAPSO DE LA 2ª INTERNACIONAL Y EL REGRESO A HEGEL.

II. I. LA DUDA Y LA DESESPERACIÓN.

Es muy notable que Lenin haya emprendido la lectura de *La ciencia de la lógica* de Hegel en 1914, cuando colapsa la 2ª internacional e inicia la Guerra Mundial. Raya Dunayevskaya dice al respecto: “La historia tiene su propia manera de iluminar una obra filosófica seria. Y la historia de la primera guerra mundial—que causó, por una parte, el colapso del marxismo *oficial* (la social-democracia alemana) y por otra parte condujo al materialista más militante de todos, Lenin, a un nuevo estudio del idealismo hegeliano—contiene lecciones aplicables a nuestra época.”⁵⁵ La 2ª Internacional, como se sabe, era la organización encabezada por Kautsky y la socialdemocracia alemana. La teoría producida por esos marxistas de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX es precisamente la que le da fama al marxismo frente a los no-marxistas, es la internacional economicista por antonomasia, y como corolario de ello, es la internacional anti-filosófica y anti-dialéctica (con la honrosa excepción de Rosa Luxemburgo). Lo curioso es la fuerza teórica que tuvo, reforzada por la tercera Internacional del ‘marxismo-leninismo’, o bien, la internacional stalinista, esa concepción teórica ha impregnado el pensamiento ‘marxista vulgar’ y el anti-marxismo a tal grado, que es en contra de ella, que los esfuerzos de todo marxiano heterodoxo tienen que presentar batalla. Muy

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 272-273.

⁵⁵ Raya Dunayevskaya, *Filosofía y revolución, De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, México, Siglo XXI, 1989, p. 17.

cercana al positivismo, la 2ª internacional consideraba al marxismo como una ciencia positiva. Sobre ella Michael-Matsas comenta: “El ‘marxismo ortodoxo’ de la Segunda Internacional estaba caracterizado sobre todo por su indiferencia, sino es que por rechazo abierto, hacia la necesidad de una fundamentación filosófica del marxismo. Sobre todo, los orígenes de la dialéctica marxiana en la dialéctica hegeliana, incluso la noción misma de dialéctica como tal, era considerada hegeliana, y por lo tanto, inútil, remanentes peligrosos que debían ser rechazados.”⁵⁶ Esta noción atravesaba toda la gama de ‘marxistas’ de la época; estaba en Bernstein y los revisionistas, estaba en los positivistas y los que abrazaron el neokantismo, y sobre todo en Kautsky quien declaraba por ejemplo que “[...] consider[aba] al marxismo no como una doctrina filosófica sino como una ciencia empírica, como una forma especial de entender a la sociedad.”⁵⁷

La postura política de la 2ª Internacional es consistente con sus concepciones teóricas escindidas de Hegel y de la dialéctica de Marx. Sobre ellos Michael-Matsas comenta: “Fue en esta tierra teórica que florecieron los males de la petrificación dogmática, el oportunismo burocrático, la apología de la táctica actual, la adoración del hecho logrado en la forma de determinismo mecánico, el economicismo y el gradualismo.”⁵⁸ No es necesario construir un argumento demasiado complejo para mostrar una relación o paralelismo entre la renuncia a la revolución como política de partido y una concepción no dialéctica en la teoría.

Lenin como militante del partido Bolchevique, fundado en 1903⁵⁹, participa de la 2ª Internacional y es seguidor filosófico de Plejanov hasta 1914. Puede ser que las diferencias

⁵⁶ Savas Michael-Matsas, *Op. Cit.*, p. 105.

⁵⁷ *Ibidem*. Como excepción de esta regla, estaba Plejanov en Rusia, quien sí había trabajado a Hegel y tenía textos publicados al respecto. Lenin va a decir más tarde, después de sus propios estudios sobre Hegel, que Plejanov no había entendido nada.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Véase Lenin, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, en *Op. Cit.*, Tomo 3.

políticas entre los bolcheviques y la socialdemocracia alemana hayan sido muy notables desde tiempo antes de que Lenin se distanciara teóricamente de las concepciones imperantes de la 2ª internacional. Sin embargo, en los aspectos estrictamente teóricos, digamos epistemológicos y ontológicos, Lenin suscribía el mecanicismo dominante de la época. “Esto es obvio en el libro mecanicista de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* (1908). Este libro tenía dos limitaciones fundamentales [...] proponía una teoría del reflejo cruda [...] [y] desdeñaba toda forma de idealismo como ‘nada más que una maquillada historia de fantasmas’.”⁶⁰ ¿Qué fue lo que cambió para Lenin en 1914? Evidentemente el inicio de la guerra imperialista y las transformaciones de las condiciones materiales en Europa a ello aunados tuvieron un impacto en Lenin. Sin embargo, ello no es suficiente para explicar la radical transformación de su pensamiento. Para entender ese proceso teórico, es necesario considerar como primordial que todos los partidos socialdemócratas europeos (salvo los bolcheviques y los social demócratas serbios⁶¹) votaron a favor de la guerra y adoptaron la ‘línea patriótica’.

Algo se rompe dentro de Lenin, ¿cómo es posible que los marxistas de 1914 hayan votado a favor de la guerra?, ¿acaso estaban leyendo libros distintos que él? Lenin en ese momento experimentó aquello que Hegel describe como una tragedia sin paralelo, el momento en que la consciencia natural se enfrenta a la negación.

La consciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o como saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación [...]⁶²

⁶⁰ Kevin B. Anderson, *Op. Cit.*, p. 125.

⁶¹ Véase Žižek, “Introduction: Between the Two Revolutions”, en *Revolution at the Gates, Op.Cit.*, p. 3: “[...] todos los partidos socialdemócratas europeos (con la honorable excepción de los bolcheviques rusos y los socialdemócratas serbios) adoptaron la ‘línea patriótica’ [...]”

⁶² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003, p. 54. Más adelante Hegel va a explicar cómo si la consciencia se detiene en el escepticismo generado por la aprensión de esa negación como algo

Se dice que Lenin pensó que la edición del *Vorwärts*, el periódico socialdemócrata alemán, en que se anunciaba el voto a favor de la guerra, era una falsificación por parte de la policía secreta rusa, para engañar a los trabajadores rusos.⁶³

Este shock de 1914 fue [...] un desastre, una catástrofe en que un mundo entero desapareció: no sólo la idílica fe burguesa en el progreso, sino también el movimiento socialista que la acompañaba. Lenin mismo (el Lenin del *¿Qué hacer?*) perdió el piso bajo sus pies [...] Este momento [...] esta catástrofe, limpió el camino para el evento leninista, para romper con el historicismo evolutivo de la 2ª Internacional, y Lenin fue el único que se dio cuenta de ello, el único que pudo articular la verdad de la catástrofe. A través de este momento de desesperación, nació el Lenin que, vía una lectura atenta de la *Lógica* de Hegel, fue capaz de discernir la oportunidad única de revolución.⁶⁴

Lenin sólo se queda perplejo por unos instantes mientras asimila las noticias. Y frente a ellas, lo que hace es retirarse al estudio filosófico de Hegel. ¿Será aventurado decir que aprehende el colapso de la 2ª Internacional como una negación determinada?⁶⁵ Lo que se cae es una configuración determinada de la verdad, la de un marxismo positivista, la de un marxismo que promulga la evolución gradual de la sociedad capitalista hacia el socialismo, la de un marxismo sin Hegel.

A diferencia de la tendencia general, de Lenin lo que me interesa es su intento epistemológico de superar la teoría del reflejo, *no sus concepciones políticas*. Por ello es necesario explorar el devenir en hegeliano de Lenin, su trayectoria filosófica de *Materialismo y empiriocriticismo*⁶⁶ hacia los *Cuadernos filosóficos*⁶⁷ y *En torno a la dialéctica*⁶⁸.

abstracto, es decir, no determinado, no hay forma de ‘ir más adelante’. “En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la *negación determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo [...]” *Ibid.*, p. 55.

⁶³ Cfr. Slavov Žižek, “Introduction: Between the Two Revolutions” en *Revolution at the Gates*, *Op. Cit.*, pp. 3-4.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁵ “¿Acaso el regreso a Hegel [...] una intuición lúcida de que el talón de Aquiles metodológico de la Segunda Internacional marxista fuera su incomprensión de la dialéctica?” Stathis Kouvelakis, “Lenin as a Reader of Hegel: Hypotheses for a Reading of Lenin’s Notebooks on Hegel’s *The Science of Logic*”, en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Op. Cit.*, p. 170.

⁶⁶ Véase Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1962.

⁶⁷ Véase Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1963.

⁶⁸ Véase Lenin, *En torno a la dialéctica*, Moscú, Progreso, 1980.

II. II. LA TEORÍA DEL REFLEJO EN ‘MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO’.

En 1908 Lenin escribe *Materialismo y empiriocriticismo* con el cual pretende defender la correcta interpretación del materialismo histórico, de forma ‘ortodoxa’ frente a las posturas eclécticas que empezaban a adquirir elementos de otras posturas filosóficas. Es un texto que principalmente se basa en dos fuentes escritas por Engels: *Anti-Dühring*, y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Es bien sabido que después de la muerte de Marx, Engels además de dedicarse a completar los trabajos inconclusos de su colaborador y amigo y de hacer un infatigable esfuerzo por la difusión de los mismos, desarrolló autónomamente una visión de mundo que se acercaba cada vez más a las ciencias naturales, hasta el punto de construir una teoría sobre la dialéctica en la naturaleza. En el período de la 2ª Internacional se consideraba a Marx y Engels juntos como los fundadores del materialismo histórico y se les prestaba atención indiscriminada a sus textos cual si constituyeran una visión de mundo homogénea. Esto no era gratuito, todo mundo sabía que la colaboración entre esos dos autores había durado casi 40 años, conocía sus publicaciones colectivas y estaba al tanto del hecho de que ‘llegaron a las mismas conclusiones por distintos caminos’⁶⁹, según la propia confesión de Marx. Sin embargo, ni Engels mismo pensaba que su aportación a la producción teórica de la ‘nueva visión de mundo’ fuera pareja a la de Marx, como lo expresa en la carta que le escribe a Franz Mehring en 1893:

Si encuentro algo objetable es que usted me dé mayor crédito del que merezco, incluso si cuento todo lo que yo hubiera podido haber descubierto por mí mismo—a tiempo—pero que Marx con su más veloz *coup d’œil* [comprensión] y más amplia visión descubrió mucho más rápidamente. Cuando uno tiene la buena fortuna de trabajar durante cuarenta años con un hombre como Marx, uno usualmente no obtiene el reconocimiento que uno cree que merece en vida. Luego, si el mejor hombre muere, el peor fácilmente es sobreestimado y esto me parece ser justo mi caso en el presente [...] ⁷⁰

⁶⁹ Véase Carlos Marx, “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo 1, Moscú, Progreso, 1955.

⁷⁰ Friedrich Engels, “Letter to Franz Mehring, July 14, 1893” en Robert C. Tucker *Op. Cit.*, pp. 765-766.

El problema de la no homogeneidad de la producción teórica entre los fundadores del materialismo histórico, no se puso de manifiesto sino hasta la década de los 20, a partir de los trabajos de los ‘fundadores’ del ‘marxismo occidental’. Lenin no sospechaba una diferencia entre ellos, y por ello, su texto de 1908 está basado tan fuertemente en los textos de Engels, y por ello, también, es capaz de derivar de esos textos una burda teoría del reflejo. Hoy podemos decir que nadie que hubiera leído con atención las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx⁷¹, habría podido llegar a una teoría del reflejo así de burda. Sin embargo, en 1908, cuando el marxismo europeo no estaba leyendo a Hegel, cuando las condiciones materiales de desarrollo parecían reforzar el camino elegido por la teoría materialista mecánica, una apropiada lectura y comprensión de las *Tesis sobre Feuerbach* estaba fuertemente obstaculizada. El marxismo en ese momento había renunciado a la dialéctica.

En esa atmósfera, para Lenin hay dos opciones filosóficas, o bien se es idealista, o bien se es materialista:

Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la franqueza, la claridad y la precisión que distingue a los filósofos clásicos de los inventores de ‘nuevos’ sistemas en nuestro tiempo. El materialismo: reconocimiento de los ‘objetos en sí’ o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo): los objetos no existen ‘fuera de la mente’; los objetos son ‘combinaciones de sensaciones’.⁷²

El problema con esa dicotomía filosófica es que es completamente anacrónica y obsoleta, es la división de la filosofía ilustrada del siglo XVIII. Se podría argumentar en qué sentido dicha concepción del mundo filosófico no sólo es pre-hegeliana, sino incluso pre-kantiana. Pero no es este el lugar de exponer esa situación.

⁷¹ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Carlos Marx y Federico Engels, *Op. Cit.*, Tomo II. Para un estudio crítico de las mismas véase B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011.

⁷² Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo.*, *Op. Cit.*, pp. 13-14.

En dicho texto, Lenin se ve compelido a tomar postura frente al ‘machismo’ (de Mach) y la filosofía de Avenarius. A la combinación del pensamiento de ellos dos, es a lo que Lenin se refiere por empiriocriticismo. Para defenderse del creciente positivismo y la influencia de esos autores, Lenin utiliza a Engels:

[Mach] opone con entera claridad su punto de vista filosófico a la teoría contraria, según la cual las sensaciones son ‘símbolos’ de las cosas (más exacto sería decir: ‘imágenes o reflejos de las cosas’). Esta última teoría es el *materialismo* filosófico. Por ejemplo, el materialista Federico Engels, colaborador bastante conocido de Marx y fundador del marxismo, habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales, y es de por sí claro que esas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones.⁷³

Y más adelante dice: “[...] el materialismo, de completo acuerdo con las Ciencias Naturales, considera la materia como lo primario y considera como lo secundario a la consciencia [...]”⁷⁴ El texto está plagado de esa tesis, y es reiterada cientos de veces. La podemos resumir críticamente de la siguiente forma: La teoría del reflejo supone que el ser está dado, y que la consciencia es un espejo externo cuya labor cognitiva es irse aproximando al ser, es decir, ir corrigiendo la imagen que del ser se plasma en el cerebro. No está demás decir que la sola primera frase de la primera tesis sobre Feuerbach, es suficiente para mostrar que Marx no tenía y no podía compartir una teoría del reflejo: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach—es que solo concibe las cosas, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como [*praxis*], no de un modo subjetivo.”⁷⁵

Cuando Žižek analiza el materialismo de Lenin en “*Materialism Revisited*”⁷⁶, lo que hace es comentar precisamente esta obra. Afirma que lo notable de ese texto es que no hay en él un lugar para la dialéctica; no hay en él lugar para Hegel. Eso mismo había señalado

⁷³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁵ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas en 2 tomos*, Op. Cit., p. 401.

⁷⁶ Slavov Žižek, “Afterword...” Op. Cit., pp. 178 ss.

Korsch en su “El estado actual del problema ‘*Marxismo y filosofía*’”⁷⁷. Ahí Korsch dice, a propósito del debate desatado después de la publicación de *Historia y consciencia de clase y Marxismo y filosofía* en 1923, que: “[...] se puede decir que se trató de una disputa entre la interpretación leninista del materialismo de Marx y Engels [...] y las concepciones de Lukács y cierto número de teóricos de los partidos comunistas húngaro y alemán [...] y que se suponía se ‘desviaban’ al idealismo, la crítica kantiana del conocimiento y la dialéctica idealista de Hegel.”⁷⁸ Para Korsch, la interpretación leninista era la mecanicista, y la suya (y de Lukács) era dialéctica. El punto es que la lectura que hace Žižek de Lenin en este punto en particular, sigue al pie de la letra el debate que presentan los ‘desviados radicales izquierdistas’ de los 20.

Lenin cae en la teoría del reflejo, no sólo cae, sino que hace un muy buen trabajo para construirla y defenderla de influencias externas. Žižek dice que las tesis epistemológicas fundamentales de Lenin son muy parecidas a las de Popper: “¿Acaso no es [esa], en la tradición anglosajona de la filosofía analítica, la posición básica de Karl Popper, el arquetípico anti-hegeliano?”⁷⁹ Además, Žižek cita una carta de Popper en la que éste elogia el texto sobre el empiriocriticismo de Lenin, y lo califica como ‘verdaderamente excelente’⁸⁰.

En su crítica, Žižek va más lejos y dice que el problema de la teoría del reflejo es que es implícitamente idealista, en la medida en que *esconde* detrás de su férrea defensa de la existencia material de los objetos como algo independiente de la consciencia, el hecho fundamental de que para pensar eso, se tiene que partir de que *existe* una *consciencia externa* a la realidad reflejada. Eso es precisamente idealista. Sobre ello, por ejemplo:

⁷⁷ Karl Korsch, “El estado actual del problema ‘*Marxismo y filosofía*’” en *Op. Cit.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁹ Slavov Žižek, *Loc. Cit.*, p. 179.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem*

La metáfora misma del reflejo aproximándose infinitamente a la forma en que las cosas son realmente, a la verdad objetiva, permite ver este idealismo: lo que esta metáfora deja afuera de su consideración es el hecho de que la parcialidad (distorsión) de la 'reflexión subjetiva' ocurre precisamente porque el sujeto está incluido en el proceso que refleja—solamente una consciencia que observa el universo desde afuera podría ver la realidad entera 'de la forma en que realmente es', es decir, un conocimiento 'neutral' y totalmente adecuado de la realidad implicaría nuestra ex - sistencia, nuestro status externo con respecto a él, justo como un espejo puede reflejar un objeto perfectamente sólo si es externo a él.⁸¹

Así se muestra cómo mientras los que defienden la teoría del reflejo piensan que se juegan su materialismo en defender a capa y espada la existencia de objetos realmente existentes, e independientes de la consciencia; sin embargo lo que verdaderamente sintomático, es que sostienen que hay algo tal como una consciencia externa a la realidad material, y que puede aproximarse infinitamente al conocimiento de la cosa. Lo cual es una postura burdamente idealista.

La posición materialista correcta sería, según Žižek, afirmar que el conocimiento 'objetivo' de la realidad es imposible en tanto que la consciencia es parte de esa realidad, está metida en ella, es decir la consciencia es también material, es también realidad concreta: "[...] deberíamos afirmar que el conocimiento 'objetivo' de la realidad es imposible precisamente porque nosotros (consciencia) somos ya-siempre parte de ella, estamos en medio de ella [...]"⁸²

II.III. EL CAMINO A LA DIALÉCTICA.

El hecho de que Lenin haya logrado o no superar la teoría del reflejo a partir de su lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, es debatible y las opiniones en torno a esto están divididas. Žižek, por ejemplo, sostiene que no, que Lenin se aferra a la teoría del reflejo: "Este duro núcleo materialista de *Empiriocriticismo* persiste en los *Cuadernos filosóficos* [...], a pesar

⁸¹ *Ibid.*, pp.179-180.

⁸² *Ibid.*, p. 180.

del redescubrimiento de Hegel por parte de Lenin [...]”⁸³ Mientras que Anderson, Kouvelakis y Dunayevskaya sostiene que sí, que hay elementos para defender que Lenin logra superar la visión mecanicista en lo que toca a la epistemología. Por ejemplo, Anderson dice: “[...] me gustaría observar el creciente rechazo por parte de Lenin de una cruda teoría del reflejo, otro punto de ruptura con su perspectiva de 1908. La evidencia más explícita de este movimiento es una afirmación cerca del final de los cuadernos de Lenin sobre Hegel: ‘el conocimiento del hombre no sólo refleja la realidad, sino que la crea’.”⁸⁴ Más adelante, Anderson dice: “[...] la cognición encarnada en la teoría revolucionaria no es sólo el reflejo de las condiciones materiales. Es también un alcanzar más allá de esas condiciones, hacia la creación de un nuevo mundo, uno libre de las deshumanizadas relaciones sociales del capitalismo.”⁸⁵ Y Kouvelakis lo pone así: “Permítanos regresar a la categoría del ‘reflejo’. Lenin estaba ahora en una posición de definirlo como *processus*, aprehendida en la inmanencia del movimiento real [...]”⁸⁶ En Dunayevskaya: “[...] la diferencia, más aún, la divergencia totalmente nueva en filosofía que, en 1914, apartó a Lenin de la teoría vulgarmente materialista que había elaborado en su publicación de 1908, *Materialismo y empiriocriticismo*, llevándolo a una exaltación del *autodesarrollo del pensamiento*. Cuando Lenin escribe: ‘Alias: la consciencia del hombre no sólo refleja al mundo objetivo, sino que lo crea’ [...]”⁸⁷ de una forma u otra, estos tres autores se decantan por la postura de que Lenin logra trascender una burda teoría del reflejo.

⁸³ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁴ Kevin B. Anderson, *Op. Cit.*, p. 127.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁸⁶ Stathis Kouvelakis, *Op. Cit.*, p. 189.

⁸⁷ Raya Dunayevskaya, *Op. Cit.*, pp. 108-109. [Las cursivas son mías.]

A mí me parece que lo que se puede demostrar, a partir de una lectura minuciosa de sus *Cuadernos* filosóficos, es que Lenin complejiza su noción del proceso epistemológico hasta que la teoría del reflejo de la cual parte es casi irreconocible. Por ello sostengo que rebasa su concepción de la teoría del reflejo pero de una manera incompleta, de una manera teóricamente tosca y no desarrollada; para decirlo en términos hegelianos, la concepción dialéctica del conocimiento en Lenin se queda en-sí. No está demás, mostrar el seguimiento que hace Lenin de Hegel, y el posterior resumen que hace de sus estudios dialécticos de Hegel, Heráclito y Aristóteles en el texto *En torno a la dialéctica*.

Los *Cuadernos filosóficos* no son una obra acabada, no son un texto sistematizado y reelaborado para su publicación. La sección que me interesa es la que comprende la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Pero eso no constituye la totalidad de esos cuadernos. Después de terminar la *Lógica* (trabajo que realiza en el periodo de septiembre a diciembre de 1914), Lenin revisa las *Lecciones de historia de la filosofía* y posteriormente las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Después revisa los fragmentos de Heráclito y finalmente la *Metafísica* de Aristóteles. La sección que interesa es en verdad un ‘resumen’ formado por una selección de citas directas al texto de Hegel, acompañado por glosas marginales y comentarios. Algunas de las anotaciones que realiza son claramente para autoconsumo, en otros momentos, las notas empiezan a tener un carácter expositivo, como si tuviera consciencia de que lo que estaba realizando iba a ameritar su posterior publicación, y por ello asume un tono más serio, el tono de quien se sabe con un interlocutor público.

Al inicio de sus notas encontramos a un Lenin reticente, que está leyendo a Hegel, un idealista, pero a la defensiva. Así, por ejemplo, se escribe una nota despectiva sobre ‘el absoluto’ en Hegel, casi como convenciéndose de que es necesario: “Tonterías acerca de lo absoluto (68-69). He tratado, en general, de leer a Hegel desde el punto de vista materialista.

Hegel es (según Engels) el materialismo puesto cabeza abajo; es decir, en su mayor parte, prescindiendo de dios, de lo absoluto, de la idea pura, etc.”⁸⁸ Y lo anota para sí mismo, como mantra, como diciendo ‘es inevitable pasar por aquí’. Conforme va avanzando en su lectura, encontramos dejos de sorpresa e interés, Lenin se empieza a adentrar en Hegel. Primero recupera una cita de Hegel donde dice: “Lo primero en la ciencia tuvo que mostrarse también históricamente como lo primero”, ante lo cual anota de manera un tanto ingenua y entusiasta, “¡Suenan como algo muy materialista!”.⁸⁹ El pensamiento de Lenin se sigue complejizando, y comienza a dialectizar su comprensión de Hegel, hasta encontrar cómo las barreras entre el idealismo de éste y el materialismo de Marx son más bien porosas: “El pensamiento de la transformación de lo ideal en lo real es un pensamiento *profundo*: muy importante para la historia. Pero también en la vida personal del hombre se ve cuánta verdad encierra esto. Contra el materialismo vulgar. NB. La distinción entre lo ideal y lo material es también no incondicional, no *überschwenglich* [desmesurada].”⁹⁰

Llega finalmente un momento en que algo de la dialéctica de Hegel se configura en Lenin como un horizonte de sentido: los saltos cualitativos, la interrupción en lo gradual. La posibilidad de darle una bofetada a la socialdemocracia alemana y su tibieza. Lenin nota y anota con profundo interés, la sección de la *Lógica* en la que Hegel discute la diferencia entre las transformaciones graduales y los saltos. Cita extensamente, y al margen escribe: “¡Saltos! Interrupciones de lo gradual ¡Saltos! ¡Saltos!”⁹¹. La cita extensa al texto de Hegel es el pasaje de la *Lógica* que dice:

No hay ningún salto en la naturaleza [, se dice]; y, como *ya* se ha recordado, la representación habitual opina, cuando debe concebir un surgir o un perecer, que lo ha concebido cuando se lo representa como un paulatino brotar o desaparecer. Pero ya se ha demostrado que los cambios en la esfera del ser, en

⁸⁸ Lenin, *Cuadernos filosóficos*, *Op. Cit.*, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁹¹ *Ibid.*, p. 118.

general, no son solamente el transitar de un *cuanto* a otro *cuanto*, sino la transición de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa: un venir a ser otro que es un corte abrupto de lo paulatino y algo cualitativamente-otro respecto al estar precedente.⁹²

Bien se podría establecer la relación entre esta lectura y la ruptura con la lectura historicista evolucionista y mecánica de la 2ª Internacional. Por ejemplo, en *El Estado y la revolución* de 1917, Lenin acusa una tergiversación del marxismo que niega la necesidad de destruir el estado burgués para que luego el estado proletario se extinga, sobre la negación de esos dos momentos distintos, Lenin dice: “truncar así el marxismo equivale a reducirlo al oportunismo, pues con esta ‘interpretación’ no queda en pie más que una noción confusa de un cambio lento, paulatino, gradual, sin *saltos ni tormentas, sin revoluciones*.”⁹³

En el desarrollo y complejización de la teoría del conocimiento Lenin no renuncia nunca al vocabulario de la teoría del reflejo pero sí a su contenido. Sería poco serio no comentar el hecho de que Lenin conserva el concepto de reflejo a lo largo de todo su resumen. Si bien conserva la palabra, la descripción que hace del proceso es mucho más compleja que ‘el reflejo de los objetos en la mente’. Por ejemplo: “El ser es lo inmediato. El conocimiento aspira a conocer la verdad, que es el ser *en sí y por sí*, y por lo tanto no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones [*no se detiene* NB], sino que penetra [NB] a través [NB] de ello, partiendo de la premisa de que *detrás* [subrayado por Hegel] de este ser hay algo más que el ser mismo y de que este fondo constituye la verdad del ser.”⁹⁴ Los corchetes y los

⁹² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Vol. 1, Madrid, UAM-ABADA Editores, 2011, p. 411-412 [p. 219] En la edición de *Cuadernos filosóficos*, la cita está recuperada así: “Se dice que en la naturaleza no hay saltos; y una imaginación común, cuando se trata de comprender el nacer o el perecer, cree haberlo comprendido (como ya se mencionó) cuando se lo imagina como una aparición o desaparición gradual. Pero ya vimos que los cambios del ser en general no son sólo transiciones de una a otra magnitud, sino una transición de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa: un devenir de otro modo, que representa una interrupción de lo gradual y es algo cualitativamente distinto con respecto a la existencia anterior.” Lenin, *Op. Cit.*, p. 118.

⁹³ Lenin, *El Estado y la revolución*, en *Obras escogidas en tres tomos*, Vol. 2, *Op. Cit.*, p. 307. Como se sabe, este es un texto de 1917, que se interrumpe precisamente por la participación de Lenin en la revolución de Octubre. Las cursivas son mías, simplemente para establecer que tan profundo impacto tuvo Hegel sobre Lenin.

⁹⁴ Lenin, *Cuadernos filosóficos*, *Op. Cit.*, p. 123.

comentarios son de Lenin, diciéndose ‘*Nota Bene*’, no es un reflejo inmediato, sino un proceso activo, en el que hay un sujeto-objeto activo que se enfrenta a lo dado y lo reconfigura y construye a partir de un proceso o actividad. Sobre el término y la comprensión del conocer activo no pasivo reflexivo, Lenin dice: “Este *Bewegung* [movimiento], el camino del conocimiento, parece ser la ‘actividad del conocer’, ‘exterior al ser’.”⁹⁵ Podría parecer que el problema es, pues, como señaló Žižek más arriba, justo la última frase de ésta cita: que el conocer se concibe como una actividad ‘*exterior al ser*’ y por tanto idealista. El giro materialista es que la actividad no es exterior al ser, sino interna al mismo. Sin embargo, Lenin añade inmediatamente después de eso: “Pero esta trayectoria constituye el movimiento del ser mismo.”⁹⁶ Lo cual apunta a que la crítica que hace Žižek a Lenin se basa en una lectura superficial de los *Cuadernos* y un conocimiento profundo de *Materialismo y empiriocriticismo*.

Si bien se puede ver cómo Lenin no renuncia a la palabra ‘reflejo’, es importante señalar que sí ha modificado sustancialmente su contenido, dice: “*En esencia*, Hegel tiene toda la razón frente a Kant. El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto –siempre que sea *correcto* (NB) [...]—no se aleja *de* la verdad, sino que se acerca a ella. La abstracción de la *materia*, de una *ley* de la naturaleza, la abstracción del *valor*, etc.; en una palabra *todas* las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y *completa*.”⁹⁷ Si bien acá se usa la palabra reflejo, y se describe como un acercamiento a la realidad objetiva, el proceso que se describe es opuesto al de la teoría del reflejo. El primer movimiento para el conocer es ir de lo concreto a lo abstracto; sólo

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Ibidem*. Con ello mi intención es mostrar que la lectura que Žižek hace de este texto es más bien superficial, y que el texto que en verdad trabajó fue el de *Materialismo y empiriocriticismo*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 165.

después, se regresa de lo abstracto a lo concreto⁹⁸. En un pasaje de los *Cuadernos* Lenin divide la página por la mitad, de un lado pone la cita al texto de Hegel, y al otro lado opone una columna con el encabezado ‘La dialéctica materialista’. La intención de Lenin es, seguramente, la de recomponer la aseveración hegeliana en clave materialista. Ahí dice: “La consciencia humana, la ciencia (*‘der Begriff’* [el concepto]), refleja la esencia, la sustancia de la naturaleza, pero al mismo tiempo esa consciencia es algo exterior en relación con la naturaleza (no coincide con ella en forma inmediata y sencilla).”⁹⁹ Y más adelante: “El conocimiento es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido, no ‘en forma inerte’, no ‘en forma abstracta’, *no carente de movimiento, no carente de contradicciones*, sino en el eterno movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y en su solución.”¹⁰⁰ Se ve pues como se comienza a asignar un papel activo a una la consciencia no externa a la materialidad en el proceso de conocimiento.

En otro momento dice: “Por consiguiente, dice Hegel, la expresión ‘unidad’ de pensamiento y ser, de finito e infinito, etc. es *falsch* [falsa], porque expresa ‘*ruhig beharrende Identität*’ [identidad persistente en reposo]. No es cierto que lo finito simplemente neutralice lo infinito, y *vice versa*. En realidad hay un *proceso*.”¹⁰¹ Con ello da cuenta de que el conocimiento no es el reflejo pasivo y en reposo que la consciencia hace del ser, sino un proceso complejo por medio del cual la consciencia se esfuerza por reconstruir el mundo

⁹⁸ Podemos ver una descripción de ese proceso en la “Introducción” de los *Grundrisse* o “El método de la economía política”, en *Introducción general a la Crítica de la economía política* (1857), 9 ed., México, Siglo XXI, 1979 de Marx.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 193.

conceptualmente. Exactamente ahí pudo haber dicho también, no es cierto que el pensamiento simplemente refleje el ser, en realidad hay un proceso de reproducción.

Lenin está al borde de superar la teoría del reflejo por una teoría epistemológica *práctica*, como la que se puede encontrar en la *Tesis sobre Feuerbach*, pero de forma limitada. A pesar del esfuerzo teórico, retrotrae su asimilación de Hegel al vocabulario que posee, y ese es el del reflejo, no tiene otra palabra para conceptualizar el fenómeno. A diferencia de Marx quien describía el proceso como una *re producción*. En Lenin los momentos del proceso son descritos en tres pasos, el segundo de ellos tematiza la *praxis*:

La idea es ‘verdad’. La idea, es decir, la *verdad* como proceso —porque la verdad es un *proceso*—, pasa, en su desarrollo, por tres etapas: 1) la vida; 2) el proceso de conocimiento, que incluye la *práctica* humana y la *técnica* (véase más arriba); 3) la etapa de la idea absoluta (es decir, de la verdad completa). La vida da nacimiento al cerebro. La naturaleza se refleja en el cerebro humano. Mediante la verificación y la aplicación de la exactitud de esos reflejos en su práctica y su técnica, el hombre llega a la verdad objetiva. [Y más adelante] La verdad es un proceso. De la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva *a través* de la ‘práctica’ (y la técnica).”¹⁰²

En esta cita se puede ver la tematización de conocimiento como *proceso*, *praxis* y *totalidad* (este último contenido en la noción de idea absoluta). La superación de la teoría del reflejo es central para este trabajo, no en la medida en la que constituya una aportación epistemológica acabada, sino en la medida en que ahí están las huellas del esfuerzo más fuerte por reinsertar una concepción dialéctica al materialismo histórico. Sacarlo del mecanicismo y regresarle sus potencialidades revolucionarias.

En 1915, Lenin escribe un breve texto titulado *En torno a la dialéctica*, que más que un resumen, como suele plantearse, es una sinopsis de sus estudios dialécticos. Ahí Lenin expone con una sencillez casi ingenua, cómo la dialéctica sirve como una herramienta para trascender el fetiche de la realidad inmediata, o el mundo de la pseudoconcreción: “El desdoblamiento de la unidad y el conocimiento de sus partes contradictorias [...] *es la*

¹⁰² *Ibid.*, p. 193.

esencia (una de las ‘substancias’, uno de los rasgos o peculiaridades principales, si no el principal) de la dialéctica. Es así precisamente como plantea también Hegel este problema [...]”¹⁰³ Donde el desdoblamiento de la unidad bien se puede plantear como el rompimiento o la destrucción de la pseudoconcreción, como es planteada por Kosík¹⁰⁴, o bien como la superación del sentido común, como es planteado por Gramsci¹⁰⁵: es el movimiento que implica el rompimiento de lo inmediatamente dado, para ver no lo evidente, no el fetiche, sino la relación social. Lenin, ahora formado en Hegel, se siente con las tablas suficientes para criticar tanto a Plejánov como a Engels (¡!): “Por lo general, a este aspecto de la dialéctica no se le presta (por ejemplo Plejánov) la suficiente atención: la identidad de los contrarios es tenida por una suma *de ejemplos* [...] También lo hace Engels [...] y no por *ley del conocimiento* (ni por ley del mundo objetivo).”¹⁰⁶

¹⁰³ Lenin, *En torno a la dialéctica*, *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁰⁴ Véase Karel Kosík, *Op. Cit.*, pp. 25 ss. Especialmente pp. 32-33, donde dice: “La dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la ‘cosa misma’, y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. [...] El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe destruir la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real; tras la apariencia externa del fenómeno se descubre la ley del fenómeno, la esencia.”

¹⁰⁵ Antonio Gramsci, “Apuntes para una introducción y una iniciación al estudio de la filosofía y a la historia de la cultura. Algunos puntos preliminares de referencia”, *Cuadernos de la cárcel*, *Vol. 4*, México, Era, 1986. Especialmente donde dice: “Habiendo demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el ‘lenguaje’, se halla contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia, o sea a la cuestión: ¿es preferible ‘pensar’ sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea ‘participar’ en una concepción del mundo ‘impuesta’ mecánicamente por el ambiente externo, y por lo tanto por uno de tantos grupos sociales en los cuales cada cual se encuentra automáticamente incluido desde su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la propia aldea o la provincia, puede tener origen en la parroquia y en la ‘actividad intelectual’ del párroco o del viejo patriarcal cuya ‘sabiduría’ dicta leyes, en la mujercilla que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el pequeño intelectual agriado en su propia estupidez e impotencia para actuar) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente [...]” p. 245. Y más adelante: “La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese sentido coincide con el ‘buen sentido’, que se contrapone al sentido común.” p. 247.

¹⁰⁶ Lenin, *Loc. Cit.*, p. 8. Es notable que a Lukács, la ortodoxia soviética lo quiso crucificar por criticar a Engels, cuando varios años antes Lenin ya había notado y dicho que no entendía la dialéctica.

Más adelante dice justamente sobre la teoría del reflejo y así zanjando finalmente la diferencia entre su nueva posición teórica de la de 1908:

La dialéctica como conocimiento *vivo*, polifacético [...], de innumerables matices en el modo de abordar la realidad y de aproximarse a ella (con un sistema filosófico que, de cada matiz, se desarrolla en un todo): he aquí el contenido inconmensurablemente rico, en comparación con el materialismo ‘metafísico’, cuya *desgracia* principal es la de no saber aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie* [teoría del reflejo], al proceso de desarrollo del conocimiento.¹⁰⁷

Queda así expresado de forma explícita, que para Lenin el problema es aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo, no renunciar a la teoría del reflejo por una teoría dialéctica del conocimiento. Sin embargo, la aplicación correcta de la dialéctica a la ‘teoría del reflejo’, no deja de ella sino el vocabulario, todo lo constitutivo se disuelve: a) desde la concepción dialéctica la conciencia no es exterior a la materialidad que conoce; b) la conciencia no refleja pasivamente el mundo objetivo sino que se esfuerza en reproducirlo agregando aspectos que no estaban en el mundo para hacerlo (en la medida en la que no es una identidad inmediata en reposo) y 3) transforma el objeto que conoce por medio de la praxis, o bien, y al mismo tiempo, conoce al objeto que transforma por medio de la praxis. Es, pues, sumamente difícil hablar de una ‘teoría del reflejo’ cuando tiene estas características dialécticas.

Es bajo esta luz que podemos entender la profundidad del comentario que hace en sus *Cuadernos* cuando afirma: “Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!”¹⁰⁸ Lenin se refiere, sin lugar a dudas, a que en el primer capítulo de *El Capital* de Marx es dialéctico en la medida en la que para exponer la mercancía separa la unidad aparente de ese objeto en sus dos lógicas contradictorias: valor de uso y valor de cambio. Y en el apartado en torno al ‘El

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁸ Lenin, *Cuadernos...*, *Op. Cit.*, p. 174.

carácter fetichista de la mercancía y su secreto’, Marx explica que lo misterioso de la mercancía radica no en su valor de uso ni en su valor de cambio; sino en su estructura misma, es decir, en su estar compuesto de estas dos partes contradictorias. De forma tal, que Marx dice, el fetichismo de la mercancía se tiene que entender dialécticamente, es la estructura dialéctica de la mercancía la que genera el fetichismo de la unidad y su misterio: “El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones *de valor* [...] ¿De dónde brota entonces el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma.”¹⁰⁹ De ello, Lenin dice:

Marx, en *El Capital*, comienza por analizar *la relación* más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno simplísimo (en esta ‘célula’ de la sociedad burguesa), el análisis descubre *todas* las contradicciones (respectivamente, el germen *de todas* las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (*tanto* el crecimiento *como* el movimiento) de esas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin.¹¹⁰

A partir de esto se ve cómo, el regreso a Hegel por parte de Lenin no sólo transformó una concepción epistemológica en torno a la teoría del reflejo, sino que además le permitió entender la aportación más fundamental del Marx en el *Capital*, una interpretación que iba a ser objeto de uno de los libros marxianos más notables de la década de los 20, *Historia y consciencia de clase* de Lukács, y finalmente le dio las herramientas teóricas para pensar en la posibilidad de la revolución en Rusia y de enfocar todas sus energías vitales en ello.

¹⁰⁹ Karl Marx, *El Capital, Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 87-88.

¹¹⁰ Lenin, *En torno a...*, *Op. Cit.*, p. 10. Al respecto Žižek comenta: “La raíz última de la crisis, para Marx, es el espacio entre el valor de uso y el valor de cambio: la lógica del valor de cambio sigue su propio camino, su propia danza desquiciada, sin importarle las necesidades reales de las personas reales.” Žižek, “Afterword...”, *Op. Cit.*, p. 278.

III. EL SENTIDO DEL REGRESO.

¿Cuál es el sentido de regresar a Lenin? En principio, el sentido está contenido en la posibilidad de desatar una reflexión sobre lo político desde una perspectiva marxiana. Más profundamente el sentido no está sólo en el que se inicie por Lenin, sino en que se inicie por un ‘regreso’. Frente a la crisis histórica de 1914, en sus dimensiones sociales, políticas, militares y teóricas, lo que hace Lenin es regresar a la teoría para buscar la dialéctica.

El andamiaje teórico desde el cual reflexiono sobre lo político, el materialismo histórico, se fundó a partir de un volver críticamente a Hegel, así la recuperación de Hegel por Marx es una tarea no acabada, es el acto de fundación de lo marxiano, y como tal, también es el acto de refundación de lo marxiano cada vez que se necesite su refundación. Sobre esto Michael-Matsas dice:

La inversión materialista de Hegel, la trascendencia de su dialéctica en líneas materialistas, es la *génesis-de-sí y acto fundante del marxismo*. No es un acto realizado de una vez y para siempre por Marx, hace siglo y medio, o por Lenin en 1914. Es un proceso abierto, activo, permanente hasta que la completa realización de la filosofía en un mundo radicalmente transformado. El fundamento, el piso, está siempre ubicado en las profundidades del presente.¹¹¹

Frente a la primera crisis teórica de Marx en 1843, es decir cuando se tiene que ocupar por primera vez de cuestiones económicas y se da cuenta de que no tiene las herramientas suficientes para hacerlo, lo que hace es ‘una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho. En 1873, treinta años después, Marx publica la segunda edición de *El Capital*, su obra máxima, en cuyo epílogo, dice cómo ‘es necesario darle vuelta a la dialéctica de Hegel, para descubrir el núcleo racional que se oculta debajo de ella’. Cada momento fundacional o refundacional del marxismo ha sido un regreso a la dialéctica hegeliana.

Kouvelakis dice que el siglo XX está enmarcado por dos desastres: al inicio, la primera guerra mundial, o el colapso de la 2ª internacional, en 1914; y al final, la caída del bloque

¹¹¹ Savas Michael-Matsas, *Op. Cit.*, p. 106.

soviético y del intento de mundo comunista. La respuesta de Lenin y los bolcheviques ante el desastre de la guerra Mundial, es la revolución y la construcción del estado soviético. El siglo acaba con el colapso de la verdad que se construye como respuesta ante el primer desastre. Si frente al primer desastre, Lenin regresa a Hegel, Kouvelakis sugiere que hagamos lo mismo frente al segundo¹¹².

Mi propuesta difiere en grados de la de Kouvelakis, hay un marxismo que quedó trunco en los años 20 y principios de los 30. El marxismo de Lukács, Korsch y Gramsci, el marxismo que la 3ª Internacional, para reprimirlo, se da en bautizar como ‘Occidental’. Un marxismo perseguido y aplastado, un marxismo fuertemente hegeliano, pero al mismo tiempo, en cierto sentido, un marxismo leninista, un marxismo producido por militantes. No por académicos.

La importancia del regreso teórico a Hegel no es gratuita. No me interesa para este trabajo el regreso a Hegel *per se*, sino justamente el regreso *de los marxistas* a Hegel frente a dos fenómenos paralelos: la institucionalización de la revolución bolchevique y el ascenso del fascismo en Europa. El regreso a Lenin para mí es central en la medida en que me interesa conjugar la superación de la teoría del reflejo con la superación de una lectura ‘estructuralista’ de la tesis del materialismo histórico. Sostengo que la teoría del reflejo es la versión epistemológica de la teoría mecanicista que implica la determinación unidireccional de la economía hacia la política. Hacer un comentario en torno a la superación de una y otra es una de las finalidades de esta tesis. Si se quiere decir algo sobre lo político desde una perspectiva marxiana se debe dejar atrás toda concepción mecánica de las relaciones sociales, políticas o epistemológicas.

¹¹² Cfr. Stathis Kouvelakis, *Op. Cit.*, p. 164.

Lukács en *Historia y consciencia de clase* regresa a Hegel tal como Lenin lo había hecho unos años antes y logra conjugar ‘lo político’ en el nivel filosófico (contenido en el problema de la cosificación) con ‘lo político’ práctico en nivel de la estrategia organizativa. Ese era también el ‘espíritu’, o la intención, de las *Tesis sobre Feuerbach* del propio Marx, donde estableció la relación entre teoría y práctica, y defendió el concepto de *praxis*.¹¹³

Mi propuesta es, pues, explorar el regreso que realiza el fundador del marxismo ‘occidental’ de los 20 en su intención original, militante¹¹⁴. El hecho de que los marxianos *mainstream* regresen a Lenin me viene bien temáticamente. Frente a ellos es necesario tomar postura. Lenin es el precursor del ‘marxismo occidental’. Es el primer regreso a Hegel, y a su dialéctica. Sobre ello Anderson dice: “[...] este silencio de su parte [de parte de Fromm, Marcuse y el núcleo más izquierdista de la Escuela de Frankfurt] no puede alterar el hecho de que ellos así como los llamados marxistas occidentales de los 20—Georg Lukács, Antonio Gramsci y Karl Korsch—estaban endeudados de forma importante con Lenin y la revolución Rusa, y no menos por el impulso que 1917 le dio al redescubrimiento del núcleo dialéctico del marxismo.”¹¹⁵

¹¹³ Lenin es muy prático en ese sentido. Tal vez tan práctico, que su producción teórica desmerece frente a la de Lukács, por ejemplo, o a la de Luxemburg o Trotsky, pero tal vez precisamente por ello, logra construir un momento revolucionario a contrapelo. Justo cuando toda la tendencia de la historia apunta hacia una guerra imperialista, Lenin le apuesta a la revolución comunista. Sobre ello Kouvelakis dice: “No fue casualidad que *ninguna* de estas figuras [Luxemburg, Trotsky, Bujarin], pensadores eminentes y líderes del movimiento internacional de los trabajadores como lo fueron, regresaran a Hegel en este periodo crucial, o más generalmente a los así llamados aspectos filosóficos y teóricos del marxismo.” *Ibid.*, p. 169.

¹¹⁴ Perry Anderson dice sobre el origen militante del marxismo ‘occidental’ que: “Estos vínculos habían existido al principio, como muestran las trayectorias de los tres padres fundadores: Lukács, Korsch y Gramsci, cada uno de los cuales fue dirigente y organizador activo del movimiento comunista de su propio país tras la Primera Guerra Mundial. Pero como estos pioneros terminaron en el exilio o en la cárcel, la teoría y la práctica tendieron a escindirse fatalmente con el paso del tiempo.” Y más adelante comenta cómo esa separación se fue haciendo cada vez más grave: “El cambio, inaugurado con el nacimiento de la Escuela de Fráncfort a finales de la década de los veinte y principios de la de los treinta, se hizo virtualmente absoluto en el periodo de la Guerra Fría—década de los cincuenta—en que apenas había un teórico marxista importante que no fuera poseedor de un sillón en la academia, más que de un puesto en la lucha de clases.” Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, 2ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 21.

¹¹⁵ Kevin B. Anderson, *Op. Cit.*, p. 122.

Después de toda el agua bajo el puente, se puede suponer que lo que define al marxismo occidental es su distanciamiento de la ortodoxia o el ‘leninismo’. Sin embargo, no siempre fue ese el caso, la distancia del marxismo occidental frente a Lenin es historiable. Un primer factor que hay que señalar es que los *Cuadernos filosóficos* no se publican en Alemania sino hasta 1932. Había, en cambio, otros textos de Lenin sobre Hegel posteriores a 1914, desde temprano en la década de los 20. Sin embargo, la 3ª Internacional bajo el control de Stalin, relegó esos textos y le dio mucha mayor difusión a *Materialismo y empiriocriticismo* por ejemplo. Además, no siempre hubo un rechazo a Lenin por parte de los marxistas occidentales y sus secuelas. Lukács fue un lector profundo de Lenin durante toda su vida, el problema con él no es que no reconozca a Lenin, sino que su pensamiento es aplastado por la 3ª Internacional. El texto de *Marxismo y filosofía* de Korsch es profundamente leninista, no es casual que el epígrafe que encabeza su ulterior desarrollo sea una cita a Lenin que dice: “Debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel, guiados por puntos de vista materialistas. Lenin 1922.”¹¹⁶ No es sino hasta 1926, después de la crítica devastadora por parte de la 3ª Internacional, y posterior a la muerte de Lenin, que Korsch publica su “El estado actual del problema ‘*Marxismo y filosofía*’” con posturas abiertamente anti-leninistas.

El estudio de ese marxismo de los años 20 en su configuración específica en Lukács e *Historia y consciencia de clase* es el objeto de los siguientes apartados. Creo que la concepción dialéctica ahí desarrollada ofrece respuestas al problema de ‘lo político’ desde el materialismo histórico. Más aún, desde mi perspectiva, ése es el problema específico de *Historia y consciencia de clase* y su estudio puede arrojar luz sobre la situación actual.

¹¹⁶ Karl Korsch, “Marxismo y filosofía” en *Marxismo y filosofía*, *Op. Cit.*, p. 19.

CAPÍTULO 2.

HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE EN LUKÁCS.

I. INTRODUCCIÓN.

Lukács escribe una serie de artículos en el periodo de 1918 a 1922 que se publican, revisados y corregidos más tres artículos nuevos, con el título *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*.¹¹⁷ Es un texto fundacional para toda una tradición de pensamiento y de pensadores que adscribieron las tesis sostenidas ahí¹¹⁸. Era el esfuerzo de Lukács por devolver al marxismo su carácter dialéctico heredado de Hegel. El texto de Lukács causó un impacto monumental en los círculos marxistas, para bien o para mal. Fue gravemente condenado por la ‘nueva’ ortodoxia marxista. ‘Nueva’ porque la vieja ortodoxia de la socialdemocracia alemana había sido desplazada y en su lugar se habían colocado los soviéticos como guardianes de la ‘doctrina aceptada’. Críticas severas a su texto provinieron del comunista húngaro Lázló Rudas y del ruso A. Deborin¹¹⁹. Lukács defiende el texto

¹¹⁷ La compilación incluye dos textos ‘nuevos’ para la ocasión escritos en 1923, que son los más extensos y complejos teóricamente, “La cosificación y la consciencia del proletariado” y “Observaciones de método acerca del problema de la organización”. Sobre los textos compilados, Löwy dice que en realidad están profundamente retrabajados para modificar sustancialmente su contenido: “El ensayo más retrabajado ‘¿Qué es marxismo ortodoxo?’ fue virtualmente reescrito de principio a fin. La fecha ‘Marzo de 1919’ que aparece al final del capítulo de 1922 es por tanto engañosa.” Michael Löwy, *From Romanticism to Bolshevism*, London, NLB, 1979, p. 173.

¹¹⁸ “Su impacto fue enorme, considerando la gran complejidad de sus análisis, que tratan los problemas de la dialéctica y la metodología. Las personas [men] que estuvieron bajo su influencia van desde Antonio Gramsci hasta Walter Benjamin, desde Ernst Bloch hasta el joven Józef Révai, desde Karl Korsch y Adorno hasta Lucien Goldmann, desde Marcuse y Horkheimer hasta Béla Fogarasi, desde Arnold Hauser y Karl Mannheim hasta Henri Lefèbvre y Merleau-Ponty, y muchos otros.” István Mészáros, “Appendix: Truth of a legend”, *Lukács’ concept of dialectic*, London, Merlin Press, 1972, p. 112.

¹¹⁹ Véase Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, *Op. Cit.*, pp. 82-83. De A. Deborin, Korsch cita el siguiente pasaje: “Lukács ya tiene sus discípulos y, en cierto modo, es la cabeza de toda una corriente a la cual pertenecen entre otros: los camaradas Korsch [...], Fogarasi, Rivai y otros. Ante una situación tal es imposible ignorarlo simplemente. Debemos someter a crítica por lo menos los principios básicos de esta ‘nueva corriente’ en el marxismo.” En ese mismo sitio, Korsch cita una reseña de *Pravda* del 25 de julio de 1924: “El libro de Lukács debe llamar la atención de todo teórico marxista ya que Lukács tiene el apoyo de un buen número de comunistas [...]” Sobre las críticas al texto, Löwy ofrece una lista exhaustiva: “Una hueste de opositores han dirigido bombas críticas en contra de este texto: 1) Kautsky, quien lo atacó en nombre de la vieja ortodoxia socialdemócrata ‘marxista’; 2) líderes del Comintern como Bujarin y especialmente Zinoviev, quienes acusaron, desde el estrado del V Congreso, a Lukács y Korsch por formar ‘una tendencia de extrema izquierda que

durante los años 20 e incluso escribe una anticrítica con el nombre de *Chvostimus und Dialektik* ('Seguidismo y dialéctica'), texto que no fue conocido sino hasta 1996¹²⁰ y del cual no existe edición en español. Sin embargo a partir de los años 30¹²¹, Lukács hace un fuerte esfuerzo por distanciarse de él, incluso retirándolo del mercado de forma tal que el texto no se podía conseguir sino en ediciones pirata, hasta que en 1969 autoriza su reedición antecedida de un largo prólogo en el que se desdice de todo lo contenido ahí argumentando radicalidad infantil, o bien, un conocimiento imperfecto del marxismo¹²². Lo cual genera un distanciamiento entre él y la joven generación de marxianos que se formaron inspirados por ese texto, es el caso de los teóricos de la Escuela de Frankfurt y el círculo afín a la misma¹²³.

conducía hacia el revisionismo teórico'; 3) líderes del Partido Comunista Húngaro como Rudas y Béla Kún; 4) *Pravda* mismo, en un artículo famoso del 25 de julio de 1924; 5) Ideólogos del KPD como Hermann Duncker, quien los denunció de idealistas; 6) A. Deborin y otros filósofos soviéticos 'oficiales'." Michael Löwy, *Loc. Cit.*, p. 169.

¹²⁰ Véase G. Lukács, *A Defense of History and Class consciousness. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000; Michael Löwy, "Dialéctica y espontaneidad (1925), de Georges Lukács, Un marxismo de la subjetividad revolucionaria", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=1421>, consulta 6/7/2014. Véase también Lee Congdon, "Apotheosizing the Party: Lukács's 'Chvostismus und Dialektik'", *Studies in East European Thought*, Vol. 59, No. 4 (2007), pp. 281-292.

¹²¹ Véase Slavov Žižek, "From History and Class Consciousness to The Dialectic of Enlightenment... and Back", *New German Critique*, No. 81, Dialectic of Enlightenment (Autumn, 2000), pp. 107-123. Particularmente donde dice: "Lukács mismo, en su fase Termidoreana i.e. desde temprano en los años 30 y en adelante, trató de distanciarse a sí mismo de [*Historia y consciencia de clase*]" p. 107. Y más abajo: "Hasta que esta reimpresión 'oficial' apareció el libro llevó una especie de existencia espectral como una entidad zombi, circulando en ediciones pirata entre los estudiantes alemanes en los años sesenta, y disponible en algunas muy raras traducciones (como la legendaria traducción francesa de 1959). En mi propio país, la ahora difunta Yugoslavia, hacer referencia a *Historia y consciencia de clase* servía como un *signe de reconnaissance* ritual para todo el círculo de marxismo crítico en torno al diario *Praxis*."

¹²² Lukács dice en ese prólogo: "En un boceto autobiográfico ya viejo (1933) llamé a mi evolución juvenil 'camino hacia Marx'. Los escritos reunidos en este volumen caracterizan los años de aprendizaje propiamente dicho del marxismo. Al dar aquí, reunidos, los documentos principales de aquella época [...] me propongo precisamente subrayar su carácter de tanteos, y no, en modo alguno, concederles importancia actual en el presente forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico." "Prólogo a la presente edición", *Historia y consciencia de clase...*, *Op. Cit.*, p. IX.

¹²³ Por ejemplo Walter Benjamin suscribe *Historia y consciencia de clase* desde su publicación, como se lo informa a Scholem en una carta del 16 de septiembre de 1924, e incluso cuando Lukács se intenta distanciar del mismo, Benjamin permanece fiel, más a la teoría que al autor. Sobre esto: "[...] cuando la editorial Mallik emitió los ensayos políticos de Lukács bajo el título *Historia* [...] Benjamin fue uno de los primeros en reconocer la importancia del libro y de señalarlo en su correspondencia. Para él, personalmente, el libro se convirtió en una decisiva influencia en su desarrollo filosófico hacia el marxismo [...] En la edición de Mayo 17 de 1929 de *Die Literarische Welt* presentó el libro, bajo la rúbrica 'libros que han permanecido vivos', como 'el trabajo filosófico más consistente de la literatura marxista'. Mientras que, criticado por Moscú por desviación izquierdista, Lukács había retirado su libro del mercado y renegado de los principios teóricos

Me interesa ese texto fundacional, no la obra tardía del autor, en la medida en que es en él en donde se puede encontrar la tematización radical de lo ‘político’ desde una perspectiva marxiana.

En el prólogo del libro de 1923, Lukács se suma al proyecto leninista, saludando el quehacer revolucionario del ruso y reconociendo su labor para sacar al marxismo de su situación pasiva y economicista en la que estaba estancado durante la 2ª Internacional. El caso de Lukács no es excepcional, se puede ver, en ese periodo, un respeto y deferencia generalizada hacia Lenin por parte de todo teórico marxista que creyera en el elemento político: “Ese efecto se basa en que Lenin ha llevado la *naturaleza práctica* del marxismo a un grado de claridad y de concreción inalcanzados antes; se basa en que Lenin ha salvado ese momento práctico del olvido casi total en que se encontraba y, mediante ese *acto teórico*, ha vuelto a librarnos la clave de la comprensión correcta del método marxista.”¹²⁴

Lukács trabaja por establecer que para entender a Marx es necesario atender a Hegel: “El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx. La exhortación de Marx a no tratar a Hegel como a un ‘perro muerto’ ha sido en vano, incluso para muchos buenos marxistas.”¹²⁵ La referencia está cubierta de sentido. Se refiere al pasaje del epílogo de la 2ª edición de *El Capital*, donde Marx defiende el método dialéctico de Hegel

presentados en él. El hecho de que Benjamin haya elevado el libro a tal prominencia a pesar de este hecho es una indicación de la oposición entre él y el Lukács tardío [...]” Bernd Witte, “Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship Between their Political and Aesthetic Theories”, *New German Critique*, No. 5 (Spring, 1975), pp. 4-5. Lo mismo sucede con Theodor Adorno: “Lukács como persona está por encima de cualquier sospecha. Pero el andamiaje conceptual al que sacrifica el intelecto es tan estrecho como para asfixiar cualquier cosa que necesite jalar aire libremente para vivir: el *sacrificio del’ intelletto* no deja a la primera ileso [...]” Adorno *apud* Fredric Jameson, “The Case for Georg Lukács”, *Salmagundi*, No. 13 (Summer 1970), [pp. 3-35] p. 3.

¹²⁴ Georg Lukács, “Prólogo”, *Op. Cit.*, p. XLV.

¹²⁵ *Ibid.*, p. XLVI,

como el correcto, únicamente con el error de estar ‘mistificado’, y dice que “[e]n él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta [...]”¹²⁶ En ese párrafo, Marx defiende a Hegel en un tiempo en el que todos lo trataban como perro muerto, igual que Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing. Se podría hacer un paralelo con el momento de Lukács. A pesar del llamado reciente de Lenin a recuperar a Hegel, el marxismo seguía siendo canónicamente mecanicista.

Lukács se propone corregir el marxismo de la misma manera en que Marx se propuso escribir el 1er tomo de *El capital*, con un regreso a Hegel. La historia de la difícil recepción del texto de Lukács se puede deber a que es un texto de una complejidad mayor, y que las sutilezas filosóficas ahí expuestas requieren un grado de especialización importante para ser aprehendidas, y que, finalmente, no hay muchos *filósofos*, con la formación privilegiada que tuvieron tanto Marx como Lukács, leyendo literatura comunista durante el período de las 2ª y 3ª internacionales.

Esa recuperación de Hegel es tan poco popular, que Lukács la tiene que hacer a la defensiva, lanzando toda una estrategia discursiva, ‘citando extensamente a Marx’ de lo cual se excusa, sin embargo, dice, es necesario para combatir el marxismo hegemónico del momento. Con esa aproximación cautelosa, defensiva, Lukács argumenta que el regreso a Hegel no es ‘idealista’ en el sentido que se tiene por ese término en los círculos del marxismo corriente. Como se señaló en el capítulo anterior, el marxismo de la 2ª Internacional tenía por ‘idealismo’ una concepción válida para describir una configuración especial del pensamiento que, si bien no es homogénea, comparte ciertos rasgos fundamentales, que va del s. XVII al s. XVIII, y que ve en Kant su punto máximo de expresión¹²⁷. Pero Hegel, propiamente, no es un

¹²⁶ Karl Marx, *El Capital...*, *Op. Cit.*, p. 20.

¹²⁷ Como queda patente en *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin.

idealista burdo, lo que no se puede decir de varios de sus seguidores. Dado que su pensamiento es dialéctico, es muy difícil trazar la línea divisoria entre su postura y la del materialismo histórico. Como ya el propio Lenin había redescubierto en su lectura de la *Lógica*. Por eso Lukács dice:

Incluso la polémica materialista contra la concepción ‘idealista’ de la historia se orienta más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, el cual estaba en este punto [identificación de pensamiento y ser] más cerca de Marx de lo que éste mismo habrá pensado a veces en el curso de su lucha contra la cristalización ‘idealista’ del método dialéctico. El idealismo ‘absoluto’ de los epígonos de Hegel significa en efecto una disolución de la totalidad originaria del sistema, una separación de la dialéctica respecto de la historia viva y con ello [...] una eliminación de la unidad dialéctica del pensamiento y el ser.¹²⁸

Lukács observa cómo en el pensamiento dialéctico de Hegel hay una superación de la dicotomía entre pensar y ser, que había sido una constante de la configuración racionalismo/idealismo desde Descartes hasta Kant, con algunas importantes excepciones como Spinoza¹²⁹, es mérito precisamente de Hegel haber recuperado el pensamiento monista de Spinoza del lugar de perro muerto en que lo había dejado Mendelssohn. De forma que la polémica de Marx contra el idealismo no es tanto contra Hegel sino, más bien, contra las erradas interpretaciones del mismo, porque, en verdad, la distancia entre Hegel y Marx no es tajante ni definitiva. Siendo este el caso, construye una nueva analogía y dice que el

¹²⁸ Georg Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista”, *Op. Cit.*, p. 37.

¹²⁹ Spinoza es excepcional en el sentido de que no es racionalista/idealista sino racionalista materialista. Lo cual es profundamente *anómalo*, como señala Negri en *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993. Por ejemplo: “Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser.” p. 14, y más adelante: “Sobre la base de esta fuerza material, la filosofía de Spinoza se hace comprensible como potencia y como anomalía frente a todo el pensamiento del racionalismo moderno.” p. 31. Sobre las dos configuraciones teóricas de conceptualización epistémica que ocupaban el horizonte del quehacer filosófico moderno véase el texto de Bolívar Echeverría cuando comenta la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, “Sobre el materialismo [Modelo para armar]” en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, México, Itaca, 2011, p. 46-47: “El pasaje inicial de las *Tesis* esboza un juicio crítico sobre las virtudes y los defectos de las dos versiones en conflicto en las que se configura el horizonte epistémico de la época moderna o burguesa: mientras la configuración materialista-empirista (‘materialismo tradicional’) del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o superficial de la objetividad del objeto, las modalidades idealista-racionalista (‘idealismo’) se comporta, en cambio, de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su ‘captación’ teórica de la objetividad.”

materialismo dogmático de los epígonos de Marx hace, con respecto a éste, lo mismo que los epígonos de Hegel con respecto a aquél.

Lukács concentra su crítica filosófica sobre toda concepción ‘racionalista’ de la realidad. Es importante notar que Lukács explícitamente renuncia al término idealismo, como objeto de su crítica para poder distinguir claramente el idealismo de Hegel, de la configuración idealista que sí considera errónea. Habría que decir que Lukács entiende por ‘racionalismo’ algo muy amplio, cuyo problema es no contar con una noción dialéctica de la realidad. Sobre esto dice: “Pues ‘racionalismo’, es decir, un sistema formal cuya cohesión se orienta a los aspectos de los fenómenos que son intelectualmente captables, producibles por el entendimiento y, por lo tanto, dominables, previsibles y calculables por el entendimiento, lo ha habido en las más diversas épocas y según las formas más variadas.”¹³⁰

Desde el punto de vista del materialismo histórico, se debe partir de que lo que se llama ‘racionalismo’ se ha transformado históricamente. Es decir no puede ser el mismo racionalismo el de los griegos que el medieval, por ejemplo. Lukács supone que la más problemática de todas las configuraciones históricas de ese racionalismo, es la moderna, porque tiene pretensiones de sistematicidad:

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. En cambio todo racionalismo anterior fue un *sistema parcial*. Los problemas ‘últimos’ de la existencia humana se mantenían en una irracionalidad inaccesible al entendimiento humano.¹³¹

Y más adelante dice: “La cuestión se plantea de modo completamente diverso cuando el racionalismo se presenta con la pretensión de ser el método universal para el conocimiento de todo ser.”¹³² Uno de los problemas más fuertes de este racionalismo moderno, es que parte

¹³⁰ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, *Op.Cit.*, p. 123.

¹³¹ *Ibidem*

¹³² *Ibid.*, p. 124.

de la distinción tajante entre *sujeto y objeto*, entre *ser humano y realidad dada*. Esta distinción se puede ver, arguye Lukács, en *La crítica de la razón pura* de Kant, entre el nómeno y el fenómeno. Donde el fenómeno es construido subjetivamente por el sujeto cognoscente, y el nómeno es completamente inaccesible¹³³. Esa distinción tajante hace que la realidad no se pueda entender como una totalidad construida y construible, producida y producible y por tanto susceptible de ser transformada. Así, lo que se podría llamar el proyecto autonómico de la modernidad tropieza con su carácter cósmico: “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 auto-producido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí.”¹³⁴

Por ello surge, según Lukács, la necesidad filosófica de una concepción dialéctica, es decir, de una concepción que superara la división entre el sujeto y el objeto.

Dicho del modo más general, así se produce en la filosofía la tendencia a penetrar hasta una concepción del sujeto como productor de la totalidad de los contenidos. Y, también, del modo más general y puramente programático, eso produce la siguiente exigencia: descubrir y mostrar un nivel de objetividad, de posición de los objetos, en el cuál esté superada la duplicidad de sujeto y objeto (y la duplicidad de pensamiento y ser no es sino un caso especial de esa estructura, un nivel en el cual coincidan, sean idénticos, sujeto y objeto).¹³⁵

La distinción tajante entre el fenómeno y el nómeno, tiene una relación con las condiciones materiales desde las cuales se construye esa teoría. Es decir, la base real de la conceptualización de la cosa en sí, o de la representación de la inaccesibilidad a la ‘realidad’ de la teoría burguesa, está dada *en* la realidad capitalista. Lukács lo explica a partir de la condición del trabajo enajenado: el trabajador se enfrenta a su producto como algo ajeno, que se le enfrenta de manera hostil y lo sojuzga. Además, como está sometido a una actividad parcial, no logra

¹³³ Véase Immanuel Kant, “Prólogo de la segunda edición”, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2003.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 133.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 134.

verse a sí mismo objetivado en el producto final, y el mundo de las mercancías se le enfrenta como algo inaccesible, que funciona con una lógica propia de la cual él no puede participar¹³⁶.

Lukács no conocía los *Manuscritos económico-filosóficos*, pues no fueron publicados sino hasta su descubrimiento por parte de Marcuse a principios de los años 30. Sin embargo, el tema se deriva de una lectura atenta del capital. Y sobre ello insiste Lukács:

Ya varias veces hemos indicado cuál es la base de esta situación: el hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) ‘hace’ como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus ‘leyes’ y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta. Pero incluso en esa ‘actividad’ sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo. Con eso el ámbito de su actividad se desplaza completamente hacia la interioridad: ese ámbito se reduce a la consciencia de las leyes utilizadas por el hombre y a la consciencia de sus reacciones internas al decurso de los acontecimientos.¹³⁷

Se puede encontrar un ejemplo similar en el fundador del racionalismo moderno. Cuando Descartes construye la prueba más inmediata e irrefutable de la existencia, lo que hace es demostrar que una gelatina espectral que se llama ‘yo’ existe. En su segunda meditación metafísica Descartes aplicando aquello de la duda metódica, deconstruye toda materia, incluida la de su persona: “Supongo que todos los objetos que veo son falsos; me persuado de que nada ha existido de lo que mi memoria llena de falsedades, me representa; pienso que carezco de sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu.”¹³⁸ Más adelante: “Sin duda, yo era, puesto que me he persuadido o he pensado algo [...] De suerte, que después de pensar mucho y examinar cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir que esta proposición: yo pienso, yo existo, es necesariamente verdadera [...] pero no sé con claridad lo que soy [...] Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una

¹³⁶ Cfr. Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos” en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1962.

¹³⁷ Georg Lukács, “La cosificación...”, *Op. Cit.*, p. 149.

¹³⁸ Rene Descartes, “Meditaciones metafísicas” en *Discurso del método y otros escritos*, México, Porrúa, 2000, p. 58.

razón [...]”¹³⁹ Finalmente: “No soy ese conjunto de cuerpos llamado cuerpo humano, no soy un aire desleído y penetrante extendido por todos aquellos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de lo que yo pueda imaginarme [...] ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.”¹⁴⁰

Con esa demostración, Descartes inaugura el momento de la autoconsciencia y de la modernidad. Parecería que al mismo tiempo que se inauguran las potencialidades autonómicas de la modernidad, se inaugura una nueva forma de enajenación de la consciencia. Esa prueba de la existencia, inaugural para la autoconsciencia y la modernidad, puede describirse a partir de su condicionamiento por la base material: bien se podría decir que aquello que está demostrándose su propia existencia es el *valor*. El momento de la autoconsciencia moderna es al mismo tiempo el momento del despertar de la autoconsciencia capitalista, el momento de la autoconsciencia del valor que se valoriza, de esa pseudosujetividad que describe Marx en *El Capital*.

Cuando en el primer capítulo de *El Capital* Marx describe la diferencia entre el valor de cambio y el valor de uso, explica en qué sentido el valor de cambio es todo lo que tiene que ver con el aspecto cuantitativo del objeto mercantil, toda su concreción, toda su materialidad. Es decir, sus propiedades físicas, sus propiedades humanas, las de ser producto de una intención específica de un trabajador específico, que sabe hacer esto y no aquello. Mientras que el secreto que explica el valor de cambio es que todo es producto de trabajo humano indiferenciado. Es el aspecto completamente abstracto y cuantitativo de la mercancía:

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo [...] Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hace de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado [...] se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos [...] Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado.¹⁴¹

El valor, como el ‘yo’ de Descartes, son entidades espectrales y abstractas, sin un solo dejo de concreción. El ‘valor’ existe desde mucho antes que los seres humanos sean conscientes de ello. No es sino hasta el momento de la explosión del modo de producción capitalista, cuando la relación social trabajo-capital se vuelve hegemónica, que Descartes puede concebir al ‘yo’, en exactamente los mismos términos que la condición ontológica del valor. El ‘yo’ de Descartes no es menos *real*, y en tanto eso, verdadero, por ser la manifestación de la existencia de valor, que por ser la representación secular del alma. Es decir, es un proceso *real*, el que en el siglo XVII se tenga por primera prueba de la existencia el valor y no el cuerpo. En la medida en que me tengo que asalariar para poder reproducir mi vida, antes de ser cuerpo, soy fuerza de trabajo. Es decir, tengo la *capacidad abstracta de trabajar*, pero no tengo la seguridad de que voy a sobrevivir el día. Así, la primera prueba de la existencia, en el capitalismo hegemónico temprano del siglo XVII es interna, es de actividad escindida-contemplativa¹⁴². Esa prueba de la existencia lleva a Descartes a la dicotomía entre *res*

¹⁴¹ Karl Marx, *El Capital...*, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

¹⁴² Sobre cómo no se pueden reducir los fenómenos de la abstracción capitalista a problemas ‘ideológicos’ y cómo, en este sentido, son ‘reales’ Marx dice: “En la medida en que, desde los puntos de vista del capital y del trabajo asalariado, la creación del cuerpo objetivo de la actividad [sistema automatizado de medios de producción] sucede como antítesis de la capacidad de trabajo inmediata—en la medida en que este proceso de objetivación de hecho se presenta como un proceso de *desposesión* desde el punto de vista del trabajo o como apropiación de trabajo ajeno desde el punto de vista del capital—en esa medida, el giro y la inversión [*Verdrehung und Verkehrung*] son un fenómeno *real*, no simplemente un *supuesto* que existe solamente en la imaginación de los trabajadores y los capitalistas.” Marx “Alienation of the conditions of labour with the development of capital. (Inversion). The inversion is the foundation of the capitalist mode of production, not only of its distribution”, *Grundrisse*, en Robert C. Tucker, Marx-Engels Reader, *Op. Cit.*, p. 292. (Hay una traducción al español, pero que tiene un error de sintaxis que oscurece el punto que quiero hacer. Véase Marx, “Enajenación de las condiciones de trabajo del obrero, al desarrollarse el capital. (Inversión.) La inversión sirve de base al modo de producción capitalista y no solamente su distribución”, *Grundrisse 1857-1858*, México,

cogitans y *res extensa*, a la cual Spinoza trata de dar respuesta. Así también Hegel procura dar salida a la dicotomía kantiana entre cosa-en-sí y fenómeno. La pretensión de Lukács es recuperar esa superación dialéctica.

Lukács afirma que de una concepción así, dualista, producto de las relaciones sociales del modo de producción capitalista, resultan errores y problemas cognitivos: “De esa situación se desprenden intrincaciones de problemas y equívocos muy esenciales e inevitables respecto de los conceptos decisivos para la auto-comprensión del hombre burgués en cuanto a su situación en el mundo.”¹⁴³ Por ello resulta necesario deconstruir el dualismo burgués y regresar al método dialéctico. En este punto se vuelve fundamental la superación dialéctica del sujeto-objeto comentada en el capítulo anterior. Y por ello, frente a la vieja ‘ortodoxia’ aún imperante a principios de los 20, Lukács propone otro tipo de ortodoxia, una que no consiste en citar los textos de los fundadores del marxismo como palabra revelada. Ortodoxia en sentido fuerte, dice Lukács, se refiere al uso estricto del método dialéctico: “En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es

FCE, 1985, p. 234. Lo mismo vamos a encontrar actualizado en Žižek, por ejemplo cuando comenta: “Cuando Marx describe la esquizofrénica [*mad*] [y] auto-valorizante [*self-enhancing*] circulación del capital, cuyo camino solipsista de auto-fecundación alcanza su apogeo en las actuales meta-reflexivas especulaciones sobre futuros posibles, es demasiado simplista aseverar que el espectro de este monstruo auto-engendrado que persigue su camino mientras ignora toda consideración humana o medioambiental es una abstracción ideológica, y que uno no debería olvidar nunca que, detrás de esa abstracción, hay personas reales y objetos naturales sobre cuyas capacidades productivas y recursos se basa la circulación del capital y de las cuales se alimenta como un parásito gigantesco. El problema es que esta ‘abstracción’ no está únicamente en nuestra percepción errada (y la del especulador financiero) de la realidad social, sino que es ‘real’ en el preciso sentido de que determina la estructura del proceso material mismo: el destino de estratos enteros de la población y algunas veces de países enteros puede ser decidido por la ‘solipsista’ danza especulativa del capital que persigue su meta de plusvalor [*profitability*] en una bendita indiferencia con respecto a cómo vaya a afectar la realidad social su movimiento. En ello reside la fundamental violencia sistemática del capitalismo, que es mucho más asombrosa que la violencia directa socio-ideológica pre-capitalista: esta violencia ya no es atribuible a individuos concretos y sus intenciones ‘malignas’ sino que es puramente ‘objetiva’, sistemática, anónima.” Slavov Žižek, “Afterword...”, *Op. Cit.*, pp. 90-91.

¹⁴³ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, *Op. Cit.*, p. 149.

la convicción científica de que en el marxismo dialéctico de ha descubierto el método de investigación correcto [...]”¹⁴⁴

En Lukács el regreso a Hegel es a partir del materialismo histórico, se recupera el método dialéctico pero, ‘sin su forma mistificada’. Se es ortodoxo con el método, pero cuidando la revolución materialista de Marx, que consiste desde mi perspectiva, si acaso nada más en esto, en historiar las determinaciones de la reflexión, es decir, en hacerse consciente de que el sujeto-objeto de conocimiento también está inmerso en el devenir dialéctico de tal forma que la construcción teórica de conocimiento a través del método dialéctico *también puede ser sujeta a la autocrítica por medio del mismo método.*

El gran paso que da el marxismo [...] más allá de Hegel, consiste en ver las determinaciones de la reflexión no como estadio ‘eterno’ de la captación de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser y del pensamiento, con lo cual descubre la dialéctica en la historia misma. Así, pues, la dialéctica no se traspone artificialmente a la historia, ni se ilustra con ejemplificaciones históricas (como tan a menudo hace Hegel), sino que se *descubre* en la historia misma y se hace consciente como su forma necesaria de manifestación en este determinado estadio del desarrollo.”¹⁴⁵

Es decir, que la diferencia última entre el materialismo histórico de Marx, frente a la dialéctica hegeliana, se podría describir como un harakiri, es decir, un cortarse el vientre a sí mismo: una aplicación del método sobre sí mismo, un hacerse consciente de la historicidad del proceso de hacerse consciente de la historicidad del ser¹⁴⁶. Lukács explica esto de la siguiente manera:

¹⁴⁴ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Op. Cit.*, p. 2. Marshall Berman comenta la sorpresa ante su primer acercamiento a Lukács, a través de este texto, cuando se lo dio a leer un amigo comunista en 1958: “Se llamaba ‘¿Qué es marxismo ortodoxo?’ de György Lukács. ‘Esto’, me ordenó, ‘¡lee esto!’”. El texto comenzaba proclamando que incluso si cada una de las tesis de Marx sobre el mundo resultasen equivocadas, un marxista ortodoxo simplemente podría descartarlas ‘sin tener que renunciar a su ortodoxia en ningún momento’. Me quedé pasmado: ¿quién era ese tipo y qué estaba diciendo?” Marshall Berman, “El ‘chutzpah’ cósmico de György Lukács”, en *Aventuras marxistas*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 154-155.

¹⁴⁵ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁴⁶ Según Korsch, es precisamente este giro dialéctico de aplicar el método sobre sí mismo el que es criticado por la nueva ortodoxia soviética: “El primer contraataque dogmático lanzado por los críticos marxistas, de la antigua y nueva ortodoxia, contra la *concepción del marxismo decididamente no dogmática, antidogmática, histórica y crítica y por lo tanto en el sentido más estricto de la palabra, materialista*, expuesta en *Marxismo y*

Ese método [el de Marx] es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser constantemente aplicado a sí mismo, y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos. Ello implica al mismo tiempo una toma de posición material, de contenido, respecto de los problemas del presente, pues a consecuencia de esa concepción del método marxista el objetivo más destacado de esos trabajos es el *conocimiento del presente*.¹⁴⁷

Alguien podría objetar que si ese fuera el caso, se caería en un relativismo absoluto y no habría forma de construir conocimiento práxico. Sin embargo, sería una afirmación partiendo de una comprensión ‘abstracta’, en sentido estrictamente marxista (es decir sin determinaciones), del problema. No toda formación histórico-social pasa de largo velozmente, o no al menos, lo suficientemente rápido como para que la verdad que se pueda construir a partir de ella no tenga cierta vigencia. Las verdades del materialismo histórico caducan, es cierto, y eso hay que abrazarlo, porque esa justamente es la tesis materialista. No hay nada *supra* histórico, no hay verdades eternas. Sin embargo la construcción de conocimiento puede tener suficiente vigencia como para transformar el mundo y que deje de tenerla. Sobre los límites y matices del harakiri que se efectúa la dialéctica materialista, Lukács dice:

Si se presupone la verdad de su doctrina según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son funciones de las relaciones sociales, entonces él mismo (en cuanto a ideología del proletariado en lucha) no es tampoco más que una ideología así, función de la sociedad capitalista. Creo que esa objeción puede admitirse parcialmente, sin que por eso se perjudique la importancia científica del materialismo histórico. Desde luego que el materialismo histórico puede y tiene que aplicarse a sí mismo, pero esa aplicación a sí mismo no conduce a un pleno relativismo, a la conclusión de que el materialismo histórico no sea el método histórico verdadero. Las verdades materiales del materialismo histórico son de la misma naturaleza que vio Marx en las verdades de la economía política clásica, son verdades dentro de un determinado orden social y de producción. Y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. Esto no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de verdad.¹⁴⁸

La especificidad de esta cita está en que establece la variabilidad de los *contenidos* producidos por el método, no en la variabilidad de la *forma* en que se producen esos

filosofía, está dirigido en realidad contra *la aplicación de la concepción materialista de la historia a ésta misma* [...]” Karl Korsch, “El estado actual del problema ‘Marxismo y filosofía’ [Anticrítica]”, *Op. Cit.*, p. 68.

¹⁴⁷ Georg Lukács, “Prólogo”, *Op. Cit.*, p. XLV.

¹⁴⁸ Georg Lukács, “El cambio estructural del materialismo histórico”, *Op. Cit.*, pp. 238-239.

contenidos. Es decir ‘la verdades materiales del materialismo histórico’ son *contenidos*, son afirmaciones sobre el momento histórico al cual se refieren. Ésas están sujetas a la caducidad del proceso histórico. Para Lukács, como quedó expuesto más arriba, ortodoxia quiere decir conservar *el método no los contenidos*, pues éste es para él, el método verdadero de conocimiento. Sobre este punto, mi postura es distinta. No estoy dispuesto a comprometerme con la afirmación de que el método, por tener la capacidad de ser autocrítico y por aplicarse a sí mismo, es la última y más acabada *forma* de construir conocimiento, y que por tanto, aun si variaran las condiciones materiales, y por tanto, los contenidos producidos resultaran ahora falsos, el método podría ser conservado. En cambio sí creo, y por ello este trabajo está abocado a ello, que el método dialéctico todavía tiene vigencia en el actual proceso del capitalismo.

Por otro lado, es de destacar, que desde esta perspectiva, la ‘tesis del materialismo histórico’, a saber la que se encuentra en calidad de sinopsis en el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la economía política* de Marx¹⁴⁹, no es *supra* histórica, es decir, que el orden último de las determinaciones entre estructura y superestructura es una verdad *general* de las formaciones histórico sociales que conocíamos del esclavismo al capitalismo. Pero de eso no se deriva que en el capitalismo mismo (o incluso en las formaciones históricas pre capitalistas), no haya la posibilidad de invertir el orden de las determinaciones, es decir, que

¹⁴⁹ “En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de consciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la consciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su consciencia.” Karl Marx, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955, p. 343.

pueda llegar un proceso, y que de hecho haya llegado de tanto en tanto, en que sea la superestructura la que determine y dé forma a la estructura.¹⁵⁰

II. TOTALIDAD Y DIALÉCTICA EN LUKÁCS.

II.I. MÉTODO DIALÉCTICO.

El método dialéctico, como es descrito por Lukács, consiste en la superación de toda dicotomía o contradicción por medio su concepción como proceso. Las contradicciones fundamentales se pueden dar entre ser y pensar¹⁵¹, entre sujeto y objeto. Si se reflexiona con detenimiento se puede concluir que no son contradicciones distintas, sino que representan distintos ‘modos’ spinozos de presentarse una misma contradicción¹⁵². Esto no quiere decir que se puedan establecer pares de conceptos paralelos entre las contradicciones mencionadas: la interpretación no dialéctica de eso sería concebir al ser análogamente al objeto y al pensar como al sujeto. Pero eso no es lo que se quiere decir cuando ser afirma que son una misma contradicción presentada de distintos modos. Sería, precisamente, no asumir la superación de la contradicción y regresarla a su momento estático de oposición excluyente entre los contrarios absolutos. El hecho de que sean una misma contradicción quiere decir que en la

¹⁵⁰ Sobre ello Korsch dice: “Todas las verdades con las que hemos tenido que ver y tendremos que ver nosotros, seres terrenos, son de naturaleza terrena y, por lo tanto, están sujetas sin ningún privilegio a la ‘caducidad’ y a otras ‘imperfecciones’ de los fenómenos terrenales. Por otra parte, nada en el mundo del hombre es un ser muerto, un juego ciego de fuerzas inconscientemente impulsoras y materias impulsadas (¡cómo se imaginaba en general el viejo ‘materialismo’!). Tampoco lo son las ‘verdades’. Todas las ‘verdades’ humanas son, al igual que el hombre mismo, que las piensa, un producto y además un producto humano —a diferencia de los llamados ‘productos de la naturaleza’ puros (¡qué, por ser naturales no pueden ser propiamente ‘productos’!)—, o para ser más exactos son un *producto social*, creado a la vez que otros productos de la actividad humana por la cooperación y la división del trabajo, en las condiciones naturales y sociales de producción de determinada época de la historia de la naturaleza y de la historia de la humanidad.” K. Korsch, *Loc. Cit.*, p. 110.

¹⁵¹ “[...] la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico.” Georg Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista”, *Op Cit.*, p. 37.

¹⁵² Véase más arriba lo que dice Lukács sobre esto, la duplicidad de pensamiento y ser es una instanciación de la duplicidad sujeto-objeto. *Vide supra* cita y nota 135, p. 59 del presente texto.

forma de la contradicción se presenta una unidad de contrarios *aparentes*. No se puede concebir un ‘pensar puro’, todo pensar es un ‘modo’ del ser, y a la inversa, todo ser es un modo de pensar. Lo mismo entre sujeto y objeto. Todo sujeto es producto histórico y en ese sentido es objetivo; todo objeto es producto de un sujeto, y en tanto eso subjetivo. No es que el pensar sea análogo al sujeto, porque eso sería tanto como decir que la actividad subjetiva es puramente ideal, lo cual ya había sido criticado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. En la contradicción se pueden observar ‘modos’ aparentemente contradictorios, que funcionan como polos en un campo electromagnético. Hay un polo subjetivo y un polo objetivo (o bien un polo pensamiento y un polo ser) que no son estáticos, porque cuando uno cree asimilar el momento objetivo, por ejemplo, éste ya lo está dejando de ser para convertirse en el subjetivo. Esta conceptualización implica la imposibilidad de suspender el movimiento y detenerlo en momentos o instantes estáticos. El pensamiento dialéctico observa el mundo en movimiento, no hay dos *momentos* de la contradicción, hay movimiento u oscilación entre *tendencias* hacia polos.

Para clarificar el punto y fundamentarlo en Marx, Lukács cita un pasaje de la *Crítica de la economía política*, texto en el cual Marx señala cómo hay *realidad* en todo *proceso categorial* de las ciencias sociales: “O bien, como dice mucho más precisamente Marx: ‘Al igual que en toda ciencia social en general, siempre puede comprobarse en el proceso de las categorías económicas... que las categorías expresan formas de ser, condiciones de existencia.’”¹⁵³ Es decir que en el *proceso* de la producción teórica, siempre se manifiesta la realidad. Se pone el énfasis en el *proceso*, porque Marx no está diciendo que la categoría sea verdadera, sino que la producción de esa categoría está inmersa en un proceso de

¹⁵³ *Ibidem*

conocimiento, que es el proceso de la realidad misma. Como se argumentó más arriba, esto también es el caso en la filosofía con ejemplos de Kant y de Descartes, pero también es cierto de Marx.

Después de citar a Marx para establecer la relación dialéctica entre pensamiento y ser, Lukács caracteriza en la nota al pie de página brevemente la dialéctica como aquello que está limitado por el momento histórico social, justamente por la identificación del objeto epistémico con el objeto ontológico. No puede haber verdades supra históricas, pero al mismo tiempo, *sólo* puede haber verdades *históricas* para la dialéctica. Para todo aquello de lo que no se pueda decir con rigurosidad que tiene o que sea histórico, entonces tampoco puede ser conocido ni es dialéctico en el sentido que Marx le da al asunto. Con ello aprovecha para deslindarse de la dialéctica de la naturaleza de Engels, que va a ser la versión de la dialéctica que se tiene por verdadera a partir de la 3ª Internacional, y la que va a recibir el nombre de ‘materialismo-dialéctico’ o el famoso *diamat* por sus prefijos en inglés: *dialectical materialism*: “Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels –siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica –interacción del sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza.”¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Ibidem*

Este rechazo de Lukács por la dialéctica de la naturaleza es uno de los puntos más severamente criticados por la ortodoxia soviética, que iba a defender tanto el ‘materialismo dialéctico’ como el ‘materialismo histórico’.¹⁵⁵

La dialéctica es revolucionaria dice Lukács por su concepción de la relación entre sujeto y objeto. Dicha relación no es contemplativa, es *práctica*, ambos salen alterados cuando se relacionan. No es que el ser humano (entendido como sujeto) se transforme cuando transforma la naturaleza (entendida como objeto). Esa concepción sería, nuevamente *predialéctica*, o pre comprensión de las *Tesis sobre Feuerbach*. El ser humano es ya sujeto-objeto, y en su existir se transforma al interactuar con el espacio objeto-subjetivo (o bien producto productor) en el que habita: “[...] toda consideración ‘metafísica’ del objeto, la cosa de la consideración, la deja necesariamente intacta, inmutada, y que, por lo tanto, la consideración misma es siempre y sólo *contemplativa*, no se hace práctica, mientras que para el método dialéctico el problema central es la *transformación de la realidad*.”¹⁵⁶ Y más adelante dice:

¹⁵⁵ Es nada más y nada menos que el propio Stalin el que fija la ‘doctrina marxista’ como una compuesta por dos partes, el ‘materialismo dialéctico’ que es el conocimiento de la naturaleza y el ‘materialismo histórico’ como la ampliación del método dialéctico para conocer las sociedades humanas. Véase Stalin “Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico” en *Cuestiones del Leninismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977. Sobra decir que la concepción de Lukács no tiene absolutamente nada que ver con eso. Entre los ataques que A. Deborin hace a Lukács también está su crítica a Engels y su rechazo por la dialéctica de la naturaleza. Deborin, ayuda en el proceso de stalinización de la doctrina marxista. Sobre esto: “Una crítica similar fue hecha a Lukács por el filósofo ruso Abram Deborin. Antes menchevique y seguidor de Georgi Plekhanov, Deborin, al igual que Lukács, había sido fuertemente influenciado por Hegel. De hecho iba a convertirse prontamente en el líder de los llamados ‘dialécticos’, quienes sostuvieron—y que para 1929 habían ganado—una guerra ideológica contra los mecanicistas, que sostenían que la ciencia había hecho a la filosofía obsoleta. Sin embargo, Deborin adoptó un tono de indignación mojigata al condenar a Lukács de sus herejías idealistas y su esfuerzo de mostrar a un Marx sofisticado contra un Engels ingenuo. Deborin dijo estar escandalizado [*appalled*] por el rechazo de Lukács a la dialéctica de la naturaleza, pero que le parecía una consecuencia lógica por su rechazo del materialismo.” Lee Congdon, *Op. Cit.*, p. 282.

¹⁵⁶ Georg Lukács., *Loc. Cit.*, p. 4. Sobre esto Goldmann dice: “[...] Lukács insiste en la enorme superioridad de la dialéctica marxista; en ella, en efecto, ese sujeto sin el cual no puede comprenderse el mundo es un sujeto plural: para el marxismo, si el mundo es objeto, el sujeto mismo es objeto y el objeto es sujeto. Todo mundo histórico, en cada momento, se constituye material e intelectualmente por sujetos colectivos que no pueden ser concebidos sino por una ciencia dialéctica y filosófica; es una relación inescindible la que une al mundo, el universo significativo en el cual viven los hombres y los hombres que lo crea; además, esa relación es de doble

[...] el proceso dialéctico, la disolución de la rígida contraposición de formas cristalizadas, ocurre esencialmente *entre el sujeto y el objeto* [...] sólo en este último caso [el de Hegel], sólo si 'lo verdadero' se entiende 'no solo como sustancia, sino también como sujeto', solo si el sujeto (la consciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en ese caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc."¹⁵⁷

Para terminar de exponer el método dialéctico que reconstruye Lukács, habría que mencionar la diferencia que observa entre la de Marx y la antigua dialéctica heracliteana. Nuevamente el punto medular implica que en la nueva forma, se considera el proceso histórico como determinante para la construcción de sentidos. Mientras que para Heráclito el *sentido y orden* del cambio es constante, para Marx el sentido, ritmo y orden del cambio *cambian* según la configuración histórica desde la cual se reflexione. No está demás repetir que lo específico de la dialéctica materialista, es que el método se aplica a sí mismo, se corta su propio vientre:

Tal vez sea imposible, como dijo Heráclito, bañarse dos veces en un mismo río; pero como el eterno cambio no está él mismo en devenir, sino que es, o sea, que no produce nada cualitativamente nuevo, resulta ser un devenir sólo respecto del rígido ser de las *cosas individuales*. Tomada como doctrina del todo, la doctrina del cambio eterno resulta ser una doctrina del ser eterno, y tras el río que fluye se encuentra una esencialidad inmutable, aunque su esencia se exprese en el cambio ininterrumpido de las cosas singulares. En cambio, el proceso dialéctico tal como lo entiende Marx transforma en un proceso, en un río, las formas de la objetividad de los objetos mismos.¹⁵⁸

II. II. TOTALIDAD Y DIALÉCTICA MATERIALISTA.

(EN CONTRA LA INTERPRETACIÓN ESTRUCTURALISTA DE LA TESIS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO.)

Lo que me interesa de la crítica de Lukács a la 2ª Internacional, así como al revisionismo y la socialdemocracia, es que se puede plantear como un rompimiento con la comprensión

vía: el sujeto forma parte del mundo e introduce en él el sentido en el nivel de la práctica, pero ese mundo forma parte del sujeto y lo constituye. Ese círculo, vicioso para una filosofía estática, no presenta dificultad alguna para la ciencia dialéctica de la historia. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx dice que las condiciones crean a los hombres, pero que, dentro de condiciones dadas, los hombres crean condiciones nuevas, y que ellos, en su *praxis*, se transforman modificando el mundo." Lucien Goldmann, ., *Lukács y Heidegger, hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 82.

¹⁵⁷ Georg Lukács, "La cosificación y la consciencia del proletariado", *Op. Cit.*, p. 158.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 200.

estructuralista de la ‘tesis materialista’ (citada más arriba). En la tesis materialista, del lado de la estructura, se agrupa *el conjunto de las relaciones sociales* de producción. Como defendí en el primer capítulo, ese conjunto de relaciones sociales no se debe entender como ‘un factor’, sino como una matriz, constructora de sentido. Del lado de la superestructura están las formaciones jurídicas y políticas, las filosóficas, las artísticas, las ideológicas. La aportación de Lukács a la consideración de ‘lo político’ está relacionada con el hecho de que desde su marco conceptual se puede ‘invertir el orden de las determinaciones’ expuesto por la tesis materialista. Es decir, para Lukács, el momento político puede afectar la forma de la estructura, en tanto que puede ser usada para modificar las relaciones de producción. Lukács resalta la importancia de la teoría para lo político¹⁵⁹. Esto queda patente en la siguiente cita:

La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria [...] Se trata de la cuestión de la teoría y la práctica. Y ello no sólo en el sentido en que se expresa Marx en su primera crítica a Hegel, según el cual ‘la teoría se hace fuerza material en cuanto que aferra a las masas’. Hay que encontrar además, en la teoría y en el modo como ella afecta a las masas, los momentos, las determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, el vehículo de la revolución; la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con su objeto.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Lukács no está sólo en ello, también en Korsch pero sobre todo Gramsci, fundadores del marxismo occidental, subrayan la importancia del elemento político. En ellos se puede ver la relación entre teoría, ‘lo político’ y la estructura económica. Korsch ve en el problema de la filosofía el mismo problema que en la política: se les ha abandonado como si fueran mera ideología irrelevante para la realidad. La filosofía para Korsch es una *realidad no menos real que la economía*. Está en el mundo como relación social. Para fundamentar su punto cita a Marx: “Ya en la editorial del n. 79 de la *Kölnische Zeitung* (Diario de Colonia) de año 1842, Marx había dicho: ‘la filosofía no está fuera del mundo de la misma manera que el cerebro no está fuera del hombre por la simple razón de que no está ubicado en el estómago’.” Korsch, *Op. Cit.*, p. 49. También Gramsci asigna una importancia primordial a lo político sobre la determinación estructural, como puede verse en *La revolución contra ‘El Capital’*: “La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos [...] Es la revolución contra *El Capital*, de Carlos Marx. *El capital*, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución.” Y más adelante: “[...] ese pensamiento no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plataforma de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica de ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee.” Antonio Gramsci, “La revolución contra ‘El Capital’”, en Michael Löwy, *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukacs)*, Barcelona, Fontanarama, 1978, pp. 111-112.

¹⁶⁰ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Op. Cit.*, p. 2.

El problema, señala Lukács, es que cuando se quiere librar al materialismo de Marx de las ‘trampas de la dialéctica hegeliana’ se ponen de manifiesto las consecuencias reales, políticas y económicas, que son la fundación de una teoría oportunista, del desarrollo sin revolución y del crecimiento sin lucha hasta el socialismo.¹⁶¹ Por eso es necesario argumentar en contra del materialismo vulgar o no dialéctico.

El argumento que Lukács construye para destruir una concepción determinista de la ‘tesis materialista’ implica la reconstrucción del concepto de totalidad: “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.”¹⁶² Kosík, que sigue a Lukács cercanamente en este punto, explica cómo este concepto es heredado de Spinoza por Hegel y de éste por Marx¹⁶³. Es a través de esa noción, dice Kosík que uno puede asomarse detrás de la casualidad de la experiencia inmediata y comprender la relación y las conexiones internas y necesarias de todo.¹⁶⁴ La categoría de totalidad no es el punto de llegada del materialismo histórico, sino su punto de partida, es a partir de que se concibe la realidad como totalidad concreta que se construye todo lo demás: “En la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿qué es la realidad? Y sólo en segundo término, y como resultado de la solución materialista a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica.”¹⁶⁵

¹⁶¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁶² Georg Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista”, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁶³ Es notable que sea Althusser, el marxista spinozeano, quien se rebele en contra del concepto de totalidad y todo resabio de hegelianismo en Marx.

¹⁶⁴ Cfr. Karel Kosík, *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

Para construir la noción de totalidad, Lukács refiere cómo en Marx hay una preeminencia de las tendencias procesuales sobre los hechos en cuanto su calidad ontológica y epistemológica. Dado que todo es devenir histórico, las ‘cosas’ y los ‘hechos’ son momentos de una transformación, de forma que la tendencia del proceso *es más real* que el ‘hecho’ aislado: “[...] esta doctrina de la realidad, [...] considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo ‘más reales’ que los hechos empíricos [...]”¹⁶⁶

Toda concepción teórica que parta de la noción de que el conocimiento de ‘hechos’ es objetivo, y que esos hechos están dados como algo fijo y verdadero, es cómplice del modo de producción capitalista, pues en sus supuestos acepta acríticamente el marco referencial en el que ocurren esos hechos como si fuera algo neutro y natural:

Pero el carácter histórico de los ‘hechos’ que la ciencia parece captar en esa ‘pureza’ se impone aún de otro modo mucho más cargado de consecuencias. Pues esos hechos, como productos del desarrollo histórico, no sólo se encuentran en constante transformación, sino que —precisamente en la estructura de su objetividad— son producto de una determinada época histórica: productos del capitalismo. Consiguientemente, la ‘ciencia’ que reconoce como fundamento de la factualidad científicamente relevante el modo como esos hechos se dan inmediatamente, y su forma de objetividad como punto de partida de la conceptualización científica, se sitúa simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, y acepta la esencia, la estructura objetiva y las leyes de ésta, de un modo acrítico, como fundamento inmutable de la ‘ciencia’.¹⁶⁷

Los procesos son reales, en la medida en que se comprende su múltiple determinación. Los hechos son abstractos en tanto se les considera como tales. Los hechos, adoración del positivismo, son abstracciones burdas que no refieren a lo *real*. Porque como dice Marx, “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto unidad de lo diverso.”¹⁶⁸ Un hecho aislado no muestra la realidad, muestra una abstracción fetichizada de la realidad¹⁶⁹. Por ello, Lukács afirma que:

¹⁶⁶ Georg Lukács, “Cosificación...”, *Op. Cit.*, p. 204.

¹⁶⁷ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo...?”, *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁶⁸ Karl Marx, “El método de la economía política”, en *Introducción general a la Crítica de la economía política (1857)*, 9 ed., México, Siglo XXI, 1979, p. 58.

¹⁶⁹ Véase Karel Kosík, *Op. Cit.*, p. 27: “El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la consciencia

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) [...] para avanzar desde ellas hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción intelectual de la realidad. Esta totalidad concreta no está en modo alguno inmediatamente dada al pensamiento. ‘Lo concreto es concreto’, dice Marx, ‘porque es la concentración de muchas determinaciones, o sea, unidad de lo múltiple’.¹⁷⁰

La totalidad concreta, como es evidente, no se presenta inmediatamente al pensamiento, si lo hiciese, la ciencia sería absolutamente superflua.¹⁷¹ Para considerar la realidad, no se puede partir de un hecho aislado, se le tiene que concebir dialécticamente, es decir en relación con el todo, construido como significante o dotado de sentido por la matriz de la estructura económica de la sociedad¹⁷².

de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción.” Al mundo de la pseudoconcreción pertenece, por ejemplo, lo superficial de los fenómenos, que no explica el cómo o porqué sucede realmente, sino que conserva la apariencia primera; también el mundo del ‘traficar y manipular’, el de la práctica subsumida a la lógica del capital, una práctica fetichizada, así también el conjunto de representaciones de sentido común que reproducen la percepción inmediata de los fenómenos y el mundo de los objetos concebido como realidades naturales y no en su carácter de producto social, no en su carácter dialéctico.

¹⁷⁰ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁷¹ Véase Karel Kosík, *Op. Cit.*: “La dialéctica trata de la ‘cosa misma’. Pero la ‘cosa misma’ no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo.” p. 25. Si bien el fenómeno se presenta de forma inmediata a la intuición, no sucede lo mismo con la esencia. Dado que la esencia no se presenta de forma inmediata, se requiere de la filosofía y de la ciencia. Hay que concebir la filosofía o la tarea filosófica como una de deconstrucción de fetichismos. “En virtud de que la esencia—a diferencia de los fenómenos—no se manifiesta directamente, y por cuanto el fundamento oculto de las cosas debe ser descubierto mediante una actividad especial, existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente, la ciencia y la filosofía serían superfluas.” *Ibid.*, p. 29. Véase también Lenin, *Cuadernos filosóficos*, *Op. Cit.*: “El Ser individual (un objeto, un fenómeno, etc.) es (sólo) un aspecto de la Idea (de la verdad). La verdad requiere además otros aspectos de la realidad, que igualmente aparecen sólo como independientes e individuales (*besonders für sich bestehende* [existentes especialmente para sí]). Sólo en su totalidad y en su relación se realiza la verdad.” p. 189 Y más adelante sobre el concepto de totalidad, Lenin dice que la dialéctica consiste en que “Todo concepto tiene cierta relación, en cierta vinculación con todos los otros.” p. 190.

¹⁷² “El rebasamiento de lo empírico no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente.” Georg Lukács, “Cosificación...”, *Op. Cit.*, p. 180. Y más adelante: “Por lo tanto, sólo cuando se rompe esa prioridad de los ‘hechos’, sólo al reconocerse el carácter procesual de todo fenómeno, puede entenderse que incluso lo que suele llamarse ‘hechos’ consta de procesos. Pues sólo entonces resulta comprensible que los hechos no son más que partes, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado. Con lo cual se comprende, al mismo tiempo, por qué el proceso total, en el cual se impone sin falsificar la esencia procesual y cuya esencia misma no está enturbiada por ninguna cósmica cristalización, representa frente a los hechos la realidad auténtica y superior.” *Ibid.*, pp. 204-205.

El todo, no es meramente el conjunto de todos los hechos. La noción de totalidad no es aditiva, en el sentido de que la adición de los hechos resultaría en una *cosa*, fija e inmutable. El concepto de totalidad en cambio implica la interacción de los hechos en una matriz de significado. Es decir, la totalidad no es algo dado sino algo que se produce. Esto quiere decir que no es necesario conocer la totalidad de los hechos para hablar de la realidad; sino por el contrario, si se entiende el principio de la relación entre las partes y el todo, es posible comprender *cualquier hecho*.¹⁷³ De manera tal que la realidad es entendida como un todo con estructura, que se desarrolla y se va creando: “[...] la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por lo tanto, no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable solo en sus partes singulares o en su disposición) [...]”¹⁷⁴ Esto quiere decir que el todo, o la totalidad no puede ser comprendido como una abstracción de las partes, sino que la totalidad se crea en la interacción de las mismas.

Si bien el método podría parecer en primera instancia opuesto al acercamiento a la realidad, constituye el método para percibirla verdaderamente. Sobre esto, Lukács dice: “Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente, de la realidad inmediata que la realidad parece tan ‘acientíficamente’ construida, es [...] el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad.”¹⁷⁵ La postura epistemológica (con implicaciones políticas) de la dialéctica materialista afirma que la consideración aislada de

¹⁷³ Cfr. Karel Kosík, *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁷⁵ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Op. Cit.*, p. 11.

los objetos, hechos, eventos, y otros ‘particulares’ no consigue dar un solo paso hacia el conocimiento de la realidad social. La forma en que la consideración dialéctica logra rebasar ese límite, es poniendo la consideración del objeto en relación al todo. En ese sentido destruye su consideración como algo *inmutable*, o *dado* y lo construye relacionamente. Solo cuando se le entiende relacionamente, o en relación al todo, se comprende la ‘esencia’ del objeto particular.

Lukács cita a Marx para establecer ese punto: “Un negro es un negro. Sólo en determinadas circunstancias se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo en determinadas circunstancias se convierte en capital. Arrancada de esas circunstancias es tan escasamente capital como el oro por sí mismo dinero [...]”¹⁷⁶ Para Lukács sólo ese método de considerar la cosa en relación a la totalidad, y así entender el lugar (y por tanto la función) de la cosa con respecto a la ‘totalidad determinada’ en la que interactúa, permite entender la realidad como *acaecer social*.¹⁷⁷ Esta es una consideración profunda por parte de Lukács. Lo que quiere decir es lo siguiente: las cosas, los hechos, los eventos, no están *dados*, es decir, no tienen una significación *supra* la constelación de relaciones en las que estén inmersas: su sentido está construido por la relación que se tenga con ellas. De manera que si se altera la relación con la cosa, la cosa cambia, y el sujeto cambia. De tal modo que la realidad social es *acaecer*, es decir es producida por el conjunto de las relaciones sociales, son éstas las que construyen el sentido y la realidad de lo real. “Llegados a este punto se aprecia por fin que la consideración de la totalidad propia del método dialéctico es el conocimiento de la realidad del acaecer social.”¹⁷⁸

¹⁷⁶ Marx *apud* Georg Lukács en *ibid.*, p. 15.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibidem*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 17.

Es en este sentido que la teoría del conocimiento de la dialéctica materialista no es *meramente* una teoría del conocimiento, sino que más bien es, como la llama Jameson, una ‘unidad-de-teoría-y-práctica’. Es a partir de la noción dialéctica de la realidad como totalidad concreta, que la teoría puede ser vehículo de la transformación de la misma realidad.

Sólo en este contexto puede remitir más allá de lo meramente teórico y convertirse en una cuestión de la práctica el punto de partida del materialismo dialéctico: ‘no es la consciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, su ser social determina su consciencia’. 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.¹⁷⁹

En esta cita se puede ver una intervención directa sobre la ‘tesis materialista’ en la cual *se invierte su sentido*. Si el ser social es acaecer, es decir, producto, entonces quiere decir que el ser social es producible según un proyecto político. El hecho de que hasta ahora el ser social se haya producido de forma inconsciente, no niega la posibilidad de que eso no ocurra siempre así.

Como epílogo a este argumento, Lukács comenta la primera tesis sobre Feuerbach, como condensación o mónada de la totalidad del mismo: “La exigencia de Marx de entender la ‘sensibilidad’, el objeto, la realidad, como actividad sensible humana significa una toma de consciencia del hombre acerca de sí mismo como ser social, acerca del hombre como sujeto y simultáneamente objeto del acaecer histórico – social.”¹⁸⁰

Así pues queda patente en qué sentido la historia y la configuración histórico-actual del modo de producción capitalista es producto nuestro, y por tanto, producto de nuestra acción. Si ese es el caso, entonces es transformable: “[...] hemos hecho nosotros mismos nuestra historia –según las proféticas palabras de Vico [...]—, y si somos capaces de considerar la realidad entera como historia (o sea, como *nuestra* historia, pues no hay ningún

¹⁷⁹ Georg Lukács, *Loc. Cit.*, p. 22.

¹⁸⁰ *Ibidem*

otra), nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra ‘acción’.”¹⁸¹ Y se rompe así el dilema de los materialistas, que sólo pueden concebir como acciones nuestras las que son conscientes; las otras, las irracionales, son para ellos inaccesibles y cósmicas, no son transformables, sólo ven en la historia “una realidad que nos influencia por obra de leyes ajenas a nosotros.”¹⁸²

La noción de Lukács de totalidad no es popular el día de hoy. Hoy se rinde culto a la fragmentación de la realidad, a la imposibilidad de concebirla sistemáticamente. Si somos consecuentes con el método dialéctico que se ha expuesto acá, tenemos que asumir que esa reacción de la teoría tiene que ver con un proceso material en la realidad. Es decir, que la fragmentación propiciada por la teoría social tiene su base material en la realidad. En el momento actual de la acumulación capitalista, se estructuran las relaciones sociales y los procesos de reproducción del capital de una manera deslocalizada, fragmentaria, ‘líquida’, móvil. Las viejas identidades familiares, culturales, nacionales, lingüísticas, incluso las de clase están fragmentadas, entre otros múltiples motivos, por el proceso de globalización del capital y de los flujos migratorios de fuerza de trabajo y/o guerra a él aunados. Las identidades están fragmentadas. La terciarización, o el llamado *outsourcing*, ha logrado fragmentar al proletariado¹⁸³ (en el sentido estrictamente marxista de propietario únicamente

¹⁸¹ Georg Lukács, “Cosificación...”, *Op. Cit.*, p. 161.

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ Sobre la nueva configuración del proletariado, Hardt y Negri tienen varias reflexiones interesantes: “[...] el proletariado se encuentra hoy en una posición no sólo internacional sino (al menos ésta es la tendencia) global [...]” Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, *Op. Cit.*, p. 61. Y más adelante: “Tenemos que reconocer que el sujeto mismo de la fuerza laboral y la sublevación ha cambiado profundamente. La composición del proletariado se ha transformado, de modo que nuestra comprensión de él también debe hacerlo. En términos conceptuales, entendemos por proletariado una amplia categoría que incluye a todos aquellos cuyo trabajo es explotado directa o indirectamente por las normas capitalistas de producción y reproducción y está sometido a tales normas.” *Ibid.*, pp. 63-64. Por ello en la secuela de su libro *Imperio*, optan por el término multitud, no pueblo, no clase trabajadora sino multitud: “[...] también deberíamos distinguir a la multitud de la *clase trabajadora*. El concepto de clase trabajadora ha llegado a ser usado como un concepto excluyente, no sólo

de fuerza de trabajo) de una forma nunca antes vista: hay desigualdades ‘socio-económicas’¹⁸⁴ *intra* clase social (en el sentido establecido por Marx) brutales: desde asalariados de lujo, CEO’s de empresas multinacionales, hasta vendedores por teléfono que cobran a destajo por llamada conectada. Además, la contradicción entre fuerza de trabajo y capital desplegada como acumulación de capital en el momento actual de desarrollo ha seguido su tendencia de convertir a cada vez mayores sectores de la población en superfluos y dispensables. De manera que no se pueden conceptualizar ni siquiera como ejército industrial de reserva. Es, a todas luces, evidente que la inmediatez empírica invita a abandonar una noción sistémica de la realidad, o bien, a rechazar la concepción de la realidad como totalidad concreta. Pero es justamente a ello a lo que en este trabajo nos aferramos. Hay que regresar a una concepción tal, para sacar a la teoría de la complicidad fragmentadora de la realidad que lleva a cabo el capitalismo. Porque hay un mismo patrón de acumulación que explica la fragmentación de la realidad, es la misma lógica capitalista desplegada y

para distinguir a los trabajadores de los dueños que no necesitan trabajar para mantenerse, sino también para separar a la clase trabajadora de otros que trabajan. En su uso más estrecho [...] se refiere solo a trabajadores industriales [...] en su uso más amplio [...] se refiere a todos los asalariados, separándolos de los pobres e impagos trabajadores/as domésticos, y todos los otros que no reciben un salario. La multitud, en contraste es un concepto abierto e incluyente.” Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude, Op. Cit.*, p. xiv.

¹⁸⁴ La conceptualización de ‘desigualdades socio-económicas’ se ajusta a la división de ‘clases sociales’ según la teoriza Max Weber. Véase *Economía y sociedad*, México, FCE, 2005, p. 683: “Las clases no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de una acción comunitaria. Así, hablamos de una clase cuando: 1) es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que, 2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, 3) en las condiciones determinadas por el mercado (de bienes o de trabajo) (‘situación de clase’). Constituye el hecho económico más elemental que la forma en que se halla distribuido el poder de *posesión* sobre bienes en el seno de una multiplicidad de hombres que se encuentran y compiten en el mercado con finalidades de cambio crea por sí misma probabilidades específicas de existencia.” Sobre la conceptualización de las clases sociales como distintas capacidades de consumo de bienes Kosík dice: “No creemos, por tanto, que sea casual el que la abundante literatura apologética sobre el problema de las clases parta de Max Weber, para quien la pertenencia a una clase se determina por la facultad de disponer de bienes en el mercado, con lo cual se borra prácticamente la posesión de medios de producción, y posesión de bienes o mercancías. En lugar de la dicotomía fundamental clasista—de explotadores y explotados—se propone una escala autónoma, y por tanto abstracta, de poseedores y no poseedores, de ricos y pobres, de gente que dispone de bienes y gente que carece de ellos, etc.” *Op. Cit.*, p. 132.

actualizada la que explica el proceso. La fragmentación de la realidad, es, pues, producto de la totalidad o del sistema capitalista.

La noción de totalidad es importante por cuanto en ella se juega la posibilidad de la transformación ‘revolucionaria’ del mundo¹⁸⁵.

III. CAPITALISMO Y CONSCIENCIA DE CLASE.

La concepción del mundo propia del materialismo histórico sólo es posible dentro del modo de producción capitalista. Esto no quiere decir en ningún sentido, ni lo implica de manera lógica, que la concepción materialista de la historia sea un *producto necesario* del modo de producción capitalista. Sin embargo se deduce de lo expuesto hasta ahora que el materialismo histórico es una manifestación de las relaciones sociales del modo de producción capitalista en un cierto momento de su desarrollo. Lukács dice: “El hombre de la sociedad feudal no podía hacerse consciente de sí mismo como ser social porque sus relaciones sociales poseían aún en muchos aspectos un carácter como natural, porque la sociedad misma en su totalidad estaba demasiado poco unitariamente organizada, y abarcaba en su unidad demasiado escasamente todas las relaciones entre los hombres para poder presentarse en la consciencia como *la* realidad del hombre.”¹⁸⁶ Así, ni en el esclavismo ni en el feudalismo había la posibilidad de construir la tesis materialista, como tampoco fue posible para Aristóteles

¹⁸⁵ Ya en el capítulo anterior mostramos el argumento de Fedric Jameson para defender esta postura. Sobre esto, Kosik dice: “No deja de ser elocuente que el primer gran encuentro filosófico internacional [...] entre el marxismo y el idealismo, haya girado en torno al problema de la *totalidad*. En esta discusión teórica hay un evidente trasfondo práctico: ¿es posible transformar la realidad por la vía revolucionaria?, ¿la realidad humano-social puede ser modificada desde sus fundamentos y en su conjunto, es decir, en su totalidad e íntegramente, o sólo son efectivos y realizables los cambios parciales, en tanto que el todo subsiste como una entidad inmutable o un horizonte inaccesible?” Karel Kosík, *Op. Cit.*, p. 64.

¹⁸⁶ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo...?”, *Op. Cit.*, p. 22.

descubrir el secreto de la determinación de valor, a pesar de ser la mente más brillante del mundo antiguo.¹⁸⁷

El capitalismo pone de manifiesto la estructura económica de la sociedad. Marx y Engels lo ponen muy elocuentemente en el Manifiesto del Partido Comunista, dicen:

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desagarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel ‘pago al contado’. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta.¹⁸⁸

La estructura de las relaciones sociales de producción en el capitalismo hace que la única manera de conseguir los bienes para reproducir la propia vida sea a través del intercambio mercantil¹⁸⁹. Que ese sea el caso, es decir, que la relación mercantil se haya extendido hasta ser hegemónica, quiere decir que el proceso de acumulación originaria (la escisión del trabajador directo de los medios de producción¹⁹⁰) se ha generalizado también partiendo a la sociedad en dos polos, el de los poseedores de medios de producción y el de los poseedores de fuerza de trabajo. Así, el hecho de que todas las relaciones sociales se mercantilizan, pone de manifiesto la estructura económica de la sociedad. Lukács lo argumenta así:

El capitalismo derriba todas las barreras que separan espacio-temporalmente los diversos países y territorios, igual que los tabiques jurídicos de la estratificación estamental. En su mundo de la igualdad formal de todos los hombres desaparecen aceleradamente las relaciones económicas que han regulado

¹⁸⁷ Marx expone qué tan adelantado estaba Aristóteles en su análisis de la forma valor, de tal suerte que logra establecer que hay de hecho un común denominador que permite conmensurar valores de uso distintos, que el secreto de la forma dinero es la forma simple de valor, pero no puede dar con que eso común a todas las mercancías sea el trabajo: “Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*, era un resultado que no podía *alcanzar* Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo*, y por consiguiente su *base natural* era la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*.” Karl Marx, *El Capital, Op. Cit.*, p. 73.

¹⁸⁸ Marx y Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁸⁹ “Cuanto menor es la importancia del tráfico de mercancías para la vida de la sociedad entera, cuanto más casi-autárquicas son las diversas partes de la sociedad en lo económico (comunidades aldeanas) o cuanto menos importante es su función en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de la producción (gran parte de los ciudadanos de las ciudades griegas y de Roma), tanto menor es la forma unitaria, la coherencia organizativa de la sociedad, del estado, y tanto menos realmente fundada en la vida real de la sociedad.” Georg Lukács, “Consciencia de clase”, *Op. Cit.*, p. 60.

¹⁹⁰ Véase Karl Marx, “Capítulo XXIV, La llamada acumulación originaria”, *El capital, Op. Cit.*

inmediatamente el intercambio entre el hombre y la naturaleza. El hombre se hace ser social en el más pleno sentido de la palabra. Y la sociedad llega a ser la realidad para el hombre.”¹⁹¹

Se destruye, por ejemplo, la relación de vasallaje, los viejos valores, la vieja religiosidad. Pero sobre todo, la relación de los productores directos con el producto de su trabajo, ya no hay producción de mundo objetivo fuera de la relación trabajo-capital. Mientras que en toda formación económica pre-capitalista, la estructura económica está revestida o disfrazada de otro tipo de relación social: “[...] es esencial a toda sociedad pre-capitalista el que en ella los intereses de clase no *puedan* nunca destacar con plena claridad (económica); la estructura de una sociedad en castas, estamentos etc., acarrea una confusión *inextricable* de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc., en la estructura económica objetiva de la sociedad”¹⁹² En una sociedad pre-capitalista, la determinación económica no se puede presentar a la consciencia: “Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.”¹⁹³ Lo cual no afecta el hecho de que estén estructuradas y fundamentadas en un entramado de relaciones de producción. Sólo afecta al horizonte de posibilidad de acceso a la consciencia de ese hecho por parte de los teóricos pre-capitalistas.

Habría que notar, nuevamente, que en el momento actual de desarrollo del modo de producción capitalista, las clases sociales ya no se presentan de forma inmediatamente dada, y eso permite la falsa idea de que ya no hay clases sociales, tan divulgada y aceptada por el ‘sentido común’ hoy en día. Ello tiene que ver, entre otros factores, con la financiarización

¹⁹¹ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo...?”, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁹² Georg Lukács, “Consciencia de clase”, *Op. Cit.*, p. 59.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 62.

del capital y el proceso de terciarización a ella emparentado; el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de la proletarización de la actividad profesional¹⁹⁴ (en los términos en los que Weber lo describe como el proceso irreversible de racionalización formal e instrumental en Occidente); el incremento de la fuerza de trabajo no empleada (ejército industrial de reserva) y las estrategias desplegadas para sobrevivir en un mundo así, por ejemplo la construcción de una economía informal masiva. Todos esos factores impiden ver en el proletariado de principios del siglo veintiuno una clase social única, pues, como ya dijimos arriba incluiría desde ejecutivos de empresas trasnacionales hasta parrilleros de una empresa de hamburguesas.

Todas estas transformaciones ocurren a las espaldas de la consciencia y la voluntad de los hombres. Marx dice, en ese fragmento que llamo la ‘tesis materialista’, “los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción [...]”¹⁹⁵ Según Lukács, Engels afirma lo mismo pero de otro modo en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, esto es, que los motivos sólo tienen una importancia secundaria para entender los hechos y el resultado total. “Así, pues, la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras respecto de la consciencia (psicológica) que tengan de ella los hombres.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1061: “Ese fundamento económico decisivo, o sea la ‘separación’ del trabajador de los medios materiales del trabajo—de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios materiales administrativos en la administración pública, y de los medios monetarios en todos ellos, de los medios de investigación en el instituto universitario y en el laboratorio—es común, como tal fundamento decisivo, tanto a la empresa político-militar estatal moderna como a la economía capitalista privada.”

¹⁹⁵ Véase Karl Marx, “Prólogo de la contribución...”, *Op. Cit.*, p. 343.

¹⁹⁶ Georg Lukács, “Consciencia de clase”, *Op. Cit.*, p: 50.

Además explica cómo la forma más burda y primitiva de esa independencia se manifiesta en la percepción de esas fuerzas “como una especie de naturaleza, viendo en ellas y en sus conexiones normales leyes naturales ‘eternas’.”¹⁹⁷ Actitud que comparte el pensamiento mágico con la ciencia burguesa. Marx dice, según Lukács, cómo la ciencia burguesa empieza *post festum*, entonces, como las formas sociales ya están acabadas, esa ciencia no intenta ponerse en claro ni el carácter histórico de esas formas ni su contenido, las toma por dadas y naturales.

A ese dogmatismo, que tiene sus más destacados representantes en la doctrina del estado de la filosofía clásica alemana, por una parte, y en la economía de Smith y Ricardo por otra, contraponen Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una consciencia de la consciencia. [...] Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida de las formaciones sociales: las revela en su génesis histórica y, por tanto, como entidades sometidas desde todos los puntos de vista al devenir, y consiguientemente, determinadas también a la muerte histórica.¹⁹⁸

Alguien podría objetar que si ese fuera el caso, si las fuerzas motoras de la historia caminaran a espaldas de la consciencia, se le estaría arrebatando a ésta toda posibilidad de incidir políticamente en el destino de la historia: “Parece como si con esta superación del dilema se arrebatara a la consciencia toda eficacia decisiva en el proceso histórico.”¹⁹⁹ La solución al problema dice Lukács está en entender que si bien los hombres actúan con consciencia, el problema es que es una consciencia fetichizada, cosificada. De manera que cuando se presentan los resultados no previstos o buscados, como puestos por una mano invisible, la teoría burguesa entrega la comprensión del fenómeno al misticismo inaccesible de la cosa en sí²⁰⁰. Claro que los hombres realizan sus actos con consciencia, pero de forma fetichizada, y

¹⁹⁷ *Ibidem*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁰⁰ Véase Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2009, p. 324: “Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales [...]”. Y Adam Smith, *La*

por eso atribuyen a poderes sobrenaturales, o explicaciones de ese tipo, lo que son productos humanos. Por eso Lukács se da a la tarea de estudiar la cosificación de la consciencia. No en un individuo aislado, porque sería construir abstracciones, sino desde el punto de vista de la totalidad.

La consciencia fetichizada, en la medida en la que no estudia lo concreto, piensa que yerra subjetivamente en los fines que se ha planteado para sí misma, mientras promueve y alcanza finalidades para ella desconocidas, no queridas, objetivas, de la evolución social. En cambio, la referencia a la totalidad concreta permitiría a la consciencia de los hombres construir las ideas y sentimientos *adecuados* a su situación objetiva.²⁰¹

Frente a la consciencia cosificada, Lukács construye un nuevo concepto que llama consciencia de clase. El desarrollo en Marx de este concepto es breve, hay algunos elementos para su formulación o desarrollo en *Miseria de la filosofía*, cuando Marx menciona la diferencia entre clase-en-sí y clase-para-sí²⁰², sin embargo es mérito de Lukács el desarrollo de este aspecto. Lukács lo describe así:

riqueza de las naciones, Madrid, Alianza, 2011, p. 554: “es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo para él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos.” Lo mismo se puede encontrar en la filosofía de la historia de Kant tematizado como ‘plan secreto de la naturaleza’ (véase Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.). En este caso no me interesa en lo más mínimo comentar el optimismo de Smith por el mercado, que hace de su teoría una de ‘beneficios colaterales’, sino comentar el carácter metodológico de la afirmación. Lo que construye Smith es una explicación tipo ‘mano invisible’, es decir, una explicación de subproductos o de productos no intencionados por la actividad realizada, o verdaderamente intencionada. El materialismo histórico no niega los subproductos, o el hecho de que ocurran efectos no intencionados, con lo que tiene un problema es con la validez cognitiva de una explicación de ese tipo. Claro que hay productos no intencionados dice Lukács, pero es porque la acción se realizó con falsa consciencia. La apuesta de Lukács es que la consciencia de clase, o la consciencia dialéctica de la totalidad, pueda reducir el espacio para los subproductos o para los espacios de realidad atribuidos a cuestiones sobrenaturales como una ‘mano invisible’.

²⁰¹ Cfr. Georg Lukács, *Loc. Cit.*, p. 55.

²⁰² Véase Karl Marx, *Miseria de la filosofía, Respuesta a Filosofía de la Miseria de P.-J. Proudhon*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 158: “La dominación del capital ha creado a esta masa [de trabajadores] una situación común, intereses comunes. Así pues esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha [...] se constituye como clase para sí”.

Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de producción. Esta consciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que comparten la clase piensan, siente, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa consciencia.²⁰³

Habría que polemizar con Lukács si la consciencia ‘correcta’ se puede establecer *a priori*, o sólo práxicamente. Dado que parte, en palabras de Lukács mismo, de una condición inalcanzable: “Al referir la consciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherentemente con esos intereses [...]”²⁰⁴ Es notable que Lukács señala una relación entre su reconstrucción metodológica de la ‘consciencia de clase’ y la metodología de los ‘tipos ideales’ de Weber, aunque no la desarrolla. Como se sabe, los tipos ideales son ‘tipos puros’ que permiten la concepción de la realidad a pesar de que nunca se hallarán en ella de esa forma, sino sólo como tendencia.²⁰⁵ Lukács define así: “[...] la consciencia de clase no es la consciencia psicológica de proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad (en el sentido de la psicología de las masas), sino *el sentido, hecho consciente, de la situación*

²⁰³ Goerg Lukács, *Loc. Cit.* El que Lukács haya construido su concepto de ‘consciencia de clase’ como uno de consciencia atribuida o imputada fue de los puntos más polémicos y criticados por la tradición marxiana. “El concepto de consciencia de clase ‘posible’ o ‘atribuida’ (*zugerechnet*) es un objetivo favorito para todos los críticos de *Historia y consciencia de clase*. Uno de los reproches más comunes, escuchado de escritores tan distintos como László Rudas y los marxistas estructuralistas, es que aquí Lukács fue culpable de *idealismo*.” Michael Löwy, *From Romanticism to Bolshevism, Op. cit.*, p. 176.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁰⁵ Véase Max Weber, *Economía y sociedad, Op. Cit.*, p. 16-17: “La sociología construye conceptos-tipo—como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo—y se afana por encontrar reglas *generales* del acaecer [...] Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico [...] Para que con estas palabras [‘burocrático’, ‘carismático’ etc.] se exprese algo *unívoco* la sociología debe formar, por su parte, *tipos puros (ideales)* de esas estructuras, que muestren en sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible, siendo por eso mismo tan poco frecuente quizá en la realidad—en la forma pura absolutamente ideal del tipo—como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío.”

histórica de clase.”²⁰⁶ Hay pues una distancia importante entre la noción de consciencia de clase y consciencia psicológica de los individuos concretos. Pero además se podría resaltar que la consciencia de clase se define como un *sentido*, hecho consciente, de su situación histórica, es decir, la consciencia de clase podría, según Lukács, indicar la direccionalidad de la acción correcta de clase según el momento histórico. Lo cual es problemático. Es, si no se compone, la proposición de una especie de *apriorismo* histórico-político.

Lukács está consciente del problema sobre la posibilidad de conocer la totalidad de la economía de una sociedad por las limitaciones históricas de clase. Así por ejemplo lo señaló Marx de Aristóteles sobre el problema del valor citado arriba. El problema es que si bien el dialéctico materialista puede esforzarse por destruir la pseudoconcreción de lo inmediato, del sentido común, del hecho y del objeto aislado para considerarlo desde el punto de vista de la totalidad, no es lícito pensar que sea capaz de despojarse del condicionamiento histórico y de clase que tiene. En el primer capítulo expuse la crítica que hace Žižek a la teoría del reflejo, en donde explica que la posición materialista es la de notar la imposibilidad del conocimiento ‘objetivo’ dada la distorsión de la percepción situada al interior de la realidad. Lukács no es en ningún sentido ingenuo frente a tal problemática y se cuestiona a sí mismo por el alcance de la consciencia de clase:

Pues hay que preguntar ante todo en qué medida es *en principio* perceptible, dentro de una determinada sociedad y desde el punto de vista de una determinada posición en el proceso de producción, la totalidad [...] Pues por mucho que haya que rebasar la efectiva limitación de los individuos, presos en la estrechez y en los prejuicios de su situación, no es lícito, de todos modos, rebasar los límites que les son puestos por la estructura económica de la sociedad de la época y por su posición en ella.²⁰⁷

Esta problematización, bien vista, no es sino un planteamiento alterno, una re-versión o reelaboración, de la propia ‘tesis del materialismo histórico’, es decir, que *en general*, la

²⁰⁶ Georg Lukács, “Consciencia de clase”, *Op. Cit.*, p 80.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 55-56.

consciencia está condicionada por el ser social, o bien, por el momento histórico. Por ello, Lukács complejiza su noción de consciencia de clase, ésta es más bien una *inconsciencia*, en la medida en que está determinada por la situación de clase. “Así, pues, la consciencia de clase es —considerada abstracta formalmente— al mismo tiempo una *inconsciencia*, clásicamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social.”²⁰⁸

Lo que se deriva de ello, evidentemente, es que la consciencia de clase no puede establecer un curso de acción política ‘correcto’ *a priori*. Un curso de acción claro que puede establecerlo, como fue demostrado más arriba. El problema es que no se demostrará correcto sino *a posteriori*. Marx dice al respecto en sus *Tesis sobre Feuerbach*: “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión de la *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento—que está aislado de la praxis—es una cuestión puramente *escolástica*.”²⁰⁹

Lukács, por momentos, se muestra más escéptico que Marx. Para él, el problema fuerte no es si lo que se hizo fue correcto o no, fue verdadero y pudo transformar el mundo o no, sino más bien si siquiera es posible la construcción de una consciencia revolucionaria. Él utiliza la distorsión propia de la situación histórico clasista para introducir la posibilidad de una incapacidad en determinados momentos de adquirir la consciencia de clase. Lo cual resultó escandaloso para el realismo soviético y la necesidad de hablar siempre de un proletariado heroico y capaz de emancipar a la sociedad. Lo que Lukács sospecha es que hay

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁹ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx...*, *Op. Cit.*, p. 112. La traducción de esta tesis es incorrecta en la edición de Progreso, que había utilizado para las citas previas, en la medida en que traduce indiscriminadamente los términos *praktische* y *Praxis* por práctica. Lo que oculta la relación dialéctica entre teoría y práctica contenida en el original.

momentos históricos en los que las relaciones materiales de la base que configuran la consciencia posible, no permiten a ésta, adquirir consciencia de clase, o bien asumir el punto de vista de la totalidad. Hay momentos en que la consciencia simplemente está cosificada y hay que esperar a que algo se reconfigure para lograrlo:

Es tarea del análisis histórico más cuidadoso el precisar, con la ayuda de la categoría de la posibilidad real, en qué estado de cosas es posible una penetración real de la apariencia, una penetración hasta la conexión real de las cosas. Pues en el caso de que la totalidad de la sociedad existente no sea perceptible desde el punto de vista de una determinada situación de clase [...] entonces la clase correspondiente no puede tener más que una función de dominada, y no puede intervenir ni conservadora ni progresivamente en la marcha de la historia. Esas clases están en general predeterminadas a la pasividad [...] y sus accidentales explosiones presentan el carácter de una elementalidad vacía, de la falta de fines, y hasta en el caso de una casual victoria están condenadas a la derrota final.²¹⁰

Pero vuelve a emerger, en esta configuración crítica del concepto, nuevamente un problema con la concepción de Lukács. Si se es consecuente con la postura materialista dialéctica se tiene que confesar que *esto tampoco* puede ser establecido *a priori*. Lukács dice que ‘un análisis histórico cuidadoso puede precisar’ si es posible o no la desfetichización de la apariencia, y el acceso a la consciencia de clase. Como ya vimos, eso sólo puede suceder según Marx, a toro pasado, es decir es en la praxis que eso se revelará no como algo posible o imposible, sino como algo verdadero o no verdadero. Lo que en Marx quiere decir, hay que seguir intentando a pesar de que la historia muestre que se estaba en un error.

IV. COSIFICACIÓN, LIBERTAD Y ‘LO POLÍTICO’.

IV. I. COSIFICACIÓN Y CONSCIENCIA.

La consciencia de la clase burguesa está irremediabilmente cosificada. Esto se puede explicar desde Hegel, por una suerte de dialéctica del amo y el esclavo: el amo se siente con el reconocimiento de su subjetividad, o bien de su consciencia, en la medida en que él es quien

²¹⁰ Georg Lukács, “Consciencia de clase”, *Op. Cit.*, p.56.

decide los ritmos de la producción y le da sentido con sus decisiones al proceso de valorización del valor²¹¹. Sin embargo, dice Lukács, estos no “dominan la función social de su actividad ni pueden preocuparse por ella, de tal modo que el principio social, la función social del capital, no puede imponerse más que por encima de ellos, imponiéndose a su voluntad, sin consciencia de ellos.”²¹²

Se presenta una contradicción en la consciencia del capitalista, por un lado no puede tener consciencia de clase emancipada, es decir su consciencia siempre está subsumida a la lógica del valor que se valoriza, pero al mismo tiempo, y precisamente por ello, está condicionado a poseer una consciencia económica: “[...] la consciencia de clase de la burguesía está *formalmente* orientada a ser consciencia económica. Aún más: el grado más alto de inconsciencia, la forma más crasa de ‘falsa consciencia’, se manifiesta siempre en la intensificación de la apariencia de un dominio consciente de los fenómenos económicos.”²¹³ El capitalista sabe cómo extraer más plusvalor, o bien, desde su punto de vista, más ‘ganancia’, y en ese sentido siente, subjetivamente, que domina al capital. En verdad lo que está sucediendo es que el capitalista tan sólo sirve como un órgano de esa pseudo-sujetividad que lo utiliza para autoreproducirse,

Lukács describe el problema de la cosificación como aquel en el que el trabajador deja de ser demiurgo del proceso de trabajo y producción de mundo, y se inserta en él de forma mecanizada habiendo negado con ello la potencialidad de poner su voluntad autónoma en acto para construirse a sí mismo a la vez que construye su entorno.

²¹¹ Véase Karl Marx, *El Capital libro I Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, 1974, p. 21 [466]: “Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo. Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras que, por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento.”

²¹² *Ibid.*, p. 69.

²¹³ *Ibid.*, p. 70.

A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más *como meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas. Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso de trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad. Esta carencia de voluntad se agudiza aún más por el hecho de que con la racionalización y la mecanización crecientes del proceso de trabajo la actividad del trabajador va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse en una actividad *contemplativa*.²¹⁴

Al paso, habría que notar la incorporación que hace Lukács al análisis marxiano de la terminología weberiana. El proceso se describe como uno de creciente racionalización, habría que agregar, formal-instrumental. Es decir, uno en el que la acción con respecto a fines dados se ‘consigue metódicamente por medio de un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados y por un ‘arreglo sistemático’ a normas, o bien, por la orientación sistemática de la forma de vida a la consecución de un fin establecido al margen de consideración de valores últimos²¹⁵.

Pero lo central es que frente a dicho proceso de racionalización; la cosificación se puede entender como un proceso de pérdida de *voluntad y actividad*, que es sustituido por la mera contemplación. La racionalidad impuesta tiene un compromiso despótico con la valorización del valor, como explica Marx en los primeros cuatro capítulos de *El Capital*, al describir la fórmula general de la circulación capitalista, su *logos*, como D—M—D⁺. De

²¹⁴ Georg Lukács, ‘La cosificación...’, *Op. Cit.*, p. 96.

²¹⁵ Véase Max Weber, *The Social Psychology of World Religions*, en H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946, pp. 267-301. Para el concepto de racionalidad en Weber, véase Andrew M. Koch “Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber’s ‘Modernism’ and the Confrontation with ‘Modernity’”, en *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de Science Politique*, Vol. 26, No. 1 (Mar 1993); Stephen Kalberg, “Max Weber’s Types of Rationality. Cornerstones for the Analysis of Rationalization Process in History”, en *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, Núm. 5, (Mar 1980) y Francisco Gil Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XXX, Núms. 117-118, Julio-Diciembre 1984. El concepto de racionalidad en Weber es polisémico, y se puede reconstruir en un cuádruple significado: 1) racionalidad teórica o conceptual cuando hay un incremento en el dominio conceptual del mundo; 2) racionalidad instrumental, para designar la capacidad de elegir los mejores medios para alcanzar un fin dado; 3) racionalidad formal, por la orientación sistemática de la forma de vida a la consecución de un fin establecido al margen de consideración de valores últimos; y finalmente, 4) racionalidad sustantiva o material, cuando la elección de fines está en juego y se consideran valores últimos para su elección.

forma tal que las potencialidades del ser humano en el capitalismo, el ámbito y la capacidad *práctica* creativa de construcción del mundo, el ámbito de la voluntad y la acción, se tornan en ‘meras fuentes de error’. Toda particularidad subjetiva, toda imperfección o desviación del proyecto racionalizado, que por otra parte haría del objeto algo único y además objetivación de una sujetividad actuante, debe ser aniquilada en el proceso de producción capitalista. Marx llama en otro sitio a ese proceso enajenante subsunción real del trabajo al capital²¹⁶.

Entre más racionalizado es el proceso de trabajo bajo la lógica D—M—D⁺ menor variación hay en la ejecución de la actividad propiamente laboral, más mecanizada es la actividad del trabajador, por tanto mayor distancia hay frente a ella, menor necesidad del concurso de su atención y creatividad. Así, se convierte en una actividad pasivo-contemplativa, por paradójico que eso suene²¹⁷. Lukács describe las consecuencias de esta tergiversación de lo activo en contemplativo de la siguiente manera:

La actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la consciencia, sin influenciación [sic] posible por una actividad humana, proceso, pues, que se manifiesta como sistema cerrado y concluso, transforma también las categorías básicas del comportamiento inmediato del hombre respecto del mundo: reduce espacio y tiempo a un común denominador, nivela también el tiempo según el plano del espacio.²¹⁸

²¹⁶ Véase Karl Marx, *El Capital libro I Capítulo VI (inédito)*, *Op. Cit.*, p. 44 ss., cuando describe el proceso de *subsunción formal* del trabajo al capital: “En un comienzo, la subordinación del proceso de trabajo al capital no modifica nada en el modo real de la producción y prácticamente se muestra sólo en lo siguiente: el obrero queda bajo el mando, la dirección y supervisión del capitalista [...]” Marx va más adelante a describir como ese proceso es apenas embrionario de la revolución que va a generar el capitalismo sobre la *forma* del proceso de trabajo-valorización: “Sobre esta base empero [la subsunción formal del trabajo al capital], se alza un *modo de producción* no sólo *tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción*. Tan sólo cuando éste entra en escena se opera la *subsunción real del trabajo en el capital*.” *Ibid.*, p. 72.

²¹⁷ Con el proceso de proletarización universal que implica el proceso de racionalización formal instrumental, descrito por Weber y que mencionamos más arriba, este proceso de enajenación abandona la fábrica muy temprano en el siglo pasado y se instala progresivamente en todo espacio laboral. Así, por ejemplo, el profesor de asignatura de hoy que tiene 7 grupos, o más, a la semana e imparte la misma clase 7 veces seguidas, empieza a tomar una distancia contemplativa de su proceso docente, imparte la clase mecanizadamente en un proceso de desapego cada vez mayor; y empieza a escuchar su propia clase como si ésta se estuviera impartiendo por sí misma.

²¹⁸ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, *Op. Cit.*, pp. 96-97.

Solo en el modo de producción capitalista existe la posibilidad de tomar consciencia del proceso de cosificación y subvertirlo. Formas anteriores o pre-capitalistas no ponen de manifiesto las relaciones económicas estructurales, como se explicó más arriba, por tanto la *relación mercantil simple* no es suficiente para tomar consciencia de este proceso, sólo cuando el productor directo se haya escindido de los medios de producción y el proceso de producción es una realidad ininterrumpida se pueden dar las condiciones para la toma de consciencia del proceso:

Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos [...] Como consciencia de la mera situación y relación de mercancía, el proletariado no puede ser consciente de sí mismo más que como objeto del proceso económico. Pues la mercancía es producida, y también el trabajador como mercancía, como productor inmediato, es en el mejor de los casos un engranaje mecánico de ese mecanismo. Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya consciencia de que el proletariado es el verdadero *sujeto* de ese proceso, aunque un sujeto encadenado y por el momento inconsciente.²¹⁹

IV. II. LIBERTAD Y LO POLÍTICO.

La posibilidad de actuar políticamente, es decir, de manera no cosificada, no pasiva-contemplativa, sino de manera voluntaria, creativa y *práxica* en el proceso de formación de mundo, pasa por la superación de la dicotomía entre pensamiento y ser. Si se supera esa dicotomía y se entiende que el pensamiento es real, y no sólo un ‘reflejo ideológico’ entonces se puede entender que el pensamiento es parte del devenir histórico. Sólo cuando se entiende el presente como devenir y se observa al sujeto-objeto humano como producto y productor de ese devenir, el presente se vuelve algo suyo sobre lo cual puede actuar, y al cual puede modificar como un acto de su voluntad y consciencia. Este argumento se puede recoger en forma de silogismo con 2 premisas y conclusión en las siguientes citas:

²¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

1) “[...] sólo si supera la dualidad metódica de filosofía y ciencia especial, de metodología y conocimiento de los hechos, puede abrirse el camino hacia la superación intelectual de la dualidad de pensamiento y ser.”²²⁰

2) “Sólo en la medida en que el pensamiento aparezca como forma de la realidad, como momento del proceso total, puede superar dialécticamente su propia rigidez y tomar un carácter de devenir.”²²¹

C) “Sólo cuando el hombre consigue percibir el presente como devenir y reconoce en él las tendencias con cuya contraposición dialéctica él mismo es capaz de *producir* el futuro, sólo entonces el presente, el presente como devenir, se convierte en el presente *suyo*.”²²²

Si asumimos este argumento tendríamos que replantear la significación simbólica de la acción política verdaderamente revolucionaria. Por ella, se entiende y se tiene por modelo la Revolución francesa y la Revolución bolchevique. Pero ese modelo está basado en una concepción burguesa y su necesidad de la administración del capital en los órdenes públicos y privados. La acción política revolucionaria, en sentido estricto, no tiene que ver con la toma del llamado ‘poder político’, tiene que ver con si tiene o no *intención de totalidad*. En este sentido, se puede explicar que en un periodo histórico, cuando la identificación del binomio político=estatal era *real*, la toma del poder estatal tuviese una intención de totalidad. Pero lo que lo hacía revolucionario en el sentido que Lukács imprime a ello, no es el *hecho* de la toma de control del aparato de Estado, sino su intención. Así, podía haber habido muchas otras formas de acción revolucionaria. Esto queda patente en la siguiente cita:

[...] la relación de la totalidad no tiene por qué expresarse mediante la inserción consciente de su riqueza extensiva de contenido en los motivos y los objetos de la acción. Lo que importa es la intención de totalidad, o sea, que la acción cumpla la función antes indicada en la totalidad del proceso. Es verdad que con la creciente per-sociación capitalista de la sociedad aumentan la posibilidad y –con ella— la

²²⁰ *Ibid.*, p. 226.

²²¹ *Ibid.*, p. 227.

²²² *Ibidem*

necesidad de insertar todo acaecimiento singular en la totalidad del contenido. (La política mundial y la economía mundial son hoy formas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx.) Pero esto no contradice en modo alguno con lo dicho, a saber [...] el momento decisivo de la acción puede orientarse hacia algo aparentemente sin importancia mayor. Pues aquí se impone prácticamente la circunstancia de que en la totalidad dialéctica los momentos singulares presentan en sí mismos la estructura del todo.²²³

La acción revolucionaria es aquella que tiene intención de totalidad. Es decir, que apunta a la transformación de la estructura dotadora de sentido que es la matriz económica de las relaciones sociales.²²⁴

Para Lukács la clase potencialmente revolucionaria es el proletariado, y éste encuentra problemas para construir una relación con la totalidad:

Pero como el proletariado se encuentra en la historia con la tarea de una *transformación consciente de la sociedad*, tiene que producirse en su consciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento singular y el todo. [...] Y no se hace revolucionaria más que si se inserta en la concepción total del proceso, cuando se introduce con referencia al objeto último, remitiendo concreta y conscientemente más allá de la sociedad capitalista.²²⁵

Esa potencialidad en ningún sentido implica su necesidad, el proletariado no va progresando hacia la emancipación de la sociedad ‘de-por-sí’. Esto debería ser patente para este momento. Lo que ‘de-por-sí’ hace el proletariado es reproducir el mundo de la pseudoconcreción y el mundo inmediatamente capitalista. Cada acción que hace como consecuencia de la realidad ‘dada’, es decir, en complicidad con la estructura económica del modo de producción capitalista, lo que consigue es reproducir el capitalismo. No existe una tendencia inmanente hacia la emancipación²²⁶.

²²³ *Ibid.*, pp. 220-221.

²²⁴ En este sentido, por ejemplo, la organización para construir un nuevo partido político ‘verdaderamente democrático’ desde abajo, popular, con democracia directa asambleísta, etc., o bien la ‘actividad política’ electoral e incluso la actividad crítica de la política electoral, no son un proceso revolucionario, ni pueden serlo, pues su intención no es de totalidad sino de funcionalidad del propio sistema. Mientras que una acción aparentemente insignificante como puede ser la organización de una ‘escuelita’ cuyo tema es “La libertad según los zapatistas” y en donde se ponen en movimiento procesos *práxicos* de transformación de las relaciones sociales, donde los procesos de docencia y aprendizaje son completamente distintos a los tradicionales, e implican tanto la lectura como la participación en las tareas cotidianas de producción y reproducción del mundo, etc. es definitivamente revolucionario en tanto su intencionalidad de totalidad.

²²⁵ Georg Lukács, *Loc. Cit.*, p. 78.

²²⁶ Véase Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *Op. Cit.*, p. 311: “El conformismo que, desde el principio, ha encontrado acomodo en la socialdemocracia no sólo afecta a su táctica política, sino también a sus

Pues la tendencia objetiva a la verdad que alienta incluso en la consciencia ‘falsa’ del proletariado no significa en modo alguno la posibilidad de que esa verdad aparezca por sí misma a la luz, sin un esfuerzo activo del proletariado. Al contrario. Sólo agudizando la consciencia mediante una acción y una autocrítica conscientes se obtiene de la mera intencionalidad hacia la verdad, eliminando sus falsos recubrimientos, el conocimiento realmente verdadero, históricamente significativo y socialmente revolucionario.²²⁷

Lukács dice cómo el ‘reino de la libertad’ del cual habla Marx, o bien el final de la ‘prehistoria de la humanidad’ significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres pierdan poder sobre éstos y los seres humanos lo recuperen para darle forma a la socialidad.²²⁸ “Cuando más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la consciencia que el proletariado tenga de su tarea, su consciencia de clase, y tanto más intensa e inmediatamente tiene que determinar esa consciencia sus acciones.”²²⁹

Salta a la vista que el concepto de consciencia de clase le resulta caro a Lukács en cuanto que aparece, o se sugiere, la tematización de un sentido objetivo de la historia. La consciencia de clase parecería implicar un sentido preestablecido de la historia, el sentido de la necesidad de emancipar a la sociedad. Es distinto del problema de si ese sentido se lleva a cabo sin la necesidad del concurso de la acción política *práctica*. Eso, como ha sido expuesto, no tiene cabida en el marco conceptual de Lukács. Acá el problema es otro, no se trata de si se realiza ‘el proyecto emancipatorio’ sino de si existe ‘de-por-sí’. En este otro problema me parece que habría que señalar, nuevamente, una suerte de *apriorismo* en Lukács. De ello hay varios ejemplos:

Sólo si el paso a consciencia significa el *paso decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio, no invención del espíritu humano; sólo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar

ideas económicas. Y es una causa de su posterior debacle. Nada ha podido corromper tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual iban a nadar con la corriente. La evolución técnica pasaba para ellos por la pendiente misma de la corriente con la cual creían ir nadando. De ahí había un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que se hallaría en la misma dirección del progreso técnico, representaba ya un logro político.” Resulta particularmente revelador que Lukács haya dicho esto a principio de los 20 y que 20 años después Alemania hubiera construido el régimen nacionalsocialista, del cual Benjamin es testigo.

²²⁷ *Ibid.*, p. 79.

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 76.

²²⁹ *Ibidem*

prácticamente ese paso; sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; sólo si para esa clase su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento de la entera sociedad; y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de ese modo *inmediata y adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría.²³⁰

Es necesario notar con cautela el hecho de que haya un ‘propio objetivo’ de la historia. Ello implica asumir que hay un *sentido* establecido, o correcto, ‘históricamente’ *supra* voluntades humanas y *supra* arbitrio humano. No importa si ese *sentido* no se asuma como algo fijo e inmutable, sino que haya que establecerlo dialécticamente, sigue siendo la tematización de lo teleológico, muy parecido a la forma en que Hegel construye la explicación de la historia como la tendencia hacia la realización de la Idea²³¹. La diferencia es que Hegel jamás diría eso como predicción al futuro, dado que la Idea es *real y por tanto racional*, y el futuro no lo es. El error siempre es la proyección al futuro, hay que hacerle caso a la advertencia de Hegel, “[...] el búho de Minerva empieza su vuelo sólo al comienzo del crepúsculo.”²³² En su versión más matizada, Lukács plantea esto como una tendencia en relación a la totalidad:

Pues el objetivo final no es un estadio que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de él, independientemente del camino que hay que recorrer, en algún lugar imprecisado y como ‘estado del futuro’; sería una situación que podría tranquilamente olvidarse durante la lucha cotidiana [...] Tampoco es un ‘deber-ser’, una ‘idea’ coordinada regulativamente al proceso ‘real’. El objetivo final es más bien la *relación al todo* (al todo de la sociedad considerada como un proceso) por la cual cobra sentido revolucionario cada momento de la lucha. Una relación interna a cada momento precisamente en su simple y sobria cotidianidad, pero que sólo se hace real por su paso a consciencia, dando así realidad a cada momento de la lucha cotidiana por obra de la relación, ya manifiesta, al todo, o sea, levantándolo de la mera factualidad, de la mera existencia, a la realidad.²³³

De manera que se explica que no es un fin, o finalidad en la forma de espacio o lugar o tiempo, es decir no es una utopía ni una ucronía; pero tampoco es un deber-ser, es decir no

²³⁰ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo...?”, *Op. Cit.*, p. 3.

²³¹ Véase G. W. F. Hegel, “Introducción general”, en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos, 2005.

²³² G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 23.

²³³ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo...?”, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

es un ideal regulativo. El objetivo final se dialectiza, está ahí en toda acción cotidiana pero no es real sino hasta que se toma consciencia del mismo, así pasa de la factualidad a la realidad, dotada de sentido. Así, ni la estructura económica es fija, ni tampoco el ‘objetivo final’ está lleno de contenido, sino que se transforma al momento de la transformación de la realidad: “Pero tampoco hay que olvidar que todo intento de preservar ese ‘objetivo final’ o ‘esencia’ del proletariado, etc., puro de toda mancha producida en y por la relación con la existencia (capitalista) lleva en última instancia a la misma lejanía respecto de la captación de la realidad, respecto de la ‘actividad práctico-crítica’, y a la misma recaída en la dualidad utópica de sujeto y objeto, de teoría y práctica, a la que ha conducido el revisionismo.”²³⁴

Lukács advierte que procurar definir y aferrarse a un ‘objetivo final’ establecido *a priori* tiene por consecuencia la incapacidad de la captación de la realidad. Se torna en un problema de abstracción. Se regresa a una escisión dualista del sujeto y el objeto. El problema de eso, señala Lukács, es que la acción teórica pierde la capacidad orientadora para las acciones: “[...] tan imposible es imponer a la conexión objetiva de las cosas la voluntad subjetiva, el deseo o la resolución, cuanto posible el descubrir en los hechos mismos un momento orientador de las acciones.”²³⁵ Para Lukács, sólo el método dialéctico es capaz de mostrar a las acciones una orientación en el problema práctico. “[...] su conocimiento [del objetivo final] es precisamente conocimiento de la dirección que toman (inconscientemente) las tendencias orientadas al todo; conocimiento de la orientación que, precisamente en el momento dado, ha de determinar concretamente la actuación correcta desde el punto de vista y en interés del proceso total, de la liberación del proletariado.”²³⁶

²³⁴ *Ibid.*, p. 26.

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ *Ibid.*, p. 27.

Esto es precisamente lo que es necesario matizar. No sólo la concepción dialéctica del mundo es un proceso, también lo es la *praxis*, es por ello que la orientación de la acción a partir del conocimiento de la realidad concreta no arroja la “acción correcta” (como pretende Lukács) sino una apuesta que se deberá ir modificando práxicamente. Si no, resulta nuevamente una respuesta *a priorística*, y la acción política pierde lo dialéctico. De manera que, siendo consecuentes con el método, habría que decir que el ‘objetivo final’ solo puede tener una forma negativa o de negación en el momento de la aproximación a la realidad concreta. Solamente puede afirmar la negación de la contradicción de la totalidad, es decir, puede ser en la forma de un ‘no tiene que ser así’, ‘no tiene porqué haber explotación’, o, en su forma más general, ‘no es necesaria la contradicción entre trabajo y capital como única forma de existencia real histórica’. *La forma positiva* de ese ‘objetivo final’, no está dada, ni puede estarlo. La dialéctica materialista no es, en síntesis, una pitonisa que diga cómo es el objetivo final.²³⁷

Por ello, resulta profundamente problemático que Lukács afirme que la acción política emancipada, es decir, la que se hace con intención de totalidad, sea meramente la de *realizar el paso siguiente*:

²³⁷ Sobre esto véase Rosa Luxemburg: “La suposición que subyace a la teoría de la dictadura de Lenin-Trosky es esta: que la transformación socialista es algo para lo cual una fórmula ya hecha yace completa en la bolsa del partido revolucionario, que sólo necesita de ser llevada enérgicamente a la práctica. Esto no es, desafortunadamente —o tal vez afortunadamente— el caso. Lejos de ser una suma de prescripciones ya hechas que sólo necesitan ser aplicadas, la realización práctica del socialismo como un sistema económico, social y jurídico es algo que yace completamente oculto en medio del futuro. Lo que poseemos en nuestro programa no es nada sino algunos centrales letrados de instrucciones que indican la dirección general para buscar las medidas necesarias, y las indicaciones sobre ello son principalmente de carácter negativo. Por lo tanto sabemos más o menos lo que necesitamos eliminar al comienzo con el objetivo de liberar el camino para una economía socialista. Pero cuando llegamos a la naturaleza de las mil medidas prácticas y concretas, grandes y chicas, necesarias para introducir los principios socialistas en la economía, la ley y las relaciones sociales, no hay ninguna clave en ningún programa de partido ni en ningún libro de texto socialistas. Eso no es una falla sino la cosa misma que hace al socialismo científico superior a las variedades utópicas.” Rosa Luxemburg, “The Russian Revolution” en *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, USA, The University of Michigan Press, 1961, pp. 69-70.

Sólo si la consciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico (sin ser capaz de darlo por su propia dinámica), sólo en este caso la consciencia del proletariado llega a ser consciencia del proceso mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad [...] La acción del proletariado no puede, pues, ser nunca más que la realización práctica del *paso siguiente* del desarrollo.²³⁸

En este caso Lukács claramente sustancializa la tendencia histórica y así presupone un sentido inmanente al que el proletariado accede con la consciencia y la práctica.

La pregunta que se tiene que hacer quien quiera seguir pensando en clave marxiana es: ¿qué tan caro sale a la construcción teórica que pretende cobijarse en el método de Marx, la renuncia a toda noción de ‘sentido de la historia’? Si la historia no tiene sentido inmanente teleológico, ¿seguimos siendo consecuentes con Marx?

La respuesta que yo propongo es que sí. Que la noción de sentido en la historia no es necesaria ni constitutiva de la producción teórica del materialismo histórico. Se puede conservar la noción de totalidad concreta incluyendo la *tendencia* que se desprende de ella²³⁹; se puede conservar el sistema teórico construido a partir del análisis de la base material del modo de producción, pero de todo ello no se deriva en ningún sentido, la necesidad de un futuro específico o lleno de contenido (ni siquiera que ese contenido se revele dialécticamente). No creo que se trate de identificar el paso al que tiende el desarrollo histórico. Se trata de identificar *qué es posible* en este momento histórico *según el proyecto general que tenemos-queremos de mundo-social*. Porque evidentemente no se trata de negar el condicionamiento establecido por el momento histórico concreto (lo cual sí sería

²³⁸ Georg Lukács, “Cosificación y consciencia...”, *Op. Cit.*, p. 220.

²³⁹ Pero esa tendencia siempre señala la propia lógica del capital, la tendencia siempre es, de alguna forma u otra, la expresada por la fórmula general de circulación capitalista $D—M—D^+$. De forma tal que lo único que se puede proponer de ello, es la generalidad de la negación de la tendencia. Como dice Benjamin: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo al freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.” Walter Benjamin “Ms-BA 1099”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (ed.), México, Contrahistorias, 2005, p. 37.

necesariamente contrario al materialismo histórico). De lo que se trata es de negar la suposición de un sentido esencialista en la historia. El sentido lo construye la colectividad constituida políticamente en el proceso de su lucha²⁴⁰.

La crítica que Žižek hace de la teoría del reflejo concluye con la siguiente afirmación: “Esto es lo que ‘no hay mundo’ significa: no hay una ‘realidad verdaderamente objetiva’, ya que la realidad emerge desde una perspectiva distorsionada [...]”²⁴¹ Y más adelante afirma: “La existencia del mundo implica su excepción fundadora, que es Dios. Aquí deberíamos insistir en la estricta determinación hegeliana de la existencia como la aparición de una esencia oculta, el mundo no existe significa que no aparece ninguna esencia fundadora en él ni a través de él.”²⁴²

No me interesa sostener que el mundo no existe, pero el contenido de mi afirmación es el mismo: el sentido de la historia no existe. En ese preciso sentido el materialismo histórico es ateo. En el hecho de que no conciba la existencia de un sentido preestablecido o preestablecible para la realidad.

En otro lugar Lukács afirma que el materialismo histórico es el autoconocimiento de la sociedad capitalista. Nuevamente emerge el problema. Lukács sustancializa a la ‘sociedad capitalista’, que a todas luces no es algo de tal forma que se pueda conocer a sí misma. O sólo se puede en sentido equívoco: son las condiciones materiales de la sociedad capitalista

²⁴⁰ “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate.” Walter Benjamin, “Tesis XII”, *Ibid.*, p. 25. En la edición de las obras completas, el mismo pasaje dice: “El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha.” Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras, Op. Cit.*, p. 313. El problema con la segunda traducción es que no pone de manifiesto el hecho de que la lucha no es intrínseca, sólo *cuando* se lucha, hay un sujeto de conocimiento histórico, porque sólo el que lucha, puede ponerse metas políticas que quiere alcanzar.

²⁴¹ Slavov Žižek, “Afterword...”, *Op. Cit.*, p. 181.

²⁴² *Ibid.*, p. 183.

las que permiten construir conocimiento del tipo del materialismo histórico. Si se afirma que es la sociedad capitalista conociéndose a sí misma, y más adelante se afirma que:

No es, pues, casual —como no puede serlo cuando se trata de verdades reales acerca de la sociedad— que el materialismo histórico se haya desarrollado como método científico a mediados del siglo XIX. Como no es casual, en general, que las verdades sociales se descubran siempre cuando en ellas se manifiesta el alma de una época, de la época en que se constituye la realidad correspondiente al método. El materialismo histórico es precisamente, como ya hemos dicho, el autoconocimiento de la sociedad capitalista.²⁴³

Esa concepción es problemática en la medida en que si se toma por verdadera, tendría consecuencias fuertes el día de hoy, cuando el materialismo histórico ya no ocupa el lugar privilegiado de método de conocimiento científico que, por ejemplo, gozaba hace 100 años, cuando Lukács escribe *Historia y consciencia de clase*. El problema, o el error metódico de fondo en la afirmación de Lukács, sigue siendo la presuposición de un sentido propio al devenir histórico. Es decir, la sujetización del devenir. Lo cual es a todas luces una concepción enajenada. No puede haber una instancia dotadora de sentido *supra* sujetidad-objetividad humana que se manifieste o sea accesible *a priori*. Si el materialismo histórico ocupó un lugar privilegiado como método científico en algún momento específico del desarrollo del modo de producción capitalista, y ahora no lo ocupa, no se debe a otra cosa sino *al momento de la lucha de clases*. Personas concretas, es decir ancladas a un momento histórico específico, lucharon y produjeron teoría, mientras en otro momento, el de ahora, el capital es más fuerte en los espacios de producción teórica que la lucha.

Hay algo en el proceso presente del modo de producción capitalista que ha generado un desmembramiento aún más agudo de la sociedad, un ocultamiento más poderoso de las conexiones internas de las relaciones sociales; una fractura más profunda y que dificulta el aprehender la sociedad como una totalidad concreta. No es casual que sea a partir de Lyotard

²⁴³ Georg Lukács, “Cosificación y consciencia...”, *Op. Cit.*, p. 242.

y su diagnóstico de la ‘condición posmoderna’ que se renuncia de manera generalizada a los grandes relatos, y que la teoría política se decante por el análisis de problemas particulares (como son el problema de la justicia, el problema de la migración, los problemas de la ciudadanía entre otros). Todo ello hace que sea mucho más difícil la aproximación de totalidad concreta a la sociedad; pero no por ello menos necesaria.

En este sentido, mi punto de vista también es producto del proceso actual del capitalismo; tal vez en el momento en el que Lukács reflexiona, no se presenta la necesidad de renunciar a la noción de sentido en la historia, pero para nosotros, parece no haber otra opción.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3.

EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN.

I. INTRODUCCIÓN.

El punto de convergencia de las preguntas hasta ahora abiertas por el análisis realizado a lo largo de este trabajo se encuentra en el problema de la organización. El argumento que he tejido desemboca en este problema. Éste es, precisamente, el objeto de estudio del presente capítulo. En las siguientes páginas voy a exponer críticamente el argumento recogido de las páginas precedentes con el objetivo de demostrar cómo la problemática planteada hasta el momento desemboca en el problema de la organización.

Inicié la reflexión con un diagnóstico sobre la actual crisis de lo político, una crisis que pone en duda su posibilidad, su potencia, su capacidad efectiva de hacer y transformar, de dar forma a la socialidad. El sesgo que asumí en esta tesis es el de abordar el problema desde una perspectiva marxiana. ¿Qué puede aportar un pensamiento marxiano sobre el problema de la crisis de lo político? Lo que han hecho los pensadores que se suman a este horizonte de reflexión es teorizar el problema desde un regreso a Lenin. Me sumo al regreso a Lenin porque me parece que la reflexión sobre lo político, desde el materialismo histórico, se realiza mejor en términos duramente dialécticos y Lenin, con sus estudios sobre la dialéctica hegeliana, reabre esa posibilidad teórica.

La reflexión que me interesa recuperar de Lenin no es inmediatamente política sino epistemológica. Lo notable de los *Cuadernos filosóficos* es el intento teórico de Lenin por superar la teoría del reflejo que había dominado no sólo su pensamiento hasta antes de 1914, sino también el de la socialdemocracia en tiempos de la 2ª Internacional. Un análisis de la

teoría del reflejo demuestra que ésta, parte de un idealismo secreto en el sentido de que se basa en la separación entre consciencia y materialidad. Pues si la consciencia es capaz de ‘reflejar la materialidad de forma pasiva y neutral’, y el desarrollo del conocimiento no es más que ‘una aproximación cada vez más nítida de la imagen total de mundo’, entonces esa consciencia que percibe tiene que estar fuera del objeto percibido; sólo así la consciencia sería capaz de percibir neutral y pasivamente el mundo y *reflejarlo* en su totalidad. Ese estar fuera del objeto percibido afirma inmediatamente una forma ajena y externa a la material: una forma ideal.

El materialismo dialéctico, a diferencia del materialismo burdamente empirista, recupera aspectos radicales del idealismo alemán, como queda patente a través de una lectura cuidadosa de las *Tesis sobre Feuerbach*. Uno de esos aspectos es que el sujeto de conocimiento no *refleja* pasivamente los objetos —concebidos cósicamente—, sino que *produce* activamente el mundo que conoce. El giro materialista está en que esa actividad productiva no es meramente contemplativa, teórica-abstracta, sino que es una actividad *material*.²⁴⁴ Esta materialidad de la actividad se suele entender en un único nivel: *en tanto productora de objetos*. Pero hay más dimensiones en la crítica de Marx, lo material de la actividad no se limita a la actividad *manual*, no se refiere exclusivamente a la producción de objetos, también implica: 1) la producción de *relaciones sociales* (las cuales contienen a los objetos), es decir, a la producción de socialidad; y, 2) la producción material de reflexión. Es decir, el argumento implica también que la reflexión misma es materialidad que se mueve de un *modo* distinto (en sentido spinozeano) y que en tanto materialidad humana está atravesada

²⁴⁴ Véase en particular la Tesis 1, de las *Tesis sobre Feuerbach* en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, *Op. Cit.*: “[...] De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente no conoce la actividad real, material en cuanto tal—.” P. 111.

por las leyes de esa materialidad, tanto físicas como sociales²⁴⁵. Por tanto, la reflexión es materialidad determinada por las relaciones de producción *en la cuales se encuentra*. La consciencia entonces: a) no es, pues, en ningún sentido externa a la materialidad; b) no puede ser pasiva en tanto que es un movimiento de ella misma hacia ella misma; y, finalmente, c) no puede ser neutral en tanto que se encuentra situada *dentro* de esa materialidad y, por tanto, el sesgo particular de su ubicación relacional al interior de ella la determina, y distorsiona la capacidad que tiene para percibir su entorno.

La visión dialéctica en la epistemología tiene implicaciones políticas, o bien, desde otro punto de vista, la escisión entre consciencia y materia es análoga a la escisión entre política y base material. Ese es el problema que reclama Žižek a Badiou, Rancière y Balibar, y que trabajé en el primer capítulo, el problema de la política pura. Desde el punto de vista dialéctico, así como la consciencia es materialidad que reflexiona distorsionadamente sobre sí misma, así la política es materialidad que actúa sobre sí misma. Es decir, son relaciones sociales que tienen a las relaciones sociales por objeto de su acción. Lo político actual está distorsionado por la materialidad del modo de producción capitalista.

El que Lenin haya o no podido superar la teoría del reflejo es discutible. Sostuve que, desde mi punto de vista, su superación teórica es incompleta. Sin embargo, señalé, que se puede defender el hecho de que su acción política supera, al menos parcialmente, los

²⁴⁵ Véase el capítulo sobre Feuerbach en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973, particularmente donde dice: “La consciencia no puede ser otra cosa nunca que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real.” p. 26 y más adelante: “[...] caemos en cuenta de que el hombre tiene también ‘consciencia’. Pero, tampoco ésta es de antemano una consciencia ‘pura’. El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta como capas de movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la consciencia: el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la consciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres [...] La consciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.” p. 31

problemas derivados de una interpretación mecanicista de la relación entre base material y superestructura política. Lenin participa de forma central en la organización y ejecución de la revolución de Octubre en 1917, intentando con ello subvertir el condicionamiento de la materialidad sobre la política. Nadie creía, en el contexto de la 2ª Internacional (ni Rosa Luxemburg como queda patente en sus textos sobre la revolución en Rusia de 1905, y después cuando declara su admiración hacia los bolcheviques en el folleto que escribe en la cárcel sobre la revolución de 1917²⁴⁶), que en Rusia era posible ir más allá de una revolución burguesa. Las ‘condiciones objetivas’ no estaban dadas para ello. Los bolcheviques fueron los primeros en intentar subvertir el orden de las determinaciones, es decir, en intentar intervenir voluntaria y conscientemente en la transformación de las relaciones de la base material que hasta ese momento se habían construido de forma ‘necesaria e independiente de su voluntad’²⁴⁷. El hecho de que no hayan logrado de hecho dar forma a lo material a partir de la acción política, para los alcances de este argumento, es un problema secundario y no una refutación. Un intento fallido no es suficiente para descartar la posibilidad de la intervención política sobre la materialidad social. La lectura mecanicista de la ‘tesis del materialismo histórico’ piensa que lo político es un *reflejo* de la materialidad, de manera que desde ese punto de vista sólo es posible hacer lo que ya está escrito en la materialidad de las relaciones sociales. Dicha lectura no contempla los ‘saltos cualitativos’ de los que habla Hegel en su *Ciencia de la lógica* y de los cuales Lenin toma notas efusivamente.²⁴⁸

²⁴⁶ Véase por ejemplo Rosa Luxemburg, “La Revolución en Rusia [1-4]” en *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos políticos*, Bolívar Echeverría [prol. y selección], México, Era, 1978; y Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, USA, The University of Michigan Press, 1961.

²⁴⁷ Véase el “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo 1, Moscú, Progreso, 1955.

²⁴⁸ *Vide supra* citas y notas 91 y 92 en págs. 41-42 del presente texto.

El dualismo ontológico implicado en la teoría del reflejo que revela un secreto idealismo encuentra su formulación política en el dualismo implicado en la escisión entre política y base material, o bien, implicado en una lectura estructuralista de la ‘tesis del materialismo histórico’. Por lectura ‘estructuralista’ me refiero a una lectura que entienda la relación entre estructura y superestructura a partir de una determinación unidireccional, que vaya de la primera hacia la segunda. El problema con esta lectura es que, ‘en última instancia’, niega que lo político sea suficientemente potente como para tener la forma de la materialidad social por objeto. Dicha afirmación niega inmediatamente todo proyecto político que pretenda ser marxiano. Si nos tomamos en serio los textos políticos de Marx (como serían el *Manifiesto del Partido Comunista* o *La crítica al programa de Gotha*), es decir, si los leemos con la convicción de que no son meramente inconsecuentes con el resto de su producción teórica, entonces tenemos que aceptar que se proponen un proyecto que invierta la relación de determinación entre la base material y la superestructura política²⁴⁹. Marx piensa que es posible transformar voluntaria y conscientemente las relaciones de producción, es decir, dar forma a la socialidad, no porque se le ocurra en el aire a un individuo abstracto, sino porque es una posibilidad abierta por el modo de producción capitalista.

Lukács levanta un esfuerzo teórico monumental por reventar el mecanicismo determinista imperante en la 2ª internacional y regresar a la tematización de lo subjetivo

²⁴⁹ Véase por ejemplo el pasaje de “Proletarios y comunistas” en el *Manifiesto del Partido Comunista*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, *Op. Cit.*, p. 32 donde los autores proponen la consigna de destruir la propiedad privada y explican su fundamento: “[...] los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.” La propiedad privada implica, según explican los autores en ese pasaje, las relaciones sociales de producción que tienen por consecuencia la explotación de los trabajadores. ¿Acaso no al plantearse el objetivo de ‘abolir la propiedad privada’ se están planteando el objetivo político de transformar la materialidad capitalista en otra cosa? Véanse también las “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” en la *Crítica al programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, *Op. Cit.*, donde la estructura misma del texto es una pelea por cómo están redactados los principios del programa político. Nada es más elocuente para establecer el punto que ello: es el proyecto político de transformación de las relaciones sociales de producción lo que está en juego, y sobre lo que Marx no puede dar un paso atrás y escribe tan crítica y apasionadamente.

como factor decisivo en la transformación social. El producto de ese esfuerzo es *Historia y conciencia de clase*. En ese texto, Lukács inicia con un reconocimiento de la labor de Lenin: “[...] Lenin ha llevado la *naturaleza práctica* del marxismo a un grado de claridad y de concreción inalcanzados antes; se basa en que Lenin ha salvado ese momento práctico del olvido casi total en que se encontraba y, mediante ese *acto teórico* [...]”²⁵⁰ Cuando Lukács escribe y publica los textos de *Historia y conciencia de clase*, los *Cuadernos filosóficos* de Lenin aún no se habían publicado. Lukács no conocía el trabajo que Lenin había realizado para la recuperación teórica de la dialéctica. Lo que conocía era la acción política de Lenin. Eso le fue suficiente para tematizar la necesidad de dialectizar los momentos subjetivos y objetivos de la socialidad, o bien para dialectizar la relación entre estructura y acción política. El vínculo que propongo entre la superación de la teoría del reflejo y la superación de la lectura mecanicista de la ‘tesis del materialismo histórico’ sirve como complemento al esfuerzo teórico de Lukács.

A Lukács le parece de importancia primordial el recuperar y restituir el método dialéctico materialista: un método que se aplica a sí mismo. En principio, la especificidad de la recuperación materialista del método dialéctico tiene que ver con ser consciente de las condiciones históricas de apropiación de la realidad en sentido epistemológico. Es decir, un hacerse consciente de la historicidad del proceso de *hacerse consciente de la historicidad del ser*. Sin embargo, pronto se pone de manifiesto el hecho de que esa concepción del método tiene repercusiones en el ámbito político.

Una de las especificidades del método en la versión lukácsiana es la superación de la dicotomía entre sujeto y objeto. Para Lukács hay una relación práxica entre un sujeto

²⁵⁰ Georg Lukács, “Prólogo”, *Op. Cit.*, p. XLV.

determinado objetivamente y un objeto producido subjetivamente, una relación entre un sujeto objetivado y un objeto subjetivo. No es que haya un sujeto por un lado y un objeto por otro que se afectan mutuamente. Ello sería afirmar todavía la dicotomía. No hay un sujeto puro ni trascendental.

La superación de la dicotomía entre sujeto y objeto está en Hegel, y está en su versión materialista muy claramente expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach*. Sobre este punto la ‘Tesis 1’ es bastante clara, pero la ‘Tesis 3’ traduce el problema epistemológico a su versión más nítidamente política:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad [...] La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como [praxis] revolucionaria.²⁵¹

No es suficiente en la visión dialéctica de Marx, suponer el condicionamiento de la objetividad sobre la subjetividad, de lo que se trata es de trascender su dicotomía, sólo así se puede concebir la acción política, sólo así se puede concebir una acción ‘subjetiva’ transformadora de su condicionamiento objetivo. Es precisamente de ello de lo que trata la ‘Tesis 3’ como queda patente. La teoría materialista que critica Marx, afirma que la única acción política posible viene de afuera de la socialidad, fuera del condicionamiento de la materialidad de las relaciones sociales. Sustrae, pues, toda posibilidad política de, por ejemplo, el proletariado, o incluso de la burguesía. Tal tesis sostiene que la transformación

²⁵¹ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos, Op. Cit.*, p 402. La traducción que hace Bolívar Echeverría de esta tesis si bien es más literal, hace menos evidente el punto que quiero establecer porque no explica cuál es el contenido de la doctrina materialista a la cual hace referencia: “La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado [...]” *Tesis sobre Feuerbach* en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución, Op. Cit.*, 113.

de la materialidad social no puede ser objeto de la materialidad política. De ahí que sea consistente con la concepción de la política como acción exclusivamente estatal, entendiendo al Estado como algo externo a la materialidad social, como una instancia que se pone por ‘encima de la socialidad’. La teoría del materialismo dialéctico de Marx y Lukács está construida para poder conceptualizar la posibilidad de la transformación política de las relaciones sociales. Así por ejemplo se pone de manifiesto en “El cambio estructural del materialismo histórico” donde Lukács sostiene:

La proposición fundamental del método dialéctico, la tesis de que ‘no es la consciencia del hombre la que determina su ser, sino el ser social el que determina la consciencia’, tiene, si se interpreta bien, la consecuencia necesaria de que hay que tener prácticamente en cuenta el punto de inflexión revolucionaria la categoría de la novedad radical, de la inversión de la estructura económica, de la nueva orientación del proceso, o sea, la categoría del salto.²⁵²

Aquí Lukács interviene la tesis marxiana con una referencia al pasaje de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel que ya había sido notado por Lenin, sin que Lukács lo supiera, en sus *Cuadernos Filosóficos*, y que aporta la fundamentación filosófica para el intento revolucionario de Lenin. La ‘tesis materialista’, dice Lukács, se tiene que entender de forma diferente a su literalidad, lo central no es la determinación de la materialidad del ser social sobre la consciencia, sino la posibilidad de los saltos cualitativos, o bien de la ruptura de la regla de determinación:

Ese salto, por supuesto, no es un acto instantáneo que realizara como el rayo y sin transiciones la mayor transformación de la historia humana conocida. Pero aún menos es, según el esquema de la evolución ya recorrida, una mera mutación de lentas y paulatinas modificaciones cuantitativas en cualidad, mutación en la cual las ‘leyes eternas’ del desarrollo económico dieran de sí ellas mismas el producto del cambio por encima de las cabezas de los hombres por una especie de ‘astucia de la razón’: en esa hipótesis el salto no significa sino que la humanidad (*post festum*) toma consciencia, acaso repentinamente, de la nueva situación ya alcanzada. El salto es más bien un proceso largo y duro. Pero su carácter de salto se pone de manifiesto en que cada vez *representa una orientación hacia algo cualitativamente nuevo*; que en él se expresa la intención consciente que se orienta al todo de la

²⁵² G. Lukács, “El cambio estructural en el materialismo histórico”, en *Historia y consciencia de clase*, Op. Cit., p. 262.

sociedad; que el salto mismo, pues, por lo que hace a su intención y su fundamento, tiene ya su patria en el reino de la libertad.²⁵³

El salto cualitativo a través del cual se revolucionan las relaciones materiales de la sociedad es descrito, consecuentemente al método dialéctico, como un proceso largo. Pero no uno gradual, en donde el único salto es el de la consciencia que un día despierta a la realidad material ya alcanzada. Para Lukács la consciencia no interviene sólo *post festum*, el papel de la consciencia en los saltos es contemporáneo a la transformación de la realidad material. Hay pues una relación dialéctica entre la consciencia y el ser social²⁵⁴. Si es cierto que la relación entre consciencia y ser es una instanciación de la relación entre sujeto y objeto²⁵⁵, este punto debe ser explicado desde la superación de la dicotomía de la segunda relación.

Todo sujeto es producto de la objetividad material, es decir de la constelación de las relaciones sociales en que se encuentra en calidad de *su productum*. Es decir, todo sujeto es inmediatamente objeto. Pero al mismo tiempo toda objetividad material (cosas y relaciones sociales) son producidas y reproducidas por la acción de los sujetos. Desde este punto de vista no hay un monopolio de la acción subjetiva por un elemento puro, ni el monopolio de la actitud objetiva por otro elemento puro. En todo caso, la visión supera la dicotomía que se basa en la atribución de acciones y actitudes a *dos personajes* y desplaza el problema de la

²⁵³ *Ibidem*

²⁵⁴ Esto está también muy nítidamente señalado por Korsch cuando establece que una de las diferencias fundamentales entre la dialéctica de Hegel y Marx es que Hegel no es suficientemente radical con la identificación entre ser y pensar. Korsch critica a Hegel por no notar que la consciencia no se enfrenta al mundo natural sino que se integra a él como parte natural. Para Hegel la consciencia sólo llega *a posteriori*, ‘el búho de minerva’ sólo levanta el vuelo al caer el ocaso. Lo que logra con eso es hacer a la filosofía y a la consciencia impotente para transformar el acontecer social. Véase por ejemplo: “Para el método [...] dialéctico [...] materialis[ta] de Marx y Engels, la conciencia precientífica y extracientífica, así como la misma conciencia científica, no se enfrentan independientemente al mundo natural, y menos aún al histórico-científico, si no que se integran en él como una parte real, efectiva “aunque espiritual e ideal”, de ese mundo natural e histórico-social. En esto radica la primera diferencia específica entre la dialéctica materialista de Marx y Engels y la dialéctica idealista de Hegel; ahora bien, éste también había declarado que la conciencia teórica del individuo no puede “saltar” por encima de su tiempo, de su mundo presente, pero por otra parte *había situado mucho más al mundo en la filosofía que a la filosofía en el mundo.*” Korsch, “Marxismo y filosofía” en *Marxismo y filosofía*, *Op. Cit.*, p. 50.

²⁵⁵ *Vide supra* cita y nota 135 en la pág. 59 del presente texto.

sujetividad y la objetividad a *la relación que se produce entre distintos elementos de la realidad*. Según la especificidad de la relación, un mismo elemento puede presentarse con facultades subjetivas, el mismo elemento en otra relación puede presentarse con actitudes objetivas.

En los *Grundrisse* Marx elabora un pasaje muy esclarecedor sobre cómo el punto de inflexión en el análisis dialéctico materialista es la *relación entre elementos* de la sociedad y no los elementos o ‘personajes’ aislados. La reflexión se da a propósito de un comentario de Proudhon sobre la sociedad y los individuos. Ahí, Proudhon sostiene que ‘la diferencia entre capital y producto no existe desde el punto de vista de la sociedad, dicha diferencia es completamente subjetiva y relativa a los individuos.’²⁵⁶ Marx muestra cómo la diferencia entre ‘producto’ y capital, es que el primero se produce de una forma específica, es decir, en una constelación de relaciones sociales específicas, *cuando* es capital. Productos ha habido siempre, pero no siempre fueron capital. Ahí Marx no lo dice, pero es evidente que el producto del esclavo romano no era *capital*, sólo es capital el producto que contiene una materialización de plusvalor, es decir una parte de plustrabajo o trabajo impago y éste sólo existe por la relación trabajo asalariado-capital. El error de Proudhon es que no ve la especificidad de las relaciones sociales contenidas en el modo de producción capitalista. El argumento de Marx concluye con la aseveración de que la sociedad no consiste en individuos sino *en el total de las relaciones en las que están los individuos*: “La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados.”²⁵⁷ Para Marx la afirmación de Proudhon

²⁵⁶ La cita está en francés, dice textualmente: “La différence *pour la société* entre capital et produit n’existe pas. Cette différence est toute *subjective* aux individus.” K. Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, Volumen 1, México, Siglo XXI, 1975, p. 204.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 204-205.

es del mismo nivel de abstracción (e igual de ridícula) que la de alguien que afirmara que no hay diferencia entre los esclavos y los ciudadanos en tanto que los dos son seres humanos. Son lo uno y lo otro *por su situación relacional en la sociedad*: “El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad.”²⁵⁸ En realidad sólo son ‘hombres’ *fuera* de la sociedad, en ese nivel de abstracción, es decir, de ausencia de determinaciones concretas. En realidad, lo que Proudhon debía de haber dicho es que *fuera* de la sociedad, no hay diferencia entre producto y capital, o bien, que sería lo mismo, entre trabajador y capitalista.²⁵⁹ El argumento de Marx se puede aplicar por analogía al problema de la subjetividad y la objetividad. Así como la sociedad y su especificidad es una constelación de *relaciones*, así también lo subjetivo y lo objetivo se establecen de forma relacional. No es que haya un individuo personal o colectivo que sea subjetivo, como ya vimos, todo individuo personal o colectivo es al mismo tiempo producto y productor; sino que la subjetividad es relacional, es decir, es subjetiva una acción según la especificidad de las relaciones sociales que la contengan. Por ejemplo, la clase social capitalista se presenta como subjetiva en su relación con el proletariado, pero es objetiva con respecto a la lógica del capital.

Esta conceptualización del problema atraviesa la reflexión de Lukács. La superación de la dicotomía entre sujeto y objeto y su desplazamiento al análisis de procesos y relaciones lleva a Lukács a recuperar y reconstruir el concepto de *totalidad concreta*. En el capítulo anterior analizamos la crítica que hace Lukács a la ciencia positivista que idolatra los hechos. El método del materialismo histórico sustituye los hechos por los procesos y las relaciones en aras de conocer y reproducir mentalmente la realidad. Ese análisis le permite conceptualizar la sociedad como totalidad concreta, como una constelación no estática de

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 205.

²⁵⁹ Cfr. *Ibidem*

relaciones sociales. Son los procesos de movimiento de las relaciones sociales los que otorgan concreción y realidad a los hechos abstractos. Es, en particular, la noción dialéctica de la realidad como totalidad concreta la que permite a Lukács conceptualizar la realidad como *acaecer social*. Es decir, la realidad como producto del movimiento de las relaciones sociales, que a su vez están siendo producidas por la totalidad. Esto permite a Lukács tematizar la posibilidad de la inversión del orden de las determinaciones. Es decir, permite a Lukács teorizar sobre la posibilidad de la acción política en sentido materialista dialéctico, o bien, de la acción política que tiene por objeto la transformación de las relaciones sociales de las cuales parte.

En el argumento que he reconstruido de *Historia y consciencia de clase* de Lukács, si es posible invertir el orden de las determinaciones, se debe a una especificidad del modo de producción capitalista. Es en éste y a partir de sus relaciones sociales que se abre un universo de conocimiento a la consciencia, se le permite el acceso al orden de las determinaciones. Por primera vez en la historia, el individuo es capaz de entender que se encuentra determinado por las relaciones sociales de producción, y sólo porque se percató de ello se puede plantear el objetivo de participar activamente en la *formación* de esas relaciones materiales que hasta entonces se habían presentado de manera necesaria e independiente de su voluntad. Sólo al hacerse consciente de su determinación material se puede plantear la posibilidad de modificar la determinación material. Así como sólo cuando los conocimientos físicos del hombre le permitieron entender las determinaciones de las fuerzas gravitacionales y aerodinámicas, el hombre se pudo plantear, con realidad fáctica, la posibilidad del vuelo.

Sin embargo, no todo es miel y hojuelas. Con el modo de producción capitalista se presenta una paradoja histórica, sino es que una contradicción hecha y derecha. Al mismo tiempo que se pone en estado de apertura la posibilidad de acceso de la conciencia al orden

de las determinaciones, se construyen las relaciones sociales que obstaculizan el acceso de la consciencia a ese universo de conocimiento y acción. Esta paradoja está más nítidamente expresada por la contradicción entre la posibilidad de la autonomía y el proceso de enajenación. Aquí entiendo *autonomía* como una facultad o posibilidad *estrictamente capitalista* —abierta *por* el modo de producción capitalista y no antes— de *lo político*, o bien, de tener la forma de la socialidad por objeto de la acción política. La forma de la socialidad, siendo consecuentes con el materialismo dialéctico, se refiere a la forma de las relaciones sociales materiales.

La contradicción antes expuesta está contenida o tematizada en Lukács a través de su desarrollo del problema de la consciencia de clase, que constituye uno de los dos problemas filosóficos fundamentales de *Historia y consciencia de clase*. Expuse cómo el argumento de Lukács estudia que la especificidad de la consciencia capitalista es el tener acceso a la determinación económica de las relaciones sociales. Y expuse cómo, para Lukács, la posibilidad de realizar el proyecto autónomo, o bien, de invertir el orden de las determinaciones y resolver así la contradicción capitalista, está en la acción política guiada por la consciencia de clase del proletariado. El obstáculo para la acción política con consciencia de clase del proletariado es el fenómeno-proceso de la *cosificación*. Este proceso se puede entender en su versión más sutil como un proceso de pérdida de subjetividad o de facultades subjetivas, por parte de las clases sociales. Es decir, como una pérdida de la capacidad, que está en potencia, de incidir de forma consciente y voluntaria en la transformación de las relaciones sociales.

Para Lukács, la acción política propiamente libre o liberadora se presenta como una que se realiza con consciencia de clase, y que tiene por objetivo trastocar la totalidad

concreta, o bien, como expuse más arriba, una acción que tenga *intención de totalidad*.²⁶⁰ A través de ella se lograría subvertir la cosificación de la realidad, invertir el orden de las determinaciones y *transformar las relaciones sociales* de forma consciente y voluntaria.

El problema de la cosificación de la consciencia de clase está atravesado por la tematización del problema de la organización política. La pregunta no enunciada que guía a Lukács en la segunda mitad temática de *Historia y consciencia de clase* es: ¿cómo resolvemos la contradicción siguiente: sólo el proletariado actuando con consciencia de clase puede realizar el proyecto autonómico de la modernidad; sin embargo, el proletariado se encuentra expuesto fuertemente al proceso de cosificación producto de las relaciones sociales capitalistas?

La respuesta que ofrece Lukács está estructurada en un análisis y una propuesta normativa sobre el problema de la organización. Encuentro que su análisis del problema gira en torno a un debate de su tiempo, y su propuesta se presenta como una síntesis de las posturas que conforman ese debate. En concreto, el análisis y la propuesta de Lukács exponen la tensión entre las concepciones de Rosa Luxemburg y Lenin sobre el problema de la organización y el partido.

Pretendo hacer un análisis crítico de la forma concreta que asume la subjetividad política, que para Lukács lo mismo es decir subjetividad revolucionaria, en *Historia y consciencia de clase* y el texto, hasta ahora inédito en español, en que Lukács se defiende de los ataques hechos por Rudas y Deborin: *Talism and the Dialectic*.

El análisis que sigue se construye sobre los textos, sorprendentemente, menos leídos y trabajados en torno a *Historia y consciencia de clase*, los textos que lidian con el problema

²⁶⁰ *Vide supra* cita y nota 223 y desarrollo en las págs. 95-96 del presente texto.

de la organización. Los especialistas, en general, han visto en el texto de Lukács un texto específicamente filosófico que se enfrenta con un problema ontológico sutil heredero de la tradición hegeliana. Pero no han puesto de relieve que la preocupación central del autor en ese texto es específicamente política. Así lo señala Michael Löwy quien afirma: “[...] han olvidado que *Historia y consciencia de clase* es, tal vez sobre todo, un trabajo político, cuyo problema central es *la revolución proletaria en contra de la reificación capitalista*.”²⁶¹ Para Lukács, y me sumo a su opinión, éste es un problema filosófico medular, constituye, como me he esforzado en mostrar a lo largo de esta introducción, el corazón del problema sobre lo político. Sin embargo es un problema que está profundamente despreciado en los debates contemporáneos. La organización política, se alega, es un problema de ‘la política’, no es un problema filosófico²⁶². Esto no sólo es el caso hoy en día, también Lukács es testigo de ello. En el ensayo titulado “Observaciones de método acerca del problema de la organización” dice que el problema ha sido relegado a uno meramente técnico y que no se le ha concebido en su justa medida como ‘uno de los principales problemas intelectuales de la revolución’.²⁶³ Lukács le asigna un papel fundamental porque piensa que en esa cuestión se juega la relación dialéctica entre el ‘objetivo final’ y el ‘movimiento’ actual del proceso revolucionario. Es

²⁶¹ Michael Löwy, *From Romanticism to Bolshevism*, *Op. Cit.*, p. 171.

²⁶² Lo mismo se podría alegar de toda configuración teórica marxiana occidental después del periodo de su fundación con Lukács, Korsch y Gramsci que tenían en común el ser teóricos de altura además de militantes comprometidos. Sobre ello ya he referido lo que Perry Anderson dice al respecto en su *Tras las huellas del materialismo histórico*, *vide supra* nota 114 en pág. 51 del presente texto. También véase la reflexión de Žižek al respecto: “Lo que sucedió con la saturación de la ‘secuencia revolucionaria de 1917’ [...] es que un *engagement* teórico-político directo como aquél de *Historia y consciencia de clase* se volvió imposible. El movimiento socialista se dividió definitivamente entre el reformismo parlamentario de la socialdemocracia y la nueva ortodoxia estalinista, mientras que el marxismo occidental, que se abstuvo de respaldar abiertamente uno de estos polos, abandonó la posición del *engagement* político directo y se convirtió en parte de la maquinaria académica establecida cuya tradición va desde la temprana Escuela de Frankfurt hasta los estudios culturales de la actualidad—en ello reside la diferencia clave que lo separa del Lukács de los años 20.” S. Žižek, “Afterword”, en G. Lukács, *A Defense of History and Class consciousness. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000, pp. 153-154.

²⁶³ Cfr. G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, en *Op. Cit.*, p. 307.

decir que, para él, la organización es el gozne, o la forma de mediación, entre la teoría y la práctica, y como en toda relación dialéctica, sostiene, los miembros no se hacen concretos y reales sino por su mediación²⁶⁴. La mediación entre el objetivo final y el movimiento actual, es decir, la organización, es un problema que se reproduce en cada estadio de desarrollo de la lucha de clases y en cada estadio del desarrollo capitalista. Es un problema que cambia y cuyos contenidos deben cambiar también para ajustarse a la etapa de desarrollo:

[...] [ese problema] se reproduce siempre en formas cada vez más desarrolladas —y por supuesto, con contenidos siempre cambiantes— a cada nivel decisivo del desarrollo revolucionario. Pues toda forma se hace siempre visible en su posibilidad abstracta antes que las formas concretas de su realización. Y la verdad o la falsedad de los planteamientos no resulta realmente discutible más que cuando se alcanza ese segundo estadio, cuando se hace reconocible la totalidad concreta destinada a ser el mundo circundante de su solución y el camino hacia ella.²⁶⁵

Más allá de lo que Lukács tiene que decir sobre el problema, si se ha seguido el argumento presente, se puede afirmar que la organización es el tema en el que se juega, en cancha marxiana, el problema intrínsecamente filosófico de la contradicción entre la enajenación y la autonomía. Desde una perspectiva dialéctica y atendiendo al contenido de la cita precedente, se debe entender que el problema de la organización debe responder a una realidad nueva, y distinta de la realidad sobre la que intentaron actuar Marx, Luxemburg, Lenin o Lukács. Sin embargo, el método dialéctico permite el regresar sobre sí mismo para problematizar y reflexionar sobre las nuevas condiciones materiales.

No me interesa adentrarme el análisis de la forma partido en estas dos versiones del marxismo de principios de siglo XX por una particular inclinación hacia la ortodoxia política marxiana ni mucho menos. Más bien me interesa en primer lugar completar el análisis crítico del texto filosófico de Lukács para poder entender en él la configuración del problema de lo

²⁶⁴ Cfr. *Ibidem* p. 312.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 309.

político, es decir, de la posibilidad de la acción voluntaria y consciente, o bien lo que Lukács llamaba *el momento subjetivo* de la acción. En segundo lugar, para tomar postura frente a esa particular configuración teórica. El problema de la organización política se presenta como un problema filosófico central en *Historia y consciencia de clase*, y también así, en esta tesis.

II. LUKÁCS: EL DEBATE ENTRE LUXEMBURG Y LENIN.

La tesis que guía mi reconstrucción del problema de la organización en Lukács es que en él se configura un intento de síntesis entre las dos versiones antagónicas de la época sobre este tema, la de Rosa Luxemburg y la de Lenin. El que sus concepciones hayan sido confrontadas obedece a dos momentos de la realidad. El primer momento es que de hecho hubo intercambio crítico entre Luxemburg y Lenin sobre el problema. El segundo momento tiene que ver con el proceso de construcción del estalinismo, cuando el Estado soviético se apropió de una cierta configuración de los hechos en torno a la relación de Luxemburg con el partido Bolchevique para construir la ortodoxia del ‘marxismo-leninismo’.

Sobre el primer momento sería importante mencionar que después de la publicación del *¿Qué hacer?* y de *Un paso adelante, dos pasos atrás* de Lenin en el contexto de la disputa entre bolcheviques y mencheviques al interior del partido socialdemócrata ruso, Rosa Luxemburg, como militante del partido socialdemócrata alemán, y por tanto, como parte de la élite marxiana de principios del siglo XX, escribe un texto crítico en el cual parece tomar partido por la postura de Trotsky (en esa época menchevike).

En esos textos Lenin asume una postura profundamente centralista en cuanto a las cuestiones organizativas, postura que va a perdurar en toda su participación política, y que se puede resumir en la siguiente cita: “Las ideas fundamentales que *Iskra* trataba de sentar

como base de la organización del Partido, se reducían, en el fondo, a las dos que damos a continuación. La primera, la idea del centralismo determinaba en principio el modo de resolver todo el cúmulo de ideas particulares y de detalle en el terreno de la organización [...]. La primera idea, como la única de principios, debía penetrar todos los estatutos [...]"²⁶⁶ *Iskra* no era sólo el periódico de agitación y trabajo político, sino que funcionaba como órgano central y comité organizador del partido socialdemócrata ruso. La pretensión de centralización de *Iskra* llegó al grado de proponer que cada miembro de todos los comités nacionales del partido fuera aprobado por el órgano central, y que las tareas y trabajos de todos los comités nacionales se ajustaran a la planeación del órgano central²⁶⁷.

Frente a ello Luxemburg publica *Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa* en 1904. Ahí se expresa de la siguiente forma:

El libro del compañero Lenin [...] *Un paso adelante, dos pasos atrás*, es la exposición sistemática de las opiniones de la tendencia *ultracentrista* del partido ruso. Este punto de vista [...] es el de un rudo centralismo cuyos principales principios consisten, por un lado, en la drástica diferenciación y separación de los grupos organizados de revolucionarios activos de su medio ambiente, cuando éste es desorganizado aunque revolucionario, y por otra parte, la estricta disciplina y la directa, decisiva intervención de la autoridad central en todas las actividades de los grupos partidarios locales.²⁶⁸

Para Luxemburg esa postura implica que el comité central aparece como el único y verdadero núcleo activo del partido y todos los demás comités como simples instrumentos ejecutivos. Por ello Luxemburg compara la propuesta de Lenin con la organización conspirativa de Blanqui, lo cual está bastante justificado, ya que en palabras del propio Lenin, el socialdemócrata revolucionario “no sería otro que un jacobino indisolublemente ligado a la

²⁶⁶ Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás, (Una crisis en nuestro partido)*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1977, p. 48.

²⁶⁷ Véase *ibíd.*

²⁶⁸ R. Luxemburg, “Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa” en *Obras escogidas, Tomo I, Escritos Políticos*, Bolívar Echeverría [Pról. Y selección], México, Era, 1978, pp. 190-191.

organización del proletariado que ha *tomado consciencia* de sus intereses de clase”²⁶⁹. Para Luxemburg, el problema central se puede explicar como uno de *falta de subjetividad en sus militantes*, pues estos son, en una organización tal, *instrumentos* del comité central:

Al mismo tiempo la táctica, como también los objetivos concretos de la acción, ya que eran improvisados libremente a partir de la inspiración y sin contactos que el terreno de la lucha de clase elemental, podían ser fijados en sus detalles más pequeños y tomaban la forma de un plan predeterminado. En consecuencia, los miembros activos de la organización se transformaban en simples órganos ejecutores de las órdenes de una voluntad fijada con anticipación fuera de su propio campo de actividad, es decir, *en instrumentos* de un comité central.²⁷⁰

El problema dice Luxemburg es que los militantes se convierten en autómatas, instrumentos de un comité central, propiamente *ajeno* a ellos. Se podría extender el argumento que los militantes están en el partido ‘ultracentrista’ de Lenin igual de enajenados que los trabajadores frente a las máquinas al interior de la fábrica capitalista. El rechazo de Luxemburg por el centralismo leninista se mantuvo a lo largo de su vida hasta su muerte²⁷¹ como se puede ver en el texto crítico que escribe en 1918 desde la cárcel sobre la revolución de Octubre. Ahí sostiene que el problema con la concepción de la dictadura bolchevique (ahora Trotsky incluido) es que el centralismo supone que puede conducir de manera tan férrea porque tiene una receta secreta escrita a priori y en su posesión:

El supuesto tácito que subyace a la teoría de la dictadura de Lenin-Trotsky es este: que la transformación socialista es algo para lo cual una fórmula ya hecha yace completa en el bolsillo del partido revolucionario, que sólo necesita llevarse a cabo enérgicamente en la práctica. Esto no es, desafortunadamente –o tal vez afortunadamente— el caso. Lejos de ser una suma de prescripciones ya

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 192.

²⁷⁰ *Ibidem*. Ya Max Weber tenía reflexiones muy notables sobre el problema de la sustitución de medios por fines, y con ello, del avance de la racionalidad *instrumental*, que resulta entre otras cosas en el problema de ‘la jaula de hierro’. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. También véase la conferencia de Weber sobre el socialismo en donde describe el problema de la cosificación como uno que implica la sustitución de medios por fines, “El socialismo” en Max Weber, *Escritos políticos*, España, Altaza, 1999.

²⁷¹ En una versión extremista del asunto, Wolfe señala: “Rosa Luxemburg se encontraba ofendida en todo su ser por la adoración del centralismo de Lenin, su desprecio implícito por la clase trabajadora, sus propios impulsos creativos y propósitos, y por su desconfianza de todo desarrollo espontáneo y por la espontaneidad misma.” Bertram D. Wolfe, “Introduction”, en Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, *Op. Cit.*, p. 14.

escritas que sólo necesitan ser aplicadas, la realización práctica del socialismo como un sistema económico, social y jurídico es algo que yace completamente escondido en medio del futuro. Lo que tenemos en nuestro programa no son nada sino algunas señalizaciones principales que indican la dirección general en la que buscar las medidas necesarias, y esas indicaciones son principalmente de carácter negativo. Así, sabemos más o menos lo que es necesario eliminar en un principio para liberar el camino para una economía socialista. Pero cuando se habla de la naturaleza de las miles de medidas prácticas y concretas, grandes y pequeñas, necesarias para introducir los principios socialistas en la economía, la ley y las relaciones sociales, no hay una llave en ningún programa del partido socialista ni libro de texto. Eso no es una falla sino más bien la cosa misma que hace al socialismo científico superior que las variantes utópicas.²⁷²

El centralismo de Lenin no sólo adolece políticamente por obstruir los procesos de la democracia proletaria, sino que contiene en el fondo, un error epistemológico fundamental, no es *materialista* dialéctico. Igual que la dialéctica hegeliana, supone un *apriorismo* en el proceso de transformación de la sociedad, no entiende que lo único que es accesible a la consciencia es una negación, o serie de negaciones, para desatar la sociedad futura²⁷³. La forma partido de Lenin, supone una centralización y monopolio de la actividad subjetiva y por lo tanto no supera de forma cabal la dicotomía entre sujeto y objeto. En una formación tal, el comité central pretendería monopolizar la acción y consciencia subjetiva, pero al

²⁷² Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, en *Op. Cit.*, pp. 69-70.

²⁷³ Una diferencia notable entre el método de Hegel y el de Marx, es que en el del primero, la *Idea* (si en algún caso es válido usar mayúsculas para un sustantivo común en español es en este) se puede conocer *a priori*, Hegel sabe que la *Idea* es la idea del desarrollo del concepto de la libertad humana. Véase G. W. F. Hegel, “Introducción especial”, en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Técnos, 2005. Mientras que para Marx no puede haber verdad alguna que sea supra histórica, todo conocimiento está acotado al horizonte de su propia totalidad histórica. En un pequeño ensayo titulado “El individuo y la historia”, Kosík compara las nociones de Schelling y de Marx sobre la historia: “La diferencia entre las concepciones de Marx y Schelling, que hemos citado, reside, ante todo, en el punto siguiente: en la concepción de Schelling la historia es, a la vez, la apariencia del juego y el juego de las apariencias, mientras que para Marx, la historia es a la vez un juego real y el juego de la realidad. Para Schelling la historia está escrita antes de ser representada por el hombre, es un juego (*jeu*) directamente prescrito, pues sólo dentro de un juego semejante “se juega” la libertad de cada uno y puede constituirse, finalmente, algo racional y coherente. Esta predeterminación de la historia transforma el juego (*jeu*) histórico en un falso drama y rebaja a los hombres no solamente al rango de simples actores, sino incluso al de simples marionetas. Por el contrario, en Marx el juego (*jeu*) no está determinado antes de que la historia esté escrita, pues el curso y los resultados de ésta están contenidos en el juego mismo, es decir, resultan de la actividad histórica de los hombres. Schelling tuvo que colocar fuera de la historia, es decir, fuera del juego, a su creador efectivo (la Providencia, el Espíritu), que garantiza la racionalidad de la historia; mientras que para Marx, la racionalidad de la historia no existe más que como racionalidad en la historia y se realiza en su lucha contra lo irracional. La historia es un drama real: su resultado, la victoria de la razón o de lo irracional, de la libertad o de la esclavitud, del progreso o del oscurantismo, no se adquiere nunca por anticipado o fuera de la historia, sino únicamente en la historia y en el desarrollo de ésta.” Karel Kosic, *El individuo y la historia*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, pp. 17-18. Si bien el análisis es sobre la concepción de Schelling, bien puede hacerse extensiva a la postura hegeliana sobre la *Idea* y el espíritu.

pretenderlo, caería en una concepción predialéctica y por lo tanto mecanicista de la acción política.

Sobre el segundo momento, es decir, el proceso por medio del cual el estalinismo reconfiguró y construyó la oposición entre Lenin y Luxemburg para la fundamentación del dogma marxista-leninista habría que decir que la oposición real y concreta entre ambos no es tan profunda. Bolívar Echeverría desarrolla la idea de cómo el mito del ‘leninismo’ construido por Stalin como nueva ortodoxia, ‘la única verdadera’, y que promovía aquello del socialismo en un solo país, se apoyaba en otros dos mitos falsos: el del ‘trotskismo’ y el del ‘luxemburguismo’. Mientras el mito del trotskismo ocupó un lugar central, burdamente visible, el mito del ‘luxemburguismo’ ocupó un lugar más abstracto y teórico. Pero con todo: “[...] un lugar de mayor jerarquía negativa”²⁷⁴. En su desarrollo, explica el problema así:

Los rasgos más frecuentemente usados en la composición del aspecto propiamente negativo o ‘luxemburguista’ de ‘Rosa Luxemburgo’ tienen relación con los siguientes tres elementos centrales de la política comunista: 1] la determinación del tipo de revolución que exige la situación histórica de tránsito a la sociedad comunista; del grado en que se combinan en ella la necesidad objetiva del desarrollo capitalista y la voluntad del factor subjetivo, la clase proletaria; 2] la definición del tipo de relación que debe existir entre la clase obrera, con sus instituciones gremiales, y su organización política revolucionaria; la definición, por tanto, de las funciones y la estructura de esta organización; 3] el reconocimiento de otras luchas políticas verdaderamente coincidentes con la lucha revolucionaria del proletariado: luchas por reivindicaciones nacionales y por intereses campesinos, especialmente. Rasgos ‘luxemburguistas’ quiere decir ‘errores’. Tres tipos de errores serían los que habría cometido la Rosa ‘luxemburguista’ en el planteamiento y la solución de estos tres conjuntos de cuestiones.²⁷⁵

De estos tres campos posibles para el ‘error’ el más importante tendría que ver con el segundo tema, el de la relación entre clase proletaria y la voluntad del factor subjetivo, o bien la cuestión específica del problema de la organización. En el mito luxemburguista se construye una noción de ‘espontaneísmo’ que se opone falsamente al ‘dirigismo’ leninista. Echeverría lo explica así:

²⁷⁴ Bolívar Echeverría, ‘Prólogo’, en Rosa Luxemburgo, *Obras escogidas*, México, Era, 1978, p. 20.

²⁷⁵ *Ibidem*

Rosa habría exaltado hasta el endiosamiento la capacidad revolucionaria espontánea o no provocada de las masas proletarias indiferenciadas de emprender y llevar a cabo la revolución comunista, en el momento marcado por la necesidad histórica y con aparatos organizativos creados ad hoc. Se habría cerrado así la vía para la comprensión de las funciones específicas que le corresponden al partido revolucionario como organización permanente y de vanguardia del proletariado, sin la cual el instinto revolucionario de éste permanece en potencia o bien se desvía, se pierde y falla en su objetivo.²⁷⁶

Sin embargo, en el recuento que Lenin hace de sus diferencias con Rosa Luxemburg cuando se entera de su muerte, no aparece por ningún lado un supuesto ‘espontaneísmo’:

A veces las águilas vuelan más bajo que las gallinas, pero las gallinas jamás podrán elevarse a la altura de las águilas. Rosa Luxemburgo se equivocó en el problema de la independencia de Polonia; se equivocó en 1903, en su apreciación del menchevismo; se equivocó en su teoría de la acumulación del capital; se equivocó en 1914, cuando [...] defendió la unidad de los bolcheviques y los mencheviques; se equivocó en sus escritos de la cárcel, en 1918 (por lo demás, ella misma al salir en libertad, a fines de 1918 y principios de 1919, corrigió gran parte de sus errores). Pero a pesar de todos sus errores, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila.²⁷⁷

Sobre el problema específico del ‘espontaneísmo’ regresaré más adelante en el apartado del análisis de los textos de Luxemburg, pues constituye un punto medular del problema de la organización en Lukács, y porque tengo un particular interés en una de sus posibles configuraciones. Por lo pronto, es importante notar que hay dos momentos de oposición entre las teorías de Luxemburg y Lenin, el primero, que se da en vida de ambos, y el segundo que sirve para fundamentar la ortodoxia soviética sobre la doctrina aceptada.

En torno a la influencia o presencia de esta dicotomía teórica sobre el problema de la organización en Lukács hay, entre los especialistas, dos posturas en general. Una postura sostiene sin tapujos que Lukács es el filósofo del leninismo, el que llevó la propuesta política de Lenin hasta sus últimas consecuencias teóricas. La otra postura sostiene: a) en su versión más débil que hay una tensión o contradicción en *Historia y conciencia de clase* entre textos más luxemburguistas y textos más leninistas; y, b) en su versión más fuerte que la propuesta

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁷⁷ Lenin *apud* Echeverría, *Loc. Cit.*

lukácsiana sobre la organización es una síntesis entre las dos concepciones organizativas que se encontraban en disputa en la época. Yo me sumo a la versión más fuerte de esta segunda postura.

La postura sobre el Lukács leninista está sostenida por Hudis (de forma crítica), Rees y Žižek. Dicha postura se basa en la lectura de *Tailism and the Dialectic* ('Seguidismo y dialéctica'), que constituye la 'recientemente' encontrada defensa o anti-crítica que realiza Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Rees y Žižek, que realizan la introducción y el postfacio respectivamente a la primera edición en inglés de *Tailism*, realizan una lectura retroactiva sobre *Historia y consciencia de clase* y sostienen que hay una continuidad de pensamiento en ambos textos y que Lukács tiene una misma postura política en ambos casos. Por ejemplo Rees dice al respecto en una sección de su introducción que titula 'Un leninista en el exilio':

Fue tan solo cuando Lukács llegó exiliado a Viena que tuvo su primera oportunidad real de estudiar los escritos de Lenin: los estaba leyendo no solo frente al contexto del proceso todavía desencadenándose de la revolución Rusa sino también frente a sus propias experiencias en la derrotada República de los trabajadores Húngara. Fue bajo el impacto de estas experiencias combinadas que Lukács finalmente saldó cuentas con sus aproximaciones filosóficas previas y completo su camino al marxismo revolucionario.²⁷⁸

Así que Rees fecha el leninismo de Lukács alrededor de 1920. Además explícitamente afirma que: "La verdad es, sin embargo, que *Historia y consciencia de clase* era en sí mismo un texto leninista, y que *Lenin* [el texto de Lukács de 1924] es de una sola pieza con las preocupaciones de Lukács en ese trabajo, especialmente con 'Observaciones de método en torno al problema de la organización'."²⁷⁹ Para Rees, hay una continuidad de temas y postura

²⁷⁸ John Rees, "Introduction", en G. Lukács, *A defense of History and Class Consciousness...*, *Op. Cit.*, pp. 8-9.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

política en *Historia y consciencia de clase, Lenin (sobre la unidad de su pensamiento)* y *Tailism and the Dialectic*.

Lo mismo en Žižek quien en su ‘Postfacio’ a éste último texto dice: “[...] si hubo un filósofo del leninismo, del partido leninista, es el Lukács marxista temprano quien fue hasta el mismo límite en esta dirección, incluso hasta defender los aspectos ‘no-democráticos’ del primer año del poder soviético en contra de la famosa crítica de Rosa Luxemburg, acusándola de ‘fetichizar’ la democracia formal, en lugar de tratarla como una de las posibles estrategias que podían ser asumidas o rechazadas con respecto a las demandas de una situación revolucionaria concreta.”²⁸⁰

Tanto Rees como Žižek intentan presentar a un Lukács ‘desconocido’. En la versión canónica del devenir teórico de Lukács, se supone que inmediatamente después de la publicación de *Historia y consciencia de clase* y de las críticas recibidas por los distintos órganos de la nueva ortodoxia marxista, Lukács se retracta de sus posturas e intenta congraciarse con la burocracia soviética publicando un texto-oda a Lenin, muy a la usanza soviética. El esfuerzo de Rees y Žižek radica en negar una inmediata y estratégica capitulación con el estalinismo, pero pretenden hacerlo desde la afirmación del propio leninismo. Un leninismo de la subjetividad revolucionaria. Sin embargo, al hacerlo, caen presa de una lectura imprecisa de *Historia y consciencia de clase*, y del mito luxemburguista construido por el mismo estalinismo.

Peter Hudis en su reseña crítica de la edición que hacen Rees y Žižek de *Tailism*, dice que el texto es un tanto decepcionante en la medida en que Lukács no defiende las ideas centrales de *Historia y consciencia de clase* sino que se dedica a responderle a Deborin y

²⁸⁰ S. Žižek, “Postface” en G. Lukács, *A Defense of History...*, *Op. Cit.*, p. 153.

Rudas quienes lo habían atacado entre otras cosas por la importancia que le asignaba al factor ‘subjetivo’. Hudis critica el hecho de que, para defenderse, Lukács haya adoptado una postura tan radicalmente leninista. Por ejemplo: “Lukács incluso va tan lejos como para citar con aprobación la afirmación de Lenin de 1903 de que ‘la consciencia de clase sólo puede llegar a los trabajadores desde afuera [...]’”²⁸¹ Y más adelante: “En cualquier caso, es evidente que en *Tailism* a pesar de su [de Lukács] énfasis en la ‘consciencia de clase’, no es el proletariado el que es *sujeto* de la historia, sino más bien el partido.”²⁸² Pero esa desviación leninista dice Hudis está presente desde *Historia y consciencia de clase*: “Es más, la tendencia a fetichizar el partido es evidente incluso en *Historia y consciencia de clase*”. La postura de Hudis concuerda con las de Rees y Žižek en la medida en la que considera la postura de Lukács leninista. Mientras Hudis lo critica por ello, los otros dos lo aplauden.

La segunda postura está sostenida, de manera destacada, por Goldman y Löwy²⁸³. Goldman afirma que en el primer cuarto del siglo XX, había dos posiciones opuestas que convivían en el seno del marxismo: 1) Por un lado estaban las concepciones basadas en Marx de Luxemburg y Trotsky que partían de la tesis de que la *clase*, es decir, *el proletariado*, era el sujeto revolucionario. En la visión de Goldman, esta postura implicaba una serie de características: “[...] tenía por punto de partida la noción dialéctica de la identidad entre objeto y sujeto y la tendencia espontánea del proletariado hacia una consciencia auténtica y no integrada, y que llamaba a formar un partido democrático cuyo núcleo central debía ser la base proletaria—incluso si su consciencia revolucionaria estuviera menos desarrollada que

²⁸¹ P. Hudis, “The Dialectic and ‘The Party’: Lukács’ History and Class Consciousness reconsidered”, June 2001, The International Marxist-Humanist, <http://www.internationalmarxisthumanist.org/articles/the-dialectic-and-the-party-lukacs-history-and-class-consciousness-reconsidered>.

²⁸² *Ibidem*

²⁸³ Una lectura que pone más énfasis en los aspectos luxemburguistas de la producción teórica de Lukács se puede encontrar en Fritz J. Raddatz. *Georg Lukács*. Madrid, Alianza, 1975.

la de sus cuadros dirigentes. Era esta base la que debía controlar a la maquinaria del partido [...]”²⁸⁴ Goldmann afirma que en general, Lukács se adscribe en esta tendencia: “En sus posturas básicas Lukács, como muchos revolucionarios de sus días, aceptaba la idea del proletariado revolucionario. Como máximo tal vez se puede decir que estaba más consciente que otros teóricos de que esto lo acercaba mucho a las posturas de Rosa Luxemburg.”²⁸⁵

2) La otra tendencia afirma Goldmann incluía las posturas ‘neomarxistas’ de Lenin y Bernstein (paradójica o provocadoramente), quienes habían llegado a la conclusión de que la consciencia del proletariado no tendía por sí misma hacia la revolución. Ahí se escindían, mientras Bernstein renuncia por completo a la idea de la revolución, Lenin opta por la opción de formar un partido centralista y disciplinado cuya tarea consistía en llevar desde afuera la consciencia al proletariado y mantener un control sobre éste.²⁸⁶

Goldmann sostiene que a pesar de la cercanía teórica que Lukács era capaz de reconocer en el pensamiento de Rosa Luxemburg, a pesar de su regreso radical al método dialéctico, era imposible que éste o incluso Gramsci, fueran capaces de negar la experiencia histórica del triunfo de la revolución Rusa, y por lo tanto estaban limitados históricamente para poder hacer una crítica radical a la estructura del partido Bolchevique. Goldmann explica así la contradicción en los textos de Lukács:

¿Cómo podía ser reconciliado el llamado a una espontánea fuerza social revolucionaria dentro de la sociedad existente (en términos filosóficos: la idea de la identidad parcial entre el sujeto y el objeto) con la aceptación –que se presentaba a ellos de forma completamente incuestionable— del partido Bolchevique centralizado y jerárquicamente organizado como la forma organizacional efectiva *par excellence* del movimiento revolucionario? En realidad el problema era irresoluble: no había una posición intermedia prácticamente viable entre el Lenin del *¿Qué hacer?* y la posición de Rosa Luxemburg.²⁸⁷

²⁸⁴ Lucien Goldmann, “Reflections on *History and Class Consciousness*” en Istvan Mézsarós, *Aspects of history and class consciousness*, London Routledge, 1971, p. 69.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁸⁶ *Ibidem.*

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 70-71.

Para Goldmann, pues, hay una contradicción en la producción teórica de Lukács entre una postura luxemburguista y una tendencia leninista que se debe a una adscripción teórica a las posturas de Luxemburg y a una limitación histórica que tiene que ver con el evento avasallador del triunfo de la revolución Rusa dirigida por el partido Bolchevique.

La versión más fuerte de la segunda postura, a saber la que sostiene una síntesis teórica de las posturas de Lenin y Luxemburg está trabajada por Michael Löwy. Él afirma que el pensamiento de Lukács puede ser historiado en cuanto a sus influencias y posturas políticas. Löwy incluso periodiza el pensamiento y la producción teórica de Lukács. Él afirma que entre 1917 y 1923 Lukács sostiene un diálogo con el pensamiento de Luxemburg, específicamente sobre la cuestión organizativa²⁸⁸. Además, que del 17 al 21, Lukács acepta acríticamente las posturas luxemburguistas y eso se ve en su producción teórica de la época, por ejemplo el “Prefacio” que escribe a la edición alemana de *Huelga de masas, partido y sindicatos* de Rosa Luxemburg y el ensayo “Rosa Luxemburg como marxista” de *Historia y consciencia de clase*. Durante 1921, Lukács tiene un rompimiento con el pensamiento de Luxemburg y eso se nota en los textos de 1922 que también aparecen en *Historia y consciencia de clase*: “[...] el último [‘El marxismo de Rosa Luxemburg’] introdujo una nota discordante precisamente en cuanto a que aceptaba acríticamente la teoría del partido de Rosa Luxemburg (‘Rosa Luxemburg percibió muy pronto que la organización es mucho más probablemente el efecto que la causa del proceso revolucionario’)—una postura unilateral que es explícitamente criticada en los dos capítulos finales del libro.”²⁸⁹

²⁸⁸ Cfr. Michael Löwy, “Lukács y Rosa Luxemburg: La teoría del partido” en Michael Löwy (ed.), *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*, Barcelona, Fontanarama, 1978, pp. 71 y ss.

²⁸⁹ Michael Löwy, *From Romanticism to Bolshevism, Op. Cit.*, p. 173.

Cuando Lukács redacta ese artículo en 1921, es mucho más luxemburguista que leninista, esto queda claro no sólo por la elección temática del texto sino por las posturas ahí defendidas. Sin embargo el texto no se publica sino hasta 1923, cuando Lukács ya ha cambiado su punto de vista sobre el asunto. Löwy señala como Lukács intenta modestamente distanciarse de su artículo de enero de 1921 cuando lo vuelve a publicar como parte de *Historia y consciencia de clase* con una nota al pie de página donde señala que la concepción de partido de Luxemburg tiene limitaciones que están trabajadas y expuestas en los otros dos capítulos y que en este sólo ‘se limita a exponer el punto de vista’ de ésta. Lo cual, señala Löwy, es falso: “Ahora bien, lejos de ‘limitarse a exponer’ Lukács sostiene sin reservas y vigorosamente el punto de vista de Rosa Luxemburg, la cual ‘reconoció antes que muchos otros y con mayor claridad’ el espontaneísmo de los movimientos de masas, el papel del partido, la concepción de la organización-producto, etc.”²⁹⁰

Los últimos capítulos del libro son “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la Revolución rusa* de Rosa Luxemburg” y “Observaciones de método acerca del problema de la organización”. Sobre éstos, Löwy dice que marcan un desarrollo político en la concepción lukácsiana de la consciencia de clase, y que se afirman sobre las mismas premisas metodológicas de la identidad entre sujeto y objeto.²⁹¹

Löwy muestra cómo la transformación de Lukács en torno a las concepciones luxemburguistas está relacionada históricamente a la ‘Acción de Marzo’ de 1921 que fue, según el autor, ‘una tentativa fracasada del partido comunista alemán de desencadenar una

²⁹⁰ Michael Löwy, “Lukács y Rosa Luxemburg: La teoría del partido” *Loc. Cit.* p. 74.

²⁹¹ Cfr. M. Löwy, *From Romanticism...*, *Loc. Cit.* p. 184. Véase también “Lukács y Rosa Luxemburg: La teoría del partido” *Loc. Cit.* donde dice: “En *Historia y consciencia de clase* Lukács analiza el pensamiento de Rosa Luxemburg en tres capítulos [...] Como veremos, entre el primer ensayo y los otros dos se produce un cambio considerable en el pensamiento de Lukács respecto a Rosa, cambio que trataremos de explicar a través de su marco histórico concreto.”

ofensiva general a partir de una huelga en la región minera de Mansfield'. El ala luxemburguista del partido critica la 'Acción' por ser 'aventurera', mientras Lukács se suma a la postura de la dirigencia. Entre los luxemburguistas se encuentra Clara Zetkin quien utiliza los argumentos de *Huelga de masas* para defender su postura, por tanto Lukács se ve en la necesidad de reevaluar su concepción y criticar los argumentos de Luxemburg. Así: "Lukács se sitúa, efectivamente, a partir de la Acción de Marzo, en el terreno de las concepciones organizativas del bolchevismo."²⁹² Lo paradójico del asunto es que mientras Lukács se adhiere al bolchevismo por su defensa de la 'Acción de Marzo', Lenin critica la 'Acción' por aventurera y está de acuerdo con Clara Zetkin.

Löwy parece trastabillar al tomar postura. Por un lado sostiene una contradicción, y por otro más nítidamente una síntesis. Sobre la contradicción dice: "Quedémonos en que *Historia y consciencia de clase* contiene, en cuanto a la teoría del partido de Rosa Luxemburg, dos posiciones contradictorias, cosa que resulta más bien extraña en una obra que se caracteriza, en términos generales, por una notable coherencia."²⁹³ Por otro lado, en cuanto a la síntesis, Löwy dice que el hecho de que Lukács se haya adscrito después de 1921 a la concepción leninista de la organización no significa que haya rechazado total ni dogmáticamente, sin juicios críticos las posturas luxemburguistas. Más bien, sostiene, las intenta integrar al marco teórico del leninismo. Pone, por ejemplo, el hecho de que para Lukács la tarea del partido en el movimiento de las masas es la dirección *política* no la dirección *táctica* (Lenin). La tesis sobre la síntesis está enunciada de la siguiente forma: "Las ideas de Lukács acerca de la estructura interna del partido también tienen un origen a la vez leninista y luxemburguista. Lukács subraya, con Lenin, la necesidad absoluta de la

²⁹² M. Löwy, "Lukács y Rosa Luxemburg...", *Loc. Cit.*, p. 79.

²⁹³ *Ibid.*, p. 75.

centralización, la disciplina, y, sobre todo, el compromiso *total* de cada miembro, con toda su personalidad, toda su existencia, en la vida del partido. Cree, con Rosa, en la necesidad de abolir ‘la contraposición cruda y sin transiciones entre dirigente y masa, heredada de la estructura de los partidos burgueses’.²⁹⁴ Y en otro lugar así: “En cierta medida, sin embargo, la teoría del partido contenida en *Historia y consciencia de clase* es un intento de sintetizar el leninismo y el luxemburguismo.”²⁹⁵

A pesar de su aproximación histórica, Löwy no analiza nunca la forma partido de Lukács y así lo reconoce él mismo. Dice: “No es aquí el lugar para examinar en detalle la teoría del partido de Lukács. Subrayaremos tan sólo que, partiendo de una discusión crítica de las tesis de Rosa Luxemburg, e integrando una cierta problemática luxemburguista, Lukács construyó, en *Historia y consciencia de clase*, una versión particular de la teoría leninista del partido.”²⁹⁶

Dije más arriba que suscribo la tesis de que en *Historia y consciencia de clase* Lukács realiza una síntesis de las posturas de Lenin y Luxemburg. Para demostrarlo voy a analizar lo que Luxemburg y Lukács dicen al respecto. Voy a obviar el análisis de los textos leninistas sobre este asunto. Sostengo que la cita de más arriba a *Un paso adelante, dos pasos atrás*, es suficiente para notar el leninismo o su influjo en Lukács. Estamos bastante familiarizados con las nociones de vanguardia, centralismo, dirección técnica y conducción política como para dedicarles espacio. Además, en todo caso, si hay algo interesante en el análisis de la forma partido en su configuración marxiana son las posibles *desviaciones* de la ortodoxia leninista y sus posibles implicaciones. En una de ellas, especialmente en una configuración

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 85.

²⁹⁵ M. Löwy, *From Romanticism...*, *Loc. Cit.*, p. 185.

²⁹⁶ M. Löwy, “Lukács y Rosa Luxemburg...”, *Loc. Cit.*, p. 83.

teórica de la ‘desviación espontaneísta’ de Luxemburg, encuentro los elementos necesarios para criticar y superar la forma partido.

Valdría la pena adelantar, en calidad de advertencia, que en lo que toca a esta tesis, lo *relevante* no es escoger entre las concepciones organizativas de Luxemburg y Lenin, o su síntesis, como han hecho los especialistas que han trabajado el problema en Lukács y que aquí hemos resumido; sino que en la reconstrucción de esta problemática encontré un binomio conceptual del cual ni Luxemburg ni Lenin ni Lukács logran liberarse, a saber, el binomio sujetidad=unidad. Las tres visiones organizativas implican que el sujeto político debe estar agrupado en una unidad hegemónica (partido), más allá de la configuración específica que esa organización guarde con respecto a sus partes (partido-masas). El esfuerzo de la siguiente sección es doble: por un lado reconstruir la presencia de la síntesis Luxemburg-Lenin en Lukács y por otro lado proponer que el binomio antes mencionado pertenece a un momento de la acumulación del capital que ya no es actual y que es necesario romper. Así como más arriba, en el primer capítulo, señalé la ruptura en el otrora binomio teórico entre estado=política, así también se debe romper éste. Una visión actual del problema organizativo-subjetivo tiene que regirse por la posibilidad de la sujetidad múltiple y plural; lo cual convierte al problema del partido en algo inmediatamente anacrónico.

III. ROSA LUXEMBURG Y EL ESPONTANEÍSMO.

III.I. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

De Lenin lo que me interesa es el intento de superar la teoría del reflejo y la relación que eso puede tener con la superación de una lectura mecanicista de la ‘tesis del materialismo histórico’, y de Lukács la búsqueda de una respuesta dialéctica a la pregunta por *lo político*

desde el materialismo histórico. De Rosa Luxemburg me interesa el intento de superar el binomio subjetividad=unidad. Creo que el pensamiento de Luxemburg vuelve a tener relevancia para las concepciones marxianas que pretendan ajustarse a las nuevas determinaciones de la realidad capitalista. En 1978 dos pensadores afirmaron lo mismo que yo pretendo afirmar casi 40 años después. Bolívar Echeverría dijo: “Pero no se puede decir que la figura de Rosa Luxemburgo carezca de actualidad y que su discurso haya sido ‘refutado por la historia’. En la historia de los intentos revolucionarios del proletariado –historia que, como decía Marx, avanza cíclicamente, volviéndose sobre su propio pasado y retomándolo críticamente en un nivel superior—la inoportunidad que hace fracasar a un proyecto de revolución no lo afecta siempre de la misma manera definitiva ni invalida siempre su contenido discursivo.”²⁹⁷

Mientras que Löwy dijo:

En un ensayo que escribió en 1903 [...] Rosa Luxemburg puso de relieve cómo determinados textos de Marx se descubren o se olvidan de acuerdo con el estado de la lucha del proletariado. El mismo análisis puede aplicarse a su propia herencia política y teórica: en mi opinión, existe una relación directa entre el periodo que estamos viviendo a partir de los años sesenta –periodo que se caracteriza por un nuevo ascenso de la lucha revolucionaria tanto a escala europea como mundial—y la emergencia o reaparición de Rosa Luxemburg en la arena intelectual y política del movimiento obrero.²⁹⁸

Según Echeverría, el pensamiento de Luxemburg no había sido refutado. Además, ‘los intentos revolucionarios del proletariado’ regresan cíclicamente sobre su pasado, las nuevas configuraciones de la realidad vuelven a ofrecer la posibilidad de sentidos distintos y nuevos a los contenidos de discursos ya conocidos. Este es el método dialéctico. Un regresar sobre sí mismo, aplicando el método en el regreso. El ejercicio entero de esta tesis, pretende ser dialéctico en este sentido. Löwy pone de manifiesto la consciencia de la aplicación del

²⁹⁷ Bolívar Echeverría, “Prólogo”, en Rosa Luxemburg, *Obras escogidas...*, *Op. Cit.*, p. 17.

²⁹⁸ Michael Löwy, “Rosa Luxemburg: una nueva evaluación” en *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukacs)*, *Op. Cit.*, p. 29.

método sobre sí mismo al utilizar una frase de Luxemburg para afirmar la ‘neo-actualidad’ de ciertos textos de Marx en ciertos momentos de la lucha de clases, para aplicársela a ella también. La facultad del método dialéctico de regresar sobre sí mismo pero de forma distinta según la constelación de relaciones sociales desde las cuales se regresa lo mantiene actual. El método hoy carece de la legitimidad de la cual gozó. No pretendo defender que la dialéctica sea la mejor forma ni la única, sin embargo sí pretendo defender que un regreso sobre sí, cuando se aplica el método, no es obsoleto. Como dijo Lukács, en cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método²⁹⁹. Se puede ser ortodoxo sin que ello implique ondear una vadera roja. Sostengo que una forma específica de tematizar ‘lo espontáneo’ es relevante para el actual problema de la organización política desde la realidad fragmentaria del proceso actual de acumulación capitalista.

‘Lo espontáneo’ o el ‘espontaneísmo’ en Luxemburg es un problema. Más arriba mencionamos de pasada la crítica que hace Echeverría a la construcción del mito ‘luxemburguista’ por parte del estalinismo. Pero un otro ‘espontaneísmo’ también fue construido míticamente por los luxemburguistas para poder criticar con autoridad el leninismo-estalinismo. Desde el punto de vista de ciertos luxemburguistas, habría una continuidad directa, lógica, entre el leninismo de Lenin, y el leninismo de Stalin, o bien, entre la concepción del partido Bolchevique de Lenin, y la conducción del estado estalinista. Se puede argumentar que la concepción luxemburguista que es específicamente anti-leninista tiene sus antecedentes desde los años 20, con Paul Levi, compañero de Luxemburg y Liebknecht de la liga espartaquista, líder del Partido Comunista Alemán después del asesinato de sus compañeros en 1919. Es Paul Levi el que publica en 1922 el manuscrito de

²⁹⁹ Cfr. Gerog Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, *Op. Cit.*, p. 2.

Luxemburg en el que critica la revolución Rusa. Lo mismo se puede ver en Paul Mattick, también espartaquista en su juventud, quien en 1935 publica un texto titulado *Luxemburg vs Lenin*. En él es evidente la formulación del ‘espontaneísmo’ luxemburguista:

Rosa Luxemburg ve estos asuntos bajo una luz distinta. Ella no confunde la consciencia revolucionaria con la consciencia intelectual de los revolucionarios profesionales leninistas, para ella es el acto-consciencia de la masas mismas, que crece de la restricción de la necesidad. Las masas actúan revolucionariamente porque no pueden actuar de otra forma, y porque deben actuar. El marxismo para ella no solo es la ideología que se cristaliza en la organización, sino el proletariado vivo y en lucha que actualiza el marxismo no porque quiera, sino porque no puede hacer otra cosa. Mientras que para Lenin las masas son solo el material con el que los revolucionarios conscientes trabajan [...]³⁰⁰

En el texto de Mattick se puede ver un supra-espontaneísmo que implica una lectura superficial e ingenua de las concepciones de Luxemburg. En una cruda teoría del reflejo, Mattick pretende explicar la actividad política revolucionaria como si fuera el efecto inmediato de la realidad sobre las masas. Más aún, pretende hacer de la teoría crítica del marxismo, el texto del mundo que se lee ‘a libro abierto’ en las acciones del proletariado inminentemente y necesariamente revolucionario. Se puede ver una postura similar en la concepción de Bertram D. Wolfe que referimos más arriba. Por ejemplo, afirma sobre el panfleto de la revolución Bolchevique: “El corazón de su panfleto, de sus actividades y sus enseñanzas, yace en su creencia inamovible en la iniciativa y capacidad de la masa de la humanidad [...]”³⁰¹ Para Wolfe, el aspecto medular de toda la teoría del Luxemburg se encontraba en su creencia en la espontaneidad de las masas.

Otra visión un tanto hiperbólica del espontaneísmo de Luxemburg se puede hallar en Raya Dunayevskaya, quien asegura que, para Luxemburg, la espontaneidad se convirtió en el método de la revolución: “Una vez que la espontaneidad tomó la forma de una revolución

³⁰⁰ Paul Mattick, *Luxemburg vs Lenin*, <https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1935/luxemburg-lenin.htm#n4>.

³⁰¹ Bertram D. Wolfe, “Introduction”, en *The Russian Revolution...*, *Op. Cit.*, p. 22.

directa [la revolución rusa de 1905], la habitual sensibilidad de Rosa Luxemburgo al fenómeno adquirió la dimensión de un universal: *el método de la revolución*.³⁰² Para Dunayevskaya, *Huelga de masas, partido y sindicatos* marcó una ruptura en el pensamiento de Luxemburg. El texto no se limitaba a los temas expuestos en el título del opúsculo, sino que: “[...] empezaba a criticar no sólo la jefatura conservadora de los sindicatos, sino la relación de la jefatura marxista con la espontaneidad.”³⁰³

Michael Löwy, Norman Geras y Bolívar Echeverría son profundamente críticos de la noción de espontaneísmo tal y como se le tiene en la literatura general sobre el tema. Estos autores no están dispuestos a aceptar acríticamente el ‘espontaneísmo’ en ninguna de sus dos versiones. Löwy por ejemplo sostiene que es necesario disipar el persistente mito del espontaneísmo luxemburguista: “Aquello que habitualmente es designado con este término despectivo es, en esencia, una idea profundamente realista constantemente subrayada por Rosa Luxemburg: tan sólo mediante su participación *activa* en un proceso revolucionario real pueden las masas ser ganadas hacia el socialismo.”³⁰⁴

Geras por su parte señala que entre las malas lecturas que se han hecho de Luxemburg hay una particularmente dañina para su interpretación y que implica la relación de tres epítetos: determinismo, fatalismo y espontaneísmo:

Entre las malas interpretaciones que han deformado el pensamiento de Rosa Luxemburgo, la más extendida y tenaz, es, sin duda, la que le atribuye una tesis bautizada con los variados nombres de determinismo, fatalismo y espontaneísmo. Cualquiera de sus opiniones reales o supuestas puede ser citada como manifestación o consecuencia de esta tesis: su énfasis en la espontaneidad de las masas; su subestimación de la importancia de la organización y de la dirección; su creencia de que la conciencia de clase es el producto simple y directo de la lucha de clase de las masas.³⁰⁵

³⁰² Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo: La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, México, FCE, 1985, p. 49.

³⁰³ *Ibid.*, p. 59.

³⁰⁴ Michael Löwy, “Rosa Luxemburg: una nueva evaluación”, *Op. Cit.*, pp. 34-35.

³⁰⁵ Norman Geras, “Barbarie y derrumbe del capitalismo” en *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, México, Era, 1980, p. 14.

Para Geras el primer problema del epíteto ‘espontaneísta’ es que se basa en una ciencia determinista de férreas leyes económicas, es decir, que en el fondo es parte del economicismo contra el que se peleaba Lenin. Eso se ve claramente en la postura de Mattick, como fue mostrado más arriba. Sin embargo, una postura así contradice directamente todo desarrollo teórico de Luxemburg porque tal vez ella es la única socialdemócrata alemana que piensa y teoriza dialécticamente. Geras lo pone así: “[...] debería resultar evidente que hay un problema consistente en colgar simplemente la etiqueta espontaneísta a Luxemburgo [...] Esta utilización de Luxemburgo es problemática porque, al leer sus trabajos, nos enfrentamos a cada momento con conceptos y argumentos que separan radicalmente su marxismo de la ciencia determinista de férreas leyes económicas que suele ser la base del fatalismo y el espontaneísmo.”³⁰⁶

Se podría argumentar que en los textos previos a la publicación del folleto *Junius* se percibe un cierto economicismo que homologa el proceso del fin del capitalismo con el advenimiento del socialismo³⁰⁷. En este sentido el ‘espontaneísmo’ de Luxemburg sería al mismo tiempo fatalista y economicista. Esta visión se basa en una cierta lectura de la tesis de *La acumulación del capital* que sostiene, en pocas palabras, que hay una contradicción inmanente del modo de producción capitalista que tiene por consecuencia que el proceso de acumulación sea limitado y que por lo tanto el capitalismo va a colapsar por su propia dinámica.³⁰⁸ A ese colapso se le agrega, subrepticamente, que al capitalismo sigue el

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁰⁷ Así lo hace Michael Löwy en “La significación metodológica de la consigna ‘socialismo o barbarie’”, en *Dialéctica y revolución*, siglo XXI, México, 1975.

³⁰⁸ Cfr. Rosa Luxemburg, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967.

socialismo. Desde este punto de vista, la teoría de Luxemburg no distaría demasiado de la de sus colegas Kautsky o Hilferding.

Geras sostiene que si había asomos de una especie de economicismo en los textos previos a 1914, en el folleto *Junius* plantea la dicotomía ‘socialismo o barbarie’ y con ello rompe con toda posibilidad de una interpretación economicista. Geras dice que eso muestra que: “[...] no hay una sola dirección en la evolución, hay varias, y el papel del proletariado bajo la dirección de su partido no es simplemente acelerar el proceso histórico, sino decidirlo. El socialismo no es el producto inevitable de férreas leyes económicas, sino una ‘posibilidad objetiva’ definida por las condiciones socioeconómicas del capitalismo. En la actualización de esa posibilidad, el factor subjetivo, la intervención política consciente del proletariado es un elemento decisivo, no un elemento auxiliar.”³⁰⁹

Geras sostiene que el pensamiento de Luxemburg se transforma notablemente y que después de ese texto, en todo caso, se puede hablar de una ecuación entre colapso del capitalismo y barbarie. Como si la traición del SPD al movimiento proletario en 1914, que hizo que Lenin se encerrara a estudiar a Hegel, hubiera golpeado también muy fuertemente a Rosa Luxemburg y su visión se hubiera transformado de optimista a pesimista de la noche a la mañana. Lo que demuestra ese binomio ya no es un economicismo que desemboca espontáneamente en el socialismo, sino la necesidad inminente de la lucha revolucionaria. De manera que sería falso sostener que el ‘espontaneísmo’ de Rosa Luxemburg es incompatible con una postura que defienda la subjetividad revolucionaria. Geras dice:

La ecuación de barbarie y colapso capitalista implica que tanto la primera como el segundo son el producto espontáneo y necesario de las contradicciones económicas internas, y que no es el socialismo, sino la barbarie, lo que es inevitable [...] aunque el proceso es ciertamente inevitable, sigue abierta la interrogación de si podrá desarrollar su curso hasta las últimas bárbaras consecuencias [...] o, si, al contrario, será interrumpido en sus etapas iniciales mediante la intervención política consciente de la

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 27.

clase obrera que evitará la inminente catástrofe, aboliendo las contradicciones que conducen a ella y creando una sociedad socialista.³¹⁰

En la versión de Geras, la teoría del espontaneísmo de Luxemburg es inversa a la que promueve Mattick. No es que la clase proletaria no pueda hacer nada sino actuar revolucionariamente; sino que si no actúa revolucionariamente, las contradicciones del capitalismo lo llevarán a la barbarie. Es una postura que permite conceptualizar la necesidad del subjetivismo revolucionario. Es importante notar que el subjetivismo no es monopolio de la concepción leninista de la organización. Sino que está presente con mucha fuerza también en el pensamiento de Luxemburg³¹¹.

La relación entre socialismo o barbarie bien puede ser analogada a la contradicción que planteé más arriba entre autonomía y enajenación. La autonomía es una posibilidad histórica dentro de una fase del modo de producción capitalista. Esa posibilidad objetiva se puede clausurar con el desarrollo ininterrumpido de la lógica enajenante del modo de producción capitalista. Si nadie jala el ‘freno de emergencia’ del cual habla Benjamin³¹², y el que parece señalar Luxemburg, la autonomía se convertirá en una posibilidad que se llevó el tren del capitalismo.

Geras sostiene que ‘espontaneidad’ para Luxemburg se refiere al contenido mismo de un periodo revolucionario en que se presentan huelgas, manifestaciones, mítines y marchas: “acciones de masa de todo tipo y por una multitud de demandas relacionadas entre sí, y flujos y reflujos dentro de una auténtica marea de insurrección. Entendida en este sentido, la huelga de masas no era algo que pudiera ordenar o conjurar a voluntad una dirección política

³¹⁰ Norman Geras, *Op. Cit.*, p. 29.

³¹¹ También, como herederos de esta tradición, va a estar presente en Lukács, Korsch y Gramsci.

³¹² *Vide supra* nota 239 en la pág. 101 del presente texto.

revolucionaria, hecho que Rosa Luxemburgo subrayó repetidamente. A eso se debe, en parte, que haya sido tan frecuentemente considerada espontaneísta.”³¹³

Echeverría también se esfuerza en negar el mito del espontaneísmo. Su argumento va en dos sentidos. En primer lugar, Echeverría argumenta que Luxemburg también propone una dirección de partido centralizada, y que la acción de las masas no se produce de forma automática. Eso se muestra en los siguientes pasajes:

Bastaría destacar [...] junto a la rica serie de pasajes centrales en los que ella expone la necesidad que la clase proletaria tiene de una organización política centralizada y permanente como condición indispensable [...] otra serie de afirmaciones, igualmente centrales y frecuentes, sobre la responsabilidad revolucionaria que debe reconocerse a las instituciones y los dirigentes políticos proletarios, para demostrar sin lugar a duda que en Rosa Luxemburgo no existe tal fe ciega —y cómoda— en un desenvolvimiento automático del proceso revolucionario.³¹⁴

Y un poco más abajo afirma: “Es posible, en efecto, destruir la imagen caricaturesca de una Rosa adoradora de la creatividad del caos: dejar firmemente asentado que la actividad revolucionaria de las masas proletarias es para ella un fenómeno conscientemente provocado (no ‘espontaneo’ en la acepción de ‘automático’) y que ese provocar consciente es la función específica del partido comunista.”³¹⁵ Echeverría se pelea con un uso específico del término espontaneo: si por este se quiere mentar algo ‘automático’, es decir, provocado por las condiciones materiales inmediatamente. Lo que implicaría un burdo economicismo, y una teoría del reflejo como la de Mattick. Sin embargo no se está peleando con una espontaneidad creativa, propiamente subjetiva. Por otro lado, Echeverría defiende el partidismo de Luxemburg. Ella no piensa que la clase no tiene necesidad del partido, que la clase sola, o

³¹³ Norman Geras, “La huelga de masas” en *Actualidad...*, *Op. Cit.*, p. 99.

³¹⁴ Bolívar Echeverría, “Prólogo”, *Op. Cit.*, p. 22. Véase como ejemplo de esto: “Solo un partido que sabe liderar, es decir, avanzar las cosas, se gana el apoyo en los tiempos tormentosos. La determinación con la que, en el momento decisivo, Lenin y sus camaradas ofrecieron la única solución que podía avanzar las cosas (‘todo el poder en las manos del proletariado y el campesinado’), los transformó casi de la noche a la mañana de una minoría perseguida, calumniada, forajida cuyo líder se tenía que esconder como Marat en los sótanos, en los dueños absolutos de la situación.” Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, *Op. Cit.*, p. 39.

³¹⁵ *Ibidem*

las masas solas, van a llevar a cabo una revolución. Luxemburg reflexiona profundamente sobre el problema y la necesidad de la organización. Pero la reflexión de Luxemburg sobre el tema de la organización y la espontaneidad es compleja, tan compleja, que el mito construido por sus opositores tiene que parafrasear lo que dice para poderla criticar. Echeverría lo explica así:

Lo que el mito del ‘espontaneísmo luxemburguista’ afirma es propiamente esto: la concepción que Rosa Luxemburgo tiene de las relaciones ente la clase proletaria y el partido comunista es en sí absurda; para volverla comprensible es necesario traducirla a los términos de la concepción ‘leninista’, según la cual toda acción revolucionaria efectiva se compone, en una combinación armónica, de un movimiento espontáneo e inconsciente de las masas, por un lado, y de una dirección estimuladora y consciente proveniente del partido, por otro. Traducida a estos términos —que serían los únicos racionales y ‘marxistas’—la concepción de Rosa Luxemburgo resulta necesariamente ‘espontaneísta’ porque adjudica a las masas en mayor o menor medida lo que sólo puede ser función del partido: la conciencia y la dirección.³¹⁶

Bolívar argumenta que para romper el mito espontaneísta de Luxemburgo es necesario romper el argumento de la supuesta necesidad de traducir a términos leninistas. La concepción de Luxemburg no es absurda ni errada, solamente diferente.

En su reconstrucción del sentido del espontaneísmo en Luxemburg, Echeverría muestra cómo no es sino una reconfiguración de la noción de subjetividad del proletariado, absolutamente central en el discurso de Marx. Además dice que Rosa no asigna importancia primordial a la distribución de funciones entre las partes de la clase social sino a la ley que explica cómo se reparten estas funciones a lo largo del tiempo:

El concepto luxemburguiano de la espontaneidad de las masas proletarias —que sólo es una ampliación sistemática del concepto de subjetividad [Subjektcharacter] o autoactividad [Selbsttaetigkeit] de la clase obrera, uno de los conceptos claves del discurso comunista de Marx—no pone el acento en el problema, en alguna medida superfluo, de la repartición de las distintas funciones revolucionarias entre las masas y la dirección en un episodio histórico concreto [...] El problema esencial para Rosa Luxemburgo es de establecer la ley o el principio que rige el proceso de repartición y de permutación de funciones entre las masas proletarias y sus instrumentos organizativos y de vanguardia.³¹⁷

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

Mientras para Lenin el tema importante es repartir funciones entre clase y partido, y ello responde a la pregunta cómo debe hacerse, para Luxemburg lo importante es establecer el principio que rige el proceso de repartición de funciones, y con ello responde a la pregunta qué principio explica el proceso. Mientras la teoría de Lenin tiene un carácter normativo, la de Luxemburg tiene un carácter epistémico.

Otro aspecto de la reconstrucción de Echeverría sobre ‘espontaneidad’ es que en la versión canónica del concepto, se privilegia la acción de las masas, pero eso sólo constituye la mitad de un proceso más complejo y profundo de espontaneidad revolucionaria. Para Echeverría, también la organización comunista forma parte de un proceso más complejo de espontaneidad revolucionaria.

La afirmación luxemburguiana de la espontaneidad revolucionaria de las masas proletarias no se agota en un juicio acerca de la capacidad de éstas de llevar a cabo una acción revolucionaria sin haber sido motivadas o provocadas, encauzadas o dirigidas por líderes o grupos especiales. Esta espontaneidad coyuntural [...] sería para Rosa Luxemburgo sólo una de las dos manifestaciones esenciales complementarias –la otra sería precisamente la organización comunista—de una espontaneidad revolucionaria más profunda y permanente.³¹⁸

Para Echeverría la espontaneidad en Luxemburg encuentra su fundamento teórico en la 3ª tesis sobre Feuerbach, la clase revolucionaria (partido y masas) sólo puede ser educada en transformar al hombre y las circunstancias en la medida en la que participa de la transformación del hombre y sus circunstancias: “[...] sólo pudieron ser educados por esa misma transformación del mundo, en tanto que proceso que los rebasa y que se realiza mediante ellos. La transformación del mundo o ‘praxis revolucionaria’ se constituye, por lo tanto, como ‘...coincidencia del cambio de las circunstancias con el cambio de la actividad humana o autotransformación’”³¹⁹ Espontaneidad y praxis son desde esta perspectiva una

³¹⁸ *Ibidem*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

misma noción. Pero para operar esa afirmación tiene que hacer, como lo hace la ‘Tesis 3’ una superación de la división de la sociedad en dos partes: no hay una parte que eduque a la otra, no hay nada externo a la sociedad, en el caso específico que nos compete, no hay una exterioridad a la clase, es la clase misma, la que se educa a sí misma. Desde esta postura no se cae en la dicotomía mecanicista, economicista ni en la teoría del reflejo. Echeverría lo pone así:

Para Rosa Luxemburgo, la espontaneidad de las masas es propiamente la espontaneidad o autoactividad de esa ‘praxis revolucionaria’. Se trata de espontaneidad y no de automatismo porque ella es la característica de un proceso objetivamente necesario que está siendo interiorizado por un sujeto, por la clase social que hace de él una empresa suya propia. La revolución comunista, como actividad masiva de la clase proletaria, es espontánea; y esta espontaneidad de la clase es la que se efectúa mediante una ‘dialéctica’ o un proceso de interacción permanente entre esta clase en su estado orgánico elemental, y un destacamento suyo de vanguardia que la motiva y dirige en sus acciones, la perfecciona en su conciencia y organización, adaptándose constantemente a los cambios de estas necesidades. La relación clase-partido no es, pues, una relación de exterioridad, como la que presupone la concepción llamada ‘leninista’, sino una relación entre la totalidad de la clase proletaria, en un cierto grado de madurez revolucionaria, y aquella parte especial suya que le posibilita el tránsito a una nueva figura de sí misma, más perfeccionada. La clase proletaria, por su especificidad histórica, no puede existir realmente sin desdoblarse dialécticamente, sin una dinámica interna entre masas y partido.³²⁰

El proceso de la revolución comunista no es automático porque implica una apropiación subjetiva del proyecto revolucionario mediante la acción material. Es espontaneo en la medida en la que es prático, no hay una receta previa establecida a priori. El proceso de la revolución que es espontaneo, se constituye por una interacción entre las partes de la clase, la parte que se presenta en su estado orgánico elemental y un destacamento suyo de vanguardia, que tiene por especificidad el estar organizado por un acto material de conciencia.

La concepción de Echeverría desplaza el problema de la espontaneidad a un horizonte en el cual la dicotomía entre ‘espontaneísmo luxemburguista’ vs ‘dirigismo leninista’ no tiene mayor sentido.

³²⁰ *Ibidem*

El partido, al hacer —con su labor de organización y dirección— que las masas aprendan o perfeccionen políticamente en la transformación de las ‘circunstancias’, se somete también a ese vuelco ascendente y se deja transformar por la transformación de las circunstancias. La de Rosa Luxemburgo es, pues, una teoría de la revolución comunista que ubica en el centro la espontaneidad revolucionaria de la clase proletaria y su realización mediante la interacción dialéctica entre masas y partidos. Es así una teoría que privilegia la espontaneidad sin ser ‘espontaneísta’: no porque sea también, en igual medida, ‘dirigista’, sino porque se halla en un plazo que supera el de la oposición entre ‘espontaneísmo’ y ‘dirigismo’.³²¹

Para Echeverría, pues, el ‘espontaneísmo’, en cualquiera de sus versiones, ya haya sido construido por estalinistas o por espartaquistas (luxemburguistas), es en realidad producto de la incompreensión del problema teórico tematizado bajo el término ‘espontaneidad’ en Luxemburg.

III.II. SUJETIDAD, ORGANIZACIÓN Y ESPONTANEIDAD EN ROSA LUXEMBURG.

La reconstrucción de la teoría de Luxemburg es compleja. El punto de partida es entender que para Luxemburg, como para Marx y Lukács en *Historia y consciencia de clase*, el proletariado es el sujeto revolucionario. La clase social, en sentido estricto, según fue definida por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, está conformada por un complejo entramado de identidades sociales cuyo común denominador es la no propiedad, la condición de no ser propietarios más que de fuerza de trabajo propia. Luxemburg lo tiene presente a veces de forma explícita, aunque en la jerga de la época se privilegie a un único sector del proletariado, a saber, el ‘proletariado industrial’, o la clase obrera. Como se verá, Luxemburg no es siempre igual de cuidadosa en referirse al proletariado completo. El hecho de que en la época se hiciera esa metonimia, se explica por el momento del modo de producción capitalista. En una sociedad industrializada en apogeo, la clase obrera constituía la mayoría del proletariado, y esto no era una realidad únicamente cantidades absolutas, sino

³²¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

también una realidad tendencial. Los procesos civilizatorios promovidos por el capital de principios de siglo XX (en la época del *fordismo*) en los centros de producción europeos apuntaban hacia una creciente y masiva urbanización de la vida social, una creciente industrialización, junto con el desarrollo masivo de fuerzas productivas industriales³²². La metonimia hoy resulta carente de toda realidad, y en ese sentido es profundamente *abstracta*. Por ello los discursos auto reivindicados como ‘marxistas’ que hablan hoy de, y están dirigidos a, ‘la clase obrera’ tienden a encontrar pocos adeptos, tan pocos como la magnitud de clase obrera en relación al proletariado. Luxemburg describe la clase social así:

[...] durante el último decenio, se ha convertido en una especie de abuso [...] el hablar siempre parcialmente del trabajador industrial, perorar acerca de la ‘elevación de la clase obrera’ y, mientras tanto, olvidar por completo la antigua consigna de la ‘liberación de la clase trabajadora’. Nuestros precursores intelectuales no hablaban tanto de la ‘clase obrera’, sino mucho más, en cambio, del *proletariado*. Y forma parte del proletariado, en primer lugar, sin duda, el trabajador asalariado, en cuanto a clase explotada y oprimida *sans phrase*, pero pertenecen también al mismo las capas de población de carácter económico ambiguo, tales como los pequeñoburgueses y los *pequeños campesinos*, quienes en la medida en que tienen intereses proletarios contra sus explotadores y contra el dominio de clase en el Estado, pueden incluirse en la agitación de la socialdemocracia y ser representados en la actividad legislativa del partido.³²³

Luxemburg da un giro radical en su conceptualización del asunto, en *Sobre el programa de la liga Espartaco*, ya no es que el proletariado pueda ser representado por la socialdemocracia en el parlamento, sino que es el proletariado mismo el que realiza la lucha por el socialismo. Esto tiene que ver con los distintos momentos en que fueron escritos sus textos, cuando el primero, aún no se producía la ruptura con Kautsky y el SPD. El segundo es precisamente el documento fundacional de la institucionalización de la ruptura. Es decir, cuando abandona a la socialdemocracia y se vuelve comunista. Ahí Luxemburg dice: “Pero la lucha por el

³²² En un pasaje particularmente lúcido, Max Weber asevera que la fábrica capitalista y el Estado burocrático son ambas, y en igual medida, las formas que imprimen su sello de época moderna e incluso en el futuro previsible: “[...] ambas son, con todo, las que imprimen su sello a la época presente y al futuro previsible. El futuro es de la burocratización...” M. Weber, “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, *Escritos políticos*, *Op. Cit.*, p. 143; véase la misma sección en Max Weber, *Economía y Sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1072.

³²³ Rosa Luxemburgo, “El movimiento obrero y la socialdemocracia”, en *Obras escogidas*, *Op. Cit.*, p. 126.

socialismo sólo puede ser conducida por las masas, en un combate cuerpo a cuerpo con el capitalismo, oponiendo en cada empresa cada proletario a su patrón. Sólo entonces podrá hablarse de una revolución socialista”³²⁴ Y más adelante: “El socialismo no se hace ni puede hacerse por decretos, aunque emanen de un gobierno socialista tan perfecto como sea. El socialismo debe ser hecho por las masas, por cada uno de los proletarios. Porque es ahí, donde el capitalismo los encadena, que la cadena debe ser rota.”³²⁵

La noción del proletariado o la clase social entera como el sujeto de la revolución se relaciona con la crítica que hace Luxemburg a una cierta concepción solipsista de la vanguardia revolucionaria. Para Luxemburg la pretensión de una dirigencia táctica que sepa *qué hacer* en cualquier momento dado, parte del error epistemológico de la pretensión de un apriorismo revolucionario, así como de una especie de genetismo predialéctico. Supone, que la socialdemocracia está dada en su forma acabada desde un inicio por estar organizada en partido, pero no entiende que la organización es un proceso complejo entre experiencia de lucha y organización. Luxemburg lo dice así:

Radicalmente distintas son las condiciones de las actividades de la socialdemocracia. Ella surge históricamente en la lucha de clases elemental, y se mueve en esta contradicción dialéctica. Solo en el curso de la lucha se recluta el ejército del proletariado y a su vez éste último toma conciencia de los fines de ella. La organización, los progresos de la consciencia y la lucha no son fases particulares, separadas mecánicamente en el tiempo, como en el movimiento blanquista, sino por el contrario son aspectos distintos de un mismo y único proceso. Por una parte, fuera de los principios generales de la lucha, no existe una táctica ya elaborada en todos sus detalles que un comité central podría enseñar a sus tropas como en un cuartel; por la otra, las peripecias de la lucha, en el curso de la cual se crea la organización, determinan incesantes fluctuaciones en la esfera de la influencia del partido socialista.³²⁶

En el complejo proceso de la lucha del proletariado, hay una interrelación entre la organización (como proceso organizativo), el desarrollo de la consciencia y la lucha misma.

³²⁴ Rosa Luxemburg, *Sobre el programa de la Liga Espartaco*, México, PRI, Col. Materiales de Cultura y Divulgación Política Clásica, no. 21, 1975, p. 20.

³²⁵ *Ibidem*

³²⁶ Rosa Luxemburg, “Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa”, *Op. Cit.*, p. 193.

Aquí se ve muy nítidamente que la lectura de Echeverría sobre el espontaneísmo como praxis revolucionaria es demostrable en los textos mismos de Luxemburg. La idea de que la táctica se puede establecer a priori, parte de la idea de que los momentos revolucionarios se pueden producir y dirigir subjetivamente, pero en una noción de sujetividad divorciada de la objetividad, una noción predialéctica. En el *Folleto Junius* Luxemburg se expresa muy duramente contra esa noción:

Las grandes revoluciones no se ‘hacen’, y los grandes movimientos populares no son llevados a la práctica mediante recetas técnicas sacadas de los bolsillos de los dirigentes a instancias del Partido. Pequeños círculos de conspiradores bien pueden preparar un *putsch* para un día y una hora determinados; ellos pueden en el momento deseado, dar la señal de ‘ataque’ a algunos millares de sus partidarios. Pero en los grandes momentos de la historia los movimientos de masas no son dirigidos por procedimientos tan primitivos.³²⁷

Luxemburg establece una diferencia entre las acciones chicas por su intrascendencia y las acciones masivas que trascienden. Las primeras bien pueden ser obra de las dirigencias vanguardistas con su dirigencia táctica, pero esas acciones no generan revoluciones. Son labores de agitación, de propaganda, de denuncia, de gestión, pero esas acciones no generan momentos revolucionarios. Los momentos revolucionarios no se producen de formas tan *primitivas*, dice Luxemburg. La generación espontánea de los movimientos revolucionarios obedece a una lógica mucho más compleja, una lógica dialéctica, de procesos y relaciones, que atraviesan distintos niveles de la realidad compleja, un proceso de praxis revolucionaria.

Esa complejidad queda descrita de la siguiente forma:

Si grandes manifestaciones populares y acciones de masas se han producido de una u otra forma, lo que decide es un conjunto de factores económicos, políticos y psíquicos, las tensiones del enfrentamiento de clase en un momento dado, el grado de consciencia y de combatividad de las masas, factores todos ellos imprevisibles que ningún partido puede producir artificialmente. Se trata de la gran diferencia entre las grandes crisis de la historia y las pequeñas acciones que en periodos tranquilos un partido bien disciplinado puede ejecutar delicadamente bajo la batuta de sus ‘instancias’. La hora histórica exige cada vez las formas correspondientes al movimiento popular y *crea ella misma otras*

³²⁷ Rosa Luxemburgo, *La crisis de la socialdemocracia*, México, Ediciones Roca, 1972, p. 139.

nuevas, improvisa medios de lucha desconocidos hasta entonces, selecciona y enriquece el arsenal del pueblo, al margen de todas las prescripciones de los partidos.³²⁸

En el llegar a ser de los momentos revolucionarios se juega una constelación de relaciones que implica lo económico (la base material), lo político (la organización), lo psíquico (la consciencia, la disposición para la lucha, el ánimo, la moral...) una constelación tan compleja que no puede ser producida por decreto. Las revoluciones no empiezan, y no se explican porque una vanguardia fije una fecha para el comienzo de la lucha. En todo caso, la dirigencia de los partidos debería ser la dirigencia *política* sostiene Luxemburg, no el *qué hacer*, sino el a qué aspirar, el establecer de entre los posibles, los objetivos más radicales, es decir, los que van más a la raíz, *los que tienen intención de totalidad*: “Lo que los dirigentes de la socialdemocracia debían haber propuesto en tanto que vanguardia del proletariado consciente, no eran prescripciones ni recetas ridículas de naturaleza técnica, sino dar la *consigna política, formular tareas claras de acuerdo con los intereses políticos del proletariado* en el curso de la guerra [...]”³²⁹ Y también: “Dominar y dirigir, no el *principio* sino el *final*, el resultado de la explosión revolucionaria: éste es el único objetivo que un partido político puede proponerse razonablemente, sino quiere entregarse a ilusiones fantasiosas de sobreestimación propia o a un pesimismo indolente.”³³⁰

Por otro lado, afirma Luxemburg, que no es posible establecer la diferencia entre la dirección y las masas del proletariado, porque esa relación está en continuo movimiento. En un ir y venir dialéctico: “Además, no se pueden establecer compartimentos estancos entre el núcleo del proletariado consciente, sólidamente encuadrado en el partido, y los estratos contiguos del proletariado, cuya conciencia de clase crece cada día más a medida que son

³²⁸ *Ibid.*, p. 140.

³²⁹ *Ibidem*

³³⁰ R. Luxemburg, “La Revolución en Rusia [III]”, en *Obras escogidas., Op. Cit.*, p. 236.

arrastrados a la lucha de clases.”³³¹ No es una relación entre exterioridades, no es que la dirección y con ella la consciencia vengan a la clase social desde afuera, como en Kautsky y Lenin, sino que es una relación dialéctica de la clase social consigo misma, es un proceso de autoconocimiento, autoconsciencia y autodeterminación política. Luxemburg lo dice así:

En realidad, la socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera, ella es el *movimiento mismo* de la clase obrera. Es necesario, por lo tanto, que el centralismo de la socialdemocracia sea de naturaleza fundamentalmente distinta del centralismo blanquista. No podría ser otra cosa que la imperiosa concentración de la voluntad de la vanguardia consciente y militante de la clase obrera frente a sus grupos e individuos. Es, por así decirlo, un ‘autocentralismo’ del estrato dirigente del proletariado, es el reino de la mayoría en el interior de su mismo partido.³³²

En esta explicación de la no externalidad de la socialdemocracia con respecto al proletariado, se pone de manifiesto nuevamente la importancia de la superación de la teoría del reflejo. La organización no es externa a la clase, es parte de esa materialidad que tiene por objeto de su acción esa materialidad misma. La visión de Luxemburg en este punto es dialéctica, como lo es su pensamiento en general y es profundamente afín a las concepciones filosóficas de Lukács en *Historia y consciencia de clase*. Parte de una superación de la dicotomía entre sujeto y objeto. No hay una asignación monopolizadora de funciones a los personajes de la clase social. No es que el partido sea el sujeto, y la clase el objeto. Se ve con nitidez cómo la *sujetividad* está desplazada de los personajes a la relación que se presenta en el seno de la clase misma. Ese es el autocentralismo que concibe Luxemburg. La pregunta organizativa relevante es ¿cómo hacer fáctico ese autocentralismo del que habla Luxemburg sin producir una organización que monopolice el papel subjetivo frente a la clase?

La respuesta explícita a esa pregunta no enunciada se encuentra en los textos en que Luxemburg estudia la revolución Rusa de 1905. En *La Revolución en Rusia [1]*, Luxemburg afirma que las revoluciones poseen el rasgo particular de ser anticipadas, esperadas, pero que

³³¹ R. Luxemburg, “Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa”, *Op. Cit.*, p. 193.

³³² *Ibidem*

cuando se presentan en su concreción y complejidad son misteriosas como esfinges y como problemas que deben ser comprendidos.³³³ Luxemburg ‘regresa’ sobre el tema de la imposibilidad de la fabricación de las revoluciones, afirma que sin duda, el levantamiento de Petesburgo fue una sorpresa para toda la socialdemocracia incluida la rusa: “[...] porque lo cierto es que las revoluciones provocadas, organizadas y dirigidas conforme a un plan o, en una palabra, las revoluciones ‘fabricadas’, sólo existen en la fantasía floreciente de las almas policiacas de Puttkamer o de los procuradores generales rusos y prusianos.”³³⁴ Lo mismo en *Huelga de masas*, donde afirma: “[...] la revolución rusa nos enseña que la huelga de masas no es ni ‘fabricada’ artificialmente ni ‘decidida’ o ‘propagada’ en un espacio inmaterial y abstracto, sino que representa un fenómeno histórico resultante en un cierto momento de una situación social [...]”³³⁵ La particularidad de la revolución es su carácter nacional y espontáneo: “La primavera de 1903 trajo consigo un desquite a las derrotas de las huelgas de Rostov y Tichoretzkaia: en mayo, junio, julio todo el sur de Rusia arde. Literalmente hay una huelga general en Bakí, Tiflis, Batún, Elisabethgrad, Odesa, Kíev, Nicolaiev, Ekaterinoslav. Pero tampoco allí el movimiento es iniciado a partir de un centro, según un plan preconcebido: se desencadena en diversos puntos, por diversos motivos y bajo formas diferentes para confluir luego.”³³⁶ Lo notable del proceso revolucionario es que no hay un centro, ni político en cuanto a la dirigencia, ni geográfico. Hay muchos centros, geográficos, la acción sucede de forma dislocada. La dislocación del proceso revolucionario de 1905 es un ejemplo fuerte que muestra la complejidad de los procesos revolucionarios y la incapacidad de que estos sean producidos de forma voluntaria.

³³³ Cfr. R. Luxemburg, “La revolución en Rusia [I]” en *Obras escogidas, Op. Cit.*, p. 217.

³³⁴ *Ibid.*, p. 220.

³³⁵ R. Luxemburg, “Huelga de masas, partido y sindicatos”, en *Obras escogidas, Op. Cit.*, p. 318.

³³⁶ *Ibid.*, p. 323.

Para Luxemburg la organización es un proceso que implica una aparente contradicción entre las condiciones necesarias para que la organización exista cuando esas condiciones se consiguen solo a través de la lucha organizada. En el texto que dedica al partido político de Polonia, en el cual comenzó su militancia, Luxemburg dice: “La solución de esta aparente contradicción de las tareas está en el proceso dialéctico de la lucha de clases del proletariado, que combate por las condiciones democráticas del Estado y, al mismo tiempo, se organiza en el curso de la lucha y adquiere consciencia de clase. Mientras logra esta consciencia y se organiza, coadyuva a una democratización del Estado burgués y, en la medida en que él mismo madura hace madurar a éste para una revolución socialista.”³³⁷

Detrás de esta cita se puede ver la lógica de la tercera tesis sobre Feuerbach, la coincidencia entre el cambio de las circunstancias y la actividad humana es el proceso de praxis revolucionaria. Ya habíamos mostrado cómo Echeverría sostenía que el espontaneísmo de Luxemburg se construía sobre un desarrollo de esta tesis. Esta cita aporta la evidencia necesaria para ello. Lo mismo podemos encontrar en *Huelga de masas* ahí Luxemburg afirma: “Es el proletariado el que debe derrocar al absolutismo en Rusia. Pero el proletariado tiene necesidad para eso de un alto grado de educación política, de consciencia de clase y de organización. No puede aprender todo esto en los folletos o en los panfletos, sino que esta educación debe ser adquirida en la escuela política viva, en la lucha y por la lucha, en el curso de la revolución en marcha.”³³⁸

Ya está establecido que hay una relación dialéctica al interior del proletariado entre los comunistas organizados como partido y el grueso de la masa proletaria. Sin embargo, falta acabar de caracterizar el papel que Luxemburg asigna al partido comunista. En contra

³³⁷ R. Luxemburg, “En memoria del partido Proletariado”, en *Obras escogidas*, *Op. Cit.*, p. 144.

³³⁸ R. Luxemburg, “Huelga de masas”, en *Op. Cit.*, p. 329.

de la postura bolchevique, ella no piensa que la tarea sea la dirección táctica, como ya expusimos más arriba, sino política. También se pronuncia en contra del entusiasmo leninista sobre la disciplina de los militantes comunistas. Lenin piensa que estos deben ser tan disciplinados como los son los trabajadores en fábricas, Luxemburg piensa que él confunde la disciplina enajenada con disciplina espontánea y libre:

[Lenin] glorifica la acción educadora de la fábrica, que habitúa al proletariado ‘a la disciplina y a la organización’, todo esto prueba una vez más su concepción demasiado mecánica de la organización socialista. La disciplina que Lenin tiene presente es inculcada al proletariado no sólo por la fábrica sino también por el cuartel y por el burocratismo actual, en síntesis, por todo el mecanismo del Estado burgués centralizado. Se hace un uso erróneo de las palabras y se cae en un error si se designa con el mismo término de ‘disciplina’ dos nociones tan distintas como, por una parte, la ausencia de pensamiento y de voluntad en un cuerpo de los miles de manos y piernas que realizan movimientos automáticos, y, por la otra, la coordinación espontánea de los actos políticos conscientes de una colectividad. ¿Qué puede tener de común la docilidad bien guiada de una clase oprimida con la rebelión organizada de una clase que lucha por su emancipación integral?³³⁹

Para Luxemburg, el proceso de enajenación que implica ‘la ausencia de pensamiento y de voluntad en un cuerpo’ trasciende el ámbito de la fábrica capitalista y se presenta como fenómeno universal (fábrica, ejército, burocracia) en el proceso de proletarización del modo de producción capitalista. Así también lo concibe Lukács cuando analiza el proceso de la cosificación³⁴⁰. El error de Lenin es masivo. La disciplina de la fábrica es exactamente lo opuesto de la acción política. Pero ese error es constitutivo de la forma organizativa de Lenin que escinde la actividad subjetiva intelectual exclusiva de la dirigencia del comité central, de la acción instrumental de los militantes; lo mismo que el diseño, planeación y dirección técnica, estratégica está escindido, en la fábrica capitalista, del proletariado³⁴¹: “No es partiendo de la disciplina impuesta por el Estado capitalista al proletariado (después de haber simplemente sustituido a la autoridad de la burguesía la de un comité central socialista), sino

³³⁹ R. Luxemburg, “Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa” en *Op. Cit.*, p. 194.

³⁴⁰ Sobre esto también Weber tiene reflexiones interesantes. *Vide supra* nota 194, en la pág. 84 del presente texto.

³⁴¹ Véase K. Marx, “Trabajo enajenado” en los *Manuscritos económico-filosóficos*, en *Op. Cit.*

extirpando hasta su última raíz estos hábitos de obediencia y de servidumbre como la clase obrera podrá adquirir el sentido de una nueva disciplina, de la autodisciplina libremente consentida por la socialdemocracia.”³⁴² En la versión organizativa de Luxemburg, los militantes tienen que tener libertad de producir políticamente de forma emancipada: “[...] si la táctica del partido es el producto no del comité central sino del conjunto del partido o, mejor aún, del conjunto del movimiento obrero, es evidente que las secciones y federaciones necesitan de esa libertad de acción que es la única que les permite utilizar todos los recursos de una situación y desarrollar su iniciativa revolucionaria.”³⁴³ Dice Luxemburg que en ‘la premura obsesiva’ de estipular una tutela omnisciente del comité central se percibe un dejo de ‘*subjetivismo*’ que hay que transformar³⁴⁴. Pero con ese calificativo no se refiere a un subjetivismo dialéctico, práxico, sino a un subjetivismo parcial, abstracto y escindido. Es decir un subjetivismo que tiene pretensión de univocidad, de homogeneidad y de dominación. Un subjetivismo divorciado, externo a la clase y abstracto por carecer de las determinaciones de la totalidad de la clase. La aproximación leninista, dice Luxemburg está demasiado invadida del ‘yo’ individualista que forma ese *subjetivismo* abstracto, debería dejar paso al ‘yo colectivo’ de la clase proletaria:

Finalmente, vemos aparecer en la escena un hijo todavía más ‘legítimo’ del proceso histórico: el movimiento obrero ruso. Por primera vez en la historia rusa, sienta con éxito las bases para la formación de una auténtica voluntad popular. Pero he aquí que el *yo* del revolucionario ruso se apresura a hacer cabriolas y una vez más se proclama dirigente omnipotente de la historia, esta vez en la persona de Su Alteza el Comité Central del movimiento obrero socialdemócrata. El hábil acróbata ni siquiera advierte que el único ‘sujeto’ al que le corresponde hoy el papel de dirigente es el *yo* colectivo de la clase obrera, que reclama resueltamente el derecho de cometer ella misma las equivocaciones y de aprender ella misma la dialéctica de la historia.

³⁴² R. Luxemburg, *Loc. Cit.*

³⁴³ *Ibid.*, p. 195.

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 204-205.

Se dibuja un carácter de lo subjetivo muy distinto a lo que se tiene por él desde la visión leninista. Como es evidente, esa subjetividad dialéctica está condicionada y determinada por las relaciones materiales desde las cuales actúa. La posibilidad de la actualidad de la acción revolucionaria se ve obstaculizada por el problema de la enajenación; o en términos más coloquiales, de la domesticación de la consciencia. Una de las cuestiones que más sorprende a Luxemburg es que la revolución se haya desatado en Rusia por motivos aparentemente insignificantes, mientras que en Alemania, acciones brutales por parte del Estado o la clase capitalista no generan ni remotamente los mismos efectos.

Hemos visto que en Rusia, desde hace más o menos dos años, el menor conflicto limitado de los obreros con el patrono, la menor brutalidad por parte de las autoridades gubernamentales locales, pueden engendrar inmediatamente una acción general del proletariado [...] Mientras que en Alemania, en Francia, en Italia, en Holanda, los conflictos sindicales más violentos no dan lugar a ninguna acción general del proletariado —ni siquiera de su núcleo organizado—, en Rusia el menor incidente desencadena una tempestad violenta. Pero esto sólo significa una cosa: por paradójal que pueda parecer el instinto de clase del proletariado ruso muy joven, no educado, poco esclarecido y aún menos organizado, es infinitamente más vigoroso que el de la clase obrera organizada, educada y esclarecida de Alemania o de cualquier otro país de Europa occidental.³⁴⁵

Lo que no está explicitado es que la enajenación es más fuerte entre más desarrollado esté el modo de producción capitalista. Luxemburg se limita a señalar la paradoja, y se la achaca tenuemente a las políticas parlamentaristas de la socialdemocracia alemana. Sin embargo no afirma el que ahí donde los procesos civilizatorios del capitalismo (carácter urbano, la democracia occidental, el liberalismo como ideología por ejemplo en el parlamentarismo de la SPD) son más fuertes, la conciencia está más domesticada.³⁴⁶

³⁴⁵ R. Luxemburg, “Huelga de masas”, en *Op. Cit.*, p. 355.

³⁴⁶ Sobre ello véase H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1968. En ese texto comenta la situación de domesticación de la clase trabajadora en una concreción histórica que hoy ya nos suena a ciencia ficción, el estado de bienestar en los países industrializados avanzados. Por ejemplo: “Con el progreso técnico como instrumento, la falta de libertad —en el sentido de la sujeción del hombre al aparato productivo— se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional, y la profundidad de las precondiciones que configuran los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos y oscurecen la diferencia entre consciencia falsa y verdadera. Porque en realidad, ni la utilización de controles administrativos más que físicos (el hambre, la dependencia personal, la fuerza), ni el cambio de carácter en el trabajo pesado, ni la asimilación de las clases ocupacionales, ni el

Para concluir la caracterización de la especificidad del subjetivismo espontáneo y revolucionario de Luxemburg valdría la pena recuperar unas aseveraciones que hace en el folleto *Junius*. La acción del proletariado está condicionada por el momento objetivo, el momento objetivo está producido en mayor o menor medida por la acción de proletariado. En la acción de éste puede intervenir en mayor o menor medida su voluntad política y su consciencia sobre la situación histórica, pero siempre es una relación entre sujeto y objeto. “Los hombres no hacen su historia de cabo a rabo. Pero la hacen ellos mismos. El proletariado depende en su acción del grado de desarrollo de la época, pero la evolución social no se produce al margen del proletariado; este es su impulso y su causa. Su acción forma parte de la historia contribuyendo a determinarla. Y si nos podemos apartar tan poco de la evolución histórica como el hombre de su sombra, podemos, sin embargo, acelerarla o retardarla.”³⁴⁷

Ahí Luxemburg tematiza, igual que Lukács y Marx, cómo el socialismo es el primer proyecto político autónomo, en el sentido de que tiene la forma de la materialidad de la cual parte por objeto de su accionar transformativo. Es el primero en el que el accionar de una voluntad libre pretende dar forma a la determinación material de la realidad: “En la historia, el socialismo es el primer movimiento popular que se fija como objetivo, y que a la vez sea encargado por la historia misma, dar a la acción social de los hombres un sentido consciente, introducir en ella un pensamiento metódico y, por lo tanto, una voluntad libre.”³⁴⁸

equilibrio en la esfera del consumo, se compensan por el hecho de que las decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional son hechas en lugares sobre los que el individuo no tiene control. *Los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada ‘no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el status de instrumento y la reducción del hombre a estado de cosa’.*” Las cursivas son mías. La cita al interior de la cita proviene de François Perroux, *La Coexistence pacifique* (Paris, Presses Universitaires, 1958), vol. III, p. 600.

³⁴⁷ R. Luxemburg, *La crisis de la socialdemocracia*, Op. Cit., p. 22.

³⁴⁸ *Ibidem*

Después del análisis de los textos de Luxemburg, y en un esfuerzo sintético propongo la reconstrucción de los elementos de su pensamiento sobre la subjetividad, la organización y la espontaneidad como elementos de una totalidad ‘concreta’ ideal, si se permite el oximorón. Es una totalidad ‘concreta’ en la medida en la que implica una constelación de relaciones y procesos que están interimplicados, y en este sentido, múltiplemente determinados; pero en donde la descripción de las relaciones de esta constelación permite una perpetua modificación, o bien, una reactualización, según el momento *real* desde el cual se reflexione. Es decir, cada elemento determina los otros, pero no de manera fija, sino en movimiento histórico. Así por ejemplo, para Luxemburg, la configuración ‘partido’ estaba implicada en su momento histórico, mientras que hoy en la reactualización del pensamiento de Luxemburg la configuración partido no es necesaria para conceptualizar la relación entre subjetividad y organización. La constelación política del pensamiento de Luxemburg, sin embargo, no es *realmente total ni es realmente concreta* en el sentido fuerte de la palabra porque es una *teoría*, y en ese sentido, el intento de una reproducción conceptual de la realidad.

Desde este punto de vista, el pensamiento político de Luxemburg implicaría una constelación entre: a) la subjetividad de la compleja composición del proletariado, con sus dinámicas sujeto-objeto internas que trascienden las posturas dicotómicas de la vanguardia leninista, b) los procesos organizativos múltiplemente determinados por la compleja materialidad que los contiene y que por tanto no pueden ser fabricados por una racionalidad unívoca, y que se van modificando a lo largo del tiempo por la praxis revolucionaria de la clase y c) la espontaneidad con la que esos procesos organizativos suceden, que tiene que ver con las dinámicas internas de la subjetividad de la clase (es decir en su dialéctica del sujeto-

objeto), y no exclusivamente con uno de los elementos de la clase que es particularmente inconsciente y que por ello actuaría de forma ‘espontaneísta’.

CAPÍTULO 4.

EL PROBLEMA DE LA SUJETIDAD Y LA ORGANIZACIÓN EN GEORG LUKÁCS.

I. INTRODUCCIÓN.

En este apartado analizo el problema de la subjetividad y la organización en Lukács. La tesis que sostengo sobre ello es que en *Historia y consciencia de clase* hay una síntesis entre las concepciones de Lenin y Luxemburg sobre la cuestión organizativa. Además defiendo que la presencia de la concepción ‘luxemburguista’ no sólo es textual sino también subtextual porque coincide con ella en el marco teórico a partir del cual elabora su teoría. Para analizar el problema de la subjetividad implicado en el de la organización, también analizo *Tailism and the Dialectic*. Ese texto representa un giro argumentativo fuerte por parte de Lukács en donde se afirma fuertemente sobre el ‘subjetivismo’ de *Historia y consciencia de clase*, lo cual me parece profundamente rescatable, pero con una estrategia argumentativa *ultra* leninista, que resulta en detrimento de las concepciones dialécticas del primer texto.

Así como en general se discute si Lukács es más luxemburguista o leninista, también específicamente se discute la influencia de estos autores sobre *Historia y consciencia de clase*. Algunos sostienen que en este texto hay una defensa del partido leninista, otros dicen que lo que hay ahí es una crítica al mismo. Entre los primeros, además de Hudis, como señalamos más arriba, también Bottomore afirma que: “[...] Lukács subordina la clase trabajadora a la ‘consciencia racional’ expuesta por los ideólogos del partido, y así provee una justificación intelectual para la irrestricta dictadura del partido que ha caracterizado a todas las sociedades soviéticas desde 1917.”³⁴⁹

³⁴⁹ Tom Bottomore, “Class structure and social consciousness”, en Istvan Mészáros (ed.), *Aspects of history and class consciousness, Op. Cit.*, p. 54. Por lo demás, el texto de Bottomore muestra una profunda incomprensión del pensamiento dialéctico de Lukács, por ejemplo en su tratamiento sobre cómo el método se aplica sobre sí mismo, Bottomore cree entender que Lukács acepta un cierto relativismo: “Lukács mismo

Asimismo hace Congdon, para quien Lukács realiza una versión filosóficamente compleja de la teoría leninista del partido:

Como un Lenin más docto filosóficamente hablando, Lukács insistía en que *Geschichte und Klassenbewusstsein* había articulado [*hinged on*] ‘el rol del partido en la revolución’. Ese rol era el de inducir al proletariado a llevar a cabo sus tareas revolucionarias. Desafortunadamente, como Lenin había señalado, el proletariado no podía desarrollar sino una consciencia ‘tradeunionista’ porque lo habían engañado a creer que la sociedad burguesa era estable y permanente. Para asegurar el éxito, por tanto, el partido tenía que imputar la consciencia de clase a los trabajadores, atribuirles los pensamientos y sentimientos que ellos tendrían si fueran completamente conscientes de sus intereses y misión histórica, y por tanto de los de la humanidad. En palabras llanas, el partido tenía el derecho, en realidad el deber, de cohesionar a los trabajadores para beneficio suyo y de la historia.³⁵⁰

También Hobsbawm, desde una perspectiva ‘histórica’, parece aceptar trágicamente el hecho, negando que exista una posibilidad alternativa que no sea rayana en la anarquía. Así, Hobsbawm parece implicar que Lukács asume la postura leninista:

El problema crucial para los socialistas es que los regímenes socialistas revolucionarios, a diferencia de los burgueses, no surgen de la clase, sino de una combinación característica de la clase y la organización. No es la clase trabajadora la que toma el poder y ejerce la hegemonía, sino el *movimiento* o el *partido* de la clase trabajadora, y (a reserva de asumir una postura anarquista) es difícil ver cómo podría ser de otra forma. En este aspecto el desarrollo histórico de la URSS ha sido bastante lógico, aunque no necesariamente inevitable.³⁵¹

Y un poco más adelante dice: “De hecho, [el que haya] algún nivel de abuso va a ser evitado difícilmente, porque es probable que la organización asuma que sus puntos de vista y

reconoce y discute brevemente, la dificultad que surge de que el materialismo histórico se tenga que aplicar sobre sí mismo; su solución es afirmar que el marxismo es verdadero en el contexto de una forma particular de producción, a saber, el capitalismo moderno, y por lo tanto acepta un relativismo calificado.” *Ibid.*, p. 49. Mientras Bottomore piensa que así critica a Lukács reduciéndolo al absurdo, en realidad, sin comprenderlo, está señalando uno de los aspectos más fuertes del pensamiento dialéctico de Lukács. Por ejemplo véase lo que dice Mészáros sobre este problema: “[...] el objeto fundamental del conocimiento—aquél que está oculto detrás de las engañosas apariencias—no podía sino permanecer irremediamente elusivo, desde las ‘formas’ de Platón hasta la ‘cosa-en-sí’ kantiana, mientras el problema no pudiera ser formulado en términos de la ‘consciencia social’—que es un concepto inherentemente histórico. La gran dificultad consistía en percibir la ‘validez universal’ en la experiencia limitada espacio-temporalmente, real [*actual*], de los seres humanos particulares. Esto se presentó necesariamente como un dilema irresoluble mientras ‘el universal’ fue concebido como un ideal opuesto a la realidad [*actuality*] de la experiencia viva. La introducción de la idea de una consciencia social que se desarrolla históricamente (no importa, para estos fines, bajo qué nombre) cortó a través del nudo gordiano de esta paradoja. Porque ahora la ‘universalidad’ se concibió como *inherente*, y no *opuesta*, a la particularidad que evoluciona dinámicamente.” István Mészáros, “Introduction”, en Istvan Mészáros (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, *Op. Cit.*, p. 1.

³⁵⁰ Lee Congdon, *Op. Cit.*, p. 284.

³⁵¹ Eric Hobsbawm, “Class consciousness in history” en Istvan Mészáros (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, *Op. Cit.*, p. 17.

acciones representan los puntos de vista *reales* (o en términos lukácsianos, la consciencia imputada) de la clase, y cuando los puntos de vista de la clase de hecho diverjan de los otros, estas divergencias se deberán a la ignorancia, falta de entendimiento, infiltración hostil, etc. Y deben ser ignorados sino es que reprimidos.”³⁵²

En el otro extremo, Löwy y Mészáros afirman que la concepción de Lukács en *Historia y consciencia de clase* no se refiere al partido leninista. Por ejemplo Löwy afirma: “Algunos escritores han acusado a esta teoría de ser una apología de los partidos comunistas existentes. Sin embargo Lukács no estaba ni mínimamente interesado en hacer una *descripción* de los partidos de su tiempo; más bien estaba refiriéndose a un *modelo* o meta que debería ser alcanzada si es que el partido realmente quería llegar a convertirse en la vanguardia líder del proletariado.”³⁵³

Lo mismo podemos encontrar en Mészáros, quien afirma que: “[...] no nos debemos engañar; [la concepción de partido defendida en *Historia y consciencia de clase*] no impresionó siquiera a Zinoviev y los otros burócratas de alto nivel del Comintern quienes condenaron al libro de Lukács sin ambigüedades. Lo que les molestó más fue la advertencia de Lukács de que a menos que el partido pudiera genuinamente activar la ‘personalidad total’ de sus miembros, su disciplina ‘iba a degenerar seguramente hasta un sistema de derechos y obligaciones reificado [*reified*] y abstracto, y el partido iba a recaer en un estado típico de los partidos en el patrón burgués.”³⁵⁴

³⁵² *Ibid.*, p. 18.

³⁵³ Michael Löwy, *From Romanticism...*, *Op. Cit.*, pp. 184-185.

³⁵⁴ István Mészáros, “Appendix: Truth of a legend”, en *Lukacs’ Concept...*, *Op. Cit.*, p. 111. A pesar de lo que Congdon tenga que decir al respecto, Mészáros desmarca la concepción de partido de HCC de la ortodoxia soviética. Véase Lee Congdon, *Op. Cit.*, p. 281: “Para muchos teóricos marxistas contemporáneos, incluyendo al discípulo de Lukács, Istvan Mészáros, dicha glorificación [del partido] es precisamente lo que está muerto en el pensamiento de Lukács.”

Estoy de acuerdo en lo fundamental con Löwy y Mészáros. Pienso que Lukács no está defendiendo al partido Bolchevique histórico, y que en realidad es profundamente crítico del mismo. Lo que hay de influjo leninista en Lukács está a nivel teórico sobre sus concepciones de la organización y el partido.

Más arriba notamos la historización que hizo Löwy de la relación entre Lukács y Luxemburg. En su reconstrucción, incluso pone fecha al proceso de ruptura (mayo de 1921). Me parece, sin embargo que su argumentación tiene más que ver con un análisis histórico que con un análisis filosófico de los textos de Lukács. Löwy cita incluso la ‘Acción de Mayo’ y el debate en torno a ella entre Lukács y la facción luxemburguista del Partido Comunista Alemán. Ese análisis le permite a Löwy dar cuenta de un cambio de postura incluso entre los textos que conforman *Historia y consciencia de clase*. Voy a proponer una periodización diferente, que no necesariamente es contradictoria con la de Löwy, pero que parte de un método distinto. Yo parto de una noción que concibe a *Historia y consciencia de clase* como objeto unitario de estudio. No encuentro una tensión o contradicción entre el texto sobre Luxemburg de 1921 (‘Rosa Luxemburg como marxista’) y los de 1922 (‘Observaciones críticas acerca de...’ y ‘Observaciones de método...’); sino una postura compleja sobre el pensamiento de una pensadora compleja.

En todo caso, y este es el principio de mi periodización, se pueden notar diferencias de énfasis sobre la importancia de Luxemburg y Lenin entre: a) el “Prefacio” a *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1921), b) *Historia y consciencia de clase* (1923) y, finalmente, c) *Lenin, (La unidad de su pensamiento)* (1924) y *Tailism and the Dialectic* (1925-26). Es decir, entre *HCC* y los textos que lo anteceden y suceden y que tratan el problema de la organización de forma explícita. El primer texto es abiertamente luxemburguista, y los

terceros textos son ‘explícitamente’ leninistas (aunque más adelante argumentaré en contra de una lectura burda del supuesto leninismo de Lukács en *Tailism*).

II. EL ‘PREFACIO’ A ‘HUELGA DE MASAS, PARTIDO Y SINDICATOS’ VS *LENIN* Y *TAILISM AND THE DIALECTIC*.³⁵⁵

En los textos de Lukács recién enumerados las referencias a Luxemburg y Lenin son constantes y siempre con deferencia. En el prefacio que escribe a la edición húngara de *Huelga de masas, partido y sindicatos*, en 1921, Lukács dice:

Rosa Luxemburg era un verdadero dirigente del proletariado. Quizá, junto a Lenin, el único sucesor digno de Marx y Engels. Pero como la revolución proletaria se diferencia fundamentalmente de la revolución burguesa —la del proletariado no es tan brillante como la de la burguesía, pero va más al fondo que ella, y, pese a que progresa más despacio, cambia más profundamente lo esencial de la sociedad—, de ahí se desprende que el dirigente de la revolución proletaria se diferencia profundamente del tipo de dirigente de la revolución burguesa.³⁵⁶

Hay ya en este texto, que Löwy situaría unilateralmente como luxemburguista, una mención equitativa a ambas figuras. Además ya está presente la temática de la consciencia cosificada del proletariado, tema que autores como Congdon califican de leninista, por ejemplo en la siguiente cita: “[...] del hecho de que el juicio sobre la situación actual y la vía designada para la acción que de él se desprende sean correctos no se deduce que las grandes masas del

³⁵⁵ *Tailism and the Dialectic* [‘Seguidismo y dialéctica’] de Lukács es un texto descubierto y publicado en 1996 que fue escrito en algún momento entre 1925 y 1926, poco después de *Lenin (sobre la unidad de su pensamiento)*. Seguramente un texto que fue severamente censurado y del cual Lukács jamás habló, ni siquiera en la reedición de *HCC* en 1967, en donde sí menciona un texto perdido, pero que tendría que ser necesariamente uno distinto, pues según él, ése lo escribió después de haber leído los *Manuscritos económico-filosóficos*. El texto fue encontrado en un archivo conjunto del Comintern y el Partido Comunista de la Unión Soviética. László Illés, quien escribe la introducción a la edición húngara del texto dice: “El mecanoescrito de Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, fue encontrado en el RCCHIDNI (Centro Ruso para la Preservación y Estudio de Documentos de los Tiempos Recientes) en Moscú. Está escrito en papel carbón de formato grande, y está lleno de correcciones en tinta de puño y letra de Lukács. Tiene 92 páginas [...] En la portada del mecanoescrito hay un comentario en lápiz en ruso: ‘K.F. Lenina. ¿Destruirlo tal vez? Un escrito incomprendible de un quejumbroso que no expresa su punto de vista claramente y de forma directa—31.10.1941. Podvojskij.’ Es posible que esta nota se haya hecho durante la evacuación por la guerra del Instituto de Moscú.” László Illés, “Introduction to the Hungarian edition (1996)”, en *A defense of History and ...*, *Op. Cit.*, p. 41.

³⁵⁶ György Lukács, “Prefacio a ‘Huelga de masas, partido y sindicatos’ de Rosa Luxemburg. (Prefacio a la edición húngara de 1921)” en Michael Löwy, *El marxismo ...*, *Op. Cit.*, pp. 123-124.

proletariado puedan comprenderlos de inmediato ni que deban reaccionar en la dirección adecuada.”³⁵⁷ El que no puedan comprenderlo, y reaccionar en la dirección adecuada tiene que ver con que la consciencia de clase no es empírica y está obstaculizada por el proceso de cosificación.

En el ‘Prefacio’ se puede encontrar otro tema que será desarrollado por Lukács en *HCC* y al cual va a dedicar una importancia central, me refiero al énfasis sobre el método del materialismo dialéctico. Sostengo que lo que Lukács encuentra en Rosa Luxemburg, y no en Lenin, es la *forma* de la dialéctica materialista, *forma* que estaba notablemente ausente de las reflexiones del periodo de la 2ª Internacional: “El contenido de la principal obra de su vida (*La acumulación del capital*, publicada en 1913) es el análisis del imperialismo como etapa última y nueva del desarrollo capitalista; supone un retorno al *verdadero* método de Marx, y un intento de comprender, apoyándose en su *espíritu*, el problema de los nuevos tiempos, que los oportunistas, basándose en la *letra* de Marx, no podían ni querían comprender.”³⁵⁸

Lo que Lukács aprende de *La acumulación del capital*, es la posibilidad de aplicar el método a la situación concreta, y de esa forma re-actualizar la teoría o *los contenidos* para que respondan verdaderamente a la situación presente³⁵⁹. Pues el esfuerzo de Luxemburg es el de ‘corregir la plana’ de Marx para la situación ‘actual’ (la de 1913). Lukács piensa que la única *teórica* marxista, propiamente hablando, es la pensadora que se distancia de los

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 124.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

³⁵⁹ Sólo sería necesario comparar el método de *La acumulación del capital* de Luxemburg contra el ‘método’ *Materialismo y empiriocriticismo* o *El estado y la Revolución* de Lenin para notar la diferencia. Lenin en cuanto a su “método” es un compilador ‘de letra’. En ese sentido mucho más cercano a Kautsky y a la socialdemocracia alemana en general. A pesar de las diferencias en contenido entre los textos mencionados de Lenin, en ambos lo que hace es agrupar citas de Marx y de Engels, comentarlas y ayudarse de eso para demostrar la ‘correcta interpretación del verdadero marxismo’. Para Lenin, ser un teórico marxista consiste, en el fondo, en conocer ‘correctamente’ los contenidos de lo dicho por Marx y Engels. Para Luxemburg significar apropiarse de la forma de producir teoría. Dicha apropiación implica su aplicación a la realidad concreta desde la cual se produce.

contenidos de *El Capital*, pero a partir de una apropiación del método ahí utilizado por Marx. Esa forma que aprende de Luxemburg es la que va a defender en “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, ensayo con el que abre *HCC*, y en donde sostiene que uno puede creer que Marx se equivocó en todo lo que dijo y seguir siendo marxista ortodoxo. Eso, el método dialéctico, va a estar presente subtextualmente (es decir en calidad de *forma* y no de contenido, así como el andamio permanece en calidad de forma-resultado en el edificio) en todas las consideraciones de Lukács en *HCC* y en *Tailism*, por eso resulta superficial decir que Lukács deja de ser luxemburguista en un momento u otro.

La apropiación que Lukács hace de los contenidos de *La acumulación del capital* es en cierta medida criticable. Hay una especie de aceptación de la temática del espontaneísmo de Luxemburg pero con una variante notablemente economicista. Lukács dice, por ejemplo, que mientras los socialdemócratas alemanes discutían “[...] si era correcto (y cuándo lo era) utilizar la huelga de masas como medio de lucha [...]” Rosa Luxemburg, planteó que era una falsa discusión, para ella: “[...] no se trata de si se quiere o no, o para cuándo se quiere, la huelga de masas (en último análisis, la revolución), sino de qué posición adoptar ante la huelga de masas, *que se desarrolla necesariamente como consecuencia del desarrollo económico: ¿cómo conduciremos esta huelga de masas en la dirección de la revolución proletaria?*”³⁶⁰ Cualquier afirmación sobre ‘las consecuencias necesarias del desarrollo

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 129. [Cursivas mías] Löwy también sostiene que la tesis de un vínculo entre crisis capitalista y revolución social aparece en Lukács pero distorsionada hacia el economicismo. Löwy sostiene que para Lukács “[...] el lado práctico, activo, de la conciencia de clase, su verdadera esencia, no puede ser visible según su auténtica figura más que si el proceso histórico exige imperiosamente su vigencia, más que si una crisis aguda de la economía lo mueve a la acción. En otro caso, y de acuerdo con la crisis permanente latente del capitalismo, él mismo es teórico y latente.” [Rosa Luxemburg como marxista, en *Op. cit.* p. 44.] [*apud* Löwy, p. 72] Mientras que para Luxemburg “[...] no es la *crisis económica*, sino que es a través de la *praxis revolucionaria política* la que transforma la conciencia latente en conciencia activa.” Michael Löwy, “Rosa Luxemburg: una nueva evaluación”, *Op. Cit.*, p. 73. Cuando Lukács piensa que se distancia del economicismo-espontaneísmo de Luxemburg en *HCC*, en realidad de lo que se distancia es de su propia interpretación economicista de ella.

económico' es economicista en la medida en la que confunde las *condiciones necesarias* con las *consecuencias posibles*. En este sentido la espontaneidad no se entiende como voluntad libre y creativa, no se entiende de manera propiamente subjetiva, sino se entiende rígidamente como lo opuesto a ello³⁶¹.

A partir de esa particular apreciación de la espontaneidad luxemburguista, Lukács deriva conclusiones del proceso organizativo. Dice, por ejemplo:

Con esta concepción, cambia radicalmente la posición relativa al problema de la organización. De acuerdo con la vieja concepción de la socialdemocracia, la organización es una *premisa* de la revolución: tan sólo se puede pensar en la revolución cuando la clase obrera está ya organizada de tal modo que puede realizarla con éxito. En contra de esta toma de posición, es totalmente correcta la crítica de Engels de la teoría anarquista de la huelga, según la cual o bien las coyunturas políticas no permiten la evolución de la organización perfecta, y entonces la huelga general es *imposible*, o bien sí la permiten, y entonces el poder del proletariado es ya tal que la huelga general es *inútil*. Rosa Luxemburg rompe, ante todo, con el concepto estricto y mecánico de la huelga general, de acuerdo con el cual ésta es una acción momentánea, bien preparada y putschista, cuyo objetivo es la toma voluntaria del poder político o el de alcanzar otro objetivo político cualquiera. Demuestra, con bastante documentación histórica, que la huelga general es un *proceso*. La huelga no es un medio de la revolución, sino que es la *revolución misma*. No es la simple utilización del poder económico de la clase obrera para lograr determinados objetivos políticos, sino que la *huelga general es la unidad indivisible de la lucha económica y política*.³⁶²

Para Luxemburg, y luego para Lukács, la huelga de masas no es una acción producto de la organización, sino el proceso mismo de la revolución. Por tanto la organización no es ni puede ser la premisa del proceso, es más bien su resultado. Lukács nota cómo Luxemburg invierte la conceptualización de la relación entre organización y huelga de masas. Este proceso trasciende la conceptualización de la revolución como evento, y la pone en un marco temporal mucho más extenso. En el texto de Luxemburg, el análisis de proceso de la huelga general se remonta a treinta años antes de la revolución rusa de 1905. Además hay que notar que el comentario de Lukács al análisis de Luxemburg no afirma que 'el partido' es la consecuencia de 1905, lo cual sería un sinsentido, sino que la organización del proletariado *como clase*, tal

³⁶¹ Véase lo que Echeverría dice al respecto *vide supra* pág. 143 del presente texto.

³⁶² G. Lukács, *Loc. cit.*, pp 129-130.

que en 1905 genera una huelga general, es resultado del proceso de escalamiento revolucionario en la sociedad por el periodo de 30 años. El espontaneísmo no se refiere a la inmediatez de la acción ni a la generación de un *evento*, sino a la construcción de un proceso lento y profundo como dice Lukács sobre la revolución proletaria. Lukács lo pone así:

Por consiguiente, la organización no es una premisa (una condición), sino la consecuencia de la huelga general, y, por tanto, de la revolución. La consigna del *Manifiesto comunista* según la cual el proletariado *se organiza como clase* por la revolución ha sido claramente confirmada por la revolución rusa [de 1905]. Y con mayor razón cuanto que el proletariado como clase está lejos de ser idéntico a esas capas de la aristocracia obrera cuya organización es el único, o, mejor dicho, el principal objetivo del oportunismo.³⁶³

Lukács incluso va tan lejos como para afirmar que el *Manifiesto comunista* habla de la organización del proletariado como clase, no de la organización del partido; y que el énfasis sobre la organización del partido exclusivamente es el principal objetivo de los oportunistas.

Por ello es que Lukács, siguiendo a Luxemburg, puede pensar en un papel distinto del partido en la revolución. Lo que él tiene en mente es la dirección política, de la que hablamos más arriba, sin embargo se siente compelido a confesar (aunque falsamente) que los rusos concordaban en ello:

De este modo, puede verse bajo una nueva luz el *papel del partido en la revolución*. Rosa Luxemburg rechaza la toma de posición según la cual el papel del partido consiste en ‘hacer’ la revolución, y que es idéntica en los oportunistas y en los putschistas, con un objetivo distinto, por lo menos. No por describir la huelga general revolucionaria como una *explosión elemental* que resulta del desarrollo económico vienen a negar la significación del partido. Al contrario. Fue ella la primera —exceptuando a los rusos— en descubrir y situar en su lugar correcto el verdadero papel del partido en la revolución: *la dirección de los movimientos de masas desarrollados espontáneamente*.³⁶⁴

Para poder afirmar que los rusos concordaban en ello, Lukács sospechosamente omite el calificativo sobre el tipo de la dirección a la que se refiere. El calificativo pudo haber sido ‘política’ y ser completamente consecuente con el contenido de su texto, o pudo haber sido ‘táctica’ lo cual hubiera sido abiertamente contradictorio con su texto. La segunda oración

³⁶³ *Ibid.*, p. 130.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 130-131.

de la cita expuesta está en abierta contradicción con el contenido del *¿Qué hacer?* de Lenin. Entre ‘los rusos’ y Luxemburg hay un debate abierto sobre esa cuestión, y del cual Lukács estaba perfectamente enterado. La afirmación de Goldmann³⁶⁵ que cité más arriba, vuelve a ser muy significativa, parecería que Lukács está, al menos en este momento, más de acuerdo teóricamente con Luxemburg que con Lenin, pero la experiencia histórica del triunfo de la Revolución bolchevique es demasiado fuerte como para ser obviada por cualquier militante marxista del momento.

Se ve, pues, con claridad el acento luxemburguista en el ‘Prefacio’ a *Huelga de masas, partido y sindicatos*.

Es importante destacar que *Lenin (La coherencia...)* de 1924, no es una obra con rigurosidad filosófica y que el propósito explícito del autor es el de divulgar de forma entendible las aportaciones más destacables del revolucionario ruso³⁶⁶. Se ha dicho mucho que dicho texto es una oda al personaje, muy a la usanza del periodo estalinista. Sin embargo, en la medida en la que ahí se aborda el tema que me interesa de manera explícita no puedo obviar su análisis.

El primer párrafo del texto establece el criterio a partir del cual se juzga a un pensador marxista:

La grandeza de un pensador proletario, de un representante del materialismo histórico, se mide, en consecuencia, por la amplitud y profundidad de su penetración en estos problemas [los de la revolución]. Se mide asimismo, por la intensidad con que es capaz de percibir adecuadamente, más allá de los fenómenos de la sociedad burguesa, esas tendencias de la revolución proletaria que en ellos y por medio de ellos van elaborándose hasta adquirir un ser eficaz y una clara consciencia. De acuerdo con este criterio, Lenin es, sin duda, el pensador más grande que, desde Marx, ha producido el pensamiento obrero revolucionario.³⁶⁷

³⁶⁵ *Vide supra* pág. 130 del presente texto y cita y nota 287.

³⁶⁶ Cfr. György Lukács, “Prólogo” en *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, México, Grijalbo, 1970.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

Lo que Lenin hizo indiscutiblemente mejor que otros, fue organizar una revolución (con pretensiones socialistas) de manera eficiente. Lo que hay que destacar de la cita es la fórmula condicional implícita en que se expresa la afirmación: si se juzga con estos criterios, entonces Lenin es el más grande marxista desde Marx. No está diciendo que la producción específicamente teórica de Lenin sea la mejor, porque Lukács sabe que no lo es. Nuevamente vale la pena recordar lo que Goldmann dijo sobre esto: el que Lenin haya participado de una manera tan activa, tan central, en la organización de un evento de la magnitud de la Revolución rusa, es un hecho que parece obnubilar otros factores.

Un poco más adelante Lukács compara la aportación de Marx a la de Lenin. Dice, así como Marx descubrió en el microcosmos de la fábrica inglesa las tendencias generales del capitalismo³⁶⁸, así Lenin descubrió en la concreción de Rusia de inicios del siglo XX la ‘actualidad de la revolución’:

Pero pocos son hoy los que saben que Lenin ha conseguido respecto de nuestro tiempo lo mismo que Marx llegó a conseguir respecto de la evolución general del capitalismo [...] ha vislumbrado Lenin en todo momento los problemas de la época entera: *la entrada en la última fase del capitalismo y las posibilidades de orientar la lucha decisiva, convertida ya en inevitable entre la burguesía y proletariado a favor de éste, para la salvación de la humanidad.*³⁶⁹

Al introducir el concepto de la ‘actualidad de la revolución’, Lukács le hace, subrepticamente, un favor gigantesco a Lenin: salva a la teoría del partido de Lenin de ser burdamente mecanicista. Lukács puede argumentar que al descubrir las ‘tendencias vigentes’ revolucionarias, el partido de Lenin puede ‘hacer’ la revolución sin que ello signifique traerla al ser de la nada: “[...] según Lenin, el grupo de los revolucionarios profesionales no ha tenido un solo momento la visión de ‘hacer’ la revolución o arrastrar tras de sí, gracias a su acción independiente y valerosa, a la masa inerte, poniéndola frente al *fait accompli* de la

³⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 10.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 11.

revolución. *La idea leninista de la organización presupone el hecho de la revolución, de la actualidad de la revolución.*”³⁷⁰ Y más adelante, cuando describe la tarea del partido, lo describe en estos términos: “*El partido ha de preparar la revolución. Es decir, debe acelerar, por un lado, el proceso de maduración de las tendencias que conducen a la revolución (por su influencia en la línea de conducta del proletariado, así como en la de las otras capas oprimidas). Debe preparar, por otra parte, al proletariado tanto en el plano ideológico, como en el táctico, material y organizatorio [sic] para la acción necesaria en una aguda situación revolucionaria.*”³⁷¹ Lo que no dice absolutamente nada concreto. ¿Qué quiere decir “acelerar el proceso de maduración de las tendencias que conducen a la revolución”? y ¿qué quiere decir “preparar ideológica, táctica y organizativamente al proletariado para la acción revolucionaria”? Si lo traducimos a términos más inteligibles, tal vez lo que quiere decir es: *debe instruir al proletariado* (‘preparar ideológicamente’) *sobre qué hacer* (‘preparar táctica y organizativamente’) *para hacer la revolución*. Lo que en última instancia es el argumento del *¿Qué hacer?* Y por esa puerta se cuele todo el centralismo y verticalidad del partido bolchevique, junto con el tema del ‘hacer la revolución’. Tema que no se elimina, simplemente decretándolo, de una perspectiva leninista, o poniéndolo en palabras confusas. De hecho, hay un reconocimiento explícito por parte de Lukács sobre los puntos defendidos en *Un paso adelante, dos pasos atrás*:

La polémica en torno al artículo 1º de los estatutos de la organización en el Congreso de Bruselas-Londres de 1903 es conocida hoy por todos. Se trataba de dilucidar si podía ser miembro del partido todo aquél que lo apoyara y trabajara bajo su control (como querían los mencheviques), o si resultaban indispensables para ello la participación de las organizaciones ilegales, la total entrega al trabajo del partido y la absoluta subordinación a su disciplina – concebida del modo más severo—. Las otras cuestiones organizativas, como, por ejemplo, la centralización, no eran, en realidad, sino consecuencias objetivas y necesarias de esta toma inicial de posición.³⁷²

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 36.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 45.

³⁷² *Ibid.*, pp. 35-36.

Más adelante, Lukács, curándose en salud dice: “La situación revolucionaria no puede ser, por supuesto, un producto de la actividad del partido. Su tarea es prever el sentido de la evolución de las fuerzas económicas objetivas, prever, en fin, cuál habrá de ser la actitud de la clase obrera ante la situación así surgida.”³⁷³

A través de ese argumento Lukács pretende salvar la concepción leninista de las críticas que le había hecho Luxemburg, incluso pretende invertirlas y usar los mismos argumentos en contra de las concepciones de ésta:

Con lo cual quedan situadas en una perspectiva nueva las cuestiones de organización interna del partido. Tanto la vieja concepción –representada también por Kautsky--, de la organización como *supuesto previo* ineludible de la acción revolucionaria, como la de Rosa Luxemburgo que la considera como un producto del movimiento revolucionario de masas, parecen unilaterales y no dialécticas. El partido, cuya función es preparar la revolución, es a un tiempo y con igual intensidad productor y partido, supuesto y fruto de los movimientos revolucionarios de masas.³⁷⁴

Las menciones explícitas a Luxemburg en este texto están cargadas de significado, en un momento se le nombra como ‘la mejor de entre las contrapartidas ideológicas’³⁷⁵. En otro lugar, sin mencionarla explícitamente, se lanza en contra de una teoría espontaneísta:

De todos modos, quien imagine que la verdadera consciencia de clase del proletariado, esa consciencia suya de clase que ha de capacitarle para ocupar el papel dirigente que le corresponde, puede nacer en él de manera progresiva y espontánea, sin tropiezos ni regresiones, como *si el proletariado pudiera desarrollar ideológicamente su misión revolucionaria a partir tan sólo de su posición de clase*, no está sino aplicando de manera mecánica el marxismo y entregándose a una ilusión de todo punto contraria a la verdad histórica.³⁷⁶

Y en otro lugar dice: “Rosa Luxemburgo ha llegado casi, en ocasiones, a percibir lúcidamente esta relación recíproca. No obstante, ha ignorado su *elemento activo y consciente*. De ahí que no haya sido capaz de penetrar en el núcleo de la concepción leninista del partido, es decir

³⁷³ *Ibid.*, p. 46.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

³⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 34.

en su función preparatoria; de ahí que no entendiera en modo alguno los principios organizatorios [sic] de ella derivados.”³⁷⁷

Por otro lado, en *Tailism*, Lukács se ve forzado a defender a *HCC* de los ataques de la ortodoxia soviética y para hacerlo despliega una retórica profundamente leninista. Rudas, su ex camarada de facción en el Partido Comunista Húngaro, recién convertido a la facción de Béla Kun³⁷⁸, ataca a Lukács porque alega, *HCC* es demasiado ‘subjetivista’. Lukács va a hacer una defensa del subjetivismo de *HCC* pero va a reducir la complejidad argumentativa ahí presentada para ajustarla a una noción estrictamente leninista del partido. El argumento de Lukács empieza por la defensa a ultranza del subjetivismo:

Cada vez que se hace un ataque oportunista sobre la dialéctica revolucionaria, procede bajo la bandera anti-subjetivista. (Bernstein contra Marx, Kautsky contra Lenin). Entre los muchos *ismos* que Deborin y Rudas me atribuyen (idealismo, agnosticismo, eclecticismo, etc.) el subjetivismo ocupa un lugar privilegiado [...] Voy a probar que lo que está de por medio es en realidad la cuestión del papel del partido en la revolución, y que Deborin y Rudas declaran la guerra en contra del bolchevismo cuando creen que se están peleando con mi ‘subjetivismo’.³⁷⁹

Lukács dice que no ve ninguna razón para retractarse del hecho de que en los momentos críticos, cuando están las condiciones objetivas dadas para ello, la decisión y la voluntad consciente de proletariado, es decir, el momento propiamente subjetivo del proceso, es el definitivo y determinante³⁸⁰. A lo que agrega: “¿Cómo sería posible siquiera imaginar la idea de Lenin de preparación y organización de la revolución sin un rol así de *activo y consciente* del momento subjetivo?”³⁸¹

El que sea una estrategia retórica ‘ultraleninista’ se empieza a mostrar de manera patente para cualquiera que conozca los trabajos de Lukács y Luxemburg. Lukács ofrece una

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁷⁸ Véase Lee Congdon, *Op. Cit.*, pp. 282 y ss.

³⁷⁹ G. Lukács, *A Defense of History...*, *Op. Cit.*, p. 48.

³⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 56.

³⁸¹ *Ibidem*

versión errada de la propuesta de Luxemburg al afirmar que ella niega la importancia del momento subjetivo: “¿Y acaso no todos los reproches hechos a Lenin (incluso por parte de Rosa Luxemburg) estaban precisamente determinados por el hecho de que la revolución iba a llegar por factores económicos, ‘por sí misma’ por decirlo de alguna manera, es decir, espontáneamente, ‘desde la base’, sin el papel decisivo de los elementos *subjetivos conscientes*?”³⁸² Y más adelante va incluso más lejos y afirma que una de las aportaciones más importantes de Lenin fue encontrar las formas de *mediación* reales entre la situación de clase y la práctica consciente y revolucionaria: “Lenin resolvió las posibilidades concretas de la *praxis proletaria*, a través de la detección de las *relaciones reales de mediación* entre la situación de clase [*class position*] y la práctica correcta consciente – esto debe ser contado como uno de sus logros teóricos inmortales. (Mientras que Rosa Luxemburg, para citar un ejemplo contrastante, se aferró a una forma sin mediación y mitológica de ver el problema.)”³⁸³

Sobre la primera cita referida es posible afirmar que la distorsión que Lukács hace sobre el espontaneísmo de Luxemburg no es con dolo. Lukács creía genuinamente que Luxemburg pensaba que la revolución iba a llegar de forma necesaria por cuestiones del desenvolvimiento económico del capital.³⁸⁴ Sin embargo, la segunda cita referida es flagrantemente falseadora. Lukács estaba perfectamente consciente de que Luxemburg atribuía importancia y centralidad al partido, y que por tanto nunca sostuvo que no había una mediación entre la situación de clase y la práctica consciente. Lukács además tenía claro que

³⁸² *Ibid.*, p. 57.

³⁸³ *Ibid.*, p. 81.

³⁸⁴ Aunque como se ha mostrado, esa era solo *una de las interpretaciones posibles*, que estaba fuertemente basada en *La acumulación del capital* y no tenía en cuenta, por ejemplo, al *Folleto Junius*, en donde se asigna relevancia central al momento subjetivo.

cuando Luxemburg afirmaba que las revoluciones no se producen por el partido, se refería a que los partidos no *hacen* los procesos sociales que transforman las relaciones de producción y con ellas, la totalidad de la sociedad, y que duran mucho más de treinta años. Resulta evidente, pues, que, en *Tailism*, Lukács está desplegando un ‘leninismo’ a la defensiva.

Lukács hace referencias a Lenin para fundamentar su subjetivismo, por ejemplo dice cómo para éste último hay: “[...] momentos que son conscientemente *hechos*, es decir llevados al ser por el lado subjetivo (por el sujeto que actúa conscientemente – el agrupamiento de fuerzas, ataques sorpresa, etc.)”³⁸⁵ Y más adelante:

‘Depende de nosotros’, dijo Lenin. Claro que no en todos los casos, y no siempre en el mismo sentido en todas partes. Pero es una desviación seguidista y menchevique de las enseñanzas de Lenin mantener que [...], de acuerdo a Lenin, ‘un enorme desarrollo de las fuerzas productivas’ es un prelude necesario a la revolución. Al igual que es una desviación de mi punto de vista decir que la ‘única’ fuerza motora de la revolución es la consciencia de clase del proletariado. En *ciertas situaciones* (esto es por lo que uso la terminología del momento) es sin duda el elemento decisivo.³⁸⁶

Sin embargo, el problema filosófico fuerte de *HCC* que se ve obligado a reducir de manera más dramática a términos leninistas es el de la consciencia imputada o atribuida. En pocas palabras, la consciencia imputada se refiere a aquella que *tendría* el proletariado *de ser completamente autoconsciente de su concreción histórica, y por tanto de tener consciencia de la totalidad de las determinaciones*. Como mencioné más arriba, la propuesta teórica de la consciencia de clase como una consciencia imputada siempre fue polémica por ser cercana a posturas idealistas, o a metodologías de la sociología burguesa. Lo que resulta notable es que, en este texto, Lukács responde explícitamente a este ataque, pero lo hace, nuevamente, en términos burdamente leninistas:

Conuerdo con Marx: la consciencia de clase no ‘tiene que ver con lo que este proletario incluso todo el proletariado se *imagina* como meta para sí en cualquier momento’. La consciencia de clase no es, por lo tanto, un problema psicológico ni de psicología de masas, sino más bien—pero aquí el camarada Rudas interrumpe indignadamente: ‘Ahora uno puede creer que el camarada Lukács ha descubierto un

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 58.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 60.

tercer lugar donde la consciencia de clase se realiza a sí misma. Tal vez en la cabeza de un Dios o muchos dioses, tal vez en la cabeza de *Madame* Historia, o alguna cosa similar—verán, aparentemente transformo a la consciencia en un demonio histórico, un ‘demiurgo de la realidad [*actuality*], de la historia’. Soy, aparentemente, un viejo hegeliano y etcétera. Pero permítanme demoler [*molify*] al camarada Rudas (o, mejor dicho, permítanme corregir su seguidismo): este ‘tercer lugar’ no es tan difícil de encontrar *para un comunista*: es el *Partido Comunista*.³⁸⁷

El argumento se complementa con la mezcla de las siguientes ideas: que la consciencia posible espontánea para el proletariado es la tradeunionista (conocida afirmación de Kautsky retomada por Lenin³⁸⁸); que la consciencia del proletariado está cosificada y en proceso de cosificación; finalmente, que la única salida posible a ese problema es que el partido, que porta la consciencia de clase y por tanto no está cosificado, lleve la consciencia correcta de fuera hacia dentro del proletariado como instancia de ‘mediación’.

Varios de los comentaristas de este texto señalan que Lukács no muestra el nivel filosófico del que es capaz, otros señalan cómo Deborin y Rudas no eran interlocutores que estuvieran a la altura filosófica de *HCC*, pero ninguno sugiere que tal vez lo que está haciendo Lukács es poniendo la respuesta en términos que sus interlocutores pudieran comprender. Lo cual parece ser el caso. Propongo que Lukács baja el nivel argumentativo para discutir con Deborin y Rudas quienes definitivamente no están a la altura intelectual de un debate filosófico con él. Lukács decide responder a sus críticas, que no son siquiera sobre los artículos complejos del libro: Rudas se centra en el problema del subjetivismo y la consciencia imputada, (seguramente no lee más allá del primer o segundo artículo de *HCC*), y Deborin

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 74.

³⁸⁸ Véase Lenin: “Hemos dicho que los obreros *no podían tener* consciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser introducida desde fuera. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una consciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar de los gobiernos la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales.” V.I. Lenin, “¿Qué hacer?”, *Op. Cit.*, p. 142.

se centra en la distinción que hace Lukács entre Marx y Engels sobre la cuestión de la dialéctica de la naturaleza.

Se puede argüir que no es que Lukács haya reducido el problema de la cosificación de la consciencia, la consciencia imputada y el subjetivismo revolucionario (en una palabra, toda la complejidad argumentativa de *HCC*) a la forma del partido leninista, sino que *puso la respuesta a la altura de sus lectores*. Rudas y Deborin (y con ellos toda la burocracia del partido comunista de Rusia y el Comintern) sólo podían entender argumentos del tipo ‘Lenin dijo esto y aquello por lo tanto debe ser cierto’.³⁸⁹ Prueba de que Lukács asume un lenguaje y argumentos para interlocutores de menor capacidad argumentativa, pero no transforma en el fondo su punto de vista, es que en el texto mismo, tejido entre un argumento *pseudo* leninista, podemos encontrar evidencia de que reafirma su concepción organizativa de *HCC*. Defiende un balance complejo entre la capacidad subjetiva del proletariado como clase y el partido. Por ejemplo:

[...] ellas [las formas organizativas] son un momento decisivo en la emergencia y desarrollo ulterior de la consciencia de clase del proletariado. Las formas organizativas del proletariado, el partido en primer lugar, son *formas reales de mediación*, en las que y a través de las que se desarrolla y es desarrollada la consciencia que corresponde al ser social del proletariado. Las formas organizativas del proletariado surgen, en parte, espontáneamente, desde la base, de la lucha de clases, y en parte son creadas, con consciencia (correcta o falsa). Sin embargo, si se piensa que el modo espontáneo de emergencia es el único posible, o el único correcto, entonces surge el problema de que la función mediadora de la forma organizativa sea dejada fuera de escena. Por otro lado, la organización es subestimada, y la liberación [*deliverance*] es traída solo por el movimiento espontáneo de la masa, quien también crea las formas organizativas (Rosa Luxemburg, *op. cit.* [*Organizational questions of the Russian Social Democracy*]) mientras que la organización es degradada a un momento conservador e inhibitor (*ibid.*). Por otro lado, una organización concebida de esta forma y dirigida de esta forma,

³⁸⁹ Véase por ejemplo la sarcástica forma en la que se expresa para explicar algunos de los puntos más básicos de la concepción dialéctica: “Esto pertenece al ABC del marxismo, y en particular al ABC del leninismo. Desafortunadamente, uno se ve forzado a repetir este ABC en la cara de los nuevos intentos del menchevismo de transformar al marxismo en sociología burguesa, con leyes formales y transhistóricas que excluyen toda ‘actividad humana’.” G. Lukács, *Loc. Cit.*, p. 50. Y más adelante: “¿Cuál es el significado de llamar a la organización una forma real de mediación? Una vez más, esto es parte del ABC del marxismo, pero, desafortunadamente, debe ser repetido una vez más: el hecho del maquillaje [*actual make-up*] de los fenómenos sociales *no es aparente inmediatamente*. Las formas directas de aparición del ser social no son, sin embargo, fantasías subjetivas del cerebro, sino momentos de las formas reales de existencia, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista.” *Ibid.*, p. 79.

ciertamente, desarrolla momentos conservadores e inflexibles, que la desconectan de la existencia histórica viva y en perpetua transformación.³⁹⁰

En esta cita se ve como Lukács concibe de forma dialéctica la subjetividad, que viene al mismo tiempo del movimiento espontáneo de la clase, como de sus formas de mediación. Algunas de las formas reales de mediación, reconoce Lukács, son producto del movimiento espontáneo y otras, dice, son creadas con consciencia, ya sea ésta correcta o falsa. Parece que Lukács se apresura a excluir la consciencia del proceso de espontaneidad, cuando no es en absoluto necesario desde la concepción de Luxemburg. Además, Lukács descalifica al mismo tiempo 1) una versión unilateralmente espontaneísta (que no está en Luxemburg) al decir que *las formas de mediación* (así, en plural, son necesarias); 2) así como una versión dictatorial del partido, por inflexible y conservadora. Al mismo tiempo que asume expresamente esa postura (a todas luces retomada de Luxemburg), lanza una cita de ella como ejemplo de esas posturas erradas y unilaterales. Por eso hay que repetir, la retórica leninista y antiluxemburguista, es eso, retórica.

Antes de pasar al análisis puntual del contenido de *HCC*, me interesa fijar mi postura frente a estos textos y los distintos énfasis que se ponen en cada uno. Ninguno de los textos aquí analizados está a la altura de la complejidad argumentativa de *Historia y consciencia de clase*, por lo que de ninguno de ellos se puede pretender derivar una postura política sistematizada. En general, se puede decir que antes de *HCC* Lukács es más luxemburguista en cuestiones organizativas que leninista. Lo que sucede después de *HCC* es muy discutible, sin embargo, mi opinión es que *Lenin* y *Tailism* no juegan en la misma cancha tampoco. Se dice comúnmente que Lukács capitula con el estalinismo inmediatamente después de la publicación de *HCC*, no suscribo esa postura. En primer lugar porque el *Lenin* no es un texto

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 78.

confiable filosóficamente hablando, es muy menor frente al resto de su obra. En segundo lugar porque *Tailism*, que es posterior al *Lenin* y, dentro de lo que cabe, más serio filosóficamente hablando, muestra (entre líneas) una postura sintética para la subjetividad revolucionaria entre el proceso espontáneo y las formas de mediación. En tercer lugar, porque me parece que hay que tomar en cuenta lo que Mézsarós y Heller dijeron de su maestro, dado que son ellos probablemente los que lo conocieron más íntimamente. De Mézsarós ya más arriba citamos su postura sobre la organización propuesta en *HCC*. De Heller, por ejemplo: “Tras su acercamiento al marxismo y el colapso de la filosofía de *Historia y conciencia de clase*, finalmente Lukács volvió a reagrupar sus ideas bajo las viejas vestiduras de un *Diamat* oficial. Empezó a hablar con un lenguaje que escondía más que revelaba el mensaje que quería transmitir. Unas veces utilizaba este lenguaje como camuflaje, mientras que otras se fusionaba con el mismo mensaje y lo distorsionaba.”³⁹¹ Heller lo dice en el contexto de la producción estética de Lukács, sin embargo, la afirmación vale, en general, para su producción teórica, en tanto que la referencia a la filosofía de *Historia y conciencia de clase* es explícita. Veo lo mismo que Heller dice: en *Lenin*, Lukács se camufla, y en *Tailism*, Lukács se fusiona con el discurso oficial para distorsionarlo desde dentro. Es evidente, a todas luces, que si uno se dedica a sacar citas de esos textos y amontonarlas para demostrar el leninismo de Lukács, va a tener suficiente material para aventar para arriba; lo que yo propongo es leer detrás de lo más literal y ponerlo en relación con la producción teórica de Luxemburg.

³⁹¹ Agnes Heller, “Lukács y la sagrada familia”, en Agnes Heller (edit.), *Dialéctica de las formas, El pensamiento estético de la escuela de Budapest*, Barcelona, Ediciones Península, 1987, p. 178.

III. EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN EN *HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE*.

En el ensayo titulado “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, Lukács hace un balance de su relación con Luxemburg y muestra en qué está de acuerdo con ella, y cuáles son, desde su perspectiva, las limitaciones de esta concepción:

El problema de las acciones de masas, de la huelga revolucionaria de masas, muestra la impotencia de aquellas formas organizativas frente a los movimientos espontáneos de las masas, resquebraja la ilusión oportunista de la ‘preparación organizativa’ de esas acciones, prueba que dichas formas de organización se retrasan respecto de las acciones reales de las masas, las inhiben y obstaculizan en vez de promoverlas, por no hablar ya de dirigir las, Rosa Luxemburg, que ve del modo más claro la significación de las acciones de masas, rebasa ampliamente esa mera crítica. Ella ve muy agudamente la limitación de la idea organizativa por entonces corriente en su falsa relación con la masa: ‘La sobreestimación y la falsa valoración de la función de la organización en la lucha de clases del proletariado’, dice, ‘se complementa generalmente con la sobreestimación de la masa proletaria sin organizar y de su madurez política’. Así, pues, sus conclusiones se orientan, por una parte, a la polémica contra la sobreestimación de la organización y, por otra, a la determinación de la función del partido, que no debe ‘consistir en la preparación y la dirección técnicas de la huelga de masas, sino, ante todo, en la *dirección política* de todo el movimiento’.³⁹²

Hay una contradicción clara entre esta afirmación y aquello defendido en el *Lenin*. Lukács muestra cómo es imposible que un partido prepare o haga la revolución; muestra como un verdadero movimiento de masas convierte a la concepción golpista en algo absurdo. Suscribe las críticas de Luxemburg sobre la sobreestimación de la función de la organización en la lucha de clases y sobre la sobreestimación del espontaneísmo. Por ello, Lukács subraya que lo que hay que determinar es la función del partido como dirección política del movimiento.

El primer problema que Lukács alcanza a ver en ello, es que el término ‘dirección política’, como es usado por Luxemburg, carece de determinaciones concretas: “Pero para recorrer ese camino habría hecho falta que Rosa Luxemburg planteara, a su vez, organizativamente, la cuestión de la dirección política, que descubriera los *momentos organizativos* que capacitan al partido del proletariado para la dirección política.”³⁹³

³⁹² G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización” en *Historia y consciencia de clase, Op. Cit.*, pp. 310-311.

³⁹³ *Ibid.*, p. 311.

Otro problema que detecta Lukács, de mayor centralidad, es que a pesar de que Luxemburg sabía que la sobreestimación del partido se corregía o compensaba con sobreestimación de la espontaneidad de la masa, no escapa a esta segunda condición: “Su correcta polémica [de Luxemburg] contra las formas de organización mecánicas del movimiento obrero [...] condujo, por una parte, a una sobreestimación de los momentos espontáneos de las masas [...]”³⁹⁴

Lukács explica cómo esa sobreestimación se debe a una polémica en contra de la doctrina evolucionista ‘orgánica’ de la socialdemocracia alemana, que sostenía que el proletariado iba a conseguir el gobierno poco a poco por las vías legales. Sin embargo, el argumento de Luxemburg se opone más a que se piense que el proletariado conquistará su libertad sin conflicto, por la vía legal, que al problema del evolucionismo:

En la lucha contra la doctrina evolucionista ‘orgánica’ de los oportunistas –según la cual el proletariado, por su lento crecimiento, conquistará paulatinamente la mayoría de la población y podrá así alcanzar el poder por medios legales— ha surgido una teoría también ‘organicista’ de las luchas de masas espontáneas. Y pese a todas las prudentes reservas de sus mejores representantes, esta teoría desembocaba en última instancia en la tesis de que la constante agudización de la situación económica, la inevitable guerra mundial imperialista, y el subsiguiente período de luchas revolucionarias de masas iban a producir con necesidad histórico-social acciones espontáneas de masa del proletariado, en el curso de las cuales se impondría en la dirección política la claridad acerca de las metas y los caminos de la revolución.³⁹⁵

El verdadero problema de esa concepción, arguye Lukács, es que subestima el hecho de la cosificación y termina por considerar que la descosificación o el proceso de adquisición de conciencia de clase no supone una tarea difícilísima. De esa postura, se desprende una idea de partido y revolución *puramente proletaria* sin necesidad de alianza ni contemplación de

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 315. También: “Esta *sobreestimación de las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución*, particularmente en la clase históricamente llamada a dirigirla, determina su actitud respecto de la Constituyente. Rosa Luxemburg reprocha a Lenin y Trotski una ‘concepción esquemática, rígida’ porque infirieron de la composición de la Constituyente su incapacidad en cuanto órgano de la Revolución proletaria.” Lukács, “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la revolución rusa* de Rosa Luxemburg” en *Historia y conciencia de clase*, *Op. Cit.*, p. 291.

³⁹⁵ G. Lukács, “Observaciones de método...”, *Loc. cit.*, p. 316.

otros sectores sociales. Lukács dice que “[...] así organizado, el partido corresponde a una idea de la situación de la consciencia proletaria de clase dada la cual se trata sólo de hacer consciente lo inconsciente y actual lo latente, etc. O, por mejor decir: para esa concepción, el proceso de toma de consciencia no significa una tremenda *crisis ideológica interna* del proletariado mismo.”³⁹⁶

Una concepción así, supone en última instancia, que la consciencia de clase no es problemática, más aún, y éste es el tema central, supone, secretamente, una forma particular de la teoría del reflejo. Considera que el desarrollo de las relaciones económicas decadentes del capitalismo implican un desarrollo de la consciencia de clase a la misma velocidad y ritmo. Para Lukács, esto es inadmisibile. Va en contra del corazón argumentativo de *Historia y consciencia de clase*.

Se trata de que la consciencia de clase del proletariado no se desarrolla en paralelismo con la crisis económica objetiva, rectilíneamente y del mismo modo en todo el proletariado a la vez, sino que grandes sectores del proletariado se quedan intelectualmente bajo la influencia de la burguesía y ni siquiera el desarrollo más brutal de la crisis económica los desprende de esa situación, de modo que *el comportamiento del proletariado, su reacción a la crisis, queda muy por detrás de ésta en cuanto a violencia e intensidad*.³⁹⁷

Así como no hay nada necesario en la posibilidad de la revolución, tampoco es, en ningún sentido, automática o sencilla la adquisición de consciencia de clase. El proletariado se enfrenta a una estructura de relaciones sociales cosificante que atenta en contra de su adquisición de consciencia de clase:

Pero la cuestión de cómo esa fuerza posible ha de convertirse en realidad, de cómo el proletariado — hoy, efectivamente, objeto mero del proceso económico y sólo potencialmente, latentemente, sujeto codeterminante del mismo— puede aparecer como sujeto de la realidad, no es ya un asunto determinado

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 317.

³⁹⁷ *Ibidem*. También: “[...] Rosa Luxemburg parte, por un lado, del supuesto de que la clase obrera entrará en la revolución en bloque, revolucionaria y unitaria, sin que las ilusiones democráticas de la sociedad burguesa la hayan contagiado y desviado por callejones sin salida; y, por otra parte, admitiendo, aparentemente, que las capas pequeño-burguesas de la sociedad capitalista mortalmente amenazadas en su existencia social por la agudización de la situación económica se va a unificar con el proletariado en lucha incluso organizativamente, incluso como partido.” Lukács, “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la revolución rusa* de Rosa Luxemburg”, *Loc. Cit.*, p. 298.

automática y fatalmente por dichas 'leyes'. Mejor dicho: la determinación automática y fatal por ellas no afecta ya al núcleo de la fuerza real del proletariado.³⁹⁸

El espontaneísmo, así planteado, tiene dos pilares: por un lado está la inminente caída del capitalismo debido a sus contradicciones internas, por otro están los movimientos de masas espontáneos que acompañaran ese proceso. Sobre el segundo pilar, ya expusimos el argumento de Lukács. Para combatir el primer pilar, Lukács encuentra algunas herramientas en Lenin. De éste retoma la noción de que el capitalismo tiene la capacidad de reconfigurarse, de auto transformarse y sobrevivir:

[...] Lenin ha mostrado con toda razón que no hay situación alguna que en sí y por sí carezca de salida. Cualquiera que sea la situación en se encuentre, el capitalismo descubrirá siempre posibilidades de solución 'puramente económicas'; la cuestión es, simplemente, si esas soluciones podrán realizarse, cuando pasen del mundo teórico puro de la economía a la realidad de las luchas de clases. Así pues, vistas las cosas en esa pureza abstracta, siempre son imaginables salidas o soluciones para el capitalismo. Pero el que sean realizables *depende del proletariado*. Es el proletariado, la acción del proletariado, lo que ha de cerrar al capitalismo la escapatoria de la crisis. Por supuesto que el *hecho* de que el proletariado tenga *en tal momento* la fuerza necesaria para conseguirlo es consecuencia del desarrollo de la economía por 'leyes naturales'. Pero esas 'leyes naturales' no determinan más que la crisis misma, dándole una dimensión y un alcance que imposibilitan el ulterior desarrollo tranquilo del capitalismo.³⁹⁹

Sin embargo, esa idea no está exclusivamente en Lenin, también está en el *Folleto Junius*: no es que el capitalismo se vaya a caer por sus contradicciones internas y a ello vaya a sobrevenir el socialismo. Más bien, si el proletariado no interviene subjetivamente de forma revolucionaria lo que sigue al capitalismo es la barbarie. Una verdad que es real en algunos lugares hoy día. Lukács hace un guiño a ello, apunta que si se permite el desarrollo de esas leyes sin obstaculización o bien, sin intervención por parte del proletariado revolucionario, no acabaría en el comunismo sino en una nueva forma de barbarie⁴⁰⁰, desmostrando que conocía perfectamente bien el *Folleto Junius*. Se ve en ello la síntesis de las concepciones de Luxemburg y Lenin. También en la siguiente afirmación:

³⁹⁸ G. Lukács, "Observaciones de método...", *Loc. Cit.*, pp. 319-320.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁰⁰ Cfr. *Ibidem*

Pues del mismo modo 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, esperándonos en algún enigmático lugar, sino que está dentro de cada momento del proceso y en forma procesual, así también el partido comunista mismo, en cuanto forma de la consciencia revolucionaria del proletariado es siempre algo *procesual*. Rosa Luxemburg ha percibido muy acertadamente que ‘la organización tiene que nacer como producto de la lucha’. Sin duda ha sobreestimado el carácter orgánico de ese proceso, y subestimado la importancia del elemento consciente y conscientemente organizador.⁴⁰¹

Y más adelante:

Pero la indicación de este error no debe tampoco llevar a la exageración que sería el no ver el elemento procesual de las formas organizativas. Pues pese al hecho de que para los partidos no rusos los principios de la organización estaban desde el primer momento disponibles para la asimilación consciente (dado que era posible aprovechar la experiencia rusa), es imposible eliminar o saltarse el elemento procesual de su génesis y su desarrollo mediante simples medidas organizativas [...] Pero, en última instancia, la organización comunista no puede conseguirse más que en la lucha, ni puede realizarse más que consiguiendo que todo miembro del partido adquiriera por su propia experiencia consciencia de la adecuación y de la necesidad de esa forma de unión. Aquí tenemos, pues, la interacción de la espontaneidad con la regulación consciente.⁴⁰²

En el texto de “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la revolución rusa* de Rosa Luxemburg” Lukács también desarrolla su argumento sintético. Después de criticar el texto de Luxemburg sobre la Revolución Rusa por contraponer a las exigencias del día ‘principios de futuros estadios de la revolución’⁴⁰³ y mencionar su sobreestimación del aspecto espontáneo, dice que de todas formas, Luxemburg y los bolcheviques estaban más bien de acuerdo la mayoría de las veces, la única diferencia era sobre cuestiones organizativas: “Su oposición a los bolcheviques no era de naturaleza política o táctica, sino que versaba estrictamente sobre cuestiones de organización. En todos los problemas de la táctica (huelga general, juicio sobre la revolución de 1905, sobre el imperialismo, sobre la lucha contra la inminente guerra mundial, etc.) Rosa Luxemburg y los bolcheviques fueron siempre por el mismo camino.”⁴⁰⁴ Además ofrece su propia versión de la concepción organizativa de

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁰² *Ibid.*, pp. 330-331.

⁴⁰³ Cfr. Lukács, “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la Revolución Rusa* de Rosa Luxemburg”, *Op. Cit.*, p. 288.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 296.

Luxemburg en donde menciona cómo para ella las organizaciones centralizadas eran conservadoras⁴⁰⁵ y también la tesis de que la organización es producto de la lucha de clases y no su premisa: “En segundo lugar, ella considera la forma organizativa misma como cosa orgánicamente crecida, no como algo ‘fabricado’. ‘En el movimiento socialdemócrata, la misma organización es... un producto histórico de la lucha de clases, producto en el cual la socialdemocracia se *limita a introducir la consciencia política*’.”⁴⁰⁶ Sin embargo, Lukács parece no notar cómo para Luxemburg el problema de la organización excede el problema del partido. Lo cual debería quedar patente por la misma cita que hace Lukács a Luxemburg, en donde distingue ‘organización’ de ‘socialdemocracia’. Lo que dice Luxemburg en esa cita se lee más claramente así: ‘la *organización* [de la clase] es un producto histórico de la lucha de clases, [el partido] socialdemócrata se limita a introducir la consciencia política.’

Lukács cierra su crítica a Luxemburg señalando que su ‘democratismo’ se debe, una vez más, a su subestimación del problema de la cosificación. Luxemburg critica severamente a los bolcheviques por no permitir los procesos democráticos posteriores a la toma del Palacio de Invierno. Para mostrar su punto, Lukács comenta el folleto de Luxemburg: “Eso explica su defensa de la ‘libertad’ frente a los bolcheviques: ‘La libertad’, escribe, ‘es siempre libertad del que piensa de otro modo’, o sea, libertad para las demás ‘corrientes’ del movimiento obrero, para los mencheviques y los social-revolucionarios [...] Su posición es simplemente, también en este punto, consecuencia necesaria de su errónea estimación de la

⁴⁰⁵ “[Rosa Luxemburg] ve una exageración en la función central que los bolcheviques atribuyen a las cuestiones de organización como garantía del espíritu revolucionario del movimiento obrero. Ella piensa, por el contrario, que el elemento realmente revolucionario debe buscarse en la espontaneidad elemental de la masa. Frente a esa espontaneidad, las organizaciones centrales del partido tienen siempre, según ella, una función conservadora e inhibitoria. Rosa Luxemburg cree que con una centralización realmente consumada se agudizará simplemente ‘la escisión entre la masa lanzada al asalto y la vacilante socialdemocracia’.” *Ibid.*, pp. 296-297.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 297.

correlación y agrupación de fuerzas en la real situación revolucionaria.”⁴⁰⁷ Lo que quiere decir es que durante un proceso revolucionario, el proletariado no llega con consciencia homogénea, y que por lo tanto, la correlación de fuerzas está en su contra en un proceso democrático.

Es importante destacar que detrás del argumento de la cosificación de la consciencia del proletariado contenido en *Historia y consciencia de clase* está, en potencia, la argumentación de *Tailism* a favor del partido. Sin embargo, también es importante destacar, en contra de los que dicen que *Tailism* es la continuación lógica del argumento de *HCC* (como Peter Hudis), que a partir de una cuidadosa lectura de este último se puede concluir que la consciencia de los militantes del partido comunista *también está cosificada en cierto nivel*, y lo mismo se puede decir de la consciencia del partido (si es que se le puede llamar así a algo). De manera que la solución expresa en *Tailism* es una solución fácil, *ad hoc*. En todo caso, lo que habría que decir, siendo completamente consecuentes con el problema propuesto en *HCC* es que el proceso revolucionario se lleva a cabo con consciencias cosificadas en diversos niveles, pero cosificadas al fin y al cabo, y que la consciencia de clase sólo se puede ir construyendo en la lucha. No hay ni puede haber consciencia de clase *real*, es decir *actual*, el proceso de la consciencia está en continuo movimiento, y sólo se puede juzgar a posteriori.

IV. LA PROPUESTA ORGANIZATIVA DE LUKÁCS.

La forma partido que describe Lukács no es, por mucho, su contemporáneo partido bolchevique, ni cualquier otro partido comunista realmente existente. En el partido que

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 303.

Lukács concibe, no podría, por ejemplo, haber una división entre un *politburó* y militantes de a pie. El partido comunista que Lukács tiene en mente es uno en donde cada miembro toma consciencia y actúa como parte de una ‘voluntad colectiva’ con toda su personalidad. A pesar de ello, Lukács toma ejemplos concretos de algunos aspectos del partido bolchevique para respaldar su punto, por ejemplo, el de la escisión frente a los mencheviques:

Todo partido comunista es por su esencia un tipo de organización superior al de cualquier partido burgués y al de cualquier partido obrero oportunista. Esto se aprecia ya *en las superiores exigencias puestas a sus miembros individuales*. El rasgo se puso de manifiesto en la primera escisión de la socialdemocracia rusa. Mientras que los mencheviques (como todo partido esencialmente burgués) consideraron que la simple aceptación del programa era suficiente para ser miembro del partido, para los bolcheviques la pertenencia al partido significaba participación personal activa en el trabajo revolucionario.⁴⁰⁸

Lo notable es que la escisión en el partido socialdemócrata ruso se da por el centralismo autoritario de la postura bolchevique, frente a la cual se pronuncia Rosa Luxemburg situándose del lado de los mencheviques. Sin embargo, Lukács se refiere al centralismo sólo de manera tangencial (empatándolo con la disciplina, cual si se refirieran a la misma cosa); pero al mismo tiempo describe su forma partido con características que serían incompatibles con dicho centralismo. Una de las características de éste, es que el comité central tendría que asignar a todas las células su trabajo y aprobar a cada militante. En una formación así las células y los militantes no tendrían ninguna autonomía, lo que sería directamente contradictorio con el requisito de que los miembros participarán en la organización con su *personalidad total*.

Ese centralismo característico del partido bolchevique también está presente en los partidos políticos burgueses, según la descripción de Weber. Lukács tenía muy presente esto, conocía bien el trabajo de su ex maestro, y su propuesta contradice explícitamente esa concepción según la cual una masa pasiva se suma a una dirección activa. Lukács lo pone

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 330.

así: “Para las organizaciones políticas de tipo antiguo [...] el individuo no puede presentarse más que como ‘masa’, seguidor, número. Max Weber ha caracterizado muy bien ese tipo de organización: ‘Es común a todas ellas el que se asocien ‘miembros’ de función esencialmente más pasiva a un núcleo de personas en cuyas manos se encuentra... la dirección *activa*, mientras que la masa de los miembros de la asociación tiene sólo función de objeto’.”⁴⁰⁹ Más adelante Lukács afirma: “[...] la ‘libertad’ que puede haber en esas organizaciones, no supera dicha función de objeto, sino que por el contrario, la fija y la eterniza.”⁴¹⁰ Desde la concepción dialéctica, la separación dicotómica entre sujeto y objeto, sea esta conceptual o práctica, es cosificante.

Para Lukács la escisión entre una parte activa-subjetiva y una pasiva-objetiva, implicaría que el aspecto consciente estaría monopolizado por una parte del partido. Si extendemos el argumento (aunque Lukács no lo haga), tendríamos que reconocer que de ello se deriva que el partido reproduciría la estructura social del capitalismo, según la cual, los medios de producción están monopolizados por la clase capitalista, y con ellos, también el control del proceso subjetivo de producción. Esa estructura es la que produce la cosificación. Para Lukács, una organización propiamente ‘comunista’ sería aquella que procura reventar con toda posibilidad de la cosificación de la consciencia, y por ello implicaría que cada militante participa subjetivamente con todo y su consciencia: “[...] la superioridad

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 332. En *Economía y Sociedad*, el pasaje completo se lee así: “A todas es común lo siguiente: un núcleo de personas tiene en sus manos la dirección *activa*, o sea la formulación de las consignas y la elección de los candidatos; a éstos se unen ‘correligionarios’ con un papel esencialmente más pasivo y por último el resto de los miembros de la asociación sólo juega un papel de objeto, quedándole únicamente la elección entre los varios candidatos y programas que ante ellos presenta el partido.” Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2005, p. 231. También Luxemburg había señalado sobre la estructura del partido ‘*Proletariat*’ que: “Ya en la concepción de la táctica, formulada por ejemplo en el citado artículo de ‘Nosotros y la burguesía’, se deja a las masas populares un papel totalmente pasivo hasta el momento de la insurrección social [...] La distribución de los papeles revolucionarios en esta teoría, corresponde, pues, a la de la tragedia griega antigua: los individuos obran y la masa forma el coro, eco pasivo de sus hazañas.” Luxemburg, “*En memoria del partido Proletariado*”, en *Obras escogidas, Op. Cit.*, p. 166.

⁴¹⁰ Lukács, *Loc. Cit.*

organizativa del partido comunista respecto de todas las demás organizaciones políticas se manifiesta precisamente en que en él —y por primera vez en la historia— el carácter práctico-activo de la consciencia de clase aparece como principio que influye *directamente* en las acciones de cada individuo, pero, al mismo tiempo también como factor que codetermina *conscientemente* el desarrollo histórico.”⁴¹¹

El problema también se expresa en que una organización tal reproduciría la división social del trabajo del capitalismo. Por esto, Lukács no se refiere al problema general de la especialización, sino al específico de la división social del trabajo entre manual e intelectual. Lo que también resulta en el problema de la cosificación de la consciencia: “El partido se divide en una parte activa y una parte pasiva, la última de las cuales no puede ponerse en movimiento más que ocasionalmente, y siempre mediante una orden de la otra.” Y más adelante: “Como todas las formas sociales de la ‘civilización’, también estas 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.”⁴¹²

Hasta ahora hemos presentado la organización de Lukács en sentido negativo, es decir, en tanto crítica de otras formaciones. De manera positiva, es decir afirmativamente, Lukács menciona como primera característica de la organización que ésta debe reunir al individuo político en una colectividad, es decir, debe *desfragmentarlo*. Debe tomarlo como se encuentra en el mundo capitalista y recomponerlo en un colectivo político.

Sólo mediante la intervención de la personalidad entera puede conseguirse la participación realmente activa en todos los acontecimientos, el comportamiento realmente práctico de todos los miembros de una organización. Sólo cuando la actuación en una comunidad se convierte en asunto personal central de todos los participantes puede superarse la distinción entre derecho y deber, la forma organizativa de manifestarse la rotura entre el hombre y su per-sociación, la fragmentación del hombre por las fuerzas sociales que lo dominan.⁴¹³

⁴¹¹ *Ibidem*

⁴¹² *Ibid.*, p. 333.

⁴¹³ *Ibidem*

Es notable que cuando Lukács escribe esto, no conocía *Los manuscritos económico-filosóficos* de Marx, sin embargo, su afirmación parece estar en diálogo con la cuarta forma de la enajenación ahí descrita, la enajenación del otro, del hombre. Una organización política comunista, para Lukács, tendría que reunir a los individuos enajenados en un cuerpo colectivo. Por ello, para él, la *forma* de organización política es de importancia medular, pues concierne a la posibilidad de romper con la cosificación de la consciencia de cada miembro: “Por eso toda relación humana que rompa con esa estructura, 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 consciencia humana. Pero un paso así *presupone la intervención activa de la entera personalidad.*”⁴¹⁴ Y más adelante:

La vida interna del partido es una lucha constante contra ésa su herencia capitalista. La única arma organizativa decisiva es la inserción de los miembros del partido en la actividad de este *con su entera personalidad*. Sólo si la función no es en el partido ‘función’ oficial, cosa de funcionario, el cual puede sin duda, con toda entrega y puntualidad, pero siempre, de todos modos, como se ejerce un cargo burocrático; sólo si la actividad de todos los miembros se refiere a todas las clases imaginables de trabajo de partido; y sólo si, además, esa actividad se intercambia según las posibilidades objetivas, sólo entonces entran los miembros del partido, con su personalidad total, en una relación viva con la totalidad de la vida del partido y de la revolución, dejan de ser meros especialistas necesariamente sometidos a peligro de la cristalización íntima.⁴¹⁵

La organización que Lukács tiene en mente es una que ya participa, en grados, del proceso de emancipación de la estructura social capitalista. Una organización que permite iniciar el proceso de la descosificación, en lenguaje lukacsiano, y desenajenación, en lenguaje propiamente marxiano, de sus miembros. Una organización que permite la realización de la personalidad total, es decir, que permite la auto—realización de las potencialidades de los individuos. Eso es precisamente lo que Marx tenía en mente cuando hablaba del ‘reino de la libertad’.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 333-334.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 350.

Lukács está consciente de que lo hasta ahora dicho no es exclusivo del partido comunista y que esta descripción ético-formal de la relación entre el individuo con la voluntad colectiva es también característica de formaciones sectarias utópicas (lo mismo en milenaristas que en comunas hippies). Por ello, habría que añadir más determinaciones para completar su diseño. Lukács dice que la determinación que apartaría al partido comunista de las sectas utópicas es su relación con el proletariado como clase social. Las sectas utópicas son incapaces de relacionarse con la clase como tal. La relación del partido con la clase está basada en que lo que convoca la organización política son los intereses de clase, según la mejor consciencia que sea accesible, mientras lo que convoca a las sectas utópicas de otra índole son intereses religiosos, de expresión cultural o de expresión artística por ejemplo. Lukács lo dice así: “La unidad objetiva real de la consciencia de clase constituye el fundamento de la vinculación dialéctica en la separación organizativa de la clase y el partido. Por otra parte la falta de unidad real, los diversos grados de claridad y profundidad de esa consciencia de clase en los diversos individuos, grupos y capas del proletariado, condiciona la necesidad de la separación organizativa entre el partido y la clase.”⁴¹⁶

Atiende así, el problema de la cosificación de la consciencia, pero en ningún sentido afirma que el partido es capaz de ser depositario de la subjetividad potencial de la clase, ni en la lucha ni en la teoría. El partido para Lukács tiene una función dialéctica, que recuerda profundamente a las concepciones de Luxemburg:

La lucha del partido comunista se dirige a la consciencia de la clase del proletariado. Su separación organizativa de la clase significa en este caso no una voluntad de luchar *en vez* de la clase *por* los intereses de la clase [...] La distinción organizativa entre el partido comunista y la amplia masa de la clase se basa en la variable articulación de la consciencia de clase, pero existe al mismo tiempo para promover el proceso de nivelación de esas estratificaciones al nivel más alto que sea posible alcanzar.⁴¹⁷

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 336-337.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 340.

Así, Lukács afirma que el partido lucha por la construcción de la consciencia de clase, no necesariamente por la transformación de las relaciones sociales. Las relaciones sociales, desde esta perspectiva, son transformadas por la clase, no por el partido. Esto podría ser el contenido más fuerte de la expresión *dirección política* que anunciaba Luxemburg: la construcción de la consciencia de clase. Y más adelante: “Tampoco en el terreno de la teoría obra el partido como representante del proletariado. Si la consciencia de clase es cosa procesual y fluida en relación con el pensamiento y la acción de la clase entera, ello tiene que reflejarse en la forma organizativa de esa consciencia de clase, en el partido comunista. Pero con la diferencia de que en él se ha objetivado orgánicamente un estadio de consciencia superior.”⁴¹⁸ Como se ve, Lukács no supone que en el partido se objetive la consciencia de clase, simplemente un nivel menos cosificado de la misma, tal vez, esa superioridad de la consciencia tan sólo radica en esto: el grado de consciencia que invita a sus miembros a organizarse políticamente. Además, desde la perspectiva dialéctica, la consciencia en su proceso siempre está en peligro de cosificarse de nuevo o por otras y nuevas condiciones: “En cuanto la cosificación se supera en un punto, surge el peligro de que el estado de consciencia de esa superación cristalice en una nueva forma no menos cosificada.”⁴¹⁹

Por último es importante destacar que Lukács se afirma sobre su concepción dialéctica y prevé y acepta las posibilidades de lo desconocido. Por ello es consciente de la temporalidad de su propuesta, como si dijera, ‘esto que propongo lo digo hoy en 1923’, pero no está dicho para quedarse fijo sino para ser reactualizado según las futuras concreciones de la realidad:

[...] el materialismo histórico correctamente entendido de los comunistas [...] parte del hecho de que el desarrollo social produce constantemente *novedad*, y *novedad* en sentido cualitativo, toda

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 348.

organización comunista tiene que estar dispuesta a intensificar todo lo posible su propia sensibilidad para con cualquier forma nueva del proceso, su capacidad de *aprender* de todos los momentos del desarrollo. Y tiene que evitar que las armas con las que ayer se consiguió una victoria se conviertan hoy, por su cristalización, en un obstáculo para la lucha subsiguiente.⁴²⁰

Tomar nota de esa afirmación puede querer decir, incluso, que habría que someter a evaluación la forma partido misma. En la concreción histórica de la que participa Lukács, la forma partido, y una forma particularmente vertical y centralizada de la misma, consiguió una victoria que a la vuelta del tiempo se cristalizó y se convirtió en un obstáculo para la lucha subsiguiente. Si quisiéramos reactualizar la propuesta de Lukács y partimos del hecho de que la clase social está fragmentada no sólo ideológicamente, sino también en la realidad en una complejidad de identidades tan diversa que es imposible su agrupación en una sola organización hegemónica, tendríamos que decir que una organización política con pretensiones anti-capitalistas tiene que ser capaz de relacionarse con otras organizaciones políticas que tengan las mismas *intenciones de afectar la totalidad*. Y que ninguna de ellas puede pretender representar los intereses unívocos de la clase.

La limitación histórica de Lukács, al igual que la de Lenin y Luxemburg, radica en la imposibilidad de concebir la posibilidad de la pluralidad y la diferencia al interno de la clase. La imposibilidad de concebir la subjetividad de forma plural y diversa. La configuración del modo de producción capitalista en su época, tenía a un proletariado europeo más o menos homogéneo, pero hoy no existe tal cosa, ni dentro ni fuera de Europa. Pero incluso en su momento, la frase ‘proletarios del mundo, uníos’, era profundamente eurocéntrica, partía de algo que ya era, en verdad, falso: el proletariado europeo y norteamericano no podía compartir los mismos intereses que las clases explotadas de otras partes del mundo, así lo demostraron los distintos movimientos revolucionarios del siglo pasado. La mega

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 349.

complejidad de la realidad capitalista hoy no puede ser abordada sino a partir de la pluralidad y la diferencia.

V. SUJETIDAD Y AUTONOMÍA.

Y como la respuesta que encuentran es que NO hay nada de un bien, sino todo lo contrario, nos hace mil formas de males, entonces es lógico que tenemos mil formas de respuesta a ese mal. O sea que la pregunta pasa a ser ¿cómo se hace para rebelarse contra el mal? ¿Cómo se resiste para que ese mal del capitalismo no destruya? ¿Cómo se hace para volver a construir lo destruido de modo que no quede igual sino que sea mejor? ¿Cómo se levanta al caído? ¿Cómo se encuentra al desaparecido? ¿Cómo se libera al preso? ¿Cómo viven los muertos? ¿Cómo se construyen la democracia, la justicia, la libertad? No hay una respuesta sola. No hay un manual. No hay un dogma. No hay un credo. Hay muchas respuestas, muchos modos, muchas formas. Y cada quien va viendo sus resultados y va aprendiendo de su propia lucha y de otras luchas.

Subcomandante Insurgente Moisés, (Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido.)

Mostré en los apartados anteriores, a partir de una reconstrucción de los argumentos, en qué medida la propuesta de Lukács es una síntesis de las concepciones de Luxemburg y Lenin. En este último apartado del capítulo me interesa reagrupar los elementos principales del argumento presentado para desarrollar sus implicaciones en los problemas de la subjetividad y la autonomía.

Comparto con Lukács la opinión de que el modo de producción capitalista pone en estado de apertura la posibilidad de que la consciencia del proletariado acceda al orden de las determinaciones establecido por la tesis general del materialismo histórico. Por primera vez en la historia, una configuración material permite a la consciencia percatarse que se haya, en general, determinada por la configuración material. Se abre con ello la posibilidad de cierto nivel de autonomía en la consciencia para ciertas clases sociales: “[...] las clases capaces de consciencia autónoma, a saber, la burguesía y el proletariado.”⁴²¹ Esa autonomía consiste en que la consciencia del proletariado está posibilitada para participar del proceso de

⁴²¹ Lukács, “Observaciones de método...”, *Op. Cit.*, p. 321.

transformación de las relaciones sociales no sólo de manera *post festum* sino de manera simultánea: “La nueva relación se basa en que, dado el presente nivel de desarrollo social, existe para la consciencia de clase del proletariado la *posibilidad objetiva* de un conocimiento no ya sólo *post festum* de su propia situación de clase y de la acción adecuada que le corresponde.”⁴²² Eso quiere decir, que no sólo está condenada a despertar un día y percatarse de que la socialidad se transformó, sino que puede plantearse el objetivo de transformar la socialidad de manera voluntaria. Puesto de otra forma, la materialidad capitalista libera a la consciencia de su determinación *ciega*; esa liberación no le permite a la consciencia liberarse de la determinación sino plantearse el objetivo de la transformación de la materialidad, es decir, permite a la consciencia la apertura a la relación dialéctica entre ella y el ser social.

Esa particular novedad es específica del capitalismo, como expuse en el capítulo 2 de esta tesis. Lukács comenta ese proceso en *Talismán*: “La concepción dialéctica del conocimiento como proceso no sólo incluye la posibilidad de que en el curso de la historia lleguemos a conocer contenidos nuevos, objetos nuevos, que no habíamos conocido hasta ahora. También significa que nuevos contenidos pueden emerger, que sólo pueden ser entendidos con la ayuda de principios de conocimiento que, igualmente, apenas están disponibles.”⁴²³ Ese es el caso del materialismo dialéctico. La dialéctica materialista permite a la consciencia apropiarse de esos nuevos objetos gracias a sus herramientas, que también son nuevas. El ‘nuevo objeto’ es la determinación material sobre la consciencia, ‘los principios de conocimiento’ proporcionados por el materialismo histórico permiten así la construcción de una teoría sobre la revolución, o bien, sobre la posibilidad de la autonomía. Por ello, para Lukács: “La sociedad capitalista no sólo es una fase particular del desarrollo

⁴²² *Ibid.*, p. 332. También: “[Rudas] ‘se olvida’ que el punto crucial de mis formulaciones, en contra del que ”

⁴²³ Lukács, *Talismán...*, pp. 102-103.

de la humanidad, sino uno en que las fuerzas directrices de su desarrollo llegan a ser claramente discernibles—claro, sólo cuando su auto-crítica, llevada a cabo por la teoría y práctica del proletariado, llega a ser igual de claramente evidente.”⁴²⁴

He llamado a lo largo de la tesis a la situación inaugurada por el capitalismo la posibilidad de autonomía, en Marx, Luxemburg y Lukács, el nombre que se le da es ‘reino de la libertad’; el contenido, sin embargo, es el mismo: la posibilidad de autodeterminación.

Lukács lo pone así:

La novedad de la situación actual consiste sólo —sólo— en que las ciegas fuerzas del desarrollo económico capitalista llevan la sociedad al abismo, en que la burguesía no puede ya salvar a la sociedad, tras cortas oscilaciones, para hacerle pasar el ‘punto muerto’ de sus leyes económicas, y en que el proletariado, por el contrario, tiene la *posibilidad* de utilizar *conscientemente* las tendencias existentes del desarrollo para dar al desarrollo mismo *otra dirección*. Esta otra dirección es la regulación consciente de las fuerzas productivas de la sociedad. Y al *querer esto conscientemente se quiere* el ‘reino de la libertad’, se da *el primer paso consciente* hacia su realización.⁴²⁵

El ‘reino de la libertad’ nombra el *proceso* (no un estado de cosas) a partir del cual la sociedad humana empieza a incidir en la forma de lo social de forma voluntaria y consciente. En la configuración específicamente capitalista eso quiere decir que rompe con la estructura cosificante o enajenante para fundar una nueva. Así lo ha señalado Löwy: “Para ambos Lukács y Marx, la revolución proletaria pone fin a la esclavitud del hombre frente a las relaciones cosificadas [*reified*], haciendo posible que la sociedad ejerza un control consciente sobre la producción. La economía ‘perderá su autonomía auto-contenida [...]’ cuando los hombres sean dueños racionales del proceso de producción, poniéndolo al servicio de necesidades y valores genuinamente humanos, ‘el reino de la libertad’ habrá empezado.”⁴²⁶

En la concepción dialéctica, el ‘reino de la libertad’ no es en ningún sentido un botón de la lucha de clases, no se refiere al resultado final, quieto e inamovible. No se consigue a

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁴²⁵ Lukács, “Observaciones de método...”, *Op. Cit.*, p. 327.

⁴²⁶ M. Löwy, *From Romanticism to Bolchevism.*, *Op. Cit.*, p. 183.

partir de un ‘acontecimiento’⁴²⁷, como lo fue el asalto al Palacio de Invierno. Más bien se va construyendo en el proceso de la lucha revolucionaria. Dicho proceso no es *gradual*, ya desde Hegel lo sabemos. Tiene saltos cualitativos que no pueden ser explicados sino por la intervención subjetiva de la colectividad política organizada. Pero el reino de la libertad se refiere no sólo al resultado sino al propio proceso, al camino mismo por el cual se construye una alternativa al modo de producción capitalista. Lukács plantea el problema así:

Pero el ‘reino de la libertad’ no es ningún regalo que la humanidad que sufre bajo el signo de la necesidad vaya a recibir como don del destino, como premio por su firme sufrir. No es sólo meta sino también medio y arma de la lucha. Y en este punto aparece la novedad de principio y cualitativa de la situación: es la primera vez en la historia que la humanidad toma conscientemente en sus manos su propia historia, a través de la conciencia de clase del proletariado llamado a dominar.⁴²⁸

Según Lukács, la acción política autónoma, o bien liberadora, es la que se hace con conciencia de clase y cuyo objetivo sea trastocar la totalidad concreta. Para ello se vuelve necesario resolver la contradicción que se presenta entre el hecho de que sólo el proletariado puede realizar una acción política autónoma pero se encuentra amenazado estructuralmente por relaciones sociales que cosifican su conciencia y enajenan sus posibilidades políticas. Este problema es atendido específicamente por Lukács con sus consideraciones y propuesta sobre la organización política.

La respuesta que ofrece Lukács en *HCC* a este problema es compleja. No se reduce a la salida *ad hoc* expuesta en *Tailism*. El argumento comienza con la proposición y defensa

⁴²⁷ Recientemente Žižek procura empatar la concepción lukácsiana de la revolución con su noción, retomada de Badiou, de acontecimiento. Žižek dice: “El arte de lo que Lukács llamó *Augenblick*—el momento en el que, por un instante, hay una apertura para que una acción [*act*] intervenga en una situación—es el arte de aprehender el momento correcto, de agravar el conflicto *antes* de que el sistema se acomode a sí mismo para atender a nuestra demanda. Así que tenemos a un Lukács que es mucho más ‘gramsciano’ y coyunturalista / contingencialista [*contingentian*] de lo que se asume usualmente—el *Augenblick* lukácsiano es inesperadamente cercano a lo que hoy, Alan Badiou se empeña en llamar como el acontecimiento [*Event*]: una intervención que no puede ser explicada por las ‘condiciones objetivas’ preexistentes. El punto decisivo de la argumentación de Lukács es rechazar la reducción de la acción a sus ‘circunstancias históricas’: no hay ‘condiciones objetivas neutras’[...]” S. Žižek, “Postface. Georg Lukács as the philosopher of Leninism”, *Op. Cit.*, pp. 164-165. Me parece, en general, que la concepción de Žižek no le hace justicia al carácter procesual de la revolución de Lukács. Sin embargo, dejaré esta discusión para otro trabajo.

⁴²⁸ G. Lukács, “El cambio estructural en el materialismo histórico”, *Op. Cit.*, p. 263.

de una cierta forma de subjetividad fuerte. La facultad de la acción subjetiva está potencialmente en el proletariado por su situación específica de clase, por la perspectiva específica de su consciencia. En *HCC* se hace un énfasis profundo en que el factor subjetivo está en la clase social, en el proletariado entero, no en el partido. Lo mismo podemos encontrar, aunque en un plano menos principal, en *Tailism*. “Debe descubrir en la realidad el papel concreto heredado por el proletariado como el factor subjetivo en la historia, y debe tener clara la función que su (y sólo su) consciencia de clase posee en el proceso histórico”⁴²⁹.

En Lukács, el factor subjetivo tiene la capacidad de superar a la objetividad, cuando las condiciones objetivas de posibilidad están ahí, dadas, el momento decisivo es, en definitiva, la acción subjetiva. Esa posibilidad subjetiva no flota por los aires, está condicionada por la materialidad, pero es solo posibilidad, la subjetividad tiene que realizarse como acto e incidir en la materialidad objetiva. Sobre este punto, Mézsarós es particularmente claro cuando afirma que desde una concepción dialéctica, así como lo subjetivo tiene que estar en condición de posibilidad en lo objetivo, así las condiciones objetivas sólo están completas cuando se tiene consciencia subjetiva de ellas:

Desde el punto de vista de Marx no es suficiente decir que no puede haber ‘auto-emancipación’ [*self-abolition*] sin la maduración de las condiciones *objetivas*. Uno también debe decir: las condiciones objetivas mismas no pueden llegar a su maduración completa sin el desarrollo de la *auto-consciencia* como consciencia de la necesidad de des-enajenarse [*de-alienation*]. Así, el factor ‘subjetivo’ adquiere una importancia predominante como la *precondición necesaria* del éxito en ese estadio altamente avanzado del desarrollo humano cuando la cuestión en juego es la emancipación ‘auto-emancipante’ [*self-abolishing*’ abolition] de las condiciones de deshumanización.⁴³⁰

Este es el punto en que el problema de la organización se torna absolutamente central. La organización es la *forma real de mediación* entre las potencialidades de la clase y la subjetividad revolucionaria. En *Tailism*, el argumento se presenta muy burdamente, como si

⁴²⁹ G. Lukács, *Tailism...*, *Op. Cit.*, p. 53.

⁴³⁰ I. Mézsarós, “Contingent and necessary class consciousness” en Istvan Mézsarós (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, *Op. Cit.*, p. 93.

‘el partido comunista’ fuese el depositario de la capacidad subjetiva de la clase, dado que la clase está cosificada. El argumento es más complejo. No el partido sino las *formas reales de mediación*, son las que posibilitan el proceso de desarrollo de consciencia de clase, y a través de este, el de auto-emancipación. La *organización* es el gozne o mediación entre la teoría y la práctica, entre el objetivo final y el movimiento revolucionario, entre las potencialidades subjetivas o autonómicas y su actualización.

Es importante destacar que en contra de la concepción leninista del partido, en *HCC* la organización que Lukács tiene en mente no comete el error de la exterioridad. Para Lenin, dada la limitación de la espontaneidad *tradeunionista* de la clase, la consciencia socialdemócrata tiene que ser importada a ella desde fuera. En Lukács no está ese error, como heredero de la concepción de Rosa Luxemburg, entiende el proceso como un auto-desenvolvimiento de la propia clase, y la organización o partido como algo interno a la clase, no externo. De manera que las *formas reales de mediación* no son externas a la clase, sino internas.

Cuando revisé la propuesta de Luxemburg dejé abierta la pregunta de ¿cómo hacer fáctico el autocentrismo del que habla Luxemburg sin producir una organización que monopolice el papel subjetivo frente a la clase? La respuesta a esa pregunta tiene que ver una apropiación particular del tema de la espontaneidad. Es posible una tematización del ‘espontaneismo’ de Luxemburg que atienda específicamente y resuelva el problema del monopolio de la actividad subjetiva por parte de una organización frente a la clase social. En el análisis que realiza Luxemburg de la Revolución Rusa de 1905, muestra cómo ésta se desata de forma dislocada, sin un centro, sin una subjetividad dirigente o centralizadora, sin embargo, la forma huelga de masas atenta en contra de la totalidad de la sociedad capitalista rusa. La defensa que Luxemburg hace de la espontaneidad de las masas pasa por muchos

matices, desde la propuesta de que los militantes de una organización comunista tienen que participar con su personalidad total sin una disciplina enajenante, hasta el hecho de que un partido político no puede pretender hacer o producir la revolución. Es decir, es una defensa de la espontaneidad tanto al interior de las formas de mediación como al exterior de las mismas.

Este espontaneísmo no excluye en ningún sentido el factor subjetivo sobre el que tanto énfasis hace Lukács, pero permite tematizarlo de forma plural y no unívoca. La subjetividad se puede plantear de forma dislocada y múltiple. Eso se suma a la conceptualización lukácsiana de las múltiples formas reales de mediación (que él sólo menciona tangencialmente) de entre las cuales el partido es sólo una.

Una apropiación así de la teoría de la espontaneidad nos permite superar el binomio unidad=sujetividad que hoy resulta abstracto. Lucien Goldmann en su texto sobre *Historia y consciencia de clase* tiene algunas reflexiones interesantes sobre este punto. Afirma que muchas formas de filosofía entre ellas el positivismo, neo-kantianismo, el existencialismo sartreano, empirismo, racionalismo, el pensamiento de la ilustración, etc. toman el *status* individual del sujeto de pensamiento y de acción como una verdad auto evidente. Afirma que dicha concepción es incompatible con cualquier experiencia de la vida ordinaria. Pone, por ejemplo, el caso de tres trabajadores de mudanza que cambian de lugar un piano. La masiva complejidad del proceso (el número de variables, de acciones individuales necesarias para su concreción, de decisiones, de movimientos etc.), resulta en que la única forma de explicarlo es que los tres trabajadores son el sujeto de la acción, el piano el objeto y el cambio de lugar el resultado⁴³¹. Ninguno de ellos solo es el sujeto. Goldmann afirma que ese ejemplo sirve

⁴³¹ Cfr. Lucien Goldmann, "Reflections on *History and Class Consciousness*", *Op. Cit.*, pp. 71-72.

para toda acción consciente de los individuos en la sociedad y en la mayor parte de su consciencia. De donde concluye que: “La hipótesis del sujeto individual es una ideología deformadora ella misma producto de un sujeto colectivo.”⁴³² Goldmann considera que toda acción en la realidad se puede considerar como una parte de un sujeto colectivo, pero cada acción de sujetidades distintas. Así, cada individuo participa de múltiples sujetidades colectivas: “[...] cada sujeto individual en el curso de un solo día, participa de un gran número de sujetos transindividuales distintamente compuestos.”⁴³³ Sin embargo, afirma que no hay una inestabilidad absoluta dado que hay sujetidades que tienden a durar suficiente tiempo como para fijarse en una época o periodo histórico. Por ejemplo la familia, grupos profesionales o las clases sociales. De entre esas sujetidades múltiples que se fijan en una época, Goldmann asigna importancia principal a las clases sociales pues: “[...] son los únicos sujetos trans-individuales cuya consciencia y acción se dirigen a la organización de la suma de las relaciones interhumanas y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, con el objetivo de o bien preservarlas como están o transformarlas de una forma más o menos radical; es decir que son el sujeto *par excellence* de la acción histórica [...]”⁴³⁴

Si bien es profundamente sugestivo lo que afirma Goldmann, no lo dice en el sentido en el que me interesa afirmarlo a mí: esa múltiple sujetidad habría que conceptualizarla al interior de la clase, no sólo en su exterior. Lo cual me permite tomar postura frente a la forma partido. La pretensión de una organización de clase hegemónica no se puede sostener hoy sin pecar de abstracción. El capitalismo de hoy día ataca la compleja socialidad humana de muchas formas muy diversas, en un mismo territorio, a una misma clase social diversa. Esa

⁴³² *Ibid.*, p. 72.

⁴³³ *Ibidem*

⁴³⁴ *Ibidem*

diversidad de su ataque se multiplica cuando se suman las variables de los distintos territorios, las distintas formaciones políticas, las distintas culturas, y las distintas y concretas clases sociales. Se requieren de muchas organizaciones, diversas, diferentes que sean capaces de ponerse en relación con la clase y entre ellas en sus múltiples y diversas determinaciones. Que tengan en común, si tan sólo esto, la intención de totalidad de su acción.

CONCLUSIONES GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.

La pregunta por lo político me parece urgente en nuestros tiempos. Nos enfrentamos a una crisis, o entramado de crisis, profunda. Una primera faceta de este entramado es el aspecto económico del cual se ha dicho bastante. Una segunda faceta tiene que ver con aspectos ecológicos: la vida orgánica del planeta está seriamente amenazada debido en gran medida a los patrones de acumulación y al ritmo frenético de la producción. Un tercer rostro de la crisis está en los aspectos políticos, hay una profunda crisis de legitimidad y funcionamiento de las instituciones políticas y sociales. Atravesamos, sin duda, uno de los momentos más crudos de la historia del capitalismo con especificidades únicas, entre las que se puede mencionar a) la participación del crimen y la ilegalidad como parte constitutiva de la acumulación del capital, b) la reducción de las funciones políticas de los estados y su incremento de funciones policíacas y administrativas, y c) la financialización del capital que implica no sólo un detrimento del capital productivo en favor de la deuda y la especulación, sino sobre todo la agudización del fetichismo o enajenación imperante en la sociedad. Esto quiere decir que cada vez más se desatan crisis terribles en una parte y sector social del mundo como consecuencia de acciones profundamente abstractas realizadas en otra parte. El hecho de que vivamos la fase más enajenada del modo de producción capitalista quiere decir que la realidad no es construida y diseñada por acciones políticas: la política está en crisis. Actualmente, lo que se entiende comúnmente por esta palabra carece de toda legitimidad y se reduce, en mayor o menor grado de cinismo, a un mercado de votos. Frente a esta situación la pregunta por si podemos desenredar la madeja resulta no sólo necesaria sino urgente. ¿Acaso podemos sacarnos a nosotros mismos de la crisis? ¿Acaso la promesa de autonomía de la modernidad es todavía realizable? ¿Acaso puede la sociedad tomar su destino en sus manos?

Al iniciar mi investigación partí de la siguiente pregunta ¿cómo pensar ‘lo político’ desde el paraguas teórico abierto por Marx? Mi respuesta fue que la mejor forma de hacerlo es desde la dialéctica materialista. Según los marxianos *mainstream* contemporáneos, el que inaugura esa posibilidad es Lenin, con un intento de superación de la teoría del reflejo a partir de su lectura de *La ciencia de la lógica* de Hegel. Hay una relación más o menos explícita, a veces cercana, a veces conflictiva entre ese esfuerzo de Lenin y el marxismo de la década de los años 20 y 30 que se ha dado en llamar el marxismo ‘occidental’. Para ir del debate contemporáneo en torno a Lenin hasta Lukács, relacioné la superación de la teoría del reflejo con la superación de una lectura mecanicista de la tesis del materialismo histórico como la que se puede encontrar en *Historia y consciencia de clase*. A través de ese texto me fue posible reflexionar en torno a ‘lo político’ desde esa tradición.

Dividí el estudio de *HCC* en dos apartados que pretenden abordar las dos grandes problemáticas que estudia Lukács. En primer lugar, el problema de la relación entre consciencia y cosificación en el modo de producción capitalista, que en general se puede abordar como un problema ontológico-epistemológico, pero que no se suele estudiar en su dimensión estrictamente política. En segundo lugar el problema de la organización como centro del problema de ‘lo político’. Uno de los esfuerzos de esta tesis es reestablecer el vínculo intrínseco que hay entre estos dos problemas filosóficos para repensar el ámbito de lo político.

La respuesta de tradición leninista frente al problema de la cosificación como obstáculo para la realización de lo político, atraviesa la tematización de la forma partido. Así también sucede en Lukács. Para entender por qué sucede así, es necesario contextualizar históricamente *HCC*. La postura leninista, asumida por Lukács, estaba respaldada por una revolución triunfal, o al menos el comienzo triunfal de una revolución. Sin embargo, no

podemos sostener esto hoy. La respuesta leninista al problema de la cosificación es la semilla del estado soviético. Sería regresar a una concepción carlyleana de la historia sostener que el error, o el problema del proyecto revolucionario bolchevique fue Stalin y su paranoia. El error fue mucho más amplio y mucho más profundo. La respuesta leninista pretende atender el diagnóstico de la cosificación, o desarrollo disparado de consciencias. La postura leninista se puede resumir críticamente en la afirmación de que como la clase está enajenada, se necesita una instancia de mediación que agregue consciencias no cosificadas, y que sean éstas la que dirijan a las masas. Ese punto de vista es consecuente con que, quien toma el poder en la revolución no es la clase social, sino el partido, y que es éste el que tiene la verdad histórica. Lo que subyace al asunto es una concepción lineal del desarrollo de la conciencia o de la descosificación. Es decir, una comprensión unidireccional de la descosificación. Nuevamente, esa concepción, pensada dialécticamente, es explicable en tanto que el capitalismo de la época se presentaba unilinealmente. La tendencia civilizatoria del capitalismo era el posible desarrollo masivo del capital industrial y todas las consecuencias que eso acarrea: la construcción de una clase obrera masiva y progresivamente educada en la lucha de clases. De manera que la apuesta por la descosificación de la clase obrera exclusivamente y la formación de una instancia de mediación tal como el partido obrero fuese una respuesta si no correcta, al menos concreta. Hoy el capitalismo no se presenta con una única tendencia de desarrollo⁴³⁵, así como éste no se desarrolla en una única dirección, así

⁴³⁵ Una gran aportación a la reflexión crítica de nuestra época proviene del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Los zapatistas nos invitan a pensar en el momento actual del modo de producción capitalista a partir de la imagen-metáfora de la Hidra. Un monstruo de muchas cabezas, que es capaz de producir dos nuevas por cada una que se corte: “El sistema dominante actual es el capitalismo y que es su lógica la que es dominante en el mundo. Que este sistema capitalista no es dominante sólo en un aspecto de la vida social, sino que tiene múltiples cabezas, es decir formas y modos diversos de dominar en diferentes y diversos espacios sociales. Para ponerlo en términos de la niña defensa zapatista: el capitalismo cabezón no te muerde en un solo lado sino que en muchos lados. Hay un elemento inquietante en esto de la Hidra Capitalista. Si se toma a la Hidra como el animal mitológico, se sabe que tiene muchas cabezas, que si cortas una renacen dos, y que una de ellas es como

tampoco la descosificación puede pretender ocurrir en una única dirección. El capitalismo cosifica distintos aspectos, en distintas direcciones. La pretensión de una organización bajo una única lógica (obrera) es absolutamente anacrónica y ha manifestado históricamente su error de una manera masiva en el bloque soviético. La respuesta a la cosificación no puede ser unívoca; organizativamente se tendría que abrazar la pluralidad y la diferencia.

Aunado a ello, el híper centralismo de Lenin restó subjetividad a los miembros organizados. Su ultra centralismo nuevamente encuentra sus raíces filosóficas en su concepción de la cosificación: en ello, se juega el problema de la vanguardia. Partir de la idea de que hay una instancia tal que es capaz de estar mayormente descosificada o en grado superior a las consciencias de todos los demás es profundamente problemático. Una noción tal como ‘consciencia de clase’ presenta problemas masivos. La coartada de la consciencia atribuida es un error que legitima la noción de vanguardia. Lukács se hace consciente de este problema más adelante y ya en su ‘Prologó a la presente edición’ de 1967 lo tiene claro. Es abstracto, y políticamente peligroso, apelar a un punto de vista externo a las potencialidades de consciencia interiores a la materialidad. La consciencia de clase aspira a tener un punto de vista superior al de la concreción; es decir, un punto de vista externo a las determinaciones materiales, cuya consecuencia última es que se construye un apriorismo histórico-político que pretende indicar la dirección de la acción política correcta. Recordemos que el stalinismo se cobijó bajo ese argumento. Intuyendo el problema, Lukács revisa su definición de

el corazón de la Hidra, la cabeza madre por llamarla de alguna forma. Pero hay otra hidra, el pequeño animal que no sólo reconstruye sus tentáculos destruidos, también se adapta, muta y es capaz de regenerarse completa desde una de sus partes [...] por lo pronto baste señalar que no nos estamos refiriendo a un monstruo mitológico o a un animal del género de los *hidrozos hidroides*, depredador y menor a dos centímetros, sino a un monstruo real. El más sanguinario y cruel que hayan conocido la realidad o la ficción desde que la humanidad se dividió en dominadores y dominados.” Subcomandante Insurgente Galeano, “El Método, la bibliografía y un *Drone* en las profundidades de las montañas del Sureste Mexicano”, en Comisión Sexta del EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, México, EZLN, 2015, pp. 213-214.

consciencia de clase como una inconsciencia clasísticamente determinada. A pesar de ello, aun en la reconfiguración crítica que hace Lukács parece colarse un apriorismo hegeliano. Una versión más coherente de ello, como mencioné en su momento, sería afirmar que la consciencia de clase no puede establecer un curso de acción política ‘correcto’ *a priori*. El problema es que no se demostrará correcto sino *a posteriori*. Desde una concepción dialéctica materialista toda acción política subjetiva es una *apuesta por un proyecto político*, en el que la colectividad política se juega su forma de ser y estar en la realidad. Es necesario, pues, renunciar a toda noción que siquiera se acerque al concepto de ‘sentido de la historia’ o ‘sentido de la política’. No hay sentido. El juicio sobre si es o no correcta una acción política resulta, en este sentido, abstracto.

Si bien entre los marxianos *mainstream* parece haber un entusiasta retorno Lenin, durante el proceso de investigación encontré que sería muy productivo un regreso a Rosa Luxemburg. No para repetir lo que dijo Luxemburg, como he subrayado en múltiples ocasiones a lo largo de esta tesis. Un regreso dialéctico no es para repetir sino para *reproducir*, es decir, para actualizar. Concebir el regreso como ‘repetición’ reproduce el error de la teoría del reflejo. Si nos limitáramos a repetir afirmaríamos abstracciones que no tienen un correlato en la actualidad del ser. Regresar a Luxemburg desde hoy, significa su reproducción desde la totalidad concreta que nos compete y nos altera y nos constituye. Y su *reproducción* para esta totalidad concreta debería ser una *reconfiguración* concreta de su pensamiento para esta concreción histórica. De Luxemburg valdría la pena poner de relieve sus nociones de organización y espontaneidad que enfatizan la importancia de la creatividad, de la pluralidad, de la multiplicidad de la sujetividad, del cultivo de la entera personalidad de los militantes para conseguir la descosificación. Todo ello frente a las nociones ortodoxas de

partido, la dirección central, el monopolio de la consciencia de clase. A partir del análisis de esos temas surge el problema de la organización como mediación del problema de lo político: reflexionar sobre las potencialidades que tiene la sociedad de tomar la forma de su socialidad como objeto de su acción en clave marxiana, a traviesa el problema de la organización. Para incidir consciente y voluntariamente sobre el mundo, sobre la forma del mundo social, se requiere de organización, de trabajo colectivo.

A lo largo de la tesis, enfrenté diversas dicotomías o contradicciones que trabajé ya sea siguiendo a Lukács, o bien, a partir de una apropiación de las herramientas del método dialéctico. La primera, entre ser y pensar, su presentación dicotómica en la teoría del reflejo y su presentación dialéctica. Con ello se eliminó la apariencia de externalidad del pensar (o la consciencia) del ser. La segunda entre estructura y superestructura. En la lectura dialéctica de esa relación se elimina la externalidad de la superestructura de la estructura. La tercera entre clase y organización, en su lectura dicotómica (en las concepciones de Lenin y la socialdemocracia) y su presentación dialéctica en la tradición de Marx, Luxemburg y su continuación en Lukács. En esta última se elimina la externalidad de la organización de la clase social. También trabajé binomios conceptuales que resultan anacrónicos y que había que disolver, el primero entre estado y política y el segundo entre sujetividad y unidad.

Hay una última contradicción que atendí transversalmente a lo largo de la tesis y que se puso de manifiesto en la segunda parte dedicada al estudio de *HCC*: la contradicción entre enajenación y autonomía. Sobre ésta habría que decir lo mismo que en los casos anteriores. La posibilidad de la autonomía *no es externa* a las condiciones generales de la enajenación: la autonomía es una posibilidad latente dentro de las relaciones enajenadas del capitalismo, su *realización* es cuando aparece, fruto de la acción política liberadora o revolucionaria.

Desde esta concepción, no resulta en ningún sentido necesario apelar a una suerte de edad de oro, en la que no existía la enajenación, y que nos permitiría construir un argumento de tipo: ‘si fuimos autónomos alguna vez, lo podemos ser de nuevo’. Esa concepción atraviesa la vasta mayoría de las teorías marxianas y resulta demasiado ingenua para ser tomada en serio. El tema no es que seamos ajenos de algo que tuvimos hace tiempo pero que no tenemos en el capitalismo. El problema real es que sólo en el capitalismo tenemos la posibilidad de la autonomía como ha sido descrita aquí. La enajenación no es una pérdida de algo que tuvimos, sino el obstáculo más grande para realizar algo que tenemos en potencia. Esa autonomía no es tampoco, pura potencia, no está absolutamente en sí. Si así lo fuera, sería lícito decir que la concepción que promuevo se asemeja a la de ‘la consciencia de clase’ que pretende ser real, pero no es comprobable empíricamente en ningún lugar. Tenemos evidencia de esta autonomía. En todo momento y por todos lados hay destellos de autodeterminación, hay nichos de su realización. Desde ciertas dimensiones estéticas hasta las propiamente políticas. Esos destellos de autodeterminación ocurren, algunas veces, en los lugares menos pensados. Para poderla ver es necesario abandonar el mundo de la pseudoconcreción, de las ‘agendas políticas’, de la ‘política nacional e internacional’, construido, en gran medida, por los medios masivos de información. Para ver esos destellos de autodeterminación es necesario voltear a ver las acciones políticas revolucionarias o autonómicas. Es decir, aquellas acciones de las colectividades organizadas que actúan según el nivel de desarrollo de consciencia de clase que poseen, y que pretenden voluntariamente construir un proyecto político suyo, con una intención de totalidad. Es decir, con la intención de trastocar la estructura de las relaciones sociales que constituyen la especificidad de la sociedad desde la que actúan.

En torno al problema central de esta tesis, hay que concluir sintéticamente que se puede reflexionar sobre lo político desde el paraguas teórico abierto por Marx. Que esa

reflexión puede ser dialéctica y que ella es mejor que cualquier otra que, desde dentro de esa tradición, no lo sea. Que si se reflexiona dialécticamente, entonces lo político no es meramente un orden separado de la totalidad social (en específico de la estructura económica de la sociedad), y que el contenido de la acción política tiene que tener por objeto la formación y/o transformación de la materialidad social que lo produce. Que una concepción de lo político que no tenga por objeto la formación y/o transformación de la materialidad social, es una concepción abstracta y anacrónica. Que en el modo de producción capitalista, la especificidad de lo político es poner la materialidad social como objeto de su acción. Es decir, que desde una perspectiva marxiana, 'lo político' es específicamente lo autónómico. Que si bien lo autónómico suele ser considerado un tema burgués, la tematización de este concepto se sigue de manera lógica y necesaria de una concepción dialéctica de la producción teórica de Marx y sus alumnos dialécticos. Que no actuar consecuentemente con esa potencialidad es desperdiciar una oportunidad histórica de realizar la autonomía. Que para realizar el proyecto autónómico de la modernidad, la organización política no puede ser conceptuada bajo los binomios de estado=política, ni de sujetividad=unidad. Que por lo tanto habría que pensar el problema de la organización de manera múltiple y diversa y la acción política como algo no necesariamente ligado a los canales institucionales de Estado. Que la autonomía no es un resultado, ni un estado de cosas, sino un proceso, lo mismo que la acción política revolucionaria. Que la autonomía se empieza a realizar a través del proceso de la organización, es decir, en la lucha.

APÉNDICE

3 ARGUMENTOS A FAVOR DE LA SUBJETIVIDAD.

Resulta necesario justificar que uno de los temas centrales de esta tesis, que se entrelaza de manera constitutiva con el concepto de lo político, sea el problema del sujeto o la subjetividad. Parecería que, después de todo lo que se ha dicho al respecto, uno no puede, lícitamente, apelar al sujeto o a la subjetividad como asidero de las potencialidades políticas de las sociedades humanas. La crisis del sujeto o la subjetividad es profunda y polifacética. En *Historia y consciencia de clase* encontré una afirmación fuerte del momento subjetivo, o bien, de la ‘subjetividad revolucionaria’, en un tratamiento muy particular al cual no me parece fácil ni deseable renunciar. Quiero, pues, defender el desarrollo de ese problema en *HCC* frente a tres posibles configuraciones críticas: la de Heidegger, que inaugura para nuestros tiempos la crisis del sujeto; la de Althusser que lo hace para las tradiciones de pensamiento marxianas; y finalmente, la configuración que de ello podemos encontrar en Deleuze y Guattari, y de la cual abrevan, en mayor o menor medida, muchas de las críticas posmodernas. Los argumentos que presento a continuación no pretenden, en ningún sentido, ser exhaustivos. No es mi intención zanjar la discusión en torno al sujeto con estas tres posturas críticas. Sin embargo, sí pretendo atender seriamente la problemática planteada por cada una de ellas en una de sus configuraciones, y ofrecer una vía de comprensión de la subjetividad contenida en la visión materialista dialéctica de Lukács que salga inmune de dichos planteamientos.

I. EL ARGUMENTO VS. HEIDEGGER.

Me interesa abordar, exclusivamente, la crítica en contra del sujeto de las ontologías tradicionales que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*.⁴³⁶ Es un lugar común decir que la preocupación central de *Ser y tiempo* es la pregunta que interroga por el ser. Heidegger señala que hay un olvido notable de esa problemática central, y plantea, casi intuitivamente, que la vía de acceso a la tematización de esa pregunta está en la exploración de la constitución ontológica del ‘ser-ahí’. Según Heidegger las ontologías tradicionales han sido siempre incapaces de abordar el problema del ser de forma adecuada. En el párrafo 6 de *Ser y tiempo* Heidegger critica dichas ontologías. En su listado entran con esa descripción desde la griega hasta la lógica de Hegel⁴³⁷. Todas ellas han sido capaces de ‘mirar ciertos sectores señalados del ser’ (entre los cuales menciona al yo, el sujeto, la razón, el espíritu), pero ninguna ha podido interrogar por su ser ni por la estructura de éste⁴³⁸, y de ello afirma: “[...] o bien se aplica a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional, con las consiguientes formalizaciones y restricciones simplemente negativas, o bien se llama en auxilio a la dialéctica con la mira de hacer una exégesis ontológica de la sustancialidad del sujeto.”⁴³⁹ Es notable que no mencione en qué sentido llamar ‘en auxilio a la dialéctica’ es problemático.

⁴³⁶ Para un debate mucho más *general*, si bien global, en contra de la concepción heideggeriana sobre el sujeto, véase Slavoj Žižek, “El atolladero de la imaginación trascendental, o Martin Heidegger como lector de Kant”, en *El espinoso sujeto*, Argentina, Paidós, 2001. Me interesa mencionar que la estrategia argumentativa de ese texto y el argumento que yo presento difieren radicalmente. Mientras allí, Žižek pretende realizar una crítica en contra del proyecto ontológico de Heidegger de tal forma que pueda afirmar al sujeto cartesiano nuevamente; mi pretensión es mucho más modesta, sólo me interesa demostrar en qué sentido la crítica de Heidegger no atañe a la dialéctica materialista de Marx y Lukács, y cómo en ciertos sentidos, la crítica de Heidegger al sujeto es derivativa frente a la crítica de Marx y menos radical.

⁴³⁷ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000, p. 32.

⁴³⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁴³⁹ *Ibidem*

Más adelante, en el párrafo 7, Heidegger menciona la insuficiencia del método de las ontologías tradicionales para tener acceso a una reflexión adecuada sobre la problemática del ser. Menciona que: “Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología. Y el método de la ontología resulta cuestionable en sumo grado mientras se pretenda pedir consejo acerca de él a las ontologías de la tradición histórica u otros intentos semejantes.”⁴⁴⁰ Es por esta insuficiencia de método que Heidegger acuña la metodología fenomenológica.⁴⁴¹ En su exégesis del término, ‘fenómeno’ resulta ‘aquello que se muestra en sí mismo’⁴⁴², lo patente. Así se deslinda, específicamente, de lo que la tradición kantiana había fijado por el concepto: la forma de mostrarse de algo que en verdad no es, lo que parece ser pero no es⁴⁴³.

En segundo lugar, ‘logos’, según la exégesis de Heidegger, es una forma de habla que permite ver aquello de lo que se habla a quien lo dice o a quienes hablan. El habla, pues, o bien el logos, es un permitir ver⁴⁴⁴. Si agregamos los sentidos expuestos en ‘fenómeno’ y ‘logos’ el método fenomenológico se describe como el habla que permite “[...] ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo.”⁴⁴⁵

La fenomenología es pues un método, no un contenido. Es una forma de aproximarse a los problemas, no las respuestas a estos. “La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse es esta ciencia.”⁴⁴⁶ El ‘cómo’ en la cita refiere a la forma, el ‘lo que’, al contenido. Es particularmente notable que exactamente lo mismo podemos decir de la dialéctica. La dialéctica responde también a un ‘cómo’, no a un ‘lo que’. Cuando en el

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴¹ “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente el *concepto de un método*.” *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴² Cfr. p. 39 y ss.

⁴⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

ensayo inicial de *Historia y consciencia de clase* Lukács afirma que lo ortodoxo del marxismo es el método, lo que Lukács manifiesta es una preocupación también por la forma de la producción de conocimiento en mucho mayor medida que por los contenidos⁴⁴⁷.

Me parece que el símil metodológico va un poco más lejos. Si perseguimos la definición del método de Heidegger nos encontramos con que:

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un 'aparecer'. El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada 'tras lo cual' esté aún algo 'que no aparezca'.⁴⁴⁸

La dialéctica pretende también encontrar el 'ser de los entes', si nos permitimos usar, en pos del argumento, el vocabulario heideggeriano; o bien, en otros términos, su 'esencia' sin negar que hay una 'apariencia' que difiere de esa esencia pero que le es constitutiva y necesaria. Explicar la relación de necesidad entre la forma de la apariencia y la de la esencia es precisamente lo que pretende el método dialéctico. Si asumimos que fenómeno quiere decir cosas distintas en estas distintas tradiciones, entonces nos encontramos con que ambos métodos tienen un objetivo común, el de poner de manifiesto la esencia.

⁴⁴⁷ Sin embargo, la similitud que hay entre la aproximación heideggeriana al asunto con la de Lukács, no es solamente en la forma. Es bien sabido que Heidegger había leído *Historia y consciencia de clase* cuando escribe *Ser y tiempo*; lo sabemos porque en dos pasajes distintos de su texto hace referencia a la 'cosificación de la consciencia' poniendo el término así entre comillas. Afirma explícitamente estar al tanto del problema de la 'cosificación de la consciencia'. En la traducción al español que hace Gaos, los dos pasajes mencionados quedan oscurecidos por las palabras que elige para traducir. Gaos traduce '*Verdinglichung des Bewusstseins*' como 'hacer de la consciencia una cosa'. Vale la pena mencionar que el capítulo que lidia con ese problema en *Historia y consciencia de clase* se llama en alemán '*Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*' ('La cosificación y la conciencia del proletariado'). En el primer pasaje, Gaos traduce a Heidegger así: "[...] por vivo que sea el ponerse ópticamente en guardia contra el 'alma sustancia' o el 'hacer de la conciencia una cosa' [cosificación de la conciencia] [...]" Véase *Ibid.*, p. 58. Y en la última página de *Ser y tiempo*, Heidegger en sus conclusiones dice: "Que la ontología antigua trabaja con 'conceptos de cosas', y que corre el peligro de 'hacer de la conciencia una cosa', es punto que se conoce hace mucho." *Ibid.*, p. 470. Sobre la relación entre Heidegger y Lukács, véase el esclarecedor libro de Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 75 y ss.

⁴⁴⁸ Heidegger, *Op. Cit.*, p. 46.

Las divergencias son mayores y más profundas que las similitudes. El problema metodológico que la fenomenología quiere resolver es el del planteamiento de un ‘sujeto’. Heidegger enuncia el problema así: “Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del ‘ser ahí’. Toda idea de un ‘sujeto’ –salvo que está previamente depurada por una previa y fundamental definición ontológica—arrastra el sentar *ontológicamente* el *subjectum*, por vivo que sea el ponerse ópticamente en guardia contra el ‘alma sustancial’ o el ‘hacer de la conciencia una cosa’.”⁴⁴⁹ En otras palabras, el problema de suponer un ‘sujeto’ está en el peligro de considerar cósicamente al ‘ser ahí’, y así confundirlo, en términos heideggerianos, con algo que sea sólo o únicamente ‘ante los ojos’.

Ese problema, dice Heidegger, lo encontramos en las definiciones antropológicas que siguen cualquiera de las dos vertientes tradicionales para definir al ser humano: la que afirma la especificidad racional, o la teológica, de estar hecho a imagen y semejanza de la divinidad⁴⁵⁰. En ambos casos el ser ahí es considerado cósicamente. Abrevando de la clasificación sartriana, a pesar del propio Heidegger, podemos decir que lo que disgusta a Heidegger es que en ambos casos se utilizan definiciones que designan un ser en quien la esencia precede a su existencia.⁴⁵¹ Heidegger lo pone así: “Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de lo esencial del ente ‘hombre’, permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como ‘comprensible de suyo’ en el

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, §10, especialmente pp. 60-61.

⁴⁵¹ Cfr. J.P. Sartre, “The Humanism of Existentialism”, en *Essays in existentialism*, New York, Citadel Press, 1988, p. 34, donde dice: “Lo que tienen en común es que piensan que la existencia precede a la esencia, o, si así lo prefieren, que la subjetividad debe ser el punto de partida.”

sentido de ‘ser ante los ojos’ de las restantes cosas creadas.”⁴⁵² El ‘ser comprensible de suyo’ se refiere precisamente al hecho de que ese ser sea explicable por una receta previamente concebida, es decir, se le concibe cual si fuera un ente para quien su ser no está en juego en su existencia.

El problema o la discusión que se abre para todo pensamiento formado en la dialéctica materialista está en construir una concepción suprahistórica de algo tal como el ser ahí. Al querer librar al ser ahí de una dimensión cósmica se corre el riesgo de regresar a las consideraciones esencialistas. Si no en el sentido tradicional del término, sí en el sentido de algo (una esencia) que queda por fuera de la dimensión de la temporalidad concreta; un esencia que sólo está en el tiempo abstracto (que por cierto también el tiempo abstracto resulta intemporal o ahistórico). Heidegger quiere deslindarse en su ontología de toda consideración ‘esencialista’ para no cometer el error de considerar cósmicamente al ser ahí. Sin embargo, su intento corre el riesgo de tener pretensiones ontológicas suprahistóricas. Esta pretensión se demuestra ridícula en la concreción: como si el ser del ser ahí fuese igual para el filósofo alemán nazi, que para su amada alumna judía; o como si fuese igual para un ciudadano ateniense del siglo v a.C. que para un siervo de la gleba en Rusia en el siglo XIX. Lo que la ontología de Heidegger no puede notar es que los afamados existencialistas del ‘ser ahí’ están determinados, en cierta medida, históricamente, y que, por ejemplo, la angustia tal como es descrita en el parágrafo 40 de *Ser y tiempo*, sólo es posible para el modo de producción capitalista. Que la angustia moderna no se asemeja en casi nada a la angustia cristiana medieval, y ésta es poco parecida a la angustia puritana calvinista⁴⁵³. Para una

⁴⁵² Heidegger, *Op. Cit.*, p., 61.

⁴⁵³ Véase K. Kosík, “Economía y filosofía” en *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, México, Grijalbo, 1967. Particularmente donde dice: “El modo primordial de existir la economía para el hombre es la preocupación. No es el hombre quien tiene preocupación, sino que es la

concepción materialista dialéctica al menos una parte del ser del ser ahí es producto cóscico. Eso está claramente tematizado y señalado ya en las *Tesis sobre Feuerbach* (por ejemplo, en la ‘Tesis 3’), que a Heidegger le hubiera sido productivo leer. Para la dialéctica materialista, el sujeto es parcialmente cóscico. Es decir, el sujeto es al mismo tiempo objeto y todo objeto es subjetivo. Frente a esta primera crítica de Heidegger, lo que hay que decir es que el materialismo dialéctico asume su concepción parcialmente cóscica del sujeto, pero sólo en la medida en la que no es absolutamente cóscico, y, que en este sentido, es más crítico que la ontología heideggeriana. Así, para Marx, el sujeto es producto de un tiempo histórico determinado, de unas ciertas relaciones sociales determinadas, y que por tanto todo aquello que constituye su ser está parcialmente determinado por la historia: no habría en este sentido existenciarios suprahistóricos. También hay que decir que la crítica que hace Heidegger al ‘sujeto’, al menos en algunos sentidos, es cómplice del modo de producción capitalista, aunque tal vez, muy a su pesar, en la medida en la que al sustraer al sujeto-objeto históricamente determinado de su ontología, lo que hace, al igual que toda filosofía burguesa, es eternizar las condiciones de existencia del ‘ser ahí’ capitalista.

En seguida de establecer que todo partir de un sujeto cosifica al ser ahí, Heidegger crítica el hecho de que la concepción ‘subjetivista’ (en el sentido de acuñar al ‘sujeto’) ponga primicia en lo epistemológico por encima de las determinaciones ontológicas del ser ahí. Heidegger lo expresa así:

El ‘ser en el mundo’, aunque fenomenológicamente se tenga de él cierta experiencia y cierta noción, resulta *invisible* por el camino de una interpretación ontológicamente inadecuada. Sólo se conoce la

preocupación la que tiene al hombre [...] ¿Qué es, entonces, la preocupación? Ante todo, no es un estado psíquico o un estado de ánimo negativo, que se alterne con otro positivo. La preocupación es la trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo [...] En el individuo, preocuparse es enredarse en la maraña de relaciones que se presenta a él como mundo práctico-utilitario.” P. 83. Y más adelante: “El fascinante éxito de la filosofía, que ha dado una descripción del mundo de la ‘cura’ y del preocuparse deriva del hecho de que ese mundo constituye el plano universal superficial de la realidad del siglo XX.” *Ibid.*, p. 87. La referencia a la filosofía de la existencia heideggeriana es evidente.

constitución del ‘ser ahí’ —y como algo comprensible de suyo— en la forma en que la acuña la inadecuada interpretación. De esta suerte viene a ser el ‘evidente’ punto de partida para el estudio de los problemas de la teoría del conocimiento o de la ‘metafísica del conocimiento’. Pues ¿qué más comprensible de suyo que el hecho de que un ‘sujeto’ dice relación a un ‘objeto’ y a la inversa? Esta relación sujeto-objeto tiene que darse por supuesta. Pero éste resulta un supuesto, si intangible en su facticidad, justo por ello literalmente fatal cuando se deja en las tinieblas su necesidad ontológica y ante todo su sentido ontológico.⁴⁵⁴

Heidegger critica, pues, la pretensión de describir cognitivamente la especificidad del ser ahí. El problema, dice, es abordarlo desde sus facultades de conocimiento, desde la teoría del conocimiento porque, es en ese aspecto que se describe al ‘ser en’ y no al ‘ser ahí’. Además, el estrecho límite de la teoría del conocimiento no es capaz de comprender la conducta ‘no teórica’ o ‘ateórica’, es decir toda conducta práctica que describe al ‘ser en’.⁴⁵⁵ Heidegger afirma que el ‘ser en el mundo’ es la forma en que el ser ahí se mueve en la cotidianidad. La estructura de ser en el mundo se experimenta ya siempre ópticamente, en la inmediatez de la existencia. Dicha estructura no está oculta, pues el ser ahí ‘dispone de una comprensión de su ser, por vagamente que funcione esta comprensión’.⁴⁵⁶ Esa experiencia óptica, inmediata de ‘ser en el mundo’, se ve *invadida* o *contaminada*, por así decir, por la concepción epistemológica del conocimiento del mundo que lo parte entre sujeto y objeto; y destruye así la relación real del ser en el mundo, convierte la experiencia inmediata en algo externo: “Mas tan pronto como se aprehendió ‘el fenómeno del conocimiento del mundo’, cayó éste ya en una interpretación ‘externa’ y formal. El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una ‘relación entre un sujeto y un objeto’ que encierra en sí tanta ‘verdad’ como vacuidad. Mas sujeto y objeto no coinciden con ‘ser ahí’ y mundo.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Heidegger, *Loc. Cit.*, p. 72.

⁴⁵⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

Heidegger afirma que aún si quisiéramos definir al ‘ser en’ a partir de sus facultades cognitivas nos enfrentaríamos al problema de suponer un ente llamado naturaleza que debe ser conocido. Pero en ese ente no está aquello que se llama conocimiento. Éste, si acaso está en algún lugar, es en el ente que conoce. Pero tampoco ahí, en el hombre o ser humano o sujeto, el conocimiento es ‘ante los ojos’, no es algo que se pueda constatar como las manos (por poner un ejemplo). Es decir, que el conocimiento no es algo externamente inherente a él sino algo interno. Pero entonces, Heidegger dice, ahí surge otro problema: sólo a partir de esa conceptualización nace el problema del dualismo ontológico⁴⁵⁸. Como el conocimiento es interior y no es físico ni psíquico, surge el problema de Descartes: “[...] cómo [hacer salir a] este sujeto cognoscente de su ‘esfera’ interior para entrar en otra ‘ajena y exterior’, cómo pued[e] tener el conocimiento un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de correr el riesgo de saltar a otra esfera.”⁴⁵⁹ Heidegger asegura que frente a este problema hay un silencio sobre la forma de ser de este sujeto que conoce y que es en realidad el problema tácito.

En torno a esta crítica es necesario decir que evidentemente Heidegger generaliza: él quiere que el problema de Descartes sea el problema de todos los demás. Sin embargo, no sólo en la dialéctica hegeliana, sino también ya en Spinoza, encontramos una solución a éste problema. Habría que decir que si bien el dualismo ontológico es un problema común a muchas ontologías, no está en todas.

Para Heidegger el conocer no es una acción de un ente sujeto con un espacio interno separado o escindido de un ente objeto. Sino un enfrentarse desde un lugar en el mundo a los entes ante los ojos. Ese enfrentarse es de por sí un posicionamiento, un afirmarse, un

⁴⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵⁹ *Ibidem.*

discriminar, un irse dando forma e ir determinando a los entes ante los ojos. No desde una interioridad subjetiva *externa* al mundo, sino desde la exterioridad del ser ahí que es interno en el mundo, si cabe decirlo así. El conocer sería para Heidegger, una determinación o interpretación del mundo desde un lugar en el mundo: “Para que sea posible el conocimiento como una actividad que determina teóricamente lo ‘ante los ojos’, es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo del ‘curarse de’. Absteniéndose de todo producir, manipular y demás operaciones semejantes, se coloca el ‘curarse de’ en el único modo del ‘ser en’ que resta ahora, a saber, en el ‘no más que demorarse cabe...’.”⁴⁶⁰ ‘No más demorarse cabe’ significa el hecho de tomarse un tiempo para la discriminación de lo que se observa. El simple hecho de la discriminación de la percepción, determina al mundo y al ente que percibe. Es un definirse o darse forma a partir de la discriminación de lo que se percibe entre todo lo que no se percibe. Heidegger lo dice así:

Este dirigir la vista es en todos los casos un determinado ‘dirigirse a...’, un ‘poner la vista en’ lo ‘ante los ojos’. Desde el primer momento toma a los entes que hacen frente un ‘punto de vista’. Tal dirigir la vista se produce en el modo de un peculiar detenerse cabe los entes intramundanos. En semejante ‘*detención*’ —como abstenerse de toda manipulación y utilización—se lleva a cabo el *percibir* lo ‘ante los ojos’. El percibir tiene la forma de llevarse a cabo del ‘decir’ de algo como algo. Sobre la base de este *interpretar* en el más amplio sentido se convierte el percibir en *determinar*. Lo percibido y determinado puede expresarse en *proposiciones*, y como así enunciado retenerse y conservarse.⁴⁶¹

Esa forma de discriminar, percibir, y retener no es un proceso que lleva a cabo un sujeto externo al mundo, cuya actividad esté escindida de éste, y se lleve a cabo en su interioridad: “Este percipiente retener una ‘proposición sobre...’ es él mismo un modo del ‘ser en el mundo’, y no debe hacerse exégesis de él como un ‘proceso’ por el que un sujeto se procure representaciones de algo, que como así apropiadas queden guardadas ‘ahí dentro’ y en

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 74. El ‘no más que demorarse cabe’ es una pésima forma de plantear lo que realmente se quiere decir. ‘Cabe’ se usa en el sentido de la preposición y no en el sentido equívoco del verbo caber. Quiere decir ‘estar junto’ o ‘cerca de’. Una preposición que no está corrientemente en uso en el español y que amerita ser actualizada.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

relación a las cuales pueda surgir eventualmente la cuestión de cómo ‘concuenden’ con la realidad.”⁴⁶² Para Heidegger, no existe tal escisión, no hay ninguna interioridad que el ser ahí tenga que dejar para llegar o alcanzar al mundo, el ser ahí está inmediatamente contiguo al mundo, su experiencia es inmediatamente la de estar ‘ahí afuera’.

Al ‘dirigirse a...’ y ‘aprehender’, no sale el ‘ser ahí’ de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el ‘ser ahí’ es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, ‘ahí afuera’, cabe antes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo ‘ser ahí afuera’ cabe el objeto el ‘ser ahí’ es ‘ahí dentro’ en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como ‘ser en el mundo’, conoce. Y, aún [sic], el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada en la ‘jaula’ de la consciencia,, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo *sigue* el ‘ser ahí’ cognoscente, *en cuanto ‘ser ahí’ ahí fuera*. En el mero ‘saber’ de una ‘relación de ser’ de los entes, en el ‘sólo’ representársela, en el pensar simplemente en ella, no soy menos cabe los entes ahí fuera en el mundo, que en un acto de aprehensión *original*.⁴⁶³

Así, las dos críticas más fuertes de Heidegger al ‘sujeto’ de las ontologías tradicionales se pueden resumir en que 1) la noción de sujeto cosifica al ser ahí, y que 2) la primicia de la noción de sujeto cognoscitivo sobre las determinaciones ontológicas construye un dualismo ontológico que pretende hacer del conocimiento una actividad externa a la condición de ser en el mundo como algo inmediatamente dado.

A la primera crítica ya contesté más arriba. Sobre la segunda crítica me gustaría mencionar provisionalmente, y de forma breve, que para una concepción dialéctica materialista la actividad cognoscitiva no es realizada por una sustancia distinta y externa a la materialidad sino justamente una actividad material interna a la materia.⁴⁶⁴ La apelación a

⁴⁶² *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ Sobre esto véase el excelente desarrollo que hace Lucien Goldmann en *Op. Cit.*, p. 75 y 112 y ss. Donde dice: “Heidegger nos dice que una ontología tradicional es una ontología del sujeto y del objeto, mientras que el fundamento de su propio pensamiento, de la filosofía que él desarrolla, es precisamente el rechazo de toda oposición entre sujeto y objeto, de toda afirmación de un sujeto que se enfrentaría a un objeto; es el rechazo de un modo de conocimiento que establece desde el comienzo una dicotomía entre los datos positivos y los juicios de valor”. [p. 75] Y más adelante: “El hecho de que Lukács emplee en *Historia y consciencia de clase* los conceptos de sujeto y objeto no implica que conserve su oposición tradicional [...] Lukács no suprime la existencia de estos, pero tampoco los separa para oponerlos en una diferenciación rígida: por el contrario, reafirma su identidad cada vez. Pero los otros pensadores interpretan siempre el empleo de esos conceptos como si Lukács recayese en las posiciones de la filosofía y la ontología tradicionales. Este es el fondo de las objeciones

las *Tesis sobre Feuerbach* empieza a ser un tanto reiterativa, pero es evidente que Heidegger no las había leído o tomado en serio o entendido. Una respuesta muy clara a esta crítica se deriva de una lectura atenta de la ‘Tesis 1’, sin embargo, como a lo largo de mi tesis abordo ese problema en más de una ocasión, en este momento resulta innecesario un desarrollo cabal. Baste decir que la crítica a ‘teoría del reflejo’ ya contiene una respuesta a Heidegger, y la desarrollo en el apartado que dedico a *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin en el primer capítulo, y regreso sobre ello al inicio del tercer capítulo.

II. EL ARGUMENTO VS. ALTHUSSER.

En torno a la posible crítica con configuración estructuralista me interesa también hacer un comentario. Para Althusser el proceso de producción del conocimiento tiene que ver con una lectura sintomática. Esa lectura se esmera en reconstruir las ausencias significativas de la lectura. Lo que está en estado de invisibilidad en lo que es visible. Ese es, precisamente, el tipo de lectura que hace Marx sobre la economía clásica. Como ejemplo, Althusser ofrece la construcción del concepto ‘fuerza de trabajo’. En la economía clásica de Smith y Ricardo, se habla del ‘valor del trabajo’, pero la forma en la que se habla de ello, dice Althusser, es la de una respuesta a una pregunta que no está planteada. El trabajo de lectura sintomática de Marx implica analizar la proposición de la economía clásica sobre el ‘valor del trabajo’: “el valor de trabajo es igual a los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajo”⁴⁶⁵. Althusser argumenta cómo un análisis del sentido de la proposición la demuestra vacua. ‘¿Qué es la mantención [sic] del trabajo?’ pregunta que se

de Heidegger contra Lukács [...]” [p. 112] Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana sobre las ontologías tradicionales no aplica al materialismo histórico.

⁴⁶⁵ Althusser, “De El Capital a la filosofía de Marx” en *Op. Cit.*, p. 27.

presenta sin respuesta posible. Tal vez si se sustituye ‘reproducción del trabajo’ por ‘reproducción del trabajador’ se logra construir un sentido. Pero ello no constituye, según Althusser, una ecuación dado que el primer término es ‘valor del trabajo’ y el segundo es ‘valor del trabajador’. Lo que resulta de ello es que la proposición de la economía clásica tiene huecos que son llenados por los términos ‘fuerza de trabajo’.

Marx restablece la continuidad del enunciado introduciendo-restableciendo en él el concepto de *fuerza de trabajo*, presente en los vacíos del enunciado de la respuesta de la economía política clásica; y al establecer-restablecer la continuidad de la respuesta mediante la enunciación del concepto de fuerza de trabajo produce, al mismo tiempo, *la pregunta* hasta entonces no planteada a la cual responde la respuesta hasta entonces sin pregunta.⁴⁶⁶

La pregunta se enuncia entonces así: ¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo? Esta es la lectura sintomática que Althusser aprende de Marx. Lo particular de la lectura sintomática que reconstruye Althusser es que no se trata, según él, de que Marx vio algo que los economistas clásicos no vieron pero que pudieron haber visto, y que Marx sí vio por tener el ojo más aguzado. El problema no es ese. El problema es que lo que es invisible a la economía política clásica lo es, no por fallas subjetivas, sino porque la estructura de lo visible mismo lo oculta: “Ni lo invisible [...] ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo invisible es el no ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla [...]”⁴⁶⁷

Con ello Althusser consigue una propuesta de vista o de lectura que no es, con propiedad, la vista de un sujeto: no depende sus facultades. La lectura y la vista ahora son “[...] la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas [...] literalmente hablando, ya no es el ojo [...] de un sujeto el que *ve* lo que existe

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

en el campo definido por una problemática teórica; es ese campo mismo el que *se ve* en los objetos o en los problemas que define [...]”⁴⁶⁸

La disolución del sujeto de conocimiento tiene que ver con la idea de la inmanencia. Desde esta propuesta epistemológica un ‘error’ es inmanente y necesario a la estructura de la problemática teórica; así también los aciertos, pero estos son menos interesantes. El cómo se plantea el problema hace que haya objetos que son invisibles para dicho planteamiento. Pero desde esa perspectiva se podría plantear, y esto es problemático, que si no está en el sujeto que mira, el conocimiento ya no es propio de una clase social. El sesgo particular de la clase no es lo que produce conocimiento. El peligro de derivar una consecuencia como ésta es que se regresa a la idea positivista de la objetividad científica y se renuncia al conocimiento como arma de la revolución.

Tal vez, Althusser diría que esa consecuencia parte de una incomprensión de la aseveración sobre ‘el campo definido por una problemática teórica’. El horizonte de la problemática teórica específica de *El Capital* no es accesible a la burguesía, justamente por ser burguesía, y ese horizonte de la problemática teórica es producido por el trabajo teórico del proletariado. Así, en el ejemplo citado sobre la invisibilidad de la pregunta sobre la fuerza de trabajo está contenida la problemática de la clase social. Tal vez Althusser diría en este caso que Smith y Ricardo no podían ver los huecos en su respuesta a la pregunta no planteada sobre el ‘valor del trabajo’ porque partían de un horizonte de la problemática teórica burguesa y por tanto no estaban y no podían estar interrogando por la explotación, tema contenido de forma intrínseca en el concepto de ‘fuerza de trabajo’. Es para el horizonte de la problemática teórica del proletariado para quien la explotación es un objeto, es decir, es visible, y por tanto

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 30-31.

se ven los huecos de la respuesta burguesa. El problema con esta otra visión es que parece que el sujeto se cuele por la puerta de atrás. El horizonte teórico del proletariado tiene que ser abierto por el proletariado, o por alguien que observe desde esa perspectiva u horizonte teórico, dado que una estructura que no sea vista por alguien, es incapaz de generar horizontes de problemáticas teóricas.

Parecemos estar ante un dilema, o bien la propuesta resulta positivista y anti marxiana, o en realidad no hay una supresión de la subjetividad cognoscente, determinada histórica y socialmente, una subjetividad objetiva si se quiere. Althusser puede estarse peleando exclusivamente con un sujeto trascendental a la Hegel. Pero el sujeto del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* y en esa tradición, el de Lukács en *Historia y consciencia de clase*, es precisamente inmanente y está históricamente sesgado, es un sujeto-objeto y eso le permite el acceso a un punto de vista privilegiado.

En *Historia y consciencia de clase* Lukács argumenta de manera paralela a Althusser cómo el acceso a conocimientos específicos, o bien a horizontes de problemáticas teóricas, está condicionado materialmente. Por ejemplo, Lukács argumenta cómo el condicionamiento económico de la realidad social está oculto, en el sentido mismo en el que Althusser lo señala, a toda formación social precapitalista pues en ellas, la estructura económica está revestida o disfrazada de otro tipo de relación social: “[...] es esencial a toda sociedad pre-capitalista el que en ella los intereses de clase no *puedan* nunca destacar con plena claridad (económica); la estructura de una sociedad en castas, estamentos etc., acarrea una confusión *inextricable* de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc., en la estructura económica objetiva de la sociedad”⁴⁶⁹ En una sociedad precapitalista, la determinación económica no se

⁴⁶⁹ Georg Lukács, “Consciencia de clase”, en *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, Obras Completas, Tomo III, México, Grijalbo, 1969., p. 59.

puede presentar a la consciencia: “Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.”⁴⁷⁰ Lo cual no afecta el hecho de que estén estructuradas y fundamentadas en un entramado de relaciones de producción. Sólo afecta al horizonte de posibilidad de acceso a la consciencia de ese hecho por parte de los teóricos precapitalistas.

Pero el paralelo en la tematización del problema es más profundo. Lukács construye el concepto de *consciencia de clase*. Un concepto polémico porque parte de la noción de una consciencia imputada o atribuida, una consciencia que no es comprobable empíricamente en ningún proletario, pero no por ello, según Lukács, es menos real. Lukács lo define así: “[...] la consciencia de clase no es la consciencia psicológica de proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad (en el sentido de la psicología de las masas), sino *el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de clase*.”⁴⁷¹ La noción de *consciencia de clase* pretende el acceso al conocimiento de la totalidad concreta, es decir a la realidad en el entramado de su movimiento y reproducción múltiplemente determinada, pero con la certeza de que está condenada a fracasar. No es lícito pensar que es posible superar la limitación impuesta por el sesgo de la clase social. Esa es una de las críticas más lúcidas dentro de la tradición lukácsiana a la teoría del reflejo, a saber, que la posición correcta del materialismo dialéctico es la de notar la imposibilidad del conocimiento ‘objetivo’ dada la distorsión de la percepción cuando ésta está situada al interior de la realidad. Y en este sentido, la propuesta de Lukács jamás

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 80.

podría ser confundida con una posición positivista. Eso es lo que establece Lukács con respecto al problema de la consciencia de clase. Dice:

Pues hay que preguntar ante todo en qué medida es *en principio* perceptible, dentro de una determinada sociedad y desde el punto de vista de una determinada posición en el proceso de producción, la totalidad [...] Pues por mucho que haya que rebasar la efectiva limitación de los individuos, presos en la estrechez y en los prejuicios de su situación, no es lícito, de todos modos, rebasar los límites que les son puestos por la estructura económica de la sociedad de la época y por su posición en ella.⁴⁷²

Esta concepción, bien vista, no es sino un planteamiento alternativo, una re-versión o reelaboración, de la propia ‘tesis del materialismo histórico’, es decir, que en general, la consciencia está condicionada por el ser social, o bien, por las determinaciones del proceso histórico. Por ello, Lukács complejiza su noción de consciencia de clase, ésta es más bien una *inconsciencia*, en la medida en que está determinada por la situación de clase. “Así, pues, la consciencia de clase es —considerada abstracta formalmente— al mismo tiempo una *inconsciencia*, clasísticamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social.”⁴⁷³

¿Acaso no hay una similitud entre el problema de la desujetización de la actividad cognitiva en favor de la estructura del horizonte teórico determinado histórico y socialmente y la noción de una consciencia de clase que permite la tematización de problemas específicos a partir de su sesgo estructural particular? Para reducirlo a una fórmula más evidente, en Althusser se sostiene que no es un sujeto el que puede conocer sino la estructura de la problemática teórica, mientras Lukács afirma que no es un proletario concreto sino la consciencia de clase determinada estructuralmente la que puede conocer. Y además ¿no hay también un paralelo entre la propuesta de una lectura sintomática que asume que hay algo

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 55-56.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 56.

invisible en lo visible y la postura que asume que la consciencia de clase es propiamente una inconsciencia?

III. EL ARGUMENTO VS. DELEUZE Y GUATTARI.

Tal vez la crítica al sujeto que tiene mayor fuerza en la actualidad, entre los círculos del pensamiento crítico, es una que se deriva de los trabajos de Deleuze y Guattari. La estrategia que voy a seguir en este caso para construir un argumento en defensa de la subjetividad planteada en *Historia y consciencia de clase* difiere de la que seguí en los dos casos previos. En ellos, expuse y asumí la estructura interna de la argumentación de Heidegger y Althusser, respectivamente, para a partir de su desarrollo desmontar las posibilidades de criticar la subjetividad que me interesa defender en este trabajo. En este caso me es imposible hacer lo mismo. En ciertos sentidos, mi propia concepción de la subjetividad es cercana a algunos aspectos de la propuesta general de Deleuze y Guattari, sin embargo, mis diferencias con ésta son en primera instancia políticas. Es por ello que en general, en este caso, me voy a sumar al argumento construido por Gayatri Spivak en “¿Puede hablar el subalterno?”⁴⁷⁴. La tesis fuerte sostenida ahí va en dos sentidos, en primer lugar, que la crítica y descentralización del sujeto es más radical en Marx (y Derrida) que en Deleuze y Foucault, y en segundo lugar y de forma más relevante, que la desconstrucción del sujeto elaborada por Deleuze es en cierta medida cómplice con el modo de producción capitalista.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?” en *Marxism and the interpretation of culture*, (Eds. Carry Nelson y Lawrence Grossberry), Urbana, University of Illinois Press, 1988.

⁴⁷⁵ Cfr. *Ibidem*. Particularmente donde dice: “[...] sugeriré que una forma, incluso más radical, de des-centrar al sujeto está, de hecho, presente en Marx y Derrida. Y recurriré, tal vez sorprendentemente, al argumento que la producción intelectual occidental es, en muchos sentidos, cómplice de los intereses económicos internacionales de Occidente.” p. 271. Más adelante cuando analiza específicamente la crítica que Deleuze y Guattari hacen del sujeto que desea dice: “Más aún, cuando la conexión entre deseo y sujeto se toma como algo irrelevante o simplemente se invierte, el sujeto-efecto que emerge se parece mucho al sujeto ideológico generalizado del teórico. Este puede ser el sujeto legal del capital socializado, que no es ni trabajo ni

Spivak, en ese texto, toma por texto de análisis una plática que se publica entre Foucault y Deleuze, y argumenta que eligió ese “amigable intercambio” porque tiene la forma relajada del diálogo, y es ahí donde se puede leer más fácilmente la ideología, mientras que, en los textos filosóficos, la estructura de la teoría rígida ayuda a encubrirla.⁴⁷⁶ Yo he preferido analizar la famosa introducción a *Mil mesetas*. En ese breve texto está contenida de forma sinóptica una crítica a la subjetividad autoral tradicional y se esboza la propuesta alternativa del rizoma. También ahí, la ideología se asoma por todas partes.

En los párrafos iniciales de ese texto, Deleuze y Guattari aventuran una sustitución del sujeto-autor, por una forma difuminada y esparcida, móvil y elástica de ‘agenciamiento’. Lo ponen así:

Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos. En un libro, como en cualquier otra cosa, hay líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización / y de desestratificación. Las velocidades comparadas de flujo según esas líneas generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura. Todo eso, las líneas y las velocidades mesurables, constituye un agenciamiento (*agencement*). Un libro es precisamente un agenciamiento de ese tipo, y como tal inatribuible. Un libro es una multiplicidad. Pero todavía no sabemos qué significa lo múltiple cuando cesa de ser atribuido, es decir cuando es elevado al estado de sustantivo.⁴⁷⁷

Ese intento de eliminar la atribución subjetiva autoral tiene por intención negar la importancia de tal o cual persona en la producción del producto en cuestión. Parte de la concepción de que dicho producto, en forma y contenido, participa de una realidad compleja (o ‘agenciamiento’ compuesto al mismo tiempo por componentes sociales, biológicos, maquínicos y gnoseológicos) y que abreva de lugares, espacios y tiempos innominables, no-

administración [...]” *Ibid.*, p. 273. Finalmente, Spivak señala cómo la renuncia a la problematización de la ideología dominante hace a Deleuze y Guattari cómplices de la sociología burguesa: “[Al rechazar el concepto de ideología] se alinean a sí mismos con los sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un ‘inconsciente’ continuista o una ‘cultura’ parasubjetiva.” *Ibid.*, p. 274.

⁴⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 272.

⁴⁷⁷ G. Deleuze y F. Guattari, “Introducción: Rizoma”, *Mil mesetas*, España, Pre-Textos, 2010, pp. 9-10.

rastreables⁴⁷⁸. Y más adelante lo repiten así: “Nosotros no hablamos de otra cosa: las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos, los cuerpos son órganos y su construcción, su selección, el plan de consistencia, las unidades de medida en cada caso.”⁴⁷⁹

Para caracterizar más claramente la nueva forma de agenciamiento propuesta, los autores recurren a la metáfora del ‘rizoma’, que tiene la pretensión de oponerse críticamente a la imagen del árbol y sus bifurcaciones dicotómicas:

Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así sustrayéndolo lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a construir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podía denominarse rizoma, un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otros puntos de vista también pueden ser consideraciones rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa. Hasta los animales lo son cuando van en manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura.⁴⁸⁰

El problema con la figura del árbol, dicen, es su cercanía con el planteamiento dialéctico. “Uno deviene dos: siempre que encontramos esta fórmula, ya sea estratégicamente enunciada por Mao, ya sea entendida lo más ‘dialécticamente’ posible, estamos ante el pensamiento

⁴⁷⁸ La afirmación recuerda fuertemente (aunque en lenguaje posmoderno) a los primeros pasajes de *La conquista del pan* de Kropotkin, donde establece cómo todo en este mundo es producto social y colectivo, y por tanto inatribuible, desde la tierra, los medios de producción y la tecnología, hasta el pensamiento y la invención: “Cada hectárea de suelo que labramos en Europa ha sido regada con el sudor de muchas razas; cada camino tiene una historia de servidumbre personal, de trabajo sobrehumano, de sufrimientos del pueblo. Cada legua de vía férrea, cada metro de túnel, han recibido su porción de sangre humana [...] Las ciudades, enlazadas entre sí con carriles de hierro y líneas de vegetación, son organismos que han vivido siglos. Cavad el suelo y encontraréis hiladas superpuestas de calles, casas, teatros, circos y edificios públicos. Profundizad su historia, y veréis cómo la civilización de la ciudad, su industria, su genio, han crecido lentamente y madurado por el concurso de todos sus habitantes antes de llegar a ser lo que son hoy [...] Millones de seres humanos han trabajado para crear esta civilización de que hoy nos gloriamos [...] Hasta el pensamiento, hasta la invención, son hechos colectivos, producto del pasado y del presente [...]”. P. Kropotkin, *La conquista del pan*, Buenos Aires, Americalee, 1957, pp. 9-10. Kropotkin va aún más lejos y afirma que el genio de tal o cual persona también en cierto sentido es producto del trabajo social e histórico, sólo a partir de ese trabajo social e histórico ‘el genio de un Seguin, de un Mayer y de un Grove’ son posibles. Cfr. *Ibid.* p. 10. Tal vez la diferencia más fuerte con la concepción del anarquista está en que para éste, la compleja colectividad productora es todavía antropocéntrica, mientras que para Deleuze y Guattari parece haber concurso de elementos no antrópicos

⁴⁷⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Op. Cit.*, p. 10.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. La naturaleza no actúa de ese modo [...]”⁴⁸¹ En cierta medida, no se puede dejar de admitir que, a pesar de que ‘la comprensión más dialéctica posible’ es compleja, dinámica, fluida, sigue siendo un esquema, relativamente sencillo, cuyas pretensiones omniexplicativas resultan increíbles. Sin embargo, aun concediendo eso, es necesario señalar que Deleuze y Guattari no gozan de ‘la mejor comprensión de la dialéctica posible’ en la medida en la que sostienen que ésta se define por ser dicotómica. En realidad es justo lo inverso lo que define a la dialéctica, la pretensión de superar las dicotomías.

En el desarrollo de su argumento, Deleuze y Guattari llevan la metáfora más lejos de lo que la ésta soporta. Casi por silogismo hipotético (muy a pesar de los autores quienes preferirían distanciarse de toda expresión lógica tradicional) asumen que si la dialéctica es dicotómica o binaria, y el árbol es dicotómico o binario, entonces la dialéctica es como el árbol. “La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz.”⁴⁸² Como si realmente la complejidad estructural del árbol fuese binaria. Vamos a decir, la imagen de árbol que Deleuze y Guattari promueven es una imagen no dialéctica, y en ese sentido resulta profundamente esquemática. No conciben la imagen del árbol en su movimiento histórico: ni en su temporalidad biológica ni en su temporalidad social, no conciben al árbol en movimiento. No alcanzan a observar que antes de que el árbol inaugure una nueva rama o la

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁸² *Ibidem*. La imagen de la dialéctica como árbol, parece estar justificada, parece hacer referencia al famoso pasaje de Hegel en el que describe el movimiento dialéctico que explica la construcción del sujeto como un volver sobre sí mismo usando la imagen de la simiente de árbol: “Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro.” G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 124.

raíz se divida (y entonces afirme una bifurcación), sus posibilidades son infinitas, su futuro es el de la indeterminación. No alcanzan a ver pues, que lo que se juega en el proceso del árbol o la raíz (y tomando la imagen prestada, también en el de la dialéctica), es la afirmación de *una* entre una infinidad de posibilidades determinadas. Cometen el error de concebir al árbol (y a la dialéctica) desde el punto de vista del absoluto, como hizo Hegel, en lugar de aplicar la dialéctica a la dialéctica misma, como hizo Marx.

Lo que Deleuze y Guattari quisieran mostrar es que la lógica dicotómica o binaria es incapaz de aprehender la multiplicidad. Sin embargo, en lugar de afirmar eso, que sería discutible, afirman en cambio, que las raíces dicotómicas o pivotaes ‘no entienden’ la multiplicidad. Lo que resulta profundamente abstracto y cuestionable: “Ni la raíz pivotante ni la raíz dicotómica entienden la multiplicidad. Mientras que una actúa en el objeto, la otra actúa en el sujeto.”⁴⁸³ Además de multiplicidad, el rizoma, sostiene, tiene la ventaja de estar múltiplemente conectado consigo mismo, cosa impensable en las raíces y en los árboles: “Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe ser. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden.”⁴⁸⁴ Su error es perderse en su propia metáfora. Sobre multiplicidad y complejidad de interconexión, las raíces y los árboles tendrían todavía mucho que decir, tal vez más que los rizomas. Para demostrarlo bastaría con recordar el caso extremo de Pando, o *Trembling Giant*, que es un árbol-sistema-bosque de álamos en Utah, Estados Unidos. Un complejísimo organismo viviente, enlazado por sus raíces.

El argumento que está de fondo, llevado a sus últimas consecuencias, es que toda tematización del sujeto (al menos en su dimensión autoral), es necesariamente unívoca. Sobre

⁴⁸³ G. Deleuze y F. Guattari, *Loc. Cit.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

ello quiero decir, en primer lugar, que el esfuerzo de la presente tesis, es el de recuperar una forma de subjetividad que está implícita en *Historia y consciencia de clase*, y que abreva de los trabajos y concepciones de Luxemburg, que no puede ser descrita en términos de univocidad, sino que justamente apunta hacia la multiplicidad y dislocación.⁴⁸⁵ En segundo lugar, quiero decir que el argumento de Deleuze y Guattari roza peligrosamente con defender la anonimidad del perpetrador. Esa multiplicidad que proponen y que no se asume es una que rechaza toda responsabilidad. Es importante tener en cuenta que definitivamente no es lo mismo decir ‘el sujeto no existe’ siendo hombre, blanco, en francés, desde Francia, con un libro que se publica y divulga como pan caliente a través las rutas comerciales, ideológicas y culturales construidas por occidente, que leer esa afirmación en francés desde Argelia. Lo

⁴⁸⁵ Spivak, en el texto citado, intenta demostrar lo mismo recurriendo a Marx. Por ejemplo donde dice: “Mi punto es que Marx no está esforzándose [*working*] en crear un sujeto individuado en el que deseo e intereses coincidan. La consciencia de clase no opera en ese sentido. Tanto en la arena económica (capitalista) como en la política (el agente histórico-universal), Marx se ve obligado a construir modelos de una subjetividad dividida y dislocada cuyas partes no son continuas o coherentes unas con otras.” G. Spivak, *Op. Cit.*, p. 276. Su referencia y fundamento es un pasaje del *18 Brumario*, en el que Marx dice: “[...] en la medida en la que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida, sus intereses, y su formación de aquellos de las otras clases y los pone en una confrontación antagónica, ellas forman una clase.” Marx *apud* Spivak, *Ibidem*. Y más adelante, Spivak dice: “La ‘agencia de clase a cabalidad’ [full class agency] (si se puede hablar de algo tal como eso) no es una transformación ideológica de la consciencia desde los cimientos, una identidad deseante de los agentes con sus intereses, cuya ausencia perturba a Foucault y Deleuze. Es más bien un *reemplazo* contestatario así como una *apropiación* [...] de algo que era artificial desde el inicio, ‘las condiciones económicas de existencia que separan sus modos de vida’. La formulación de Marx muestra un respeto cauteloso a la naciente crítica de la agencia subjetiva individual y colectiva. Los proyectos de consciencia de clase y de transformación de la consciencia son problemas discontinuos para él. Inversamente, las invocaciones contemporáneas a la ‘economía libidinal’ y al deseo como intereses determinantes, combinadas con las prácticas políticas de los oprimidos (bajo el capital socializado) ‘hablando por ellos mismos’, restauran la categoría del sujeto soberano al interior de la teoría que parecería cuestionarlo más duramente.” *Ibid.*, pp. 277-278. El punto de Spivak es que en Marx hay una visión mucho más crítica de la subjetividad de la clase que en Deleuze y Guattari, porque para Marx, dicha subjetividad se plantea como un problema de discontinuidad e incoherencia. En última instancia porque el problema de la consciencia de clase no es una transformación de la consciencia, que implicaría la construcción de la identidad entre deseo e intereses; ya que lo que hay no es un punto de partida objetivamente verdadero. El punto de partida ya está producido artificialmente por ‘las condiciones de existencia en el capital’. La consciencia de clase es más bien una *desconstrucción* de la fetichización de lo concreto; no un igualar el deseo (subjetivo, digamos) a los intereses (objetivos digamos). El punto de Spivak es bueno, incluso habría que pensar sino golpea a Lukács también. Lo que quieren hacer Deleuze y Foucault es eliminar al sujeto, pero en su forma de hacerlo, en realidad lo reivindicando de forma invisible. Hay unos intereses verdaderos a los que los deseos se tendrían que ajustar. Mientras que para Spivak, la práctica política de las luchas identitarias no se puede dejar representar, ni políticamente ni filosóficamente. Deleuze y Foucault no pueden, no deben, hablar por los subalternos, éstos tienen que construir sus propias subjetividades y sus propios discursos.

mismo sucede cuando se lee desde una situación de subalternidad en cualquier parte del mundo. Las pretensiones de disolución del sujeto realmente críticas, no pueden hacer abstracción de las condiciones materiales de producción y reproducción del sujeto hegemónico. La afirmación de Deleuze y Guattari tiene implicaciones políticas similares a las que tendría la de que un hombre heterosexual ‘muy progre’ afirmara que las diversas formas de feminismo y ‘lgbtttiismo’ niegan la diversidad de la concreción individual, le ponen nombre a una tendencia, construyen concepto, niegan la diversidad dentro de la propia diferencia, y por lo tanto son excluyentes y habría que superarlas en pos de la diversidad sexual al interno del propio género. Y después tomara por bandera la expresión ‘¡El género no existe!’. En ello, hay una especie de efecto Doppler calificado: es central, en este argumento, como en el de cualquier otro, el lugar de enunciación y su movimiento relativo con respecto al de su receptor. Se necesita vivir la subalternidad para comprenderlo.

Esa misma ceguera frente al lugar de enunciación se puede constatar en las referencias ofrecidas por los autores. El centro, que es el lugar de enunciación es absolutamente autoreferencial. Por un lado niegan la autoría y promueven la superación del sujeto autoral, porque un libro es un agenciamiento y, por tanto, es verdaderamente inatribuible; pero, por otro lado y al mismo tiempo, nombran a 22 autores-sujetos occidentales (mayoritariamente europeos y algunos norteamericanos), a quienes es preciso atribuir su obra.⁴⁸⁶ El problema no es que las referencias sean del centro, en todo caso ese problema atraviesa a la disciplina filosófica entera. El problema es hacer abstracción de ello y enunciar ‘el sujeto no existe’ cuando la forma misma de la disciplina confirma la existencia de ese sujeto.

⁴⁸⁶ Aquí la lista: Gregory Bateson p. 26, Patti Smith y Kerouac p. 24, Haudricourt p. 23, Rosentiel-petitot p. 22, Chomsky (por todos lados), Melanie Klein p. 18, Freud p. 19, Chaubin p. 16, Benveniste y Todorov p. 16, Kleist, Kafka y Goethe p. 28, Godard, Lenz, Buchner p. 29, Nietzsche p. 12, Weinreich p. 13, Burroughs y Schreber p. 11, Schwob, Andrzejwski y el conde Vandome p. 27. Cfr. Deleuze y Guattari, *Op. Cit.*

Lo mismo se ratifica en su construcción del *ethos* de lo americano. Deleuze y Guattari afirman que América tampoco sale ilesa de la forma arbórea en la búsqueda de las raíces.

Dicen:

Por supuesto, América no está libre de la dominación de los árboles y de una búsqueda de las raíces. Lo vemos hasta en la literatura, en la búsqueda de una identidad nacional e incluso de una ascendencia o genealogía europeas (Kérouac parte de la búsqueda de sus antepasados). No obstante, todo lo importante ha pasado, que pasa, procede por rizoma americano: *beatnik*, *underground*, subterráneos, bandas y pandillas, brotes laterales sucesivos en conexión inmediata con un afuera.⁴⁸⁷

Hay otra vez, una cierta ingenuidad, en el mejor de los casos, en sus afirmaciones. A pesar de reconocer que América sería con propiedad rizomática, los americanos buscan sus raíces en Europa. Se acusa a la literatura *Beat* de voltear a ver al centro en la búsqueda de las raíces, de la genealogía, cual si el gesto fuese reprobable. Sin embargo se me ocurre un ejemplo literario fundacional que explica muy bien el gesto y del cual parece no haber memoria⁴⁸⁸: cuando Virgilio quiere trazar la genealogía de Roma hasta Troya. Una nueva potencia mundial, el nuevo centro, quiere apelar a la legitimación tradicional, de las grandes culturas del pasado. No es que Kérouac haya sido el favorito del emperador, como Virgilio sí lo fue, y haya querido construir la epopeya político-cultural de EEUU, como la *Eneida* lo fue de Roma. Lo relevante más bien es que la inserción en la tradición, construye y legitima una nueva forma de subjetividad, lección que aprendimos de los padres de occidente. Hay todo un conflicto y disputa de subjetividades en juego en la cita, digno de psicoanálisis. Los académicos franceses-europeos que hablan desde un lugar que fue primera potencia cultural en el s. XIX, y ahora tan sólo ocupa el lugar del hermano menor, le reclaman a la nueva potencia mundial que no se haya percatado de que eso de ser potencia y anclar tradiciones,

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 23-24.

⁴⁸⁸ Por cierto que la ausencia de memoria parece ser asumida explícitamente: “El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria.” *Ibid.*, p. 26. Mientras que para el subalterno la memoria y su conservación es una actividad política central.

ya no es relevante. A pesar de ello, todavía con actitudes y aspiraciones de primera potencia, dictan el ‘*ethos*’ de América: lo verdaderamente *importante* de América, dicen Deleuze y Guattari, es que son rizomáticos. Así, Deleuze y Guattari arrebatan a Kérouac la capacidad de decir ‘esto somos’. La acción de nombrar es precisamente una acción subjetiva.

La forma rizomática y su multiplicidad sustantiva se presentan como una crítica *radical*, por aquello de las raíces, a los momentos de subjetividad con pretensiones de unidad, de univocidad.

[...] sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto / o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborecentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para ‘reaparecer’ en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad).⁴⁸⁹

Coincido, en grados, con el esfuerzo de fundar la multiplicidad como sustantivo, y no sólo como adjetivo del sujeto unívoco. Pero el fundar esa multiplicidad no puede hacer abstracción de las relaciones de poder reales y actuales. Ciertos lugares de enunciación permiten hacer abstracción de la unidad hegemónica que se ratifica subjetivamente en el mundo por las relaciones de poder construidas. No es lo mismo decir: ‘no hay sujeto porque lo que hay en realidad es la multiplicidad’, que ‘hay que construir multiplicidades subjetivas frente a la unidad hegemónica’. En última instancia porque la promesa de la sujetividad es una promesa para los subalternos, la periferia, los oprimidos y no para el sujeto que de hecho opera de forma hegemónica.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, pp. 14-15.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G., *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- , *Homo Sacer I, I, EL poder soberano y la vida nuda*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 22.
- ALTHUSSER, L., “De El Capital a la filosofía de Marx” en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México, siglo XXI, 1969.
- ANDERSON, K. B., “The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics”, en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007.
- ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, 2ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2007.
- ARENDT, H., “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- , *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.
- BARAN, P., y P. Sweezy, *El capital monopolista: un ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1980.
- BAUMAN, Z., *En busca de la política*, México, FCE, 2002.
- , *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de historia” en *Obras, libro I, vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.
- , *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (ed.), México, Contrahistorias, 2005.
- BENSAÏD, D., “Leaps! Leaps! Leaps!” en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007.
- BERMAN, M., “El ‘chutzpah’ cósmico de György Lukács”, en *Aventuras marxistas*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- BOBBIO, N. [et. al.], *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, Puebla, BUAP, 1978.

- BOTTOMORE, T., "Class structure and social consciousness", en Istvan Mészáros (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, London, Routledge, 1971.
- CONGDON, L., "Apotheosizing the Party: Lukács's 'Chvostismus und Dialektik'", *Studies in East European Thought*, Vol. 59, No. 4 (2007).
- DELEUZE, G. y F. Guattari, "Introducción: Rizoma", *Mil mesetas*, España, Pre-Textos, 2010.
- DESCARTES, R., "Meditaciones metafísicas" en *Discurso del método y otros escritos*, México, Porrúa, 2000.
- DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución, De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, México, Siglo XXI, 1989.
- , *Rosa Luxemburgo: La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, México, FCE, 1985.
- ECHVERRÍA, B., "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012.
- , "Marxismo e historia, hoy", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012.
- , "Prólogo", en Rosa Luxemburgo, *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos Políticos*, México, Era, 1978.
- , "Sobre el materialismo [Modelo para armar]" en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011.
- ENGELS, F., "Letter to Franz Mehring, July 14, 1993" en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2a ed., Nueva York, Norton, 1978.
- FOSTER, J. B. y F. Magdoff, *The Great Financial Crisis. Causes and consequences*, Canada, Monthly Review Press, 2009.
- GERAS, N., "Barbarie y derrumbe del capitalismo" en *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, México, Era, 1980.
- , "La huelga de masas" en *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, México, Era, 1980.
- GIL VILLEGAS, F., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XXX, Núms. 117-118, Julio-Diciembre 1984.
- GOLDMANN, L., *Lukács y Heidegger, hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

- , “Reflections on *History and Class Consciousness*” en I. Mézsarós (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, London Routledge, 1971.
- GRAMSCI, A., “Apuntes para una introducción y una iniciación al estudio de la filosofía y a la historia de la cultura. Algunos puntos preliminares de referencia”, *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 4, México, Era, 1986.
- HARDT, M. y A. Negri, *Imperio*, México, Paidós, 2002.
- , *Multitude, War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, 2005.
- HELLER, A., “Lukács y la sagrada familia”, en Agnes Heller (edit.), *Dialéctica de las formas, El pensamiento estético de la escuela de Budapest*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Vol. 1, Madrid, UAM-ABADA Editores, 2011.
- , *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- , *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003.
- , *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos, 2005.
- HUDIS, P., “The Dialectic and ‘The Party’: Lukács’ History and Class Consciousness reconsidered”, june 2001, The International Marxist-Humanist, <http://www.internationalmarxisthumanist.org/articles/the-dialectic-and-the-party-lukacs-history-and-class-consciousness-reconsidered>.
- ILLÉS, L., “Introduction to the Hungarian edition (1996)”, en *A defense of History and Class Consciousness, Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000.
- JAMESON, F., “Foreword”, en Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- , “Lenin and Revisionism”, en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007.
- , “The Case for Georg Lukács”, *Salmagundi*, No. 13 (Summer 1970).
- KALBERG, S., “Max Weber’s Types of Rationality. Cornerstones for the Analysis of Rationalization Process in History”, en *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, Núm. 5, (Mar 1980).
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2003.

- , “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.
- KEUCHEYAN, R., *Hemisferio izquierda, un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI, 2013.
- KORSCH, K., “El estado actual del problema ‘Marxismo y filosofía’ [Anticrítica]” en *Marxismo y Filosofía*, México, Era, 1977.
- , “El punto de vista de la concepción materialista de la historia” en *Marxismo y Filosofía*, México, Era, 1977.
- , “Marxismo y filosofía”, en *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1977.
- KOCH, A. M., “Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber’s ‘Modernism’ and the Confrontation with ‘Modernity’”, en *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de Science Politique*, Vol. 26, No. 1 (Mar 1993).
- KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, México, Grijalbo, 1967.
- , *El individuo y la historia*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- KOUVELAKIS, S., “Lenin as a Reader of Hegel: Hypotheses for a Reading of Lenin’s Notebooks on Hegel’s *The Science of Logic*”, en Budgen, Kouvelakis, Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007.
- KROPOTKIN, P., *La conquista del pan*, Buenos Aires, Americalee, 1957.
- LENIN, V. I., *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1963.
- , *El Estado y la revolución*, en *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo 2, Moscú, Progreso, 1960.
- , *En torno a la dialéctica*, Moscú, Progreso, 1980.
- , “La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo”, en *Obras escogidas en 3 tomos*, Tomo 3, Moscú, Progreso, 1961.
- , *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1962.
- , “¿Qué hacer?”, en *Obras escogidas en 3 tomos*, Tomo 1, Moscú, Progreso, 1961.
- , *Un paso adelante, dos pasos atrás, (Una crisis en nuestro partido)*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1977.

- LÖWY, M., “Dialéctica y espontaneidad (1925), de Georges Lukács, Un marxismo de la subjetividad revolucionaria”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=1421>
- , *From Romanticism to Bolshevism*, London, NLB, 1979.
- , “La significación metodológica de la consigna ‘socialismo o barbarie’”, en *Dialéctica y revolución*, siglo XXI, México, 1975.
- , “Lukács y Rosa Luxemburg: La teoría del partido” en Michael Löwy (ed.), *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*, Barcelona, Fontanarama, 1978.
- , “Rosa Luxemburg: una nueva evaluación” en *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*, Barcelona, Fontanarama, 1978.
- LUKÁCS, G., *A Defense of History and Class consciousness. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000.
- , *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, Obras Completas, Tomo III, México, Grijalbo, 1969.
- , *Historia y consciencia de clase*, (Manuel Sacristán traductor), Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.
- , *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, México, Grijalbo, 1970.
- , “Prefacio a ‘Huelga de masas, partido y sindicatos’ de Rosa Luxemburg. (Prefacio a la edición húngara de 1921)”, en Michael Löwy (ed.), *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*, Barcelona, Fontanarama, 1978.
- LUXEMBURG, R., “El movimiento obrero y la socialdemocracia”, *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos políticos*, Bolívar Echeverría [prol. y selección], México, Era, 1978.
- , “En memoria del partido Proletariado”, *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos políticos*, Bolívar Echeverría [prol. y selección], México, Era, 1978.
- , “Huelga de masas, partido y sindicatos”, *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos políticos*, Bolívar Echeverría [prol. y selección], México, Era, 1978.
- , “La Revolución en Rusia [1-4]” en *Obras escogidas, Tomo 1, Escritos políticos*, Bolívar Echeverría [prol. y selección], México, Era, 1978.
- , *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967.
- , *La crisis de la socialdemocracia*, México, Ediciones Roca, 1972.

- , “Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa” en *Obras escogidas, Tomo I, Escritos Políticos*, Bolívar Echeverría [Pról. Y selección], México, Era, 1978.
- , *Sobre el programa de la Liga Espartaco*, México, PRI, Col. Materiales de Cultura y Divulgación Política Clásica, no. 21, 1975.
- , “The Russian Revolution” en *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, USA, The University of Michigan Press, 1961.
- LYOTARD, J. F., *The Postmodern Condition, A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1968.
- MARX, K., “Alienation of the conditions of labour with the development of capital. (Inversion). The inversion is the foundation of the capitalist mode of production, not only of its distribution”, *Grundrisse*, en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2a ed., Nueva York, Norton, 1978.
- , “Crítica al programa de Gotha”, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Moscú, Progreso, 1955.
- , *El Capital, Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2001.
- , *El Capital libro I Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, 1974.
- , *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, Volumen 1 y 2, México, Siglo XXI, 1975.
- , “For a Ruthless Criticism on Everything Existing (Marx to Arnold Ruge)”, Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2a ed., Nueva York, Norton, 1978.
- , “Manifiesto del Partido Comunista”, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955.
- , “Manuscritos económico-filosóficos” en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1962.
- , *Miseria de la filosofía, Respuesta a Filosofía de la Miseria de P.-J. Proudhon*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- , “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955.
- , “Tesis sobre Feuerbach” en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Moscú, Progreso, 1955.

- MARX, C. y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.
- , “Manifiesto del Partido Comunista”, en Carlos Marx y Federico Engels *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1950.
- MATTICK, P., *Luxemburg vs Lenin*, <https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1935/luxemburg-lenin.htm#n4>.
- MÉSZÁROS, I., “Appendix: Truth of a legend”, en *Lukács’ concept of dialectic*, London, Merlin Press, 1972.
- , “Contingent and necessary class consciousness” en I. Mézsarós (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, London Routledge, 1971.
- , “Introduction” en I. Mézsarós (ed.), *Aspects of history and class consciousness*, London Routledge, 1971.
- NEGRI, A., *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- RADDATZ, Fritz J., *Georg Lukács*. Madrid, Alianza, 1975.
- REES, J., “Introduction” en G. Lukács, *A Defense of History and Class consciousness. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000.
- REVUELTAS, J., *Los días terrenales*, México, Era, 2009.
- SARTELLI, E., “El comienzo de una filosofía necesaria. György Lukács, la historia y la consciencia” en G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, (Manuel Sacristán traductor), Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.
- SARTRE, J.P., “The Humanism of Existencialism”, en *Essays in existencialism*, New York, Citadel Press, 1988.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
- SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2009.
- , *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2011.
- SPIVAK, G., “Can the Subaltern Speak?” en *Marxism and the interpretation of culture*, (Eds. Carry Nelson y Lawrence Grossberry), Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- STALIN, J., “Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico” en *Cuestiones del Leninismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

- STRONG, T. B., “Is the Political Realm More Encompassing than the Economic Realm?”, *Public Choice*, Vol. 137, No. 3/4, Homo Economicus and Homo Politicus, Dec., 2008.
- SUBCOMANDANTE Insurgente Galeano, “El Método, la bibliografía y un *Drone* en las profundidades de las montañas del Sureste Mexicano”, en Comisión Sexta del EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, México, EZLN, 2015.
- SUBCOMANDANTE Insurgente Moisés, “Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido.”, <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>
- TUCKER, R. C., (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2a ed., Nueva York, Norton, 1978.
- VATTIMO, G., “¿Comunismo débil?”, en Analía Hounie (comp.) *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 2005.
- , *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007.
- , “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos” en Max Weber, *Escritos políticos*, Madrid, Altaza, 1999.
- , *The Social Psychology of World Religions*, en H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946.
- WITTE, B., “Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship Between their Political and Aesthetic Theories”, *New German Critique*, No. 5 (Spring, 1975).
- WOLFE, B. D., “Introduction”, en Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, USA, The University of Michigan Press, 1961.
- ŽIŽEK, S., “A Leninist Gesture Today: Against the Populist Temptation” en Budgen, Kouvelakis y Žižek (eds.), *Lenin Reloaded : Towards a Politics of Truth*, Londres, Duke University Press, 2007.
- , *El espinoso sujeto*, Argentina, Paidós, 2001.
- , “From History and Class Consciousness to The Dialectic of Enlightenment... and Back”, *New German Critique*, No. 81, Dialectic of Enlightenment (Autumn, 2000).
- , “Postface. Georg Lukács as the philosopher of Leninism”, en G. Lukács, *A Defense of History and Class consciousness. Tailism and the Dialectic*, London, Verso, 2000.
- , *Revolution at the gates*, London, Verso, 2002.

