

# ÉTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács y la posibilidad de la “dialéctica revolucionaria” en *Historia y Conciencia de Clase*

Fernando Quintana\*

## RESUMEN

Las disputas por (o contra) la “ortodoxia” en relación al pensamiento de Marx jugaron un rol fundamental en el campo teórico y político del movimiento comunista a comienzos del siglo XX. En “¿Qué es el Marxismo Ortodoxo?”, Lukács resituó los términos de la discusión al declarar su ortodoxia al Marxismo como una fidelidad al *método*. El método de Marx, que Lukács denomina *dialéctica revolucionaria*, es presentado a partir de la unidad entre teoría y práctica, como la expresión teórica de la praxis revolucionaria. Precisamente por eso, Lukács sostiene la controvertida tesis de que la condición de posibilidad de la dialéctica marxista y la superación de la cosificación es *el punto de vista del proletariado* como sujeto-objeto idéntico de la historia. En los 100 años que han transcurrido, la tesis del punto de vista del proletariado ha sido objeto de importantes críticas. Frente a ello, algunos autores han optado por resignificar y reinterpretar dicha

---

\* Doctorando en la Escuela de Derecho de la Queen Mary University of London, Reino Unido. Correo electrónico: [f.a.quintanacarreno@qmul.ac.uk](mailto:f.a.quintanacarreno@qmul.ac.uk). ORCID: 0009-0005-0178-7241.

idea, mientras que otros han optado por separar la crítica de la reificación como aspecto independiente de la propuesta política del proletariado revolucionario. El problema es que estas formulaciones tienden a distorsionar la unidad de teoría y práctica que está en la base de la formulación de Lukács. Luego de exponer la crítica de Lukács al fenómeno de la cosificación y explicar sucintamente qué entiende por método dialéctico, el presente artículo ofrece una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la dialéctica revolucionaria, a partir de una re-lectura del concepto de conciencia de clase que enfatiza su estructura ética.

## PALABRAS CLAVE

dialéctica revolucionaria; Hegel; Lukács; Marx; método

---

## ETHICS AND CLASS CONSCIOUSNESS

György Lukács and the possibility of “revolutionary dialectics” in *History and Class Consciousness*

## ABSTRACT

Disputes over (or against) “orthodoxy” in relation to Marx’s thought played a fundamental role in the theoretical and political field of the communist movement at the beginning of the 20th century. In “What is Orthodox Marxism?”, Lukács resituated the terms of the discussion by declaring his orthodoxy to Marxism as a fidelity to the method. Marx’s method, which Lukács calls revolutionary dialectics, is presented on the basis of the unity between theory and practice, as the theoretical expression of revolutionary praxis. Precisely for this reason, Lukács sustains the controversial thesis that the condition of possibility of Marxist dialectics and the overcoming of reification is the standpoint of the proletariat as the identical subject-object of history. In the 100 years that have elapsed, the thesis of the standpoint of the proletariat has been the object of important criticisms. Faced with this, some authors have chosen to resignify and reinterpret this idea, while others have chosen to separate the critique of reification as an independent aspect from the political proposal of the revolutionary

proletariat. The problem is that these formulations tend to distort the unity of theory and practice that is at the basis of Lukács's formulation. After exposing Lukács's critique of the phenomenon of reification and explaining succinctly what he understands by dialectical method, this article offers a reflection on the conditions of possibility of revolutionary dialectics, starting from a re-reading of the concept of class consciousness that emphasizes its ethical structure.

## KEYWORDS

Hegel; Lukács; Marx; method; revolutionary dialectic

---

### **1. La ortodoxia como fidelidad al *método* de Marx**

Situado en el debate entre ortodoxia y revisionismo de comienzos del siglo XX, Lukács formuló su propia versión de la ortodoxia marxista: la ortodoxia como fidelidad al *método*. El ensayo inaugural de *Historia y Consciencia de Clase*, que lleva por título “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, contiene la siguiente formulación:

Pues suponiendo – aunque no admitiendo – que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista ‘ortodoxo’ serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx, sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acríptico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura ‘sagrada’. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que

en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores (Lukács 1969: 2).

Leídos desde las particularidades de nuestro tiempo político, tanto la polémica entre ortodoxia y revisionismo como la posición de Lukács en el debate aparecen a primera vista como ajenos y lejanos. La teoría crítica se desarrolla mayoritariamente escindida de la praxis ya hace muchas décadas, los viejos partidos obreros parecen haber cedido su lugar a los nuevos movimientos sociales y, pese a que las contradicciones del sistema capitalista se manifiestan en crisis multidimensionales cada vez más explícitas, imaginar el fin de la humanidad parece más fácil que imaginar el fin del capitalismo. En este contexto, cabe preguntarse: ¿Qué pertinencia histórica podría tener hoy la declaración de ortodoxia al marxismo como fidelidad al método?

El método de Marx podría concebirse como la forma de guiar científicamente la labor de quien lucha por el cambio social, frente a los nuevos problemas y situaciones que Marx no alcanzó a conocer en vida.<sup>1</sup> La interpretación del marxismo como método hace posible la actualización constante del pensamiento revolucionario, sobre todo en el sentido de abrir un espacio para el diálogo crítico entre los problemas de la actualidad y

---

1 Resulta interesante constatar que este gesto no es inédito, sino que tiene precedentes en una escuela tan diversa como la de los neo-kantianos de Marburgo en relación al “método trascendental” de Kant, quienes recurrieron a una estrategia argumental similar para reclamar la continua actualidad y vigencia de la filosofía de Kant. Así, señala Paul Natorp: “Precisamente Kant, quien entiende la filosofía como crítica, como método, quiso enseñar no ya ‘una’ filosofía, sino a filosofar. Quien lo comprende de otro modo es un mal discípulo de Kant” (Natorp 1956: 14).

las conclusiones de los “textos clásicos” de la tradición marxista.<sup>2</sup> El espíritu de la formulación del marxismo como un método consiste en concebirlo como aquella herramienta teórica que haría posible pensar prácticas emancipatorias pertinentes a cada momento y situación histórica, esto es, de modo no dogmático ni esquemático.

La pregunta que nos ocupa ahora es: ¿Cuál es ese *método* que Lukács identifica en Marx? El filósofo húngaro es explícito al señalar que “la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria” (Lukács 1969: 2). La idea de que el problema central del método dialéctico sea la transformación revolucionaria de la realidad nos remite directamente al problema de la unidad entre teoría y práctica. En este contexto interpretativo, el marxismo como método consiste en la indisoluble unidad entre la crítica de la sociedad capitalista y las formas políticas necesarias para su superación.

La importancia metodológica de la unidad de teoría y práctica es evidente para Andrew Feenberg, quien explica el pensamiento de Lukács como una *filosofía de la praxis*. En su conceptualización, el rasgo definitorio de una filosofía de la praxis es “el intento por demostrar que las ‘contradicciones’ de la filosofía solo pueden ser resueltas en la historia” (Feenberg 1981: 5, trad. mía). Dentro de estas contradicciones, Feenberg señala, la

---

2 Sin duda, Lukács no ha sido el único autor en comprender la tarea socialista de esta manera. Un ejemplo de la misma vocación expresado en ese mismo tiempo histórico, pero en el continente americano, puede encontrarse en José Carlos Mariátegui: “no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano” (Mariátegui 1928).

contradicción entre sujeto y objeto es la contradicción fundamental que interesa a Lukács.

Precisamente, uno de los nudos centrales de la problemática filosófica de *Historia y Conciencia de Clase* radica en la relación entre sujeto y objeto o, más precisamente, en la relación entre *objetividad* y *subjetividad*. En la sociedad capitalista, señala Lukács, dicha relación está mediada por el problema de la cosificación y las formas de objetividad que le son correlativas. A su vez, la superación de la sociedad cosificada está dada por el peculiar tipo de praxis política que puede desarrollar el proletariado y que, como potencia, emana de la particular posición de dicha clase social en el capitalismo. Ambos aspectos de la propuesta lukácsiana – la crítica de la reificación y la afirmación de la potencia política del proletariado – son teóricamente inseparables.

Ahora bien, leída desde nuestro tiempo histórico, la apelación a la potencia política específica del proletariado como condición de posibilidad para el método dialéctico y como solución a los dilemas de la cosificación aparece, a lo menos, como una premisa cuestionable. Esta constatación ha llevado a algunos autores a una distinción tajante entre su crítica de la cosificación, a la cual le reconocen vigencia y nuevos campos de aplicación, y su propuesta política, la cual tachan tajantemente de “obsoleta” (Feenberg 2011: 111). Otros autores, que entienden que esta separación haría colapsar la idea de una crítica inmanente de la reificación, se plantean la tarea de rescatar la vigencia de Lukács como un esfuerzo por “re-historizar” *Historia y*

*Conciencia de Clase*, pero sin el proletariado (Larsen 2011: 81–86).

Lo que está en juego son las condiciones de posibilidad del método dialéctico, concebido como unidad de teoría social crítica y propuesta política revolucionaria. Frente a dicha problemática, el presente ensayo buscará explorar otra alternativa: mostrar la vigencia de la propuesta lukácsiana, situando las condiciones de posibilidad del método dialéctico en torno a la estructura ética del punto de vista del proletariado. Para ello, debemos comenzar (2) describiendo la crítica de Lukács al fenómeno de la cosificación y (3) su idea del método dialéctico; para luego (4) explicar los dilemas del punto de vista del proletariado y (5) las consideraciones acerca de su estructura ética.

## **2. La cosificación y el pensamiento burgués**

El análisis de Lukács acerca del fenómeno de la cosificación, motivo al cual dedica el ensayo central de este volumen, y que lleva por título “La cosificación y la conciencia del proletariado”, puede ser entendido como un análisis de las consecuencias prácticas de la generalización de la relación social mercantil, tanto en las formas objetivas en que dichas relaciones sociales se manifiestan, como en la formación subjetiva de los individuos y clases sociales que habitan el mundo moderno. Lukács presu-

pone el análisis marxiano de la estructura de la relación mercantil y del fetichismo de la mercancía,<sup>3</sup> y sobre dicha base elabora:

Por obra de él [el fenómeno de la cosificación] el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósicas cristalizado. [...] Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía (Lukács 1969: 93–94).

Como consecuencia de la cosificación, se configura un tipo de mundo social en el cual las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas, en el sentido de que la dimensión humana de las relaciones desaparece bajo la envoltura de la forma mercantil que engloba todas las dimensiones de la actividad práctica del ser humano. Como explica Andrew Feenberg, la crítica de la cosificación no se limita a la crítica de su dimensión como fenómeno ideológico, sino que incluye aspectos de ontología y práctica sociales. (Feenberg 2020: 13–14).

Antonino Infranca (2005: 268–269) explica el análisis lukácsiano de la cosificación como una tesis de tipo fenomenológica, como un análisis de las formas extrañadas del “darse” del mundo

---

3 “Lo misterioso de la forma mercantil consiste, entonces, simplemente, en que ésta refleja ante los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres materiales de los productos del trabajo, propiedades sociales naturales de dichas cosas; y, por tanto, en que también refleja la relación social de los productores con respecto al trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos” (Marx 1989: 78).

moderno a la conciencia, como una forma que “envuelve al todo social como forma fenoménica de la sociedad capitalista”. Desde otra perspectiva, Jameson (1974: 167–168) refuerza este punto, enfatizando la pérdida de sentido humano y de comprensibilidad de las relaciones sociales, instituciones y los objetos del mundo moderno. Sin embargo, explica, este es un problema de contradicción entre su esencia y la apariencia que adopta: en realidad, nunca habíamos tenido un mundo que fuera tan directamente el producto de la acción humana.

La expansión de la forma mercantil en la configuración cosificada de las relaciones sociales se consolida como un proceso de racionalización y especialización creciente, no solo en el proceso del trabajo sino en todas las esferas de la vida social (Lukács 1969: 104–109). Luego, la especialización creciente hace que cada proceso parcial y, por consiguiente, cada sujeto, pierda toda posibilidad de contacto con el todo social. La sociedad deviene en segunda naturaleza, y se le aparece al individuo como una exterioridad que lo domina de un modo inevitable, con la misma fatalidad que las leyes naturales (Merleau-Ponty 1974: 47–53). El sujeto cosificado se vincula con la realidad social según el modelo de las ciencias naturales, a saber, solo puede conocer sus leyes para intentar manipular técnicamente algún aspecto de ellas, pero jamás para transformarlas sustantivamente (Feenberg 2011: 105). La pregunta por el todo social desaparece de la conciencia cotidiana, tanto en un sentido teórico como práctico.

Esa imposibilidad de una visión de conjunto acerca de la totalidad de la sociedad capitalista engendra una forma fetichi-

zada de la relación entre teoría y práctica. El individuo está condenado a aceptar pasivamente las leyes de la realidad social existente tal y como son, siendo libre solo en un sentido interior, para tomar una u otra actitud hacia ella (Feenberg 1981: 97). Pero en un sentido exterior, la libertad del individuo se reduce a la reproducción pasiva de las formas fetichizadas de la sociedad, es decir, a una actitud meramente contemplativa de manipulación, pero jamás de transformación. Este punto debe ser enfatizado: mientras más perfección técnica se alcanza en la manipulación de las leyes que rigen la sociedad, más perfectamente se reproducen dichas leyes. En la sociedad cosificada, la conducta individual que parece más activa en la manipulación de su objeto parcial, es más pasiva en cuanto a la reproducción inalterada del todo.

El corolario teórico de esta práctica fetichizada es la concepción de su objeto, la sociedad capitalista, como una realidad históricamente necesaria e inmodificable. Es precisamente este abordaje fetichizado respecto de la realidad el que genera esta imagen de rígida contraposición entre sujeto y objeto. Así, la mercancía y sus formas fetichizadas pasan de condición específica de la sociedad capitalista a una condición necesaria de toda objetividad posible. El pensamiento cosificado eterniza en el pensamiento formas de objetividad que son solamente históricas.

La filosofía kantiana es, en opinión de Lukács (1969: 120), la máxima expresión ideológica de la situación social recién descrita. La idea metódica fundamental de la filosofía crítica kantiana es que el sujeto cognoscente produce el objeto de su propio

conocimiento, a partir de los presupuestos formales de una objetividad en general que porta en su estructura como sujeto racional. De este modo, Kant delimita el campo del conocimiento racional únicamente a los fenómenos, esto es, aquellos objetos respecto a los cuales hay una experiencia posible. El conjunto de objetos que no pueden ser descritos como fenómenos por no coincidir con la forma de objetividad que porta el sujeto cognoscente son descritos por Kant como nóúmenos, y quedan más allá de nuestras posibilidades efectivas de conocimiento. Así, las ideas trascendentales de Dios, el Mundo y el Alma, quedan reducidas en Kant a tener un uso regulativo respecto a la razón, pero nunca un uso empírico en la estructura del conocimiento.

La significación histórico-filosófica de esta delimitación, en la interpretación de Lukács (1969: 125), es excluir la posibilidad del conocimiento de la totalidad. Dios, el Alma y el Mundo serían solamente “expresiones mitológicas”, formas mistificadas por medio de las cuales Kant se refiere a la idea del sujeto o el objeto unitarios, de la totalidad de los objetos del conocimiento. La consecuencia directa de la filosofía kantiana es que el sujeto cognoscente debe abandonar toda pretensión de referir su actividad a la totalidad de la realidad social. La razón debe abocarse al abordaje de dominios fenoménicos parciales, bien delimitados, para no caer en la “ilegitimidad” que implica pretender el dominio intelectual de la totalidad. Al no poder aprehender intelectualmente nunca la totalidad, por una necesidad interna a la estructura misma de la subjetividad, se genera entonces la contraposición tajante entre el sujeto y el objeto. Se levanta un

abismo entre ambos que, en el marco de la filosofía kantiana, no puede ser llenado.

Resulta evidente para Lukács (1969: 132) que esta contradicción es una expresión de la situación de clase de la burguesía en los albores de la sociedad capitalista: “la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad”. La relación teórica con el todo social puede ser, a lo sumo, de mera contemplación frente a un objeto que se impone de modo inevitable.

Immanuel Kant queda, en la reconstrucción teórica de Lukács, como la máxima expresión filosófica de la racionalidad cosificada, es decir, de un tipo de racionalidad que es instrumental al creciente perfeccionamiento de dominios parciales de la sociedad, pero totalmente impotente para el conocimiento de la sociedad como totalidad. Es la racionalidad que da lugar a un conjunto de ciencias parciales especializadas cada vez más exitosas en el conocimiento de su objeto particular, pero que niega la posibilidad de una ciencia de la totalidad. Las corrientes filosóficas neo-kantianas tienden a reproducir esta misma limitación.

Michael Thompson (2020: 67–70) ha sugerido una concepción ampliada de la reificación, de forma tal que podemos comprender que su efecto destructivo no se limita a la conciencia racional del individuo frente a la totalidad de las relaciones sociales, sino también a su conciencia moral frente a los valores implícitos en dicha totalidad. Las relaciones sociales racionaliza-

das – según los patrones de la racionalidad cosificada – generan una serie de valores implícitos, que luego se naturalizan y rutinizan hasta el punto de volverse constitutivos de esas mismas relaciones sociales.

El individuo, en su relación contemplativa con el mundo social, internaliza dichos valores por medio de las presiones ejercidas por los imperativos sistémicos del orden social, y termina por caer en una situación de *heteronomía valórica* (*value heteronomy*) (Thompson 2020: 83–87). El resultado final, según Thompson, es un deterioro de la capacidad evaluativa de los individuos frente al mundo social circundante, lo cual añade una capa más de legitimidad y solidez a las relaciones sociales dominantes. En último término, la cosificación refuerza la dominación impersonal del orden capitalista por medio de la implantación de su sistema de valores en las esferas de la personalidad y la conciencia individuales. Thompson sugiere este modelo expandido de la cosificación como una posible explicación frente al hecho de que, pese a vivir en tiempos de cada vez más profunda injusticia y desigualdad, la población parezca aceptar la realidad social capitalista de un modo cada vez más pasivo. Esta situación por sí sola justifica la tarea de reflexionar sobre la cosificación y las condiciones de posibilidad del método dialéctico.

### 3. El método dialéctico

Como se dijo en la primera sección, la lectura de Lukács del marxismo como un método consiste en una unidad indisoluble entre una crítica de la cosificación y una propuesta teórico-política para su superación. En esta intersección entre teoría crítica y política revolucionaria es que se inscribe su lectura del método dialéctico. Lukács concibe el método dialéctico de Marx como la forma teórica para la superación de las antinomias de la filosofía clásica alemana, concebidas como la expresión ideológica de una relación social determinada por la cosificación.

Dado que el problema teórico tiene su fundamento en una situación social, la solución no puede ser puramente teórica, sino que debe ser simultáneamente crítico-práctica: para Lukács, la clave se encuentra en el proceso de la revolución proletaria. Es lo mismo que quería decir Engels en su *Ludwig Feuerbach* cuando anunciaba que “el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana” (Engels 1975: 65). Michael Löwy lo interpreta de modo semejante, al sostener que “*Historia y Conciencia de Clase* es, quizás por sobre todo lo demás, un trabajo *político*, cuyo problema central es *la revolución proletaria contra la reificación capitalista*” (Löwy 1979: 171, trad. mía).

Ahora bien, poner las cosas de este modo parece una petición de principio: si la cosificación es una situación práctica que impide un adecuado conocimiento de la realidad social, ¿por qué un proceso político y social como la revolución, que presupone dicho conocimiento como condición de su éxito, sería la solución? Precisamente porque el concepto metódico clave es el de

totalidad, y la sociedad cosificada se revela como una totalidad solamente cuando se la enfrenta desde el punto de vista de su transformación. Dice Lukács en el ensayo titulado “Rosa Luxemburg como Marxista”:

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. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia. [...] 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 (Lukács 1969: 29–30).

El punto de vista de la totalidad no implica una renuncia al estudio detenido de los aspectos específicos ni un desprecio por las particularidades de la vida social. Más bien, implica no aceptar la apariencia de autonomía con que se presentan las abstracciones de cada investigación social particular, sino interrogar sus resultados siempre a la luz de sus conexiones con la totalidad, situándolas como momentos que sólo tienen sentido dentro del proceso total.<sup>4</sup>

---

4 Quizás el mejor ejemplo del tipo de teoría a la que se opone Lukács es la *Teoría Pura del Derecho*, del neo-kantiano Hans Kelsen. Kelsen explica que su doctrina “quiere obtener solamente un conocimiento orientado hacia el derecho, y porque desearía excluir de ese conocimiento lo que no pertenece al objeto precisamente determinado como jurídico. Vale decir: quiere liberar a la ciencia jurídica de todos los elementos que le son extraños. Éste es su principio fundamental en cuanto al método” (Kelsen 1982: 15). Kelsen constituye un ejemplo de una investigación metodológicamente abstracta: se satisface con buscar el sentido del derecho con referencia a sí mismo, en lugar de

El punto de vista de la totalidad implica que cada dimensión aislada de la sociedad sólo revela su sentido profundo como momento del todo social, esto es, como momento del proceso total constituido por el conjunto de las relaciones de producción y reproducción de la sociedad capitalista. Luego, al concebir cada determinación particular de la sociedad capitalista siempre en conexión con la totalidad, aparece de manifiesto el carácter histórico del proceso total. En otras palabras, el dominio metódico en la perspectiva de la totalidad derriba la apariencia de atemporalidad que es propia de la cosificación, y pone en evidencia el carácter específicamente histórico de la sociedad capitalista.

Precisamente por esta razón, Lukács enfatiza la prioridad de la totalidad del devenir histórico por sobre sus momentos parciales como centralidad metódica de la filosofía marxiana y como herencia de la filosofía hegeliana. Así, la centralidad metodológica del estudio de “hechos” se diluye frente a la necesidad de pensar la historia a partir de sus grandes tendencias: “Cuando – dicho hegelianamente – el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa *que las tendencias de desarrollo de la historia tienen una realidad superior que los ‘hechos’ de la mera empiria*” (Lukács 1969: 201).

El punto de vista de la totalidad implica la unidad de pensamiento y ser, de historia de la filosofía y filosofía de la historia, de categorías lógicas y categorías históricas. Pero dicha unidad no es inmediata ni dada a priori, sino el producto de una elaboración intelectual consciente. La aprehensión intelectual de la totalidad concreta presupone la captación de las *mediaciones* que

buscarlo con referencia a la totalidad social.

conectan los aspectos específicos de los complejos individuales con la dinámica del complejo total.

El método filosófico de Hegel, que fue siempre al mismo tiempo – del modo más avasallador en la *Fenomenología del Espíritu* – historia de la filosofía y filosofía de la historia, no ha sido nunca abandonado en este punto por Marx. Pues 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 (Lukács 1969: 37).

Lukács lee *El Capital* como el desarrollo de las mediaciones, desde la más simple hasta la más compleja, que conectan los aspectos particulares del ser social con su dinámica total a través de las categorías económicas. Siguiendo a István Mészáros (1972: 70–71), podemos notar que la crítica marxiana de la economía política está metodológicamente basada en el programa hegeliano de la disolución de la inmediatez social a través de la exposición de las mediaciones concretas que diluyen lo “inmediatamente dado”, presentándolo como un momento de la totalidad.

En síntesis, el método dialéctico consiste en la consideración de todos los fenómenos particulares desde el punto de vista de la totalidad, por medio de la exposición de las mediaciones que los conectan con la totalidad del proceso histórico, disolviendo así la rigidez cósmica con que se presentan en su pura inmediatez. El método dialéctico procede a partir de las determinaciones simples e inmediatamente dadas de la realidad, para

avanzar desde ellas hacia la totalidad concreta, como “reproducción intelectual de la realidad” (Lukács 1969: 10).

Y sin embargo, aún se podría objetar que lo dicho implica una petición de principio: ¿Sobre qué base puede reclamarse este acceso al punto de vista de la totalidad en el seno de una sociedad cosificada? Para la conciencia individual, reclamar un acceso al punto de vista de la totalidad siempre va a parecer una petición de principio. La solución sólo puede consistir en un cambio en el lugar a partir del cual se piensa la realidad. Así lo explica Lukács:

Y desde el punto de vista del individuo no puede obtenerse ninguna totalidad, sino, a lo sumo, aspectos de un campo parcial, y en la mayoría de los casos sólo elementos fragmentarios, ‘hechos’ sin conexión o leyes regionales abstractas. La totalidad del objeto no puede ponerse más que cuando el sujeto que lo pone es él mismo una totalidad y, por lo tanto, para pensarse a sí mismo, se ve obligado a pensar el objeto también como totalidad (Lukács 1969: 31).

El abismo que impide el salto desde una conciencia individual a un objeto que es una totalidad jamás puede ser llenado. Se yergue con la misma fatalidad con la que se presenta la contradicción entre sujeto y objeto. La única solución para pensar la realidad como totalidad es que el sujeto del pensamiento sea, a su vez, una totalidad, de modo que sea al mismo tiempo el sujeto y el objeto de su propio pensamiento y de su praxis.

Aquí nos adentramos, según Lukács, en el aspecto que es al mismo tiempo el más profundo parentesco y la más decisiva distancia entre el pensamiento de Hegel y el de Marx. Pues fue

Hegel el primero en concebir de la manera más clara “la función de la teoría como *autoconocimiento de la realidad*” (Lukács 1969: 18). Es la idea de la unidad de sujeto y objeto, que Hegel expresa de manera programática en el prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese no como sustancia [*Substanz*], sino también, y en la misma medida, como sujeto [*Subjekt*]” (Hegel 2017: 14).

En la *Fenomenología*, el objeto de la historia es “la experiencia que la conciencia hace sobre sí”, de modo que los “momentos de la verdad” del devenir histórico se presentan “tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo *son figuras de la conciencia*” (Hegel 2017: 53). Hegel concibe el movimiento de la historia como auto-movimiento del concepto, como el despliegue interno de las distintas figuras de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto. De este modo, el espíritu absoluto es a la vez el sujeto y el objeto de la historia; el sujeto-objeto que es idéntico con la totalidad. Para este sujeto-objeto idéntico estudiar su propia experiencia de sí es estudiar, al mismo tiempo, el todo del proceso histórico.

Haber descubierto la idea de un sujeto que se pone en marcha a sí mismo, y haber mostrado la forma de su movimiento en el despliegue histórico, es el gran mérito que Lukács le reconoce a Hegel. Sin embargo, Lukács recoge la crítica de Marx según la cual la apelación al espíritu como el sujeto de la historia

es pura mitología del concepto. El sujeto-objeto idéntico de Hegel es una abstracción mistificada de la historia humana:

Este es el punto en el cual la filosofía de Hegel se ve llevada a la mitología por necesidad de método. Pues como esta filosofía no puede descubrir y mostrar en la historia misma el sujeto-objeto idéntico, se ve obligada a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma (Lukács 1969: 163).

La filosofía hegeliana emerge en la historia como reflejo intelectual del surgimiento del capital como sujeto autónomo de la vida social (Steimberg 2019: 83–84). No obstante, encuentra su límite al analizar las potencias de la vida social moderna de modo abstracto, sin penetrar en su esencia en búsqueda de los sujetos concretos que encarnan dichas potencias. Para Lukács, el método dialéctico es posible pues sus condiciones de posibilidad se han verificado en la historia misma de manera concreta. El verdadero sujeto-objeto idéntico de la historia, quien encarna la potencia de llevar la vida social moderna hasta su consumación, es el proletariado. Su existencia es el fundamento empírico de posibilidad de la dialéctica revolucionaria marxista:

La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el ‘nosotros’ de la génesis, a saber: el proletariado (Lukács 1969: 165).

La aprehensión intelectual del punto de vista de la totalidad, condición de posibilidad del método dialéctico, de la superación de la barrera de la cosificación para la comprensión y transformación de la esencia de la vida social moderna, depende del punto de vista de clase del proletariado y la particular estructura de su consciencia de clase en la sociedad capitalista.

#### **4. El punto de vista de clase y la posibilidad del método dialéctico**

Situando las condiciones de posibilidad de la dialéctica marxista en la posición de clase del proletariado, Lukács realiza una operación conceptual sin precedentes hasta ese momento, a saber, la transposición de un problema de epistemología en un problema de fenomenología social (Jameson 1988: 63). En otras palabras, Lukács sostiene la tesis de que la adscripción o pertenencia a una determinada clase social puede otorgar una perspectiva privilegiada para la aprehensión intelectual de la sociedad capitalista como totalidad. En particular, Lukács observa en el proletariado, en tanto le atribuye la condición de sujeto-objeto idéntico de la historia, la prioridad epistemológica y política para la comprensión y transformación de la sociedad capitalista.

Lukács analiza el problema de la conciencia revolucionaria del proletariado en el ensayo titulado “Consciencia de clase”. Partimos con una observación simple pero profunda: “De acuerdo con el marxismo la articulación de la sociedad en clases

tiene que determinarse según la posición en el proceso de producción” (Lukács 1969: 49). La posición de la clase trabajadora en el proceso capitalista de producción consiste en la determinación fundamental de verse obligada a reproducir la propia vida por medio de la venta de la fuerza de trabajo en el mercado, bajo la forma de una mercancía. Por tanto, su posición es aquella de una clase que se enajena a sí misma en el proceso de trabajo, que encarna las contradicciones de la sociedad capitalista, y que vive en carne propia la máxima expresión de la cosificación, a saber, la reducción de su actividad vital a la condición de mercancía. Al anclar las potencias políticas y epistemológicas del proletariado en su reducción a la condición de mercancía, Lukács nos permite pensar los aspectos habilitantes de las situaciones de opresión, y no sólo sus aspectos negativos, a contrapelo de las tendencias contemporáneas en los estudios acerca de injusticia epistémica (Teixeira 2020: 229–230).

El obrero reducido a la condición de mercancía puede alzarse sobre su situación particular y alcanzar un punto de vista de la totalidad precisamente porque la mercancía es la expresión más simple de la relación social capitalista. Las contradicciones de la sociedad capitalista se manifiestan de modo muy complejo y mediado, y se hacen invisibles a la conciencia individual según los mecanismos de la cosificación. Pero aparecen de forma simple y no desarrollada en la mercancía, a saber, en la contradicción entre valor de uso y valor de cambio. Esta contradicción se manifiesta directamente a los individuos que venden su fuerza de trabajo como mercancía, pues experimentan el contraste entre la existencia cualitativa de su trabajo como expresión de su

actividad vital y la existencia meramente cuantitativa de su fuerza de trabajo, enajenada y transformada en un objeto mercantil. Este personificar la contradicción fundante del capitalismo es lo que les otorga un punto de vista que hace posible la aprehensión de la totalidad de la economía de la sociedad capitalista.

Este punto de vista es el fundamento, la posibilidad objetiva de la aprehensión de la totalidad en la consciencia de clase revolucionaria. La conciencia de clase del proletariado revolucionario es la autoconciencia de la mercancía peculiar que se sabe a sí misma como la base de la acumulación de capital. Es el conocimiento de sí que es, al mismo tiempo, el conocimiento de la sociedad:

La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento (Lukács 1969: 23).

Ahora, este argumento sería muy débil si se refiriese a la conciencia que efectivamente tienen los miembros de la clase trabajadora. Pues uno podría objetar que, en la realidad empírica, ni todos los proletarios ni aún la mayoría tiene, realmente, la conciencia que Lukács predica acerca de ellos. Al respecto, Lukács explica que no se refiere a la conciencia empírica de los trabajadores, sino a la conciencia que surge, como posibilidad objetiva, al vincular la conciencia con la totalidad de las

relaciones sociales en un momento determinado, la *conciencia atribuida* de la clase obrera:

Al referir la conciencia 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 [...] Pues la conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción (Lukács 1969: 54–55).

Lukács es plenamente consciente de que la posibilidad objetiva de la conciencia revolucionaria no equivale a su actualidad, pues hay una serie de obstáculos – comenzando por el fenómeno de la cosificación – que ésta debe sortear para realizarse. Según explica Michael Löwy (2015: 169), Lukács concibe la posibilidad de la conciencia revolucionaria del proletariado a partir de la dialéctica en que la clase, auxiliada por su vanguardia (el partido revolucionario) se eleva, desde su *conciencia empírica*, hasta el nivel de la *conciencia atribuida*, por medio de su propia praxis política.

Así mismo, la praxis revolucionaria del proletariado implica una toma de conciencia que es colectiva, que es la acción de una clase, y no de un individuo. Solo un sujeto trans-individual, solo el conjunto del proletariado constituido como sujeto y, por tanto, conformando una totalidad, es capaz de referir su actividad práctica a la totalidad de la realidad social. Sólo un sujeto con estas características puede enfrentarse a la realidad social de un modo distinto al modo contemplativo de quien se enfrenta a un objeto determinado por leyes naturales.

El rol de la consciencia de clase del proletariado en la construcción metódica de Lukács que hemos reseñado hasta aquí admite una diversidad de interpretaciones, la mayoría de ellas críticas. Moishe Postone ha sostenido que la concepción lukácsiana se encuentra más cercana a una trasposición materialista de Hegel que de una auténtica interpretación filosófica del pensamiento de Marx. Más que una lectura hegeliana del método de Marx, Lukács habría tomado el método hegeliano y habría sustituido algunas ideas con los conceptos de Marx:

Al traducir el concepto de *Geist* de Hegel en términos antropológicos, Lukács identifica al proletariado de un modo hegelianamente ‘materializado’ como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, como el Sujeto histórico que a través de su trabajo constituye el mundo social y se constituye a sí mismo (Postone 2007: 82).

En consecuencia, Postone sostiene que Lukács no comprende adecuadamente la idea, también trabajada por Marx, del sujeto-objeto idéntico. En Marx, el sujeto-objeto idéntico de la realidad es el Capital, entendido como el tipo universal de mediación de la sociedad capitalista. En Lukács, en cambio, el sujeto-objeto idéntico es una clase postulada como universal: el proletariado. Según Postone, en lugar de señalar concretamente las mediaciones que vinculan la totalidad social capitalista, Lukács presupone un sujeto que es pensado directamente como la totalidad social. De esta manera, la apelación al proletariado como condición de posibilidad del método sería retroceder, nuevamente, hacia una mistificación análoga a la que Lukács le reprocha a Hegel en relación con el Espíritu como productor de la historia.

En un sentido semejante, aunque sin recurrir al hegelianismo de Lukács como argumento, Arato y Breines destacan que la dialéctica de la conciencia de clase presenta dos grandes vacíos (*gaps*). En primer lugar, entre la conciencia reificada del trabajador individual y la autoconciencia de la clase proletaria; en segundo lugar, entre el trabajo de des-reificación que tendría que hacer cada trabajador individual, y la función des-reificante que jugaría la teoría revolucionaria, en la propuesta de Lukács. En ambos casos, sostienen, el vacío sería llenado por medio del mito de la libertad del proletariado y por el mito del partido revolucionario, que sería presupuesto por Lukács como premisa implícita en todo su análisis. Así, toda la argumentación de Lukács quedaría viciada por una petición de principio: presupone precisamente aquello que debe demostrar (Arato & Breines 1979: 134–139).

Andrew Feenberg comparte las críticas a su visión de la revolución proletaria. Lo que estaría “obsoleto” en la propuesta política de Lukács sería la creencia “extraordinaria” en la emergencia de un sujeto histórico unificado, capaz de actuar conscientemente sobre la totalidad de las relaciones sociales (Feenberg 2011: 111–112). Pese a lo anterior, Feenberg rescata el concepto de reificación para conceptualizar una filosofía democratizadora en otros campos contemporáneos de luchas sociales, tales como las políticas de la tecnología y las resistencias medioambientales.

El problema con las críticas al rol del proletariado en la propuesta política de Lukács es que hacen colapsar la idea de una crítica *inmanente* de la reificación. Neil Larsen (2011: 84–85)

ha observado que dicha crítica requiere de un *punto de vista inmanente* para ser tal. Por tanto, aunque aceptemos las críticas a la formulación lukácsiana del punto de vista proletario, no podemos dispensar de la necesidad de dicho punto de vista. El propio Larsen se plantea “re-historizar” *Historia y Consciencia de Clase* sin el proletariado, es decir, identificar *otro punto de vista* para la crítica inmanente de la reificación.

Siguiendo las críticas de Postone al “marxismo tradicional” y su “fetichismo” con categorías tales como trabajo y lucha de clases, Larsen (2011: 95–98) sugiere que el punto de vista idóneo para una crítica inmanente de la reificación es la idea de crisis del capital. Frente a esta solución, uno podría objetar que el propio Lukács señalaba que el pensamiento cosificado es incapaz de conceptualizar la crisis del capital. En efecto, ¿cuáles son las condiciones que permiten el acceso al punto de vista de la crisis del capital? ¿No es precisamente la imposibilidad práctica de dicho punto de vista el que motivó a Lukács a buscar en el proletariado, como contracara del proceso de acumulación de capital, la premisa histórica para la crítica inmanente de la cosificación?

Pese a las evidentes dificultades teóricas que presenta, la necesidad del proletariado en la teoría de Lukács ha sido destacada por Joseph Grim Feinberg (2020: 197–198) con el concepto de “socialismo arquimediano”, haciendo referencia a la necesidad de que la crítica de la sociedad capitalista y la praxis transformadora estén anclados en un cierto punto de vista concreto. Ese punto de vista sería, para Feinberg, el proletariado, pero no entendido como una clase trans-histórica en sentido metafísico, sino como un principio de clasificación particular en la sociedad

burguesa. El proletariado es la clase negada, la clase no-clase. Es un producto de la estructura social que, en su reproducción, es constantemente expulsado de la misma. Por eso, como sujeto, el proletariado está dentro y al mismo tiempo fuera de la vida social capitalista. Desde su posición incluida-excluida, es posible observar y transformar el todo social (Feinberg 2020: 199–202). Más que un grupo humano empíricamente delimitado, el proletariado sería un principio negativo, un punto de intersección donde todos los grupos sociales oprimidos pueden converger en torno al principio de inclusión-excluyente que caracteriza la existencia proletaria.

En Feinberg podemos observar una cierta tendencia a desantropomorfizar la idea de proletariado que se puede observar ya en autores anteriores. Konstantinos Kavoulakos llegó al extremo de afirmar que el proletariado constituye una “máscara” teórica, una noción que designa el proceso de irrupción de la totalidad en la historia. Si bien Kavoulakos concede que actuando tras esta máscara existen sujetos históricos reales, también afirma que “cada período socio-histórico tiene su propio ‘proletariado’” (Kavoulakos 2011: 163–4, trad. mía), con lo que su formulación del proletariado termina más cerca de un significante vacío capaz de aglutinar una heterogeneidad de grupos *a la* Laclau, que a la noción marxiana de clase.

Este olvido de la importancia formal del concepto de clase en Marx y en Lukács y su asimilación a la idea más general de “grupo social” está presente también en Frederic Jameson. Jameson (1988: 64–5) identifica una continuidad entre las teorías feministas del punto de vista y la idea Lukácsiana del punto de

vista del proletariado. Dichas teorías recogen la idea de que la posición de un grupo específico en la estructura social (en este caso, las mujeres), y los tipos de opresión específicos asociados a esa posición, hace que experimenten el mundo social de un modo distintivo, con la consiguiente capacidad para reconocer aspectos de la vida social que para otros grupos permanecen invisibles o secundarios (en este caso, las estructuras de la violencia patriarcal). Siguiendo esta línea de razonamiento, Jameson (1988: 69–72) sugiere que *Historia y Consciencia de Clase* es mejor entendido como un proyecto incompleto: la tarea pendiente sería analizar diferenciadamente las diversas situaciones de coacción (*constraint*) que vive cada grupo social oprimido, y las diversas potencias epistémicas que emanan de cada punto de vista.

Al diluir la especificidad de la clase social como forma de existencia de la sociedad moderna en la idea más general de grupo social, con “epistemologías específicas” que emanan de cada “experiencia de opresión” diferente, las teorías del punto de vista ya no apuntan a la totalidad sino, en el mejor de los casos, a pseudo-totalidades relativas. Así, se pierde por completo la posibilidad de la aprehensión teórica de la sociedad como totalidad, el núcleo del método dialéctico en Lukács.

Estamos frente a un dilema: al intentar solucionar los problemas teóricos presentes en la concepción de Lukács sobre el proletariado, los autores reseñados terminan por escindir su crítica de la reificación y su propuesta política, socavando las condiciones de posibilidad del método dialéctico como unidad de teoría y práctica, tal como Lukács la formuló.

En mi parecer, el dilema se plantea cuando se busca en el proletariado ya sea un sujeto, una clase substantiva con capacidad directa de agencia en la historia, o un objeto, una mera máscara o un principio que sólo puede actuar a través del teórico. Pero en Lukács, la conciencia de clase es un tipo de *praxis*, una forma de actuar frente al mundo social capitalista, de un sujeto colectivo particular. Es el producto de un cúmulo histórico de acciones, de luchas y derrotas de este sujeto, y de las críticas y autocríticas que configuran una tradición de intentos por aprehender la totalidad. Esta interpretación está en línea con la lectura de Maurice Merleau-Ponty:

La conciencia de clase no es en el proletariado un estado de alma o de conocimiento, y sin embargo tampoco es una concepción del teórico, porque es una *praxis*, es decir algo menos que un sujeto y más que un objeto, es una existencia polarizada, una posibilidad que aparece en la situación del proletario, en la unión de las cosas y de su vida, en una palabra – Lukács retoma aquí una expresión de Weber – una ‘posibilidad objetiva’ (Merleau-Ponty 1974: 56–57).

Este tipo peculiar de *praxis*, este tipo de conciencia que existe como polaridad entre el sujeto y el objeto, es una posibilidad objetiva que emana de la situación del proletariado porque él mismo existe como una polaridad entre sujeto y objeto, esto es, como vida que se reproduce cosificándose en la forma de una mercancía. En otras palabras, al personificar la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, al personificar la lucha de la vida por reproducirse en un mundo cósico, la existencia del proletariado hace posible el tipo de *praxis* que Lukács llama

consciencia de clase, y que sitúa como condición de posibilidad del método dialéctico.

En tal sentido, la proclamación del punto de vista del proletariado no es la proclamación de una concepción de mundo definitiva y una totalidad cerrada, sino la de *una forma de interrogar el mundo*, una forma de abordar la *tarea* de la totalización. Dicha forma de interrogar el mundo es inseparable de *una toma de posición frente al mundo*, de un pensar situado conscientemente en la disyuntiva entre la valorización del mundo humano y la valorización del mundo de las cosas, y que toma partido por el primero. La conclusión que se sigue de esta formulación es que la esencia del sistema capitalista como totalidad social no puede revelarse sino ante aquellos que la enfrenten desde una toma de partido por su transformación. Así, la consciencia de clase, y por consiguiente la dialéctica revolucionaria, revelan su anclaje ético:

La consciencia de clase es la 'ética' del proletariado, la unidad de su teoría y de su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha liberadora muta dialécticamente en libertad. Al reconocerse al partido como forma histórica y portador activo de la consciencia de clase, el partido se convierte al mismo tiempo en portador de la ética del proletariado en lucha (Lukács 1969: 46).

## 5. El anclaje ético del punto de vista del proletariado

La principal dificultad para abordar la ética en Lukács es que nunca dio una respuesta definitiva a dicha pregunta. La relación entre ética y política fue una preocupación para Lukács desde sus primeros años de actividad teórica, y lo fue hasta el fin de sus días, pero la forma en que abordó el problema fue cambiando radicalmente a medida que maduraba sus concepciones teóricas.<sup>5</sup>

En el fragmento citado, Lukács concebía la ética del proletariado en *Historia y Conciencia de Clase* como la unidad de su teoría y práctica, como el punto en que la libertad brota en su consciencia a partir de la pura necesidad económica. Tomando en cuenta que en diversos pasajes de dicha obra Lukács critica tanto la ética puramente contemplativa propia del individuo de la sociedad burguesa como la tendencia de ciertas izquierdas de fundamentar el socialismo como un problema puramente ético, como un ideal externo a ser “aplicado” a la realidad, la idea de una ética del proletariado sólo puede referirse al problema de la organización colectiva de la praxis, es decir, al problema de la existencia objetiva de valores que puedan invocarse como criterio para la praxis.

---

5 La preocupación de Lukács por la relación entre ética y política atraviesa casi toda su obra, desde sus textos tempranos (“El Bolchevismo como Problema Moral”, de 1918; “Táctica y Ética”, de 1919), pasando por el propio *Historia y Conciencia de Clase*, siendo abordado parcialmente en todos sus textos sobre estética y teoría literaria, y desembocando en su *Ontología del Ser Social*, publicada póstumamente en 1971. Un análisis específico de su relación con la ética a lo largo de su obra se mantiene como tarea pendiente.

La tesis marxiana según la cual los valores éticos puedan tener “existencia objetiva” es completamente ajena al lenguaje dominante en la filosofía política y moral actual, sobre todo el de las corrientes denominadas “post-metafísicas”. La tesis principal de dichas corrientes es que toda afirmación teórica en el plano de la ética debe ser independiente de afirmaciones ontológicas, de modo que la reflexión ética se reduce a su justificación puramente inter-subjetiva o dialógica (Thompson 2015: 235). Los valores éticos son concebidos como existiendo únicamente en la medida en que puedan deducirse de justificaciones formalmente racionales. No es difícil observar en esta formulación la misma estructura teórica que Lukács observó en Kant como representante filosófico de la razón cosificada, y que cristaliza la división tajante entre teoría y praxis.

Ahora, la alternativa no puede ser ofrecer un set de principios o valores determinados que conformen la ética marxista. Más bien, como sugiere Michael Thompson (2015: 245), de lo que se trata es de identificar la *estructura ética* que subyace en el Marxismo. Según Thompson, el rasgo distintivo del Marxismo como teoría social consiste en la formulación de juicios que son, al mismo tiempo, cognitivos y evaluativos. En otras palabras, el conocimiento pleno de un objeto, de su esencia, es inseparable de lo que ese objeto puede llegar a ser, en términos de las potencialidades objetivas que contiene y que puede realizar. Así, todo juicio cognitivo sobre lo que un objeto es ofrece una pauta evaluativa sobre lo que ese objeto debería ser; no por un deber-ser ideal, sino en términos de su potencialidad objetiva. El corolario que Thompson extrae de su teoría de los juicios cognitivo-eva-

luativos aplicados al estudio ontológico del ser social es que las reflexiones Marxistas sobre la ética tienen como problema fundamental el perfeccionamiento de la vida social humana según sus potencialidades objetivas, a partir de la dialéctica entre estructura social y auto-realización (Thompson 2015: 253).

Pero una ética marxista, para no incurrir en el idealismo, no puede consistir en una formulación *a priori* de los modos en que mejor se realiza la esencia humana. Más bien, debe mostrar las formas concretas en que la estructura social niega las potencialidades objetivas de auto-realización humana. No es difícil demostrar que la crítica de Lukács a la reificación se sitúa en esta línea, en el sentido de que es al mismo tiempo diagnóstica y normativa: puede mostrar las consecuencias negativas de la cosificación, pero también iluminar aquello que permanece bloqueado por ella, y que se mantiene como potencia social no realizada (Thompson 2020: 67).

Así mismo, creo que es posible darle sentido a la controvertida idea de conciencia de clase en Lukács explicitando la estructura ética del punto de vista del proletariado. Pues dicho punto de vista no consiste en el poder metafísico de dominar la historia humana completa con una sola mirada, sino en la decisión consciente de juzgar cada aspecto particular de la vida social según sus conexiones objetivas con el todo. Dichos juicios no consisten en la revelación de una verdad unitaria de la historia, sino en la iluminación de las alternativas no desarrolladas, de aquello que en cada caso queda frustrado bajo el yugo de la reificación. Y dichos juicios consisten en el punto de vista de la clase proletaria porque solo en la disyuntiva histórico-concreta entre

valor de uso y valor de cambio se expresa la alternativa fundamental que puede aspirar a la totalidad concreta de las relaciones sociales capitalistas. Solo situado desde esa disyuntiva se puede aspirar a la totalidad. Esta es la razón por la cual el punto de vista del proletariado es la condición de posibilidad del método dialéctico.

El tipo de praxis al que aspira Lukács, esto es, una praxis emancipatoria orientada a la totalidad y basada en valores que puedan reclamar una existencia objetiva en el ser social, debe estar basada en una ontología social que le sirva de fundamento. De lo contrario, la propuesta se vuelve susceptible de recaer en el idealismo. En su autocrítica de 1967, Lukács señala la forma de enfrentar este problema:

Lo que pasa es que no me di cuenta de que, sin una base en la práctica real, en el trabajo como protoforma y modelo de la práctica, la exageración del concepto de práctica tiene por fuerza que mutar en lo que en realidad es de nuevo una contemplación idealista (Lukács 1969 [1967]: XIX–XX).

Para una fundamentación cabal de su modelo de praxis emancipatoria, era necesaria una crítica ontológica del trabajo como forma fundamental de la praxis. Tal es la tarea que emprende en *Ontología del Ser Social*, publicada póstumamente en 1971.<sup>6</sup> Dicha obra fue concebida como prolegómeno para el proyecto de una ética marxista o, lo que sería lo mismo, una

---

6 Y, por tanto, en la que se encontraba trabajando y tenía en mente al momento de redactar este prólogo.

ética objetivamente fundada que, sin embargo, Lukács nunca logró escribir (Duayer & Medeiros 2012: 1).<sup>7</sup>

En otras palabras, la orientación política de *Ontología del Ser Social* puede ser entendida como el intento por consumir el proyecto metódico de *Historia y Conciencia de Clase*, superando sus ya mencionados límites y defectos. Así mismo, en su *El Hombre y la Democracia*, escrito en 1968 pero publicado póstumamente en 1985, Lukács complementa la formulación de su proyecto político, enfatizando la necesidad de la democratización profunda del socialismo y la centralidad de los organismos de democracia directa en la tarea de la autoeducación del ser humano. La democracia socialista aparece como una síntesis entre ética y política, donde el autogobierno colectivo es también la forma en la cual se hace posible el surgimiento y la consolidación de valores auténticamente humanos y de formas de vida éticamente fundadas. La culminación del proyecto político del último Lukács en la formulación acabada de una ética aún sigue pendiente, pero es posible ver algunos anticipos en la estructura ética que subyace en la idea del punto de vista del proletariado.

Desde esta perspectiva, el gesto de declarar su ortodoxia al marxismo como fidelidad al método es una toma de partido, una decisión consciente por filosofar desde una perspectiva situada en la lucha por el cambio social. Pese a todas las dificultades y

---

7 Pese a que nunca desarrolló dicha ética más allá de unas notas marginales (de las cuales un extracto fue publicado en español en Lukács 2016), todo el proyecto de la *Ontología* está cruzado por mostrar la dimensión ética que debe estar implicada en el proceso político de la superación del capitalismo y la construcción de una democracia socialista. Para más detalles, véase Oldrini 2013.

tareas inconclusas que conlleva, dicho gesto conserva plenamente su vigencia para los problemas de nuestro tiempo.

Recibido en 09/02/2023

Aprobado en 19/10/2023

## Referencias

- ARATO, A., BREINES, P. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: The Seabury Press, 1979.
- DUAYER, M., VEDDA, M. *György Lukács: Años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013.
- DUAYER, M., MEDEIROS, J. “La ontología crítica de Lukács: Para una ética objetivamente fundada”, *Revista Herramienta*, 2012. Disponible en <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/08/la-ontologc3ada-crc3adtica-de-lukc3a1cs-para-una-c3a9tica-objetivamente-fundada.pdf>.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.
- FEENBERG, A. *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1981.
- . “Rethinking reification”. In: T. Bewes, T. Hall (eds.). *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*. London: Continuum, 2011, p. 101–120.

- . “Lukács’ Theory of Reification: An Introduction”. In: G. R. Smulewicz-Zucker (ed.). *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács’ Thought in Late Capitalism*. Leiden: Brill, 2020, p. 13–24.
- FEINBERG, J.G. “Georg Lukács’ Archimedean Socialism”. In: G. R. Smulewicz-Zucker (ed.). *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács’ Thought in Late Capitalism*. Leiden: Brill, 2020, p. 186–202.
- HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces, R. Guerra, G. Leyva. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- INFRANCA, A. *Trabajo, individuo e historia: El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2005.
- . *El pensamiento filosófico-político de György Lukács*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017.
- . “Lukács entre política y ética”. In: M. Duayer. M. Vedda (eds.). *György Lukács: Años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013, p. 83–108.
- JAMESON, F. *Marxism and Form*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- . “History and Class Consciousness as an ‘Unfinished Project’”, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 1 (1), p. 49–72, 1988.
- KAVOULAKOS, K. “Back to History? Reinterpreting Lukács’ Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory”. In: M. Thompson (ed.). *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*. London: Continuum, 2011, p. 151–171.

- KELSEN, H. *Teoría pura del derecho* (2 ed.). Trad. Roberto J. Vernengo. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo, volumen II: La edad de oro*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- . *Las principales corrientes del marxismo, volumen III: La crisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- LARSEN, N. “Lukács sans Proletariat, or Can *History and Class Consciousness* Be Rehistoricized?”. In: T. Bewes, T. Hall (eds.). *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*. London: Continuum, 2011, p. 81–100.
- LÖWY, M. *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. London: NLB, 1979.
- . “La dialéctica revolucionaria contra el ‘derrotismo’: La respuesta de Lukács a los críticos de *Historia y Conciencia de Clase*”. In: G. Lukács. *Derrotismo y Dialéctica: Una Defensa de Historia y Conciencia de Clase*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2015, p. 165–177.
- LUKÁCS, G. *Historia y Conciencia de Clase: Estudios de Dialéctica Marxista*. Trad. Manuel Sacristán. México. D.F.: Ediciones Grijalbo, 1969.
- . *Ontología del Ser Social: La Alienación*. Trad. Francisco García Chicote. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013.
- . *Derrotismo y Dialéctica: Una Defensa de Historia y Conciencia de Clase*. Trad. Francisco García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2015.
- . “Apuntes sobre ética”. In: *Ontología del Ser Social: El Trabajo*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2016, p. 189–204.

- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Aniversario y balance*. Lima: Amauta, Año III. 1928. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/sep/aniv.htm>.
- MARX, K. *El Capital*. Trad. Cristián Fazio. Moscú: Editorial Progreso, 1989.
- MÉSZÁROS, I. *Lukács' Concept of Dialectic*. London: The Merlin Press, 1972.
- MERLEAU-PONTY, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. León Rozitchner. Buenos Aires: Editorial la Pléyade, 1974.
- NATORP, P. *Kant y la Escuela de Marburgo*. México: Imprenta Universitaria, 1956.
- OLDRINI, G. “El anclaje ético de la *Ontología* de Lukács”. In: M. Duayer, M. Vedda (eds.). *György Lukács: Años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013, p. 49–68.
- POSTONE, M. *Marx Reloaded: Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Trans. J. García López y V. Handel. Madrid: Traficantes de sueños, 2007.
- SKOMVOULIS, M. “Lukács' Late Appropriation of Hegel's Philosophy: The Ontology of Materialist Dialectics and the Complexities of Labor as a Teleological Positioning”. In: M. Thompson (ed.). *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Chicago: Haymarket Books, 2019, p. 152–179.
- STEIMBERG, R. “El capital y la necesidad histórica de la dialéctica hegeliana”. In: R. Escorcía Romo, G. Caligaris (eds.). *Sujeto Capital–Sujeto revolucionario: Análisis crítico del sis-*

*tema capitalista y sus contradicciones*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/ITACA, 2011, p. 61–86.

TEIXEIRA, M. “The Revolutionary Subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory: Dilaceration and Emancipatory Interest”. In: G. R. Smulewicz-Zucker (ed.). *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács’ Thought in Late Capitalism*. Leiden: Brill, 2020, p. 227–251.

THOMPSON, M. “Philosophical Foundations for a Marxian Ethics”. In: M. Thompson (ed.). *Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis*. Leiden: Brill, 2015, p. 235–265.

—. “Reification, Values and Norms: toward a Critical Theory of Consciousness”. In: G. R. Smulewicz-Zucker (ed.). *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács’ Thought in Late Capitalism*. Leiden: Brill, 2020, p. 67–90.