

PARA LEER “HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE” de Lukács

I

La biografía de György Lukács[1885-1971] es apasionante. Daría para escribir varias novelas. La precocidad de sus reflexiones, ya en la adolescencia, los avatares por los que pasó como protagonista, la forma que tuvo de vincular los propios problemas existenciales a la filosofía de la historia y la lucidez que llegó a alcanzar en su longevidad hacen de él uno de los personajes novelescos más interesantes del siglo XX.

No es extraño que su vida y su obra hayan fascinado a otros muchos intelectuales, filósofos y políticos contemporáneos de las más distintas nacionalidades. En su adolescencia y en su juventud Lukács fue un personaje casi dostoievskiano, de los que convierten en vida las convicciones ideales y el deber. Trató de igual a igual con sociólogos como Simmel, Max Weber y Karl Mannheim, con historiadores de las ideas como Poliányi y con filósofos como Bloch. Revolucionó culturalmente el Budapest de 1919 durante el breve período de la república de los consejos dirigida por Bela Kun. Influyó en la Viena de los años veinte [véase la ficción de J. Semprún sobre Wittgenstein y Lukács en *El desvanecimiento*, pág. 64]. Escribió uno de los libros más influyentes de la época, *Historia y consciencia de clase*. Se hizo acreedor de una de las críticas más sonadas de V.I. Lenin. Thomas Mann lo convirtió en uno de los personajes más inquietantes de su novela *La montaña mágica*. Vivió en Moscú durante los años del estalinismo y consiguió sobrevivir a todas las purgas. Influyó en la obra filosófica de Bloch y discutió sobre teatro y literatura con Brecht. Cuando volvió a Hungría fue una de la figuras del gobierno que siguió a la rebelión de 1956. Como consecuencia de ello fue al destierro por segunda vez, ahora en Rumanía, pero sobrevivió de nuevo a la represión, y fue rehabilitado en la época de la desestalinización. A mediados de la década de los sesenta, cuando tenía ya más de setenta años, volvía a ser uno de los escritores más apreciados por los protagonistas del movimiento estudiantil europeo, en Berlín, en Roma, en París. Tres años antes de morir su programa de estudios y publicaciones era inmenso, parecía el de un joven de veintitantos.

Se ha dicho que las reflexiones de Max Weber sobre la política como vocación eran un diálogo con Lukács y que la principal obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, tiene que leerse como una respuesta de la filosofía existencial a Lukács. La mayoría de los libros de Lukács , desde *El alma y las formas* (1910) hasta la *Ontología del ser social* (que fue su última obra) provocaron polémicas que han durado décadas. Ese es el caso de *Historia y consciencia de clase* (1923), de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948), de *El asalto a la razón* (1954) y de la *Estética* (1963 y siguientes).

II

György Lukács nació en Budapest el 13 de abril de 1885 en el seno de una familia judía. En 1890 el padre, un hombre que se hizo a sí mismo, que llegó ser uno de los principales financieros de Hungría y que hablaba varias lenguas occidentales, cambió el apellido familiar, Löwinger, por el de Lukács. La madre de Lukács, Adél Wertheimer, nacida en Budapest pero de lengua alemana, pertenecía a una de las más antiguas y ricas familias judías de Europa oriental.

Formado en un ambiente de judíos húngaros asimilados, Lukács nunca dio importancia a su nacimiento judío. Vivió lo que llamaba “el protocolo” (la asistencia preceptiva a bodas, nacimientos y funerales judíos, la relación con los parientes o las visitas a museos de la mano de sus padres) como parte de la carga familiar. Consideraba el protocolo doméstico o familiar como indiferentismo respecto de lo religioso, como algo inauténtico e insensato, como mera hipocresía. Llegó a hablar con fluidez alemán, inglés y francés, además de húngaro y ruso, pero nunca aprendió hebreo: “Jamás se me ocurrió que las palabras dichas o cantadas en la sinagoga tuvieran algún significado”.

Seguramente la mejor manera de entender la relación de Lukács con su familia es a la luz de la relación padres-hijos en el fin de siglo pasado, mutatis mutandis, tal como la han narrado los escritores rusos Turgeniev y Dostoiewski: de padres liberales, hijos nihilistas y decadentes que critican, sarcástica o amargamente, las inconsecuencias y contradicciones de los progenitores, pero que al mismo tiempo se aprovechan sin escrúpulos (precisamente porque el escrúpulo es parte de la concepción del mundo que critican) de la posición social de ellos.

Desde la infancia Lukács se rebeló contra los hábitos y costumbres de la alta burguesía en que se crió. Despreciaba particularmente las maneras y costumbres de su madre (que murió en 1917) y tuvo siempre una relación tormentosa con el padre, al que, por otra parte, respetaba. El padre de Lukács, banquero y empresario adepto al judaísmo ilustrado, fracmasón, liberal en política y culturalmente asimilado, le facilitó la más sólida educación que un adolescente podía alcanzar en Budapest; le puso en contacto con algunas de las luminarias intelectuales del momento; le financió varias de las aventuras intelectuales en la juventud; pagó algunos de los desmanes de sus amigos de entonces; y probablemente contribuyó a salvarle la vida en 1919 inmediatamente después de la derrota de la revolución húngara, en la que G. Lukács había tenido un papel muy destacado, pagando a un intermediario para que lo sacara a escondidas del país.

Hay una anécdota que el propio Lukács ha contado en las notas autobiográficas que escribió al final de su vida y que permite hacerse una idea del tipo de rebelión antifamiliar que le caracterizó en su infancia y adolescencia:

”En la casa en que vivíamos [en el barrio residencial de Budapest] había una leñera y una de las formas que tenía mi madre de castigarnos era encerrarnos dentro hasta que la pedíamos perdón. Mi hermano y mi hermana pedían perdón en seguida; en cambio yo distinguía. Si ella me encerraba por la mañana a las diez, a las diez y cinco pedía perdón y asunto concluido. Pero como sabía que mi padre volvía a casa a la una y media y que mi madre no quería que hubiera tensiones allí a su llegada, cuando me encerraba en la leñera después de la una ya no pedía

perdón por nada del mundo porque estaba seguro de que cinco minutos antes de la una y media me dejaría salir sin necesidad de que y hubiera pedido perdón” [PS, 29].

En su madurez Lukács racionalizaba este comportamiento resistencial suyo como una especie de “guerra de guerrillas”. Esta racionalización se puede ampliar a lo que fue toda su vida: “Una cosa es segura, yo no fui un niño rebelde y violento. No existe el motín ciego contra el orden y el deber. Pronto me di cuenta de que no es posible rebelarse contra la estupidez y que es preferible someterse a las cosas que aparecen como incomprensibles”.

Lukács se formó en el Gymnasium Evangélico, el mejor colegio privado de Budapest, en el que estudiaban también otros hijos de judíos conversos. En la época del Gymnasium sintió una gran atracción por el ascetismo franciscano, seguramente por contraste con lo que veía en su casa y en los ambientes frecuentados por los padres. Allí tuvo una formación sobre todo clasicista. A los nueve años leía la *Iliada* de Homero en la traducción húngara. En seguida se interesó por Shakespeare y por Goethe, y más tarde por Spinoza, Kant y Byron. Pero la principal pasión de su adolescencia fue el teatro. A los diecisiete años, nada más terminar los estudios en el Gymnasium, en 1902, hizo un viaje en tren desde Budapest a Noruega, pagado por su padre como premio por los estudios, y en Noruega se fue a visitar a Ibsen, que era su ídolo entonces. Cuando empezó a escribir, muy tempranamente, Lukács estaba obsesionado por el teatro, sobre todo por las obras de Ibsen y de Strindberg en las que veía una crítica radical de las costumbres burguesas de la época, un llamamiento a la rebeldía y una exaltación del espíritu trágico ante la vida. Fuera del teatro sus autores preferidos, cuando empezó a escribir, a las quince años, eran Max Nordau, Tolstoi y Baudelaire. Sus primeros escritos, entre 1902 y 1903, fueron precisamente críticas teatrales. Y en 1904 jugó un papel importante en la fundación del Teatro Talía. En esa época el propio Lukács escribió varias piezas teatrales, pero quemó los manuscritos a los dieciocho años. Empezó entonces a interesarse por la filosofía, principalmente por Kant, Kierkegaard y Nietzsche.

En 1906 se matriculó en una universidad de provincias para estudiar leyes y ciencias políticas. En 1907, cuando tenía ya veintidós años, Lukács se convirtió a la fe evangélica, pero nunca dijo por qué. Entonces Lukács estaba muy influido por el poeta lírico húngaro Endre Ady (1877-1919) al que consideraba como el faro de la esperanza en un mundo hundido. La crítica conservadora de entonces consideraba a Ady como el poeta de la anarquía y de la decadencia enfermiza; el joven Lukács y sus amigos veían en él la fusión de poesía y filosofía, la grandeza moral frente a la maldita realidad magiar, la religiosidad irreligiosa, el Dostoievski húngaro, algo así como un acercamiento entre la belleza y el proletariado. Muchos años después Lukács escribió: “Para mi, Hungría entonces eran las poesías de Ady. Los *Nuevos versos* de Ady eran la primera obra de la literatura húngara con la que me sentí como en casa y en la que me reconocí” [PV, 45]. En 1908 Lukács recibió un premio por su ensayo sobre *Historia y evolución del drama moderno* y comenzó a escribir su primera obra importante *El alma y las formas* (1909-1910).

El mejor biógrafo de Lukács, Arpad Kadarkay, ha propuesto leer varios de los ensayos líricos de *El alma y las formas* a la luz de su relación sentimental y de la experiencia trágica que tuvo con Irma Seidler [AK., 162 y ss.]: la reflexión sobre la vida, el arte, Eros y la filosofía tienen ahí, en el fondo, carácter autobiográfico. Y probablemente tiene razón. “Sobre la pobreza del espíritu”, un ensayo que publicó en 1911, trata precisamente del suicidio de Irma Seidler y del sentimiento de culpa que este suicidio generó en el propio Lukács. En este ensayo y en *El alma y las formas* lo que hay es la idealización patricia, en términos trágicos, de una vivencia existencial que, en forma prosaica, plebeya y hasta repelente, se puede encontrar también en *La señorita de Trevez* (la *Calle mayor* de Bardem) o en *I viteloni* de Federico Fellini: el amor y el engaño y el juego entre amigos intelectuales con las mujeres sensibles, siempre sobre el transfondo varonil del estar más allá del bien y del mal sin acabar de comprometerse con los sentimientos que se han suscitado.

En cualquier caso, el suicidio de Irma Seidler, en gran parte provocado por el amigo íntimo de Lukács, el escritor y poeta Bela Balázs (1884-1941), tuvo en Lukács mucha más repercusión de la que él mismo haya querido reconocer en cualquier circunstancia: “En su período ensayístico Lukács era un caballero de la resignación; el suicidio de Irma le convirtió en un caballero de la fe que aspira a la ética de la bondad” [AK, 248]. Muy posiblemente el sentimiento de culpa que le quedó de esa experiencia determinó lo que se ha llamado la “fase dostoiévskiana” de su pensamiento (1912-1918), el carácter extremo de la relación sentimental que a continuación estableció con la rusa Ljena Grabenko, e influyó, años después, en su adhesión al partido comunista (a través del hermano de Irma).

Hacia 1910 la vocación de Lukács era ser historiador de la literatura alemana, pero entre 1911 decidió ampliar estudios en Berlín y en Heidelberg, donde se orientó hacia la filosofía social, relacionándose primero con Simmel, de cuya obra le interesaba sobre todo su atención a la dimensión social del arte, y luego con Max Weber. También anudó entonces su amistad con E. Bloch. La influencia de Weber por un lado y de Bloch por otro distanciaron a Lukács de las corrientes neokantianas entonces dominantes en la filosofía alemana y determinaron su aproximación al idealismo de Hegel. En una carta a Karl Mannheim, Lukács expresaba la relación que ya entonces establecía entre Hegel y el socialismo: “Últimamente he vuelto a recuperar la confianza en el socialismo ya que éste tenía una rama que volvía a sus orígenes espirituales: Hegel. Si leemos a Marx podemos ver y descubrir las afinidades. No debo olvidar que el marxismo es el primer movimiento, además de los místicos, que es lo bastante hondo y profundo para movilizarlo todo. Podríamos estar siendo testigos de un proceso único. La cultura más vieja y tradicional tuvo su Biblia, que dio a luz a la sociología. Ahora está sucediendo lo opuesto. La sociología está creando una nueva fe para la humanidad” [en AK, 145].

Pero fue la reflexión sobre la culpa, la responsabilidad y el deber, a partir del suicidio de Irma Seidler, que para Lukács había simbolizado el espíritu, lo que le condujo a relacionar la estética con la ética y, desde esta relación, a la crítica del imperativo categórico kantiano y a la adopción de una perspectiva dostoiévskiana. Según el Lukács de entonces, que en lo teórico aspiraba a la subversión de los valores establecidos y en lo

más concreto buscaba la propia justificación moral entre el sentimiento de culpa y la atracción del suicidio, la ética kantiana adolece de “pobreza de espíritu”. La vida burguesa, dominada por la ley y las normas jurídicas, inhibe el trato humano; las relaciones humanas no pueden quedar subsumidas bajo las reglas legales, el código ético inherente a un sistema legal es prescriptible y hay que aspirar a establecer la comunión humana que acabaría con la eterna soledad del hombre. La ley kantiana ciega la vida interior del individuo particular, no puede distinguir *entre la responsabilidad trágica y la falta de moral*. Lo que sucede a un individuo de forma contingente, según el joven Lukács, puede forzarle moralmente a violar el deber.

El imperativo categórico de Kant resulta para Lukács autofrustrante cuando la conducta humana está condicionada, como lo está, por diferencias de clase o sociales. Por eso la ética kantiana del deber tiene que ser sustituida, en su opinión, por la ética de la “bondad”. La afirmación de la ética de la bondad es un ajuste de cuentas con su propio comportamiento en los años anteriores particularmente en el plano erótico y sentimental, pues en su relación personal con Irma él mismo había fracasado a la hora de lograr la “gracia de la bondad”. La gracia de la bondad es el daimon laico de este Lukács que concuerda con el Dostoievski de la muerte de Dios. Según el Lukács de entonces, la bondad que realiza la felicidad se encarna precisamente en los personajes de Dostoievski (en el príncipe Miskyn, en Alexei Karamazov, en Sonia) aunque a veces produce resultados trágicos: “El hombre bueno no interpreta el alma de otro hombre. La entiende como la suya propia y de este modo se hace uno con el otro. Este es el milagro de la bondad. Milagro, gracia y salvación. La llegada del cielo a la tierra. En esencia, la vida real y vibrante”.

La bondad como amor nacido de la simpatía es superior al poco razonable deber kantiano de ayudar. El héroe ético del Lukács de “Sobre la pobreza de espíritu” se suicida de un tiro, circunstancia con la que Lukács simboliza su propio fin como agente del imperativo categórico kantiano. Buscando aquel *camino de alma a alma* Lukács encontró a Liena Grabenko, un personaje real dostoievskiano que a comienzos de 1910 vivía, como pintora, en la bohemia de París. Liena había sido encarcelada en Rusia por actividades terroristas y Lukács vivió con ella desde 1913 a 1917. Se casó en 1914, con gran escándalo para la familia, y vivió durante años con ella y su amante mientras él mismo estudiaba con Weber y trabajaba precisamente en una obra sobre Dostoievski. Como ha escrito Kadarkay, Lukács llevó la ética de la bondad hacia la consecuencia extrema de “convertir su casa de Heidelberg en un prostíbulo de vergüenza” [AK. 276 y ss.].

En 1914, cuando estalló la primera guerra mundial, Lukács se salvó de ir al frente, en parte gracias a los buenos oficios de su padre, y en parte gracias a una gestión como médico psicólogo de Karl Jaspers en Heidelberg, a pesar de que éste no estaba en absoluto de acuerdo con sus ideas. Se declaró antibelicista y se quedó prácticamente solo entre los intelectuales que había frecuentado hasta entonces. Pero su antibelicismo no fue activo, como de Russell, Einstein o Romain Rolland, ni tampoco tuvo reflejo en obra alguna (a diferencia del antibelicismo de Karl Kraus). Su actitud de entonces más bien le aproximó al ala izquierda de la socialdemocracia, a la minoría representada por K. Liebknecht y Rosa Luxemburg. Se libró de la guerra y trabajó, entre otras cosas, en la *Teoría de*

la novela, una obra de “teoría del espíritu”, muy influida por las ideas de Tolstoi y Dostoievski, en la que Lukács define la época como de “completa pecaminosidad” (una expresión tomada de Fichte) y en la que conecta historia y literatura para presentar la literatura “grande” como denuncia moral radical de la inhumanidad de todo el sistema entonces existente.

Una parte importante de lo que Lukács escribió en Heidelberg durante los primeros años de la guerra estuvo perdido mucho tiempo. Pero hay una anécdota muy significativa al respecto. Poco antes de abandonar Heidelberg definitivamente, Lukács metió en una maleta las pruebas de las etapas de su camino en la vida, de lo que luego llamó “mi camino hacia Marx”, y lo depositó en custodia en el Deutsche Bank de aquella ciudad. En la maleta había varios manuscritos, borradores, notas y cartas, entre ellos el material para su libro inacabado sobre Dostoievski. La fecha del depósito de la maleta era el 7 de noviembre de 1917. Nunca dijo nada a nadie de ese depósito, ni siquiera a Gertrud Bortstieber, la mujer con la que vivió luego durante muchos años. Aquel depósito se descubrió accidentalmente después de la muerte de Lukács y se publicó algunos años más tarde [*Heidelberger Philosophie der Kunst*, 1912-1914, Neuwied, Luchterhand, 1974].

La revolución de octubre de 1917 fue para Lukács una respuesta, pero no una iluminación como para otros. A finales de 1917 él estaba ya interesado sobre todo por la ética. ¿Cómo llegó aquel idealista espiritualista, defensor de la gracia de la bondad al comunismo marxista? No sin vacilaciones, desde luego. Y tampoco porque estuviera convencido de que las relaciones económicas determinan la conciencia y las ideologías, sino precisamente por el camino de la ética. En 1918 defendía, en esto como Kant, la primacía de la ética en la política. Decía: “El idealismo ético, en tanto en cuanto se dirige hacia la política, no puede aspirar a otra cosa que no sea la creación de instituciones que sean congruentes con su ideal. Y a la inversa, este idealismo trata de reemplazar a las instituciones que se oponen a la realización del ideal ético”. La revolución política era para Lukács un medio y la revolución moral un fin. La auténtica revolución permanente no era para él tanto una revolución política como una revolución ética. Este idealismo ético se opone a todo lo que está desprovisto de valor moral. Y, como revolución permanente, es también una revolución absoluta, capaz de determinar la dirección del desarrollo siempre activo, y nunca paralizado, de la idea ética.

Pero, por otra parte, Lukács se planteaba entonces el problema de cómo se puede actuar no éticamente y, a pesar de ello, justamente. Consecuentemente con esta concepción suya de la relación entre la ética y la política veía entonces Lukács el bolchevismo realmente existente como un dilema. En el ensayo titulado “El bolchevismo como problema moral”, escribió:

El bolchevismo descansa sobre la noción metafísica de lo que bueno puede venir de lo malo. Que es posible, como dice Razumikhin en *Crimen y castigo*, llegar a la verdad mintiendo. Este escritor no puede compartir esta fe y, por tanto, ve un dilema moral insoluble en la raíz del bolchevismo. La democracia requiere tan solo la autoabnegación sobrehumana y la autonegación de aquellos que, consciente y honestamente, perseveran hasta el final. Pero la democracia, aunque exige un esfuerzo sobrehumano, no es tan insoluble como el problema moral del bolchevismo.

Dicen que en noviembre de 1918, una tarde en la que tenía que discutir ese texto con los amigos de su círculo en Budapest, Lukács les dijo: “Me he encontrado con alguien que encarna la razón. Su realidad, a diferencia de la nuestra, es una realidad activa. Por primera vez he encontrado a alguien que personifica el espíritu hegeliano. Vive realmente aquello de lo que nosotros hablamos. Me ha demostrado que yo nunca pienso en las consecuencias de mis ideas. Ahora me doy cuenta de que únicamente un hombre conscientemente redimido puede crear el mundo empírico. Tengo que reconsiderar todas mis ideas”. Aquel “alguien” era Ernő Seidler, el hermano de Irma [AK, 345-346]. Cuando vió la luz “El bolchevismo como problema moral” Lukács había entrado ya en el partido comunista húngaro (a finales de diciembre de 1918).

III

La idea de que lo bueno puede venir de lo malo, inspirada en los personajes dostoievkianos, dejó entonces de ser el dilema del bolchevismo para convertirse en algo que hay que aceptar en la práctica. El paso de la ética a la política determinó en Lukács el que a partir de entonces en vez de plantear la cosa en términos dostoievskianos (morales) la planteara en términos hegelianos (de filosofía de la historia), esto es, en unos términos no muy distintos de los que empleaba Marx cuando escribió, en la *Miseria de la filosofía*, que la historia avanza por su lado malo. No escribió entonces específicamente sobre esta cuestión, o sea, no escribió la ética que se propuso escribir, pero Ilona Ducyuska dice de él que declaraba en público que “la ética comunista convierte en el deber más elevado aceptar la necesidad de hacer el mal y que la dialéctica transforma el mal en virtud” [AK, 441, nota]. Seguramente eso es la traducción a palabras pobres de aquellas otras palabras hegeliano-mesiánicas sobre la encarnación de la razón y la personificación del espíritu. Y ahí se puede encontrar una clave más general para la lectura de *Historia y consciencia de clase* y de otros ensayos de Lukács.

Esta clave se podría expresar diciendo que la tendencia hacia la idealización, hacia la conversión en ideas (incluso sublimes) de las pulsiones reales, propias, que no acaban de declararse, es un rasgo permanente de su prosa. Lukács casi nunca escribió en forma autobiográfica y cuando lo hizo parecía verse a sí mismo como parte de la historia universal, pero en sus obras principales tiende a convertir, casi siempre hegelianamente, la experiencia vivida o por vivir, su propia lucha por captar el sentido de lo bello, del mal, del deber, de la historia, de la condición humana, en ideas, en lucha entre las ideas y en ideologías que combaten como si fueran seres humanos en su propio mundo.

Esto es algo que conviene tener en cuenta cuando se empieza a leer a Lukács. Con la obra de Lukács pasa como con la *Fenomenología del espíritu* o con las *Lecciones sobre la historia universal* de Hegel. Si uno empieza a leer pensando en cuánto se contrapone ese mundo de las ideas a las realidades prosaicas que conoce a través de la historiografía o de los análisis empíricos (económicos, sociológicos, etc.) no llegará a entrar nunca de verdad en una prosa que da vida propia a las ideas. Pero cuando se consigue captar la forma (y no siempre se consigue, desde luego) uno queda cogido para siempre. Probablemente por ahí hay que buscar uno de los motivos de la extraña fascinación que ejercía Lukács entre sus contemporáneos. Al interpretar las obras literarias que admiraba convertía

en personas a los personajes de ficción para discutir con sus ideas, como si los personajes de ficción fueran seres reales realmente representativos de la época, y lograba meter sus propias pasiones y convicciones personales, como por ensalmo, en la más abstracta de las discusiones sobre el espíritu. Esta forma casi platónica de concebir el mundo, además de apasionante, puede resultar a veces pesada o incluso impropia en sus libros de crítica literaria, por el estilo pontifical que sustituye precisamente el diálogo entre las ideas, pero en la “alta” conversación entre intelectuales (con el poeta Balázs en Budapest, con el filósofo Bloch en Florencia, con el sociólogo Weber en Heidelberg, con el novelista Thomas Mann en Viena) era siempre atrayente y sugestiva.

En los primeros meses de 1919, ya como comunista, Lukács participó activamente en la república húngara de los consejos ejerciendo de subcomisario de educación pública. Y en los pocos meses que duró el régimen de Bela Kun, actuando como político en lo cultural e incluso en el ejército, resolvió de golpe y en acto todas sus dudas sobre moralidad y política. Defendió el terror aduciendo su moralidad para el cambio radical de las cosas, firmó decretos expropiando obras de arte, reorganizó museos para acercar al proletariado a las obras de arte clásicas y escribió panfletos aduciendo la necesidad de la violencia y criticando a los tibios (en su caso a los socialdemócratas húngaros) como criticaba Savonarola a los cristianos tibios en los días del Consejo Grande florentino de 1496. Pero, a diferencia del otro, Lukács eligió ser un profeta armado y se manchó las manos como los héroes de las novelas dostoiévskianas que tanto amaba. A finales de aquel año, derrotada la revolución húngara, tuvo que exiliarse a Viena. Allí vivió algo más de diez años, hasta 1930. En Viena se casó con Gertrud Bortstieber. Y en los primeros años de la estancia en Viena escribió los principales ensayos que componen *Historia y consciencia de clase*. Varios de estos ensayos fueron publicados inicialmente en la revista *Kommunismus*, que se editaba en Viena, y revisados luego para su edición en el libro, en 1923.

Lo que Lukács escribió en la revista *Kommunismus* durante los dos primeros años de su estancia en Viena son panfletos para la intervención en las batallas políticas y político-culturales del momento y expresan, por otra parte, su reflexión sobre la experiencia vivida durante los meses revolucionarios en Budapest. Son escritos ocasionales, con el tono y la forma características de la militancia comunista del momento. Para no sentir mareo hay que leerlos sin perder de vista lo que a él (y a otros con él) les parecía el espíritu de la época: la consciencia de estar asaltando los cielos en minoría pero con razón. En ellos Lukács da mucha importancia al tema de la organización de los trabajadores, polemiza sobre el papel de los intelectuales en la crisis del capitalismo acentuada por la guerra, critica la democracia existente entonces, discute la función de los parlamentos, defiende la dictadura del proletariado como forma superior de comunidad económico-social y propone una nueva noción de cultura que se adapte a ella. Obviamente, su modelo eran las instituciones embrionarias de la Rusia soviética en una fase en que ésta se debatía entre el experimento de la socialización y la guerra civil.

Lukács pensaba entonces, como tantos otros intelectuales comunistas, que la guerra mundial había hecho pasar la crisis del capitalismo de una fase latente a una fase aguda, lo cual le servía para

explicar la aproximación ideal al proletariado de muchos intelectuales y la atracción de éstos por la revolución. Era consciente, sin embargo, de que buena parte de las organizaciones de intelectuales que se constituyeron durante el transcurso de la guerra al calor de esta atracción estaban ya deshaciéndose, aislándose o actuando de manera que él consideraba contrarrevolucionaria. Es lo que había visto en Hungría y en Alemania durante los acontecimientos de 1919. Pretendía dar una explicación al fenómeno general por el cual algunos intelectuales individualmente considerados jugaban un papel central en los procesos revolucionarios mientras que la “inteligencia” como grupo o categoría social, incluso en los casos en que se había organizado para defender sus intereses (periodistas, artistas, narradores, poetas etc.) acaba pasándose al otro lado, regresando, por así decirlo, a sus orígenes burgueses. Uno de sus temas era, pues, el de la relación dialéctica entre desarrollo de la economía y papel de las ideologías [K. 69-73]. Su conclusión en este punto era que los intelectuales pueden convertirse en revolucionarios sólo como individuos, no como estamento y que, por tanto, no hay que hacerse ilusiones respecto de los entusiasmos revolucionarios que se habían producido en un primer momento entre los estudiantes y los intelectuales organizados.

Por otra parte, como marxista Lukács estaba convencido entonces de la misión histórica del proletariado. Él decía de ésta, hegelianamente, que era una misión histórico-filosófica, de salvación de la humanidad en su conjunt, del género humano. Ateniéndose a lo que habían sido los desastres de la guerra identificaba el capitalismo con la barbarie y el socialismo con el final de la prehistoria de la humanidad. Los parlamentos existentes eran para él simplemente un instrumento peculiar del que las burguesías se servían para afirmar su dominación, de donde deducía que para los proletarios dedicarse a la actividad parlamentaria era ponerse a la defensiva, admitir que la revolución era impensable en un plazo próximo. Lukács aducía algunos ejemplos de las consecuencias negativas de esta táctica defensiva para afirmar que la dedicación a la actividad parlamentaria crea ilusiones inútiles, conduce a la rutina y al oportunismo, al vaciamiento ideológico de las organizaciones obreras y al debilitamiento de la consciencia de clase.

Al desarrollar esta tesis, Lukács coincidía con el análisis que Max Weber y otros sociólogos y politólogos venían haciendo de la evolución de la socialdemocracia alemana, en la que el grupo parlamentario se apropiaba de casi todo el poder decisonal en el partido, lo cual aproxima el funcionamiento de los partidos obreros al de los partidos burgueses. Sólo que mientras estos otros sociólogos o politólogos ponían el acento en la imparable *tecnificación* de la actividad política parlamentaria como una consecuencia de la modernización (proponiendo en algunos casos el mantenimiento de los parlamentos y/o la ampliación procedimental de la democracia representativa para hacerla más participativa), Lukács era más radical: ni siquiera admitía la bondad de la actividad parlamentaria en el caso de que el grupo parlamentario quedara en principio sometido a la dirección central extraparlamentaria y consideraba prioritario, por tanto, dedicarse a la organización de los consejos obreros como instituciones alternativas al parlamento: “*Allí donde es posible constituir un consejo obrero (incluso en el ámbito más modesto) el parlamentarismo es superfluo*” [K.83-85].

También al tratar de la cultura enlazaba Lukács con la principal orientación de la filosofía y la sociología alemanas de la época, que había aprendido en Heidelberg, es decir, con los orígenes de la filosofía alemana de la crisis cultural que tiene su máxima expresión en Spengler. Lukács pensaba que si comprendemos correctamente la *Kultur* de una época estamos en disposición de entender el desarrollo completo de esa misma época, lo mismo que si hubiéramos partido del análisis de las relaciones económicas. De acuerdo con esa orientación, Lukács habla de *Kultur* como algo opuesto a *Zivilisation*. La *Zivilisation* es “cultura solo material”: crea el dominio humano sobre la naturaleza y al mismo tiempo deshumaniza al hombre y tiende a destruir la *Kultur*. La *Zivilisation* es dominio “exterior” del hombre sobre el ambiente. La *Kultur*, en cambio, es dominio “interior”, se entiende como algo que incluye el conjunto de productos valiosos que resultan superfluos en relación con el sustento inmediato de las gentes. Hay energías disponibles para la *Kultur* allí donde han sido satisfechas las necesidades primarias, es decir, con la liberación del dominio de la economía [K 139-141].

De hecho, según Lukács, sólo la burguesía en ascenso podía tener una *Kultur* auténtica. Pero bajo el capitalismo desarrollado la *Kultur* se convierte en mercancía, en mera *Zivilisation*, y acaba metamorfoseando en moda, que es su opuesto directo. A partir de ese momento la única *Kultur* auténtica del capitalismo no podía ser sino crítica sin embellecimientos de la época capitalista y eso es lo que representaron, en su nivel más alto, Zola e Ibsen [K.146]. Pero precisamente en este nivel, por su autenticidad crítica, tales manifestaciones culturales tienen que perder “la simple y natural armonía y belleza de la auténtica *Kultur*”. Que podrá recuperarse y sobrealzarse, según Lukács, a partir de su cambio de función social como consecuencia de la consciencia proletaria: “Del mismo modo que la *Zivilisation* ha creado los medios de dominio sobre la naturaleza, ahora la *Kultur* proletaria crea los medios para el dominio sobre la sociedad [K. 149].

IV

Al empezar a leer *Historia y consciencia de clase* conviene deshacerse de un tópico muchas veces repetido, el de que se trata de una obra de juventud. Son muchas las interpretaciones de la obra que al referirse a su autor hablan de él como “el joven Lukács”. Ese tópico se debe en parte a la longevidad de Lukács, que murió a los ochenta y cinco años, al hecho de que siguiera escribiendo, actuando y publicando hasta cuarenta y muchos años después de la aparición de aquella obra; y en parte se debe también a que muchos de sus lectores, a lo largo de décadas, han dado por buena la reconstrucción autocrítica que el propio Lukács, en su vejez, propuso de su “camino hacia Marx”, como si todo lo anterior a la asunción plena del pensamiento de Marx y de Lenin hubiera sido, también en él, cosa de la juventud. Nada más lejos de la realidad: cuando Lukács escribía los principales ensayos que componen *Historia y consciencia de clase* tenía treinta y cinco años y cuando apareció la obra iba para los treinta y ocho. No se puede decir de una persona de esa edad, por idealista que fuera, que era un joven. Obras lukasianas de juventud son *El alma y las formas* y el ensayo sobre el drama moderno, pero no *Historia y consciencia de clase*.

Tampoco conviene leer *Historia y consciencia de clase* como un texto de filología marxista, o sea, como mera interpretación de Marx. Es cierto que el libro descansa sobre una cierta lectura de la obra de Marx y

que algunos de sus ensayos están plagados de citas y referencias a Marx, pero no es un libro hermenéutico ni escrito para entender a Marx, aunque la pretensión, muy de época, de decidir acerca de qué es la ortodoxia del marxismo, un asunto que hoy nos parecerá irrelevante, puede inducir a engaño. Cuando Lukács escribió esos ensayos, que él mismo define como “trabajos ocasionales” al hilo del trabajo de partido, entre 1918 y 1922, no era precisamente un especialista en Marx, sino, en comparación con Bernstein, Kautsky, Labriola, la Luxemburg o Lenin, un advenedizo, un sobrevenido, cosa que en seguida le echarían en cara sus críticos [véase VV.AA. *Intellettuali e coscienza di classe*, en nota bibliográfica].

Si algo llama la atención a quien conozca la producción de Lukács hasta 1918 es la rapidez, el breve lapso de tiempo, con que éste logró captar algunas de las intuiciones principales de Marx. En menos de un par de años, y mientras hacía otras muchas cosas, había llegado en esto mucho más lejos que la mayoría de los marxistas anteriores o contemporáneos, tal vez con la excepción de Rosa Luxemburg, Lenin y Karl Korsch. Esto se debe seguramente a una combinación de motivos: la capacidad que Lukács tenía para devorar libros en tiempo record, la formación cultural adquirida en Heidelberg (muy superior, filosóficamente, a la de la mayoría de los marxistas del momento) y la intuición para establecer relaciones entre ideas abstractas y acontecimientos vividos allí donde la mayoría de la gente sólo tiene tiempo para ver hechos crudos. Esa combinación de motivos explica, por ejemplo, el que sin ser un filólogo ni haber leído detalladamente a Marx por entonces, Lukács captara como ningún otro autor antes de él la relación intelectual de Marx con Hegel en el tema de la dialéctica y sus implicaciones “prácticas” así como la relevancia del concepto de cosificación o reificación.

Pero aún siendo esto así, no es eso lo más interesante de *Historia y consciencia de clase*. El interés principal de la obra está en la capacidad de Lukács para pensar en el marco de la tradición que Marx inauguró, en el hecho de ser pensamiento original dentro de la continuidad, enlazando con las nuevas preocupaciones del momento abiertas por la crisis, la guerra y la revolución. Aunque lo que Lukács consideraba en el prólogo objetivo más destacado de su libro, a saber, su aportación al *conocimiento del presente* (1922-1923), no se dé por cumplido, en el sentido de que, visto desde ahora, haya habido otras cosas mejores para el conocimiento de aquel presente y de lo que iba a dar de sí, aún se puede afirmar, de todas formas, que Lukács dió en *Historia y consciencia de clase* una dimensión teórica a los anhelos revolucionarios de la época que difícilmente pueden encontrarse en otra obra escrita por los mismos años. *Historia y consciencia de clase* racionalizaba, de forma muy idealista obviamente, la pasión de la vanguardia del proletariado de la época. Es, sobre todo, un documento muy representativo de la atracción que el proletariado, idealizado como clase, produjo en los ambientes intelectuales cultos de Europa.

Historia y consciencia de clase se compone de ocho ensayos. Dos de ellos están dedicados a estudiar la obra de Rosa Luxemburg (asesinada en 1919); el ensayo que abre el libro se propone contestar a la pregunta ¿qué es marxismo ortodoxo?; otros dos están dedicados el tema de la consciencia de clase; y el resto a la historia y evaluación del materialismo histórico, al problema de la legalidad y al problema de la organización. Para entender bien estos ensayos hay que tener en cuenta que fueron escritos al calor de la

ofensiva revolucionaria que siguió en Europa a la guerra mundial, particularmente en Rusia, parte de Alemania (Baviera), Austria-Hungría e Italia. Esa fase dura, según los países, desde 1917 hasta 1922. Sin embargo, cuando el libro vió la luz, en 1923, la mayoría de estos movimientos revolucionarios, de orientación consejista todos ellos, habían sido derrotados. Un eco de este cambio de fase hay ya en el prólogo, fechado en las navidades de 1922, que Lukács puso a *Historia y consciencia de clase*: "Resuenan aquí las esperanzas exageradamente optimistas que muchos nos hicimos entonces respecto de la duración y el ritmo de la revolución" [HCC,XLIII].

V

El centro de *Historia y consciencia de clase* es el ensayo titulado "Consciencia de clase". Lukács divide este ensayo en cinco apartados. En el primero de ellos empieza definiendo la esencia de lo que llama el "marxismo científico". En ese contexto da por supuestas dos cosas: 1) que ha habido otro marxismo, al que a lo largo del libro llama "vulgar"; y 2) que la ortodoxia del marxismo "científico" radica en el método. Lukács entendía así la ortodoxia "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 excepción todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista [...] En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método" [HCC, 1-2].

El método del marxismo "científico" es, para Lukács, la dialéctica y más específicamente el materialismo histórico, es decir, la dialéctica aplicada a las sociedades en su historia. No entra ahí en lo que suele llamarse "dialéctica de la naturaleza". La sustancia del marxismo científico es que ha dado conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la consciencia (psicológica) que de esas fuerzas tengan los hombres [HCC, 50].

En términos académicos podríamos decir, pues, que el punto de vista lukacsiano es una consideración de teoría o filosofía de la historia, pues el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia se concreta en una teoría crítica de la historia, en una teoría de la teoría, en una reflexión de segundo grado sobre la historia, que es de segundo grado porque no acepta de entrada lo que los hombres suelen decir de ella ni la consciencia que dicen tener de los acontecimientos históricos. En este sentido la dilucidación de las fuerzas realmente motoras de la historia es una *consciencia de la consciencia* [HCC, 51].

Desde ahí Lukács critica las dos principales corrientes historiográficas del pensamiento académico (o burgués, como él dice) de la época: el positivismo y el historicismo, la reducción de la historia a leyes naturales inmutables, la reducción de la historia al papel de los grandes hombres o de los espíritus nacionales, la concepción de la historia como realización de unos principios éticos suprahistóricos. Según Lukács, Marx superó ese dilema en el que estaba metida la historiografía. Pero *parece como si*, al superar tal dilema, se arrebatara a la consciencia toda eficacia decisiva en el proceso histórico [HCC, 53]. En efecto, Marx había escrito que no es la consciencia lo que determina el mundo material, sino las relaciones

sociales materiales las que determinan la consciencia. Y Engels añadía que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos y precisamente con consciencia, pero que a menudo se trata de una “consciencia falsa”.

Lukács propone investigar concretamente esta “falsa consciencia” como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa. Pero no dice aquí que Marx y Engels identificaban “consciencia falsa” con *ideología* y que casi siempre, en contextos en los que hablaban de la consciencia burguesa, dieron al término ideología una acepción negativa, peyorativa (por ejemplo, en *La ideología alemana*). Se plantea así un problema muy interesante para la historia de las ideas.

Este problema lo podemos formular así: Lukács está interesado en revalorizar la consciencia, la subjetividad de los hombres, en los procesos históricos, porque es ya un revolucionario que tiene ante sí dos cosas. Una: el papel que la subjetividad, la consciencia (tal vez “falsa”, pero eso habría que verlo) de los de abajo, ha desempeñado y está desempeñando en los acontecimientos de 1917 a 1920 en toda Europa. Y dos: que quienes se oponen a los procesos revolucionarios del momento argumentaban precisamente que la base material de la sociedad, las relaciones sociales, no estaban maduras para el cambio histórico allí donde éste se había realizado, de manera que los revolucionarios (los rusos y los que se inspiran en ellos) son unos idealistas ilusos, también ellos con “falsa consciencia”.

Este problema se podía abordar entonces de varias maneras. Una manera posible era investigar concretamente, empíricamente, por qué la ideología, la subjetividad, la consciencia (fuera o no falsa) había pasado a jugar un papel tan importante en aquellos años, dejando en un segundo plano las condiciones económicas u objetivas. Y desde ahí reconocer que algo había fallado en el núcleo duro de la teoría marxista de la historia y de las ideologías. Esto suponía reconocer que en 1917-1920 la historia se fue por otro lado, por el lado más imprevisto.

Pero a Lukács esa manera de abordar el problema no sólo no le convence, sino que desprecia las investigaciones concretas al respecto como “burguesas” (ciencia burguesa es para Lukács, en ese contexto, sobre todo Max Weber y la sociología alemana de la época) y contrarias, por definición, al materialismo histórico. Prefiere abordar el problema en otros términos, acudiendo a la filosofía de la historia de Hegel. Por eso contrapone la captación de la “totalidad” a conocimiento “empírico y retuerce el significado de los términos “concreto” y “abstracto”. Para un lector actual advertido lo que Lukács afirma ahí [HCC, 54-55] es el mundo al revés. Empieza diciendo que buscar lo concreto en el individuo empírico (hombre, clase o pueblo) y en su consciencia empíricamente dada (psicológica o de psicología de masas) es un error y que ese error consiste en que así se pierde “la sociedad como totalidad concreta”, con lo cual “la ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto”. A continuación propone derivar la noción de consciencia del estudio de la sociedad *como un todo*, lo que conduce a afirmar que, en ese marco, la consciencia es a la vez subjetivamente “verdadera” y objetivamente “falsa”. Y acaba diciendo que 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... o sea, las ideas adecuadas a su situación objetiva”.

A partir de este planteamiento la conclusión va de suyo: la consciencia de clase no es lo que el conjunto de individuos empíricamente pertenecientes a la clase dicen saber sobre su propia situación, ni tampoco lo que pueda deducirse al respecto de las actuaciones concretas (como individuos y colectivamente), sino “la reacción racionalmente adecuada *que se atribuye* desde la comprensión del todo, de la totalidad, a una determinada situación típica en el proceso de producción”. Lukács remacha su concepto de *consciencia atribuida* aclarando que tal consciencia no es la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. y acentuando la distancia entre esta consciencia *atribuida* y las ideas que los hombres se hacen acerca de su posición en la vida, ideas describibles y explicables en términos psicológicos [HCC,55].

Lukács se pregunta entonces sobre la función histórico-práctica de la consciencia de clase (atribuible y atribuida). Y divide esta pregunta en dos: 1ª Si la diferencia entre consciencia (atribuida) y las ideas que los hombres se hacen de sí mismos (psicológicamente) es cualitativamente distinta según las distintas clases; y 2ª Qué importancia práctica tienen para las distintas clases las relaciones que pueden establecerse entre: a) la totalidad económica objetiva; b) la consciencia de clase atribuida; c) las ideas psicológico-efectivas de los hombres acerca de su situación vital [HCC,55].

A la primera pregunta Lukács contesta afirmativamente: hay diferencia cualitativa entre la consciencia *atribuida* a las distintas clases y esta diferencia es *estructural*, puesto que se deriva precisamente de las posiciones respecto de la estructura económica de la sociedad, respecto de la totalidad socioeconómica. La “falsedad” de la consciencia de clase de la burguesía es “objetiva”, en el sentido de que refleja su propia posición en la historia y sólo la suya y no puede ir más allá de eso sin liquidarse a sí misma: no es falsedad “subjetiva”, arbitraria o psicológica, sino que no puede ser de otra manera., es una barrera o limitación insuperable. En cambio, el proletariado puede, según Lukács, superar la “falsedad” de la consciencia debido al lugar que ocupa en las relaciones de producción. En su caso la consciencia puede ser subjetivamente “falsa” en determinadas circunstancias (en el sentido de que puede hacerse tales o cuales ilusiones sobre el momento histórico, sobre su capacidad para cambiar la situación, etc.), pero su propia situación socioeconómica es *condición de posibilidad* de superar esta falsedad. La afirmación de la diferencia esencial aquí se basa en el uso de la categoría de *posibilidad objetiva*.

En los apartados siguientes Lukács se propone argumentar por qué eso es así. En el apartado segundo descarta que otros grupos sociales diferentes de la burguesía y el proletariado pueden tener consciencia de clase. Declara la imposibilidad de que la consciencia de clase alcanzara una forma plenamente clara en los tiempos precapitalistas. Y deriva esta imposibilidad de la falta de unidad y coherencia económica de la sociedad de castas y de la sociedad estamental. Esto lo dice en términos hegelianos: “La economía no ha alcanzado en esas sociedades el estadio del 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” [HHC, 62]. En esas condiciones no podían conocerse las verdaderas fuerzas motoras que se encuentran tras los motivos de los hombres

históricamente activos. Esto último sólo ocurre, y como posibilidad, bajo el capitalismo, lo cual explica que el materialismo histórico haya nacido ya con el capitalismo desarrollado. Es en la fase de construcción de una sociedad articulada *de un modo puramente económico* cuando la consciencia de clase entra en el estadio de consciencia *refleja* posible [HCC, 64]. La consciencia refleja (o racionalmente reflexiva) es, en cierto modo, consciencia *filosófica*: la lechuza de Minerva sólo echa a volar, como decía Hegel, cuando empieza a caer el crepúsculo. Y de la misma manera que por eso la filosofía empieza tardíamente en Grecia, así la consciencia histórica propiamente dicha empieza con el capitalismo.

En el apartado tercero, y con el mismo argumento, Lukács descarta que la consciencia que tienen de la historia las clases sociales intermedias pueda elevarse a consciencia de clase, con independencia de que haya entre los miembros de esas clases individuos más o menos conscientes de la situación. Clases intermedias son, en el mundo moderno, la pequeña burguesía y el campesinado. Éstas están condenadas a ser “vacilantes” porque aún están indisolublemente enlazadas con la vieja sociedad estamental [HCC, 64]. En su caso no se puede hablar con propiedad de consciencia de clases y por eso, cuando emplea aquí el término de consciencia de clase, Lukács usa las comillas. Con esto quiere expresar que la consciencia de estas clases intermedias es una consciencia tomada en préstamo y variable, sobre todo en el caso del campesinado: “No se puede hablar propiamente de consciencia de clase cuando se trata de estas clases, y eso en el supuesto de que puedan llamarse tales desde el punto de vista del marxismo riguroso” [HCC, 66].

La burguesía es, por tanto, la primera clase social con consciencia de clase. Y eso se ha expresado sobre todo en la fase ascendente de la misma, cuando la burguesía combatía el feudalismo. Pero pronto, en su caso, la consciencia de clase y el interés de clase se encuentran en contradicción dialéctica, pues la consciencia de clase exige conocimiento de la evolución de la totalidad social (o socioeconómica) y el interés de clase de la burguesía es siempre particular. Para mantener una consciencia de clase limpia o plena tendría que rebasar sus propios intereses particulares (económicos) y eso la lleva a la contradicción.

Probablemente es en este punto donde el análisis lukacsiano alcanza su nivel más alto (como ocurre también en los textos de Marx, empezando por *La ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*). Lukács define en ese contexto la situación de la burguesía como *trágica* y refiere esta situación trágica al plano histórico, al plano sociológico, al plano político y al plano ideológico. Históricamente, la burguesía no ha acabado de aplastar a su antecesor, el feudalismo, y ya tiene un nuevo adversario: el proletariado; ha luchado en nombre de la libertad y en seguida tiene que imponer la opresión; ha reconocido la existencia de la lucha de clases pero luego tiene que suprimirla; afirma la individualidad pero su individualismo crea una formación económico-social basada en la producción universal de mercancías, lo cual conduce a la cosificación [HCC, 67]. Desde el punto de vista estructural, la contradicción se expresa así en términos cuasifreudianos: tiene que penetrar económicamente toda la sociedad pero no puede consumir esta penetración sin negarse a sí misma [HCC, 68].

Con la evolución histórica a lo largo del siglo XIX la antocontradicción ideológica de la consciencia de clase de la burguesía se va agravando o radicalizando hasta convertirse en consciencia “falsa”. La consciencia “falsa” se convierte en una falsedad de la consciencia. La contradicción, al principio sólo objetiva, se hace también subjetiva: del problema teórico tiene que nacer un comportamiento moral que influye decisivamente en todas las actitudes prácticas de la clase ante todas y cada una de las situaciones y cuestiones vitales [HCC, 71]. Como consecuencia la burguesía tiene que ponerse a la defensiva., pues no puede creer ya, con consciencia limpia, en su propia *misión*. Lukács interpreta las primeras propuestas de planificación económica (en Alemania y otros países) no como un cambio de rumbo o como una mera adaptación a los nuevos tiempos, sino como una *capitulación* de la consciencia de clase de la burguesía ante el proletariado [HCC,73]. Es así como se produce la crisis de la cultura burguesa, la crisis ideológica, que es un síntoma de la decadencia, de la pérdida de la capacidad de dirección sobre el conjunto de la sociedad.

Afirmada la crisis y la decadencia de la burguesía, en el apartado cuarto Lukács ilustra lo que entiende por consciencia (atribuida) de clase proletaria. Hay un momento en que Lukács parece dispuesto a admitir que el rasgo o característica principal de aquella fase histórica es la *capitulación simultánea*, es decir, que al mismo tiempo que la burguesía capitula, aceptando la planificación económica, también proletariado capitula aceptando el resto de la formación socioeconómica burguesa. Pero en “Consciencia de clase” Lukács descarta inmediatamente esta consideración aduciendo que precisamente aquellos sectores del proletariado que están dispuestos a capitular es que no tienen consciencia plena. Los datos empíricos aducibles en este sentido apenas tienen importancia para Lukács. Y aquí reaparece el sentido profundo de la consciencia “atribuida”: a diferencia de todas las demás clases, el proletariado no se detiene o no tiene por qué detenerse en los datos de la situación inmediata, en los acontecimientos singulares de la historia, ni se deja arrastrar por ellos, sino que “constituye él mismo la esencia de las fuerzas motoras y actúa centralmente sobre el centro mismo del proceso del desarrollo social” [HCC, 74].

Lukács presenta esta exaltante afirmación de la subjetividad de la consciencia contra la empiria como una nueva negación del “marxismo vulgar”: la superioridad del proletariado está en que es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro como un todo coherente, de tal manera que, *en su consciencia de clase, la teoría y la práctica coinciden*. Consiguientemente, el marxismo vulgar queda equiparado a la consciencia falsa del proletariado que conduce al autoengaño en la fase final del capitalismo. Pero entonces resulta, paradójicamente, que la afirmación de la consciencia de clase proletaria, en esas circunstancias, no es tanto conocimiento de la totalidad de la sociedad y de su evolución cuanto reafirmación de la “ideología” [HCC, 76]. Lukács escribe ahora la palabra ideología entre comillas para expresar que no se trata de la ideología en sentido negativo o peyorativo (que no se trata de la falsa consciencia marxiana), sino de todo lo contrario. Y así, en efecto: “Para el proletariado la “ideología” no es una bandera bajo la cual luchar, ni una capa disimuladora de sus verdaderos objetivos, sino *la finalidad y el arma mismas*”. Lukács identifica ahora “ideología” con afirmación de los principios y llama, en

cambio, “mera ideología” al materialismo histórico vulgar, o sea, a la ideología de la otra capitulación.

En el apartado quinto de “Consciencia de clase” Lukács aborda los obstáculos que se oponen, ya más en concreto, a la realización de la consciencia de clase proletaria. El principal de esos obstáculos es para él la separación entre lucha económica y lucha política característica del sindicalismo imperante de la época. Hacer frente a esta separación obliga a un nuevo esfuerzo de la consciencia: la autosuperación de la clase. En ese paso Lukács idealiza aún más la situación del proletariado afirmando que “hasta en la consciencia falsa del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una tendencia objetiva a la verdad, aunque lo sea como posibilidad” [HCC, 79]. A partir de ahí describe la consciencia de clase proletaria como consciencia unitaria de la totalidad, como sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase. Y desde ahí se puede llamar “oportunismo” al rebajar la consciencia de clase del proletariado al nivel de su inmediatez psicológica [HCC, 80-82]. En esta denuncia lukacsiana del “oportunismo” hay un eco de las agudas controversias que tenían lugar acerca del papel del proletariado en el momento de la fundación de la III Internacional.

La consciencia de clase no es, pues, una realidad psicológica, pero tampoco es, para Lukács, una mera ficción. En tanto que consciencia atribuida, es, en la concepción de Lukács, parte de una *misión* que históricamente empieza siendo crítica de la cosificación, o sea, de la conversión del trabajador en mera mercancía, para acabar siendo “verdadera” consciencia de clase cuando la crítica de la cosificación se hace ya propositiva (en lo político y en lo organizativo). La persistencia de la separación de lo económico y lo político está indicando que la consciencia del proletariado se encuentra todavía sometida a la cosificación. La consciencia cosificada oscila, en la época, entre dos extremos. Uno es el empirismo grosero; el otro es la utopía abstracta.

Lukács describe la persistencia de la utopía como rasgo esencial de la degradación interna de la consciencia de clase [HCC, 84]. Defiende que los trabajos filosóficos de Marx abrieron el camino a la superación de la utopía, pero considera una ilusión creer que con la crítica marxiana de la utopía ésta ha quedado materialmente eliminada de la lucha liberadora del proletariado. No hay paso definitivo de la utopía a la ciencia, como quería Engels. No se pasa de la utopía a la captación del todo histórico-social uniformemente ni de una sola vez. Por eso el punto de vista utópico persiste aún en el proletariado, por ejemplo, cuando se trata de la cuestión del estado y también respecto de las cuestiones puramente ideológicas o culturales. Lukács ve en el surgimiento de los *consejos obreros* la señal de que la consciencia de clase del proletariado está en disposición (tiene ya la posibilidad objetiva) de superar la ideología burguesa. Describe el consejo obrero como la superación político-económica de la cosificación capitalista. Y, al reafirmar la distancia observable entre el estado de consciencia de los trabajadores de la época, incluso de los más revolucionarios, y la “verdadera” consciencia de clase del proletariado, concluye mesiánicamente: “La lucha por la sociedad sin clases no es sólo una lucha con el enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo una lucha del proletariado *consigo mismo*. Sólo la verdad puede aportarle la victoria y por eso la *autocrítica* ha de ser su elemento vital” [HCC, 87-88].

VI

Cuarenta y tantos años después, al prologar de nuevo *Historia y consciencia de clase*, Lukács echaba mano de uno de los personajes literarios más amados para explicar lo que él mismo era entonces, en aquellos tiempos del asalto a los cielos: "Si se permitió a Faust abrigar dos almas en su pecho, ¿por qué no va a ser posible comprobar en hombre por lo demás normal, pero que, en medio de un mundo en crisis, salta de una clase a otra, el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias espirituales contrapuestas? Yo, por lo menos, y en la medida en que consigo recordar aquellos años, encuentro en mi mundo mental de la época tendencias simultáneas a la asimilación del marxismo y a la activación política, por un lado, y, por el otro, una constante intensificación de planteamientos éticos puramente idealistas" [HCC, X]. Más adelante, en ese mismo prólogo dice de *Historia y consciencia de clase* que es un libro "misticamente desaforado, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época" y ve en el paso, por él propuesto allí, de la consciencia "atribuida" a la práctica revolucionaria "un verdadero milagro" de la dialéctica idealista [HCC, XIX-XX].

Ciertamente, en aquel Lukács de 1920 había algo del ingenio barroco "detourné" en la crisis de la modernidad burguesa. Esta es la razón de que a veces se haya llegado a ver en él un antecedente de lo que ahora se llama "posmodernismo de izquierdas". Y tal vez fue eso mismo lo que llevó a Thomas Mann a inventar el personaje de Naphta en *La montaña mágica*. No todos los adjetivos con que Thomas Mann caracterizaba a Naphta [OC, tomo 2, 1400 y ss.]: "corrosivo latinista", "afilado", de "tono cortante y categórico", "tajante", "lógico", "elegante", "*princeps scholasticorum*", se corresponden con lo que era realmente Lukács en la Viena del comienzo de los años veinte. Y menos aún su caracterización como un jesuita que vive en la pobreza, discurrea irónicamente sobre las razones de la curia romana contra Galileo, defiende seriamente el terror y la dictadura del proletariado para finalmente suicidarse. Pero hay que reconocer que algunos de los adjetivos de Mann captan bien la íntima contradictoriedad de la persona hacia 1923.

Por lo demás, la atracción mutua que sintieron el revolucionario de *Historia y consciencia de clase* y el autor de *La montaña mágica* es parte de la historia cultural y moral de aquellos años. En 1928, Thomas Mann hizo una gestión personal para evitar la extradición de Lukács. En la emotiva carta que escribió en esa ocasión al canciller Seipel, además de aducir razones de humanidad y de recordar al padre, ha dejado un testimonio que resume muy bien la naturaleza de la fascinación que ejercía el otro. Mann recuerda que conoció personalmente a Lukács, en Viena, en 1922: "Una vez me expuso sus teorías durante más de una hora. Mientras estaba hablando, tenía razón. Aun cuando la impresión que dejaba detrás era la de una abstracción que casi ponía los pelos de punta, también era la de pureza y nobleza intelectual". El propio Lukács, que conocía la leyenda de su identificación con Naphta, no parece haber guardado ningún rencor hacia Mann por esto. Cuando le preguntaron sobre ello siempre constestó, con cierto humor, que si se lo hubieran pedido no habría tenido ningún inconveniente en ceder su figura par la novela. Significativamente, más que los discursos que el novelista puso en boca del "jesuita" le enfadaba el adjetivo de "elegante" que el otro le endosaba, pues, según él, eso no se

correspondía con sus hábitos. Al menos, precisaba, en los tiempos en que conoció a Thomas Mann en Viena [PV, 122 y ss.].

NOTA BIBLIOGRÁFICA

G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, traducción castellana de Manuel Sacristán, Editorial Grijalbo, México, 1969.

G. Lukács, *Kommunismus (1920-1921)*, traducción italiana de Massimo Cacciari y Getulio Talpo, Marsilio Editori, Padua, 1972 [con un ensayo de Massimo Cacciari sobre el problema de la organización en la Alemania de la época].

G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, al cuidado de Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1983 [con una entrevista a Lukács de István Eörsi].

A. Kadarkay, *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*, traducción castellana de Francesc Agües, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1994.

M. Sacristán, “Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács”, en *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983.

VV. AA. [Bloch, Deborin, Révai, Rudas], *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács: 1923-1924*, al cuidado de Laura Boella, Feltrinelli, Milán, 1977.

Fuente: Herramienta



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).

© CEME web productions 2003 -2007