

There and back again. Un viaje de ida y vuelta de Simmel a Lukács



Miklós Mesterházi

Lukács Archive International Foundation

mesterhazi.miklos@gmail.com

Resumen

El trabajo intenta justificar la potencia crítica de la contribución central del libro de ensayos de György Lukács *Historia y conciencia de clase*, la crítica del fenómeno de la cosificación, insertándose en una serie de debates sobre la actualidad del concepto. Se distancia de las lecturas de Theodor W. Adorno y Axel Honneth y ofrece una interpretación del aspecto subjetivo de la cosificación, el punto de vista contemplativo, cuyos contenidos rastrea en el ensayismo del joven Lukács y, preeminentemente, en la *Filosofía de dinero*, de Georg Simmel.

Palabras clave: cosificación; alienación; teoría crítica; conflicto de la cultura; modernidad líquida

There and back again. A round trip from Simmel to Lukács

Abstract

The work intends to justify the critical potential of the central contribution in György Lukács' essay collection *History and Class Consciousness*, namely the critique of the phenomenon of reification, by engaging in a series of debates on the relevance of the concept today. It distances itself from the readings of Theodor W. Adorno and Axel Honneth, offering an interpretation of the subjective aspect of reification, the contemplative standpoint, whose contents it traces in the youthful essays of Lukács and, predominantly, in *The Philosophy of Money* by Georg Simmel.

Keywords: Reification; Alienation; Critical Theory; Conflict of Culture; Liquid Modernity

Primera introducción

Parece como si el libro *Historia y conciencia de clase* de Lukács, sobre el que Walter Benjamin escribió en 1929 en “*Libros que han permanecido vivos*” (Benjamin, 1972), hubiera sumido a la posteridad –esto es, a nosotros– en una profunda perplejidad. Pocas personas, creo yo, estarían dispuestas a negar que el concepto central del libro es el de la *cosificación*, y que –exagerando ligeramente– todo el libro gira en torno a la explicación e interpretación del fenómeno de la cosificación.¹ Y también sería difícil negar que *Historia y conciencia de clase*, y particularmente el análisis o la teoría de la cosificación que contiene, tuvo una influencia extraordinaria en el pensamiento filosófico y de las ciencias sociales durante el siglo XX. Una influencia extraordinaria, aunque aquellos que se inspiraron en el libro –y no se trata de pocos ni de desconocidos– han observado o se han visto obligados a observar que la historia ha puesto entre paréntesis muchas cosas de este. O, para abordarlo desde el otro lado: si se aceptara que Lukács se equivocó fundamentalmente al crear, a través de los escritos de Max Weber y Georg Simmel, una patología general de la era burguesa a partir de las líneas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, entonces muchas cosas en el libro empezarían a tambalear (aunque seguiría siendo valioso lo que se dice sobre la naturaleza y la metodología de las ciencias sociales en los ensayos “*¿Qué es marxismo ortodoxo?*” y, acaso también, “*El cambio estructural del materialismo histórico*”). Con ello, no solo *Historia y conciencia de clase* se desplomarían, sino que también caerían muchas de las cosas escritas por aquellos que, al dejarse atraer por Lukács como un flautista de Hamelín, se sumergieron en el río de las preguntas que mejor no se hubieran hecho.

Ahora bien, la cosificación (el fenómeno de la cosificación) parece llevar empero una existencia fantasmal. Tal como veía Lukács las cosas (y como las ven aquellos que creen que él las vio correctamente), el término “cosificación” describe algo fundamental de la sociedad burguesa, al hablar simultáneamente de la naturaleza del poder, de nuestra forma de pensar y de nuestro sufrimiento (de la pérdida). La cosificación –para empezar en algún punto– es (un) espejismo, si se quiere, una forma de olvido, un “no saber”,² un olvido suficientemente justificado sobre el “parentesco entre la persona y lo exterior, entre el sujeto y el objeto que funda la alienación del sujeto en el objeto, y fundará, si se hace cambiar el sentido del movimiento, la reintegración del mundo al ser humano” (Merleau-Ponty, 1974, p. 40). Un olvido suficientemente justificado, ya que el resultado agregado de nuestras acciones traiciona nuestras intenciones, haciendo que las fuerzas históricas aparezcan como una especie de naturaleza. “La reflexión acerca de las formas de la vida humana” –dice Lukács sobre Marx en el ensayo “*Conciencia de clase*”– “empieza *post festum* y, por ello, con los resultados ya listos del proceso de desarrollo”, esto es, cuando las formas del trato social “poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social”, y así presentadas,

¹ Por ello me resulta extraño que la editorial de las obras de Lukács, en su serie de los escritos esenciales del filósofo, haya extraído el ensayo central del libro y lo haya publicado por separado, como si las otras piezas del volumen trataran sobre otra cosa, lo cual, como veremos, no es el caso. Cf. Lukács (2015a).

² Pues, como afirma Bloch (1918, p. 389), “el no saber es la última razón para la manifestación de este mundo”.

precisamente las formas estructurales de la vida social valen como inmutables. Parece por tanto como si, en el pasado, hubiera habido una historia; parece como si, en el pasado, las formas organizativas de la sociedad actual, vistas como leyes eternas de la naturaleza, hubiesen quedado imperfectas o sin lograr imponerse, por razones misteriosas y de una manera irreconciliable con los principios de la ciencia racional moderna; pero ahora “ya no hay historia” (Lukács, 1969, p. 50s.). Lo que fue tejido a partir de las acciones e intenciones humanas aparece como un poder autónomo, un poder que puede, en cualquier momento, presentar argumentos convincentes para sí mismo; y es una característica extraña de la cosificación en cuanto olvido o desconocimiento el hecho de que precisamente convierte a una sociedad eminentemente social en naturaleza, y no como si sus leyes no fueran perceptibles. Lo único que ocurre es que la objetividad, la forma de hacer y dejar hacer de nuestra razón, por medio de la cual el mundo que finalmente funciona racionalmente se vuelve comprensible y manejable, de alguna manera nos excluye de este cálculo. El argumento que se basa en las necesidades objetivas de las cosas recurre a un malentendido, aunque a un malentendido que no se puede refutar a voluntad por la siguiente razón: es el reverso mismo de nuestra forma de pensar el hecho de que se haya producido una “lejanía inabarcable” entre los “objetos de la historia”, considerados como cosas de leyes naturales inmutables y eternas, y el “propio movimiento social” de los seres humanos, la “fuente más auténtica de comprensión de la historia” (ibíd., p. 52). La cosificación, aunque es un malentendido, no se alimenta de los errores de nuestra razón, sino de los logros, de que en lo existente, que aparentemente ha escuchado finalmente el mandato de la razón, nuestros cálculos se cumplen, aunque este cálculo con lo inmutable testimonia sobre la carencia de la razón: sobre la carencia de la autorreflexión. Pero no podemos evitarlo, ¿cómo podría ser de otra forma? Así como el individuo –en su soledad (el poder de la cosificación son los otros)– puede acercarse a los mecanismos de la cosificación, solo puede (según Lukács) tratarse de un acercamiento técnico: adaptación o resignación (para reducir las fricciones). Para que el conocimiento que podría probar lo existente como algo que debe su poder de obiedad a un poder prestado se convierta en “autoconciencia” –en la que “el mero hecho del conocimiento produce una modificación esencial en el objeto reconocido” (Lukács, 2014, p. 42)–, debe ser un conocimiento al que no solo se le asocie el pronombre posesivo de la primera persona singular... el poder de lo existente depende del consentimiento de los otros. Por supuesto, el malentendido solo puede ser convertido en malentendido cuando el análisis (la “exposición materialista de la historia”) logra hacer que el pasado coloque “al presente en una situación crítica” (Benjamin, 2007, p. 473).

Sin embargo, de todos modos, la cosificación es un concepto de una teoría crítica. No es simplemente un sinónimo interesante y excéntrico de términos que describen de manera objetiva rasgos de la modernidad. O dicho de otra manera: en la cosificación se trata de la *pérdida*. Y con esto comienzan nuestras dificultades.

Porque, como se ha dicho, ella lleva una existencia fantasmal. Puede sonar frívolo, pero el problema se puede formular casi como una broma lógica: la cosificación se reconoce por su invisibilidad. Y esto por definición: se muestra como

algo inherente a la naturaleza de las cosas. Tal como Lukács veía las cosas (y hay quienes sostienen que las vio correctamente), la cosificación era la verdad fundamental de la era burguesa, algo que oculta la esencia de las cosas (esto es, de nuestras circunstancias) y, de alguna manera, señala un déficit, pero puede suceder que en la refracción de una teoría crítica, no exista tal cosa como Lukács creyó haberla visto, o apenas exista, o que, si existiera, no sería motivo de alarma.

Excurso

Parece como si el libro sobre el que Walter Benjamin escribió en 1929 bajo el título “*Libros que han permanecido vivos*” y que, incluso para aquellos que lo rechazan con espanto, reinterpreta a Marx de una manera completamente original –o lo descubre de nuevo–, hubiera sumido a la posteridad –esto es, a nosotros– en una profunda perplejidad. La cuestión a la que las discusiones de Lukács buscaban dar respuesta –con el título de uno de sus ensayos de 1919: “¿*Qué es la acción revolucionaria?*”– fue puesta por la historia en el congelador, y evidentemente nadie parece inclinado a descongelarla, al menos no en la forma en que entró; y aquello que hacia el final de *Historia y conciencia de clase* se ofrece como modelo de cómo podrían romperse las cadenas de los reflejos dictados por la cosificación –con lo que se vería la verdadera libertad–, hoy en día difícilmente alguien lo aceptaría como un consejo prometedor para la vida cotidiana (aunque sería un gran malentendido considerar al ensayo al cual me estoy refiriendo, la pieza final del libro, “Observaciones de método para el problema de la organización”, simplemente como una versión filosófica de las medidas prescritas por la Komintern a los partidos comunistas). Parece como si Lukács se hubiera equivocado de forma fundamental. Se podría suponer –Adorno lo hizo– que lo que se ha considerado la virtud de *Historia y conciencia de clase* (lo que es considerado virtud por aquellos que ven las cosas como Lukács las vio), a saber, que el libro de Lukács “devuelve a Marx a Hegel y lo lleva con fuerza significativa más allá de este” (Bloch, 1977, p. 164), y lo que hace que las discusiones metodológicas del libro sean innegablemente fascinantes, fue solo una peligrosa tentación. “No carece de ironía”, como puede leerse en un párrafo muy citado de *Dialéctica negativa* de Adorno, “el hecho de que los brutales y primitivos funcionarios que hace más de cuarenta años acusaron a Lukács de herejía por el capítulo dedicado a la cosificación en el importante libro *Historia y conciencia de clase* olieran lo idealista de su concepción” (Adorno, 2005, p. 180). Y dado que Lukács no pudo resistir la tentación que provenía de Fichte –y de hecho fue Fichte el cicerone de Lukács en su giro hacia Marx–, él tampoco es inocente del principal pecado de la filosofía, de la falta de freno con la que ella convierte lo que siempre es diferente, lo que huye de nuestro poder, lo otro, en el yugo del concepto, del sujeto, de la identidad.³

³ Cf. Adorno (2005, p. 181): “Quien tenga lo reificado por el mal radical; quien quiera dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad hacia lo otro, ajeno, cuyo nombre no por casualidad resuena en la alienación; a esa no-identidad para la que habría que liberar no solo la conciencia, sino una humanidad reconciliada. Pero el dinamismo absoluto sería aquella acción absoluta que se satisface violentamente en sí y abusa de lo

Con relación a la idea de Adorno sobre la violencia inherente a la filosofía, tal vez al saber en general (el “imperialismo filosófico”), o sobre la crítica a la “endogamia de la conciencia” (que tal vez sea solo una variación de la crítica a “las antinomias del pensamiento burgués”), podríamos discutir largamente, al igual que sobre si, respecto de la raíz de nuestras dificultades, su crítica a lo existente resulta más acertada que el ensayo de la cosificación en *Historia y conciencia de clase*. (Por cierto, Horkheimer sintió la necesidad de escribir su propia versión de la *Dialéctica de la ilustración*). Es fácil refutar la idea de que la crítica de la cosificación de Lukács estuvo inspirada meramente por su nostalgia por los “tiempos llenos de sentido” (aunque Adorno le reprocha menos al propio Lukács esa nostalgia que el eterno “lamento por la cosificación”); dicha idea olvida que esos tiempos gloriosos “eran, de igual modo, el producto de la cosificación, de una institución inhumana, como él solo certificó de las burguesas” (ibíd., p. 181). Apenas unas páginas después de la famosa primera frase en *La teoría de la novela* (“¡Felices los tiempos para los cuales el cielo estrellado es el único mapa de los caminos transitables y que hay que recorrer, y la luz de las estrellas única claridad de los caminos!”), se puede leer lo siguiente:

[Y]a no somos capaces de respirar en un mundo cerrado. Hemos inventado la productividad del espíritu: por eso mismo los prototipos han perdido irreparablemente para nosotros su objetiva obviedad, y nuestro pensamiento recorre un camino infinito de aproximación jamás terminada. Hemos inventado el acto de dar forma: por eso todo lo que nuestras manos dejan ya, cansadas y desesperadas, carece de la perfección última. Hemos hallado en nosotros la única sustancia verdadera: por eso tuvimos que abrir abismos insalvables entre el conocimiento y la acción, entre el alma y la figura, entre el yo y el mundo, y permitir que toda sustancialidad situada al otro lado del abismo se disipara en reflexividad (Lukács, 1975, pp. 297 y 302s.).

Y sin embargo, las palabras de Adorno tratan sobre nuestra perplejidad: quizás en Lukács –menos fascinado por Fichte que por la posibilidad de la acción revolucionaria– haya quedado en la sombra el hecho de que “en lo cósmico se hallan compenetradas ambas cosas, lo no-idéntico del objeto y el sometimiento de los seres humanos a las relaciones dominantes de producción, a su propio, para ellos desconocido, contexto funcional” (Adorno, 2005, p. 182), y que no podemos evitar desentrañar esta interrelación, ya que probablemente incluso la humanidad emancipada no pueda prescindir de la objetivación del conocimiento y de las prácticas, es decir, de las instituciones.⁴ Y sobre nuestra perplejidad también apuntan las siguientes frases:

Aquello por lo que los seres humanos sufren, el *lamento* por la cosificación, más que denunciarlo lo pasa por alto. La desgracia reside en las relaciones que condenan a los seres humanos a la impotencia y la apatía y que ellos sin embargo habrían de cambiar; no primariamente entre los seres humanos y el modo en

no-idéntico en cuanto su mera ocasión. Las consignas inquebrantables sobre toda la humanidad sirven para de nuevo igualar con el sujeto lo que no es igual a él’.

4 Adorno continúa en el pasaje citado: “En sus lacónicas afirmaciones sobre la constitución de una sociedad liberada, el Marx maduro cambió su relación con la división del trabajo, el fundamento de la cosificación” (Adorno, 2005, p. 182).

que las relaciones se les aparecen. Frente a la posibilidad de desastre total, la cosificación es un epifenómeno; cuánto más la alienación que la acompaña, el estado subjetivo de conciencia que le corresponde (ibíd., p. 180s.).

Una objeción confusa: Adorno no ignoró el hecho de que el ensayo sobre la cosificación (en realidad, todo el libro) trata precisamente sobre este problema: por qué los seres humanos están condenados a la impotencia y a la apatía debido a las relaciones que ellos mismos deberían cambiar.

¿A dónde hemos llegado?

Sin embargo, aquí no quiero detenerme en los “errores especulativos”, si es que existen, de Lukács (errores que pueden ser fácilmente minimizados o justificados, reinterpretados a la luz de otros pasajes, etc.).⁵ En realidad, he citado extensamente a Adorno (de paso, también como representante de otros autores que podría haber citado) solo para sugerir que sé que Lukács dejó problemas sin resolver (acaso más precisamente: problemas sobre los que pensó o creyó que pronto serían resueltos por la historia/la Revolución... se trata de *nuestros* problemas con *Historia y conciencia de clase*), problemas que también pueden causar dolor a intérpretes más hábiles que aquellos “brutales y primitivos funcionarios” (y con relación a Lukács probablemente más indulgentes que Adorno). Reconozco de buen grado que algunas formulaciones en *Historia y conciencia de clase* adquirieron un peso plomo bajo la presión del momento histórico, pero en realidad, creo –al menos lo supongo– que nuestra perplejidad no se debe tanto a los pecados “especulativos” de Lukács, sino a la existencia fantasmal de la cosificación. Porque, más allá de cómo viera Lukács las cosas (y hay quienes creen que las vio correctamente), al ser ella un hecho fundamental de lo que llamamos época burguesa, y al sugerir su concepto de alguna manera sugerir una especie de pérdida, puede suceder que no exista tal cosa como Lukács creyó haberla visto, o apenas exista, o que, si existiera, no sería motivo de alarma. Tal vez porque aquello que en la visión de Lukács era la raíz de nuestros problemas, sea algo que nosotros –y tomo los términos clave de un (ingenioso) pensador conservador– no percibimos como deprivación, sino como liberación, o, si se tratara de una especie de pérdida, como algo de lo que la historia nos ha compensado ampliamente (cf. Marquard, 1974 y 2000).

Contemplación

Si la cosificación *qua* cosificación (en el sentido de cosificación según una teoría crítica o una crítica teórica) realmente no pudiera ser palpada “allá afuera”

⁵ Por ejemplo, en *Derrotismo y dialéctica*, incluso Lukács ofreció finalmente –eso sí, apremiado– algunas explicaciones.

(por ejemplo, porque todo pareciera indicar que no existe en ese sentido o porque todo pareciera indicar que nunca existió), entonces tal vez podríamos intentar –por incierto que sea el resultado de semejante intento– averiguar si no habría al menos un “lugar” para el fenómeno de la cosificación abordando la cuestión “desde dentro”. Este “desde dentro” es, sin embargo, engañoso: la subjetividad “atribuida” a la cosificación –el comportamiento contemplativo, el punto de vista contemplativo, la contemplación– es parte de la definición de la cosificación, es como la otra mitad de esta, lo que naturalmente implica que está relacionada con lo que entendemos por cosificación “allá afuera”, si es que comprendemos la palabra. Y, sin embargo, no es tan así... parece como si la pérdida desde “dentro” aún fuera palpable.

Al observarlo más de cerca, también debería quedarnos más claro qué es lo que en realidad está en juego en *Historia y conciencia de clase*.

No puedo reclamar originalidad por la idea de que el teorema de la cosificación en *Historia y conciencia de clase* debería ser descifrado desde la contemplación. También trata sobre la contemplación el libro *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* de Axel Honneth, una conferencia ampliada en forma de tratado al que el autor sometió generosamente a la crítica (la edición inglesa apareció acompañada de discusiones y críticas),⁶ que trajo a consideración a Lukács y a su ensayo sobre la cosificación en *Historia y conciencia de clase*. Más precisamente: la conferencia, ampliada en tratado, que ve precisamente el problema o bien la crítica de la contemplación (el comportamiento o punto de vista contemplativo), arrancado del contexto original, como *lo que aún puede salvarse* de la concepción de Lukács (ya que las objeciones de Adorno también regresan con Honneth, por ejemplo, la acusación de que Lukács no explicita el “punto de orientación normativo” sobre el cual la crítica de la cosificación podría haberse apoyado, o que, en ese papel, quiso imponer una especie de fantasía filosófica a sus lectores).⁷ Sin embargo, mi intención aquí es simplemente usar el trabajo de Honneth como una herramienta analítica, y quiero criticar la pregunta de si la “vieja idea” de Lukács recibió un nuevo y fascinante sentido en el contexto de la teoría del reconocimiento, o si, por el contrario, se vio teñida por su inherente

6 [Nota del trad.] El autor se refiere a *Reification. A New Look at an Old Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2005), que incluye comentarios de Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear. La “vieja idea” remite al título en inglés del trabajo de Honneth.

7 Cf. Honneth (2007, pp. 19 y 33s.): “Por supuesto que el análisis de la cosificación de Lukács posee un contenido normativo, aunque prescinda totalmente de un vocabulario moral. A fin de cuentas, el uso del concepto de ‘cosificación’ delata ya la suposición de que en los fenómenos descritos se trata de un desacierto en la forma ‘propia’ o ‘correcta’ de posicionarse frente al mundo [...]. A pesar de que posee una marcada tendencia a polemizar, con Hegel, contra la idea de un ‘deber abstracto’, sabe muy bien que su discurso de una praxis o una ‘postura’ cosificadora necesita una justificación mediante un concepto de praxis humana verdadera. Por este motivo, Lukács siembra en muchos pasajes de su texto referencias que deberían aclarar cómo sería una relación práctica del ser humano con el mundo, no afectada por la imposición de la cosificación. [...] En contraste inusitado con pasajes de este tipo, que pueden comprenderse antropológicamente, se encuentran aquellas enunciaciones de Lukács en las que intenta resumir su visión de la praxis ‘verdadera’ del ser humano remitiéndose a Hegel y a Fichte. En ellas se afirma que solo podemos hablar de una actividad no distorsionada allí donde el objeto puede ser pensado como producto del sujeto y, por lo tanto, el intelecto y el mundo coinciden. Como lo enseñan estos pasajes, en su crítica de la cosificación, Lukács siguió en gran medida un concepto filosófico de ‘actividad’ como el que proporcionó Fichte, por ejemplo, con sus ideas acerca de la actividad espontánea del intelecto; y en la actualidad no cabe duda de que con tal fundamentación Lukács privó a su crítica de la ‘cosificación’ de toda oportunidad de ser justificada a partir de la teoría social”.

color de malentendido.⁸ No es que quiera criticar la concepción de Honneth debido a la frase que podría llevar a alguien a quitarse el sombrero ante el autor, y que se escuchó en una conversación con Ágnes Heller: que *Historia y conciencia de clase*, o al menos el ensayo sobre la cosificación, ciertamente merecía ser comentado con la profundidad con que se comenta a los textos filosóficos clásicos. En la reinterpretación de Honneth, se trata (me permito aquí una simplificación arriesgada) de que lo que Lukács entiende por contemplación es en realidad el comportamiento del observador, o más bien la aberración de esta actitud, la actitud de una tercera persona, que también somos o podemos ser nosotros mismos. El hecho de que este punto de vista exista, o más precisamente que podamos adoptarlo, de que se nos presente, es indispensable, gracias a ello los seres humanos podemos comunicarnos y la cosa misma puede expresarse, etc. Sin embargo, no se debe olvidar que esta distancia es una abstracción, una abstracción del hecho de que algunas de nuestras relaciones y capacidades no podrían existir si en todo momento estuviéramos desde esta atalaya reflexionando sobre nosotros mismos. Malinterpretaríamos nuestras capacidades más elementales si olvidáramos que deben su forma a la implicación, a su inserción en el contexto, una implicación de la que el comportamiento contemplativo prescinde: creceríamos como sociópatas, o incluso como zombis, sin la red de aceptación y rechazo, de aprobación y corrección, del “¡hazlo así!” y “¡no lo hagas!” (esto es, de las variaciones del reconocimiento), que se nutre de emociones, y no entenderíamos una palabra de lo que está pasando y qué es lo que nos ocurre si no fuéramos capaces de interpretar los signos que valen para nosotros en ese momento, allí y en nosotros. Olvidar esto solo porque estamos acostumbrados en nuestra acción práctica y en nuestras teorías a adoptar la perspectiva del observador es un error; cuando se convierte en un automatismo, es una práctica deformada, y aunque no deba entenderse de la misma manera que la entendió Lukács, se le debe una crítica considerable.

Es imposible no percatarse de que en las discusiones de Honneth resuena algo de lo que Lukács decía en *Historia y conciencia de clase* sobre las posibilidades del individuo –claro, con una acentuación diferente: en el mundo de la cosificación, que para ser comprensible debe adquirir el carácter de una racionalidad ajena al ser humano, completamente ajena a las posibilidades de acción del individuo, que no puede ser influenciada por él ni penetrada, Lukács propone que la única posibilidad de acción para el individuo es la utilización fatalista de las leyes inmutables, aceptándolas, para cumplir ciertos fines de manera técnica.⁹ Esto no es precisamente (y menos aún)

⁸ Cf., entre otros, Feenberg (2011), Kavoulakos (2017), Hall (2011).

⁹ La frase es una cita (un tanto modificada), pero no del trabajo central de *Historia y conciencia de clase*, sino del ensayo “Rosa Luxemburg como marxista”: “Para el individuo, ya se trate del capitalista, ya del individuo proletario, el mundo circundante, el ambiente social (y la naturaleza como reflejo y proyección teórica del mismo) tiene que presentarse como un destino absurdo y brutal, como algo que eterna y esencialmente le es extraño. Él no puede entender ese mundo más que aceptándolo, en la teoría, de acuerdo con la forma de las “leyes eternas de la naturaleza”, o sea, solo si ese mundo cobra una racionalidad ajena al ser humano, impenetrable y no influible por las posibilidades de acción del individuo; solo si el ser humano se comporta con ella de un modo puramente contemplativo, fatalista. La posibilidad de la actuación en un mundo así se ofrece solo por dos vías, las cuales son ambas aparentes desde el punto de vista de la acción verdadera, de la transformación del mundo. Una es el aprovechamiento de las “leyes” inmutables descubiertas del modo dicho, o sea, tomadas de un modo fatalista, para determinadas finalidades humanas (por ejemplo, la técnica). La otra es una acción orientada hacia la interioridad, como intento de realizar la transformación del mundo en el único punto que de este queda, o sea, el individuo mismo (ética)” (Lukács, 1969, p. 42).

el camino de la acción transformadora del mundo, al menos no según el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (cf. Lukács, 1969, p. 42). Pero no es esto sobre lo que quería profundizar (si realmente fuera el caso de que Lukács, en el papel de flautista de Hamelín, dejó ahogarse a los que le creyeron en el flujo de preguntas que no deberían haberse hecho, entonces la acusación de que algo no es precisamente un acto transformador del mundo sería respondida con un ¿y qué?). A lo que quería llegar es que, visto solo como una actitud (y con esto salgo del contexto de la conferencia de Honneth), el observador y, para utilizar las palabras de Ernst Bloch, la “frialdad técnica” con la que el observador de Honneth abstrae nuestra inserción en el contexto, incluso bajo las condiciones más miserables, es solo una de las versiones de cómo podemos fallar al captar la esencia, como si la estuviéramos viendo: según Lukács, para este propósito, es decir, para fallar al captar la esencia, existen dos actitudes diametralmente opuestas. Pero para profundizar en esto, debemos retroceder en el tiempo –no fue hasta 1922 que Lukács comenzó a preocuparse por lo que se denomina cosificación en *Historia y conciencia de clase*– debemos ir, entonces, al libro de ensayos *Cultura estética* (de 1913):¹⁰

Ciertamente, la época actual ha producido solo dos tipos puros: el especialista y el esteta. Dos tipos puros, y ambos se excluyen uno a otro con firme decisión, aunque ambos se necesiten recíprocamente como complemento. La vida del especialista: la totalidad de una vida es sacrificada con vistas a facilitar una posibilidad parcial “de” la vida; las exterioridades de la vida son consideradas los más íntimos contenidos vitales, y los medios, los fines vitales exclusivos. ¿Y el esteta? Acaso la exclusividad de la vida interna. Acaso la desaparición completa de todo lo secundario en lo real, en lo únicamente importante. Acaso la vida en la atmósfera del alma –como dijo Maeterlink– y exclusivamente allí. Y, sin embargo, ella no yuxtapone el azar como mutuamente excluyente. Porque yo podría describir también así su esencia: pericia: la profesión como *l’art pour l’art*. La calidad del “hacer” como único fin, sin comprobar también, aunque sea superficialmente, el valor de la declaración. Y la vida del esteta: la vivencia como artesanía, como pericia, la vivencia que oculta la vida ante el ser humano. Y lo profundamente común a ambos tipos es de tal índole (lo que otorga un contenido real a esta confrontación en apariencia solo formal) que, en ambos, los caminos que conducen al fin llegan a ser un fin en sí mismo, aunque solo la esencia que conduce al fin habría podido otorgarles sentido y significado; es de tal índole que lo puramente típico en ambos es solo consecuencia de empobrecimientos internos (Lukács, 2015b, p. 186).

Se podría suponer que la mordaz afirmación que se acaba de citar es tal vez solo la expresión de la aversión con la que el filósofo Lukács (por entonces esteta), que se interesaba por las grandes cuestiones de la vida que se encuentran en las formas y deben ser desentrañadas a partir de ellas, tenía por sus limitados y frívolos contemporáneos. Algo así ocurre, pero no se trata de eso, o no se trata simplemente de eso. La cita es algo así como una definición de la contemplación, ya que Lukács habla, como actitud característica, de dos figuras: la del experto y la del esteta (y apenas dos años después especula, en *La teoría de la novela*, en

¹⁰ Agradezco a Ferenc Tallár (2021) la referencia a este pasaje.

un marco propio de la filosofía de la historia, sobre la deprivación del individuo, sobre nuestro “desamparo trascendental”). Y como es bien sabido, fue Simmel –no solo él, pero él en primer lugar– de quien Lukács recibió enseñanzas sobre historia y sociología. Simmel, de quien Lukács, como también se sabe, habló de manera visiblemente distanciada (decepcionada) en ese momento, al menos en su obituario (aunque quizás en esa distancia también haya algo de la arrogancia de un filósofo que considera haber terminado su periodo ensayístico), pero que, a pesar de esa distancia, todavía escribe en dicho obituario: “nadie ha continuado su camino de manera directa, pero nadie pudo ni puede hacer algo esencial desde el punto de vista filosófico de la historia sin haber pasado a través de [su] manera de ver” (Lukács, 2017, p. 637). El tono de gran respeto parece haberse desvanecido más tarde, al menos a primera vista: en un punto de *Historia y conciencia de clase*, Lukács llama a *Filosofía del dinero* un libro erróneo, pero “tan interesante y agudo en los detalles” (Lukács, 1969, p. 103), lo que suena como un cumplido bastante exiguo. Sin embargo, la crítica a la cosificación de Lukács le debe mucho a este libro de Simmel, y si nos interesaran ahora los paralelismos, habría varios en los que podríamos detenernos, pero esa no es la razón por la cual quiero recurrir a Simmel, sino justamente porque él no veía las cosas de la misma manera que Lukács las veía y las hacía ver en 1923, aunque, de alguna manera, las veía de una forma parecida. Y, por lo tanto, puede –independientemente del razonamiento y los argumentos de *Historia y conciencia de clase*– ayudarnos a esbozar lo que nos interesa: el lugar donde alguna vez residió la cosificación.

Los acentos caen ciertamente de manera diferente en Simmel que en Lukács. Como Simmel ve la cuestión en *Filosofía del dinero* (para evitar malentendidos: no sin razón), la modernidad (el dinero, la capacidad general de comprar y vender, etc.) ha compensado, a través de la liberación, de la forma en que se configura el individuo, a través de la libertad, de la multiplicación de posibilidades y formas de vida y de la riqueza interior, las pérdidas que el ser humano ha sufrido debido a la pérdida de su ser integrado (por la evaporación de las tradiciones, de los vínculos personales, etc.). Lukács citará más tarde lo siguiente (y la cita señala el punto en el que se separan los espíritus): “Y por eso estas direcciones contrapuestas, puesto que se ha emprendido la marcha por ellas, tienen que aspirar a un ideal de separación pura y absoluta: a medida que el contenido objetivo de la vida se hace cada vez más cósmico e impersonal, el resto no cosificable de la misma tiene que hacerse tanto más personal, para convertirse en propiedad indiscutible del Yo” (en Lukács, 1969, p. 174; cf. Simmel, 2013, p. 559). Por el contrario, por el modo en que ve Lukács las cosas en *Cultura estética*, incluso el “resto no cosificable”, la “propiedad indiscutible del yo” (como estado de ánimo, estilo, vivencia) está de alguna manera corrompido.¹¹ Ciertamente, eso no pasa desapercibido para Simmel, pues *Filosofía del dinero* sigue el poder del dinero,

¹¹ Es evidente que *Historia y conciencia de clase* interpreta el fenómeno de manera diferente; cf. el comentario a la cita: “Pero de este modo aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio transfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia. Eso significa sin más la autoliquidación de la historia. ‘De este modo, aunque ha habido historia’, escribe Marx acerca de la economía burguesa, ‘ya no va a haberla más’” (Lukács, 1969, p. 174).

con el que este transforma la sociedad, las relaciones interpersonales y las disposiciones psíquicas a través de todas sus ramificaciones, y bajo el título “El estilo de vida” el sexto capítulo –quizá especialmente este, aunque también podrían citarse otros fragmentos–, serpenteando entre tendencias y contratendencias, evalúa cuidadosamente todo lo que Lukács discutirá más adelante en relación con la cosificación. Lo que a nosotros, en este momento (desde la perspectiva de la “estructura”) más nos interesa, quizá se pueda sacar con mayor claridad de las discusiones sobre el concepto de cultura, o más precisamente de aquellas sobre el desarrollo divergente (sobre la posibilidad de la divergencia) de la cultura objetiva y la cultura subjetiva. Las objetivaciones de la cultura –dice Simmel–, el conocimiento, el arte, etc., obedecen a su propia lógica, como si se rigieran por un mapa o una agenda del mundo de las ideas de Platón, pero “desde el punto de vista del ideal cultural”, lo que cuenta no es “la peculiaridad del valor de lo estético, lo científico, lo moral, lo eudaimónico o incluso lo religioso”, sino que todos estos deben integrarse “como elementos o como los cimientos de la evolución de la esencia humana, más allá del estado de naturaleza”, o más precisamente: “estos constituyen el camino que tal evolución ha de recorrer”. Y desde esta perspectiva, surge una particularidad “dentro de la cultura actual”, la aparición o expansión de una brecha entre la “cultura objetiva” (la civilización) de nuestro entorno, objetivada en máquinas, medios de transporte, productos de la ciencia, la tecnología, el arte, y –“con ciertas excepciones”– la “cultura de los individuos” (Simmel, 2013, p. 532s.), lo cual no es un asunto menor, pues si se diera el caso de que “aquel descubrimiento de Newton estuviera en un libro del que nadie supiera nada, sería, desde luego, espíritu objetivado y posesión potencial de la sociedad, pero no un valor cultural” (ibíd., p. 539). Sobre las causas (desde la división del trabajo hasta la alienación de los consumidores o la indiferencia de los estilos) se pueden leer en Simmel discusiones increíblemente perspicaces y ricas en contenido –y Lukács tenía razón al comentar que se trataba de un “libro tan interesante y agudo”–, y como ya he dicho, si quisiéramos ahondar en los paralelismos con el ensayo sobre la cosificación en *Historia y conciencia de clase*, habría varios puntos en los que podríamos detenernos, pero esa no es la imagen que Lukács se (y nos) dibujó. Como ya se mencionó, para Simmel nuestras pérdidas fueron compensadas: “En su calidad simultánea de símbolo y causa de la igualación y exteriorización de todo aquello que se puede igualar y exteriorizar, el dinero se convierte, también, en guardián de lo más íntimo, que únicamente se puede elaborar dentro de los límites más estrechos” (ibíd., p. 559). Aunque Simmel lo vea como una cuestión, considera una pregunta abierta¹² “si, dentro de [la] vida espiritual propia [del individuo] los elementos objetivos, dados históricamente, constituyen un poder sometido a leyes propias, de modo que este y el núcleo propio de su personalidad evolucionan independientemente el uno del otro o si el alma, por así decirlo, es el señor en sus dominios, o, al menos, establece una armonía con relación a la altura, el sentido y el ritmo entre su vida más interior y aquello que ha de incorporar a la misma con su contenido impersonal” (ibíd., p. 557). Se trata de algo que ya está decidido en Lukács. Pero Simmel

12 Cf. Simmel (2013, p. 559s.): “En qué medida esto lleve a aquel refinamiento, peculiaridad e interiorización del sujeto o si, por el contrario, merced a la simplicidad en su consecución, convierte a los objetos sometidos en dominadores sobre los seres humanos, ello ya no depende del dinero, sino de los seres humanos”.

también ve el “espacio perturbador”¹³ –sobre el cual “la economía monetaria trata de confundirnos” (ibíd., p. 480)– que se abre entre el individuo y sus relaciones más propias, aquellas que surgen de su interior y le son dirigidas, los productos y las cosas, y que crea, a partir de ellas, un poder que domina sobre él, obligando al individuo a ser un observador en su propia vida.

El dinero nos permite liberarnos no solo de las condiciones impuestas por otras personas, sino también de las que se derivan de nuestra propiedad. Es decir, el dinero nos libera cuando lo recibimos y cuando lo entregamos. De esta manera, los procesos de liberación ganan gran importancia en la vida moderna y, en este punto, revelan la conexión profunda entre la economía monetaria y las tendencias del liberalismo, poniendo de manifiesto, al mismo tiempo, una de las razones por las cuales la libertad del liberalismo ha originado tanta inestabilidad, confusión e insatisfacción. Muchas de las cosas que se cambian por dinero pierden la importancia que tenían para nosotros y este cambio de nuestra relación con ellas también encuentra una reacción práctica. Esta inseguridad y falta de confianza de la economía monetaria frente a las propiedades específicas da origen a un sentimiento muy moderno, es decir, la esperanza de satisfacción que se vincula al producto de una venta se trasciende a sí misma en ese mismo instante, con lo que el sentido y la significación de la vida vuelve a escapárseles de la mano; en correspondencia con esto hay hoy una necesidad profunda de dar a las cosas una nueva importancia, un sentido más profundo, un valor propio. La facilidad en la obtención y pérdida de la propiedad, la fugacidad de su permanencia, de su disfrute y su cambio, esto es, las consecuencias y paralelismos del dinero, las han mermado e igualado. Pero las corrientes vivas del arte, la búsqueda de estilos nuevos, del estilo en general, el simbolismo, incluso la teosofía, son síntomas de una necesidad nueva de dar a las cosas un significado más profundo, ya porque cada una obtiene una significación más valiosa y más espiritual, ya porque obtenga esta de la creación de una conexión, o a través de la liberación de su atomización. Precisamente porque el ser humano contemporáneo es libre –libre en el sentido de que puede venderlo todo y libre en el sentido de que también puede comprarlo todo–, busca ahora, a menudo a través de veleidades llenas de problemas, aquella fuerza, firmeza y unidad espiritual en los objetos que perdiera al cambiar su relación con ellos gracias al intermedio del dinero. Más arriba veíamos que, merced al dinero, el ser humano se libera del aprisionamiento en las cosas; sin embargo, por otro lado, el contenido, la dirección y la determinación de su Yo son tan solidarios con las posesiones concretas, que la venta y cambio continuo de las mismas, incluso la mera posibilidad de la venta, a menudo implica una venta y una erradicación de valores personales (ibíd., p. 479s.).

Una cita sacada de su contexto. En realidad, Simmel hablaba aquí de la solidaridad de las posesiones con nosotros, que las poseemos... más específicamente hablaba de cómo esa solidaridad se desvanece por el constante y fácil comprar y vender, pero eso también es solo una variación de lo que “oculta la vida al ser humano” (Lukács, 2015b, p. 186). Aunque vea las cosas de manera diferente que Lukács, sus análisis apuntan al “espacio perturbador” por el que lo que, en cierto sentido, todavía podría considerarse un espíritu objetivado (“posesión potencial de la sociedad”, como decía en el pasaje anteriormente citado), no puede tener “valor cultural”, porque no es accesible al individuo, o solo lo es en forma

13 Lukács toma el concepto, tal como él mismo lo indica, de Bloch (cf. Lukács, 1969, p. 175).

invertida (como si estuviera en un libro que nadie lee), y que obliga al individuo a mantenerse como un observador (por ejemplo, un experto o un esteta) en su propia vida. Ese espacio perturbador se crea allí donde deberían estar las cosas que no pueden ser reducidas a simples asuntos privados. Pero con esta formulación he adelantado aquello a lo que quería llegar... o más bien, he regresado a la cuestión original.

Sobre el “espacio perturbador”

Lo que sigue es solo un breve extracto de (o solo una referencia a) los estudios de Zygmunt Bauman sobre la fisonomía de nuestra época (la modernidad líquida) siguiendo solo un hilo, el de la individualización. Se quiere así continuar, de alguna manera, con lo que cité de Simmel, aunque esto resulte un procedimiento injusto respecto de los ensayos de Bauman, también muy interesantes desde un punto de vista filosófico. Dejaremos sin tocar la cuestión de si realmente hemos dejado atrás la “sólida” modernidad, ahora que desde hace un par de años se libra, en la vecindad, una verdadera guerra y los gigantescos portaaviones navegan por mares ajenos, la política se ha aliado con enormes poderes industriales/financieros, etc., es decir: dejaremos sin tocar tal cuestión ahora que al menos la basura de la sólida modernidad parece permanecer inalterada entre nosotros. Sea como fuere, es evidente empero que han desaparecido de nuestras vidas poderes (instituciones, medidas, etc.) que, bajo las reglas de la modernidad sólida (racionalidad, autodisciplina, *law and order*), fijaban los límites entre lo que es razonable e irracional, aceptable o intolerable, lo que solo me afecta a mí o también a otros o a todos. Hubo poderes que se desvanecieron (como el Estado en tiempos de *there is no such thing as society* siempre que se tratara de bienestar), hubo aquellos que simplemente pasaron de moda (como la ética protestante bajo la presión de los créditos al consumo), pero da igual el camino que hayan tomado: no solo desaparecieron las fábricas humeantes y con ellas el sonido de las sirenas al final y al comienzo de los turnos, también desapareció el “arriba” y el “abajo”, la encarnación contemporánea del capitalista de barrigón de los antiguos carteles ahora se halla visible a la altura de la mirada, en la televisión, y no parece menos banal que las otras *celebrities* que allí se muestran; y no solo el “arriba” se ha vuelto etéreo, inlocalizable, también las señales de advertencia se han volteado, los amigos y los amantes se han vuelto intercambiables, y ¿quién se interesa por cómo la abuela hacía su strudel de manzana?, aunque alguien quiera mostrar la multiplicidad de su personalidad a través de su receta. Porque no solo estamos “solos” –*Alone again* también se titula un libro de Bauman de 1994–, también nuestros objetivos nos han sido confiados (solo que no son muy estables en el tiempo), al igual que nuestras costumbres (hasta que no encontremos algo mejor en el “centro comercial de las tradiciones”), etc., y se nos ha dado la tarea de inventarnos, aunque no esté claro para qué (quizás solo para ser más vendibles, más exitosos, más demandados). La individualización, apunta Bauman,

ha llegado para quedarse; todo razonamiento acerca de los medios de hacer frente a su impacto sobre el modo en que llevamos adelante nuestras vidas debe partir de la aceptación de ese hecho. La individualización concede a un número cada vez mayor de hombres y mujeres una libertad de experimentación sin precedentes –pero (*timeo danaos et dona ferentes...*) también acarrea la tarea sin precedentes de hacerse cargo de las consecuencias– (Bauman, 2003, p. 43).

Lo que dificulta aún más la cuestión, la individualización y sus consecuencias, es que no solo se nos ha impuesto la carga de decidir qué mercancía debemos sacar del estante (lo cual aún sería algo que podríamos superar), sino también cómo debemos organizar nuestras vidas como una solución biográfica a las contradicciones inherentes al sistema.¹⁴ Y aquí estamos bastante desconcertados. Nuestros problemas son los mismos que los de los demás, pero aunque las penurias sean comunes,

pero no conforman una ‘totalidad mayor que la suma de las partes’; tampoco adquieren ninguna característica nueva, ni por estar juntos se vuelven más fáciles de manejar, enfrentar o abordar. La única ventaja que puede ofrecer la compañía de otros que padecen lo mismo es reconfirmar a cada uno que los demás también luchan diariamente a solas con sus dificultades (y por lo tanto infundir nuevos ánimos y energías a la alicaída decisión de seguir luchando). Uno quizá también logre aprender de la experiencia de otros en cuanto a cómo sobrevivir el próximo *round* de ‘achicamientos’, a cómo tratar con niños que se creen adolescentes y con adolescentes que no quieren convertirse en adultos, a cómo expulsar de ‘nuestro sistema’ la grasa y otros ‘cuerpos extraños’ indeseables, a cómo deshacernos de una adicción que ya no nos causa placer o de compañeros que ya no nos satisfacen. Pero lo primero que uno aprende del contacto con los otros es que la única ayuda que nos pueden brindar es el consejo de cómo sobrevivir en nuestra propia e irredimible soledad, y que la vida de todos está llena de peligros que deben ser enfrentados y combatidos en soledad (*ibíd.*, p. 40s.).

La irredimible soledad es solo el reverso de otra pérdida que la modernidad líquida ha hecho aún más evidente:

Tal y como sospechaba De Tocqueville, liberar a la gente puede volverla *indiferente*. El individuo es el enemigo número uno del ciudadano, sugería De Tocqueville. El ‘ciudadano’ es una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de su ciudad, mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la ‘causa común’, el ‘bien común’, la ‘sociedad buena’ o la ‘sociedad justa’. ¿Qué significa ‘bien común’ sino dejar que cada uno se satisfaga a su modo? Toda actividad que emprendan los individuos cuando se juntan y todo beneficio que sus tareas compartidas les importen auguran una restricción de su libertad de procurarse lo que consideran convenientes para sí mismos por separado y no ayudan en nada a tales fines. Las únicas dos funciones de utilidad que uno puede esperar y desear que cumpla el ‘poder público’ son la observancia de los ‘derechos humanos’, o sea, que cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz, protegiendo la seguridad de las personas físicas

¹⁴ “Como lo señala acertada y agudamente Beck, ‘el modo en que uno vive se vuelve una *solución biográfica a contradicciones sistémicas*’” (Bauman, 2003, p. 39s.). La fuente es Beck (1992).

y sus propiedades, encerrando a criminales reales o potenciales en prisiones y manteniendo libres las calles de arrebataadores, pervertidos, vagabundos y toda otra clase de extraños detestables y malintencionados (ibíd., p. 41).¹⁵

La desaparición del bien común y otras cuestiones comunes (en Bauman, con razón, principalmente la política en mayúscula) no ha pasado desapercibida: también el bien común (por muy intensamente que se debata su significado) es una de esas cosas que no pueden ser completamente “privatizadas” (esto es, disueltas en la biografía del individuo), y como no siempre hay una buena solución privada o biográfica para las contradicciones inherentes al sistema, se alza como “la mayor contradicción de la modernidad líquida” el profundo abismo que se abre “entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable” (ibíd., p. 43).

Vemos su lugar, pero no está allí. No vemos los tornillos (los *social settings*), y si los viéramos, no podríamos tocarlos, *porque se trata de “una brecha que por ensayo/error, reflexión crítica y abierta experimentación, deberemos aprender a enfrentar colectivamente”* (Bauman, 2003, p. 43). Y puede suceder que ni siquiera sintamos nuestro desconcierto y sufrimiento: disfrutamos de la abundante oferta –de formas de vida, tradiciones y roles– que proviene del “refinamiento, peculiaridad e interiorización del sujeto” para citar nuevamente a Simmel, y/o tratamos de calcular cómo sobreviviríamos al próximo *downsizing*. Como si estuviéramos hechos de la misma madera que el experto y el esteta de *Cultura estética*.

Lo dije antes, la cosificación se reconoce por su invisibilidad.

Segunda introducción

Solo esto es lo que quería destacar, nada más: que hay cosas en las que debemos quedarnos como observadores, aunque se trate de nuestra verdadera cuestión, y que no es por casualidad que debamos quedarnos como observadores. Es decir, que no era un producto de la fantasía (ni lo es ahora) lo que Lukács describió en 1923 como la “visión interna” de la cosificación (el comportamiento contemplativo), y que él la consideró como una privación. Lo que, por supuesto, es solo la mitad del problema. Lukács quizás aún tenía razón al suponer que Marx y lo que vino después (Weber, Simmel, la Primera Guerra Mundial y la Revolución, y –por supuesto– “las antinomias del pensamiento burgués”) podrían argumentar de manera convincente que esto no era casual, y que no era algo bueno que fuera así. Hoy, los argumentos parecen desgastados, y el término clave de *Historia y conciencia de clase*,

15 Y: “La movilidad y la flexibilidad de identificación que caracterizan a la vida del tipo ‘salir de compras’ no son vehículos de emancipación sino más bien instrumentos de redistribución de libertades. [...] La tarea de autoidentificación tiene perturbadores efectos colaterales. Se convierte en fuente de conflicto y actúa como disparador de impulsos incompatibles entre sí. Como esa tarea, que nos compete a todos, debe ser llevada a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad” (Bauman, 2003, p. 97).

la cosificación, parece haberse desvanecido hasta volverse indescriptible e increíble, como, de hecho, también parece haber perdido credibilidad toda la teoría crítica de la sociedad, según Bauman, porque su enemigo, la “modernidad sólida”, desapareció. La modernidad sólida, con su Estado sobredimensionado, con su tendencia al totalitarismo (a la “administración”), con sus medidas y su curiosidad... todo esto era el objeto de la crítica. Es por esto que el lenguaje de la teoría crítica se haya convertido en un lenguaje muerto. No quiero abordar aquí qué ha cambiado con la modernidad líquida y por qué la frase proverbial *plus ça change, plus c'est la même chose* sigue siendo válida; simplemente quiero señalar otro motivo por el cual decidí hacer aparecer a Simmel en este escrito. Hubo tiempos en los que parecía que la filosofía, después de haber completado su tarea (según Marx o Hegel), había buscado refugio (o el elixir de la juventud) en la sociología (la teoría crítica de la sociedad), y lo había encontrado, no menos gracias a Simmel. Y (en cuanto a la pregunta de qué puede encontrar refugio en qué) esto también es válido al revés:

Imposible hacer abstracción de la filosofía como investigación sobre el ser humano (esencia y existencia), sobre la conciencia (verdadera o falsa), sobre lo posible y lo imposible. No hay otra referencia para apreciar y conectar los elementos y fragmentos descubiertos. ¿Por qué? Porque la filosofía, considerada en su conjunto, en su totalidad, aporta el proyecto de un ‘ser humano’ libre, acabado, plenamente realizado, racional y real a la vez; en una palabra: total (Lefebvre, 1972, p. 21)

Lo que también puede leerse como una respuesta a la pregunta a la que Lukács supuestamente no respondió en 1923, esto es, la pregunta de cómo podría justificarse filosóficamente su crítica de la cosificación. Pero con esto, en realidad, solo quería recordar las palabras de Lukács en su obituario de Simmel: “nadie ha continuado su camino de manera directa, pero nadie pudo ni puede hacer algo esencial desde el punto de vista filosófico de la historia sin haber pasado a través de [su] manera de ver”.

Trad. del alemán por Francisco García Chicote (UBA/CONICET)

Bibliografía

- » Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- » Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- » Beck, U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres: Sage.
- » Benjamin, W. (1972). Bücher, die lebendig geblieben sind. En: *Kritiken und Rezensionen. Gesammelte Schriften Band III* (pp. 169-171). Frankfurt aM: Suhrkamp.
- » Benjamin, W. (2007). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- » Bloch, E. (1918). *Geist der Utopie*. Berlín: Duncker und Humblot.
- » Bloch, E. (1977). Aktualität und Utopie. En Cerutti, F.; Claussen, D.; Krahl, H.-J.; Negt, O.; Schmidt, A. (eds.), *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, (pp. 163-185). Amsterdam: Verlag de Munter.
- » Feenberg, A. (2000). Rethinking Reification. En T. Brewes; T. Hall (eds), *Georg Lukács. The Fundamental Dissonance of Existence* (pp. 101-120). Londres-Nueva York: Continuum.
- » Hall, T. (2011). Returning to Lukács: Honneth's Critical Reconstruction of Lukács's Concepts of Reification and Praxis. En Thompson, J. (ed.), *Georg Lukács Reconsidered* (pp. 195-210). Londres-Nueva York: Continuum.
- » Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- » Kavoulakos, K. (2017). Lukács's Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory. En Thompson, M. J. (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory* (pp. 67-86). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- » Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- » Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase* (trad. de M. Sacristán). México DF: Grijalbo.
- » Lukács, G. (1975). *El alma y las formas. La teoría de la novela*. México DF: Grijalbo.
- » Lukács, G. (2014). El problema de la dirección intelectual y los "trabajadores intelectuales" (trad. de M. Vedda). En G. Lukács, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* (pp. 39-46). Buenos Aires: Herramienta.
- » Lukács, G. (2015a). *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*. Bielefeld: Aisthesis.
- » Lukács, G. (2015b). Cultura estética (trad. de M. Vedda). En G. Lukács, *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud* (pp. 177-184). Buenos Aires: Gorla.
- » Lukács, G. (2018). Georg Simmel. En G. Lukács, *Werke Band 1. Teilband 2 (1914-1918)* (pp. 633-637). Bielefeld: Aisthesis.
- » Marquard, O. (1974). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- » Marquard, O. (2000). *Philosophie des Stattendessen*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- » Merleau-Ponty, M. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La Pléyade.
- » Simmel, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.
- » Tallár, F. (2021). Lukács és az értelem életimmanenciája. *Replika* 119-120, 265-291.