

De la conciencia de clase a la conciencia de las necesidades. La transformación del socialismo de György Lukács a Agnes Heller¹

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense  

<http://dx.doi.org/10.5209/rpub.93342>

Recibido: 03-01-2024 • Aceptado: 01-04-2024

Resumen. Este escrito se propone analizar la evolución de la emancipación socialista desde la obra temprana de György Lukács hasta las propuestas de su discípula Agnes Heller, con la intención de reivindicar la actualidad del paradigma de imaginación social propuesto por la Escuela de Budapest para enfrentar algunos retos de las sociedades polarizadas del presente. En primer lugar, se aborda el potencial político que Lukács encuentra en el texto literario, como un espacio de configuración del sujeto capaz de preocuparse por el lugar que ocupa en la historia y en condiciones de liderar un proyecto práctico emancipador. En segundo lugar, analizo la presentación del sujeto obrero como protagonista adecuado de la historia en *Historia y conciencia de clase* (1923), subrayando las experiencias específicas que cincelan la conciencia política de la clase proletaria. En tercer lugar, exploro la teoría de las necesidades de Heller como dispositivo de transformación de la conciencia política atento a las exigencias de una sociedad democrática y a la penetración de las prácticas culturales del capitalismo en los sujetos. Finalmente, extraigo algunas conclusiones sobre la repercusión que esta evolución del paradigma socialista muestra en la construcción de nuevas teorías y prácticas de la emancipación.

Palabras clave: Lukács; socialismo; conciencia de clase; emancipación; Heller; teoría de las necesidades; vida cotidiana.

[en] From Class Consciousness to Needs Consciousness. The Transformation of Socialism from György Lukács to Agnes Heller

Abstract. This paper aims to inspect the evolution of socialist emancipation from György Lukács early writings to the emancipatory claims of his disciple Agnes Heller and argues for the actuality of the School of Budapest paradigm of social imagination to face some challenges of current polarized societies. First I address the political potential that Lukács finds in the literary text, as a space shaping a subject able to wonder about the place he occupies in history and also capable to lead an emancipatory practical project. Second I analyze the exposition of the worker as the adequate main character of history in *History and Class Consciousness* (1923), highlighting the specific experiences that carve out the political consciousness of the proletarian class. Third I explore Heller's theory of needs as a transformation of political consciousness that meets the requirements of a democratic society and is aware of the roots that capitalist cultural practices already took in the subjects. Finally I draw some conclusions about the aftermath that this evolution of socialist goals might have on the construction of new theories and practices of emancipation.

Keywords: Lukács; Socialism; Class Consciousness; Emancipation; Heller; Theory of Needs; Everyday Life.

¹ Financiamentos: este trabajo ha contado con el apoyo del proyecto nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0/AEI/10.13039/501100011033), la Ayuda RED2022-134265-T, financiada por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033, la Cost Action CA20134 - *Traces as Research Agenda for Climate Change, Technology Studies, and Social Justice* (TRACTS) y el PIMCD UCM 2023 n.º 5, *Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (VI)*. Una versión previa y parcial del escrito se presentó como ponencia en el Seminario motivado por el centenario de la publicación de *Historia y conciencia de clase* de György Lukács, organizado por los Grupos de Investigación UCM GINEDIS, FiloLab de la UGR y el Grupo de Filosofía social de la UAH y celebrado el 5 de diciembre de 2023 en la Facultad de Filosofía de la UCM. Agradecimientos: agradezco a los evaluadores del trabajo para la revista *Res publica* sus sugerencias para mejorar la argumentación del mismo.

Sumario. Introducción. 1. El potencial político de la teoría literaria en el primer Lukács. 2. Del texto a la acción. El despertar del sujeto proletario y la escritura de la historia. 3. La transformación del socialismo en Heller: de la conciencia de clase al horizonte de las demandas. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Sánchez Madrid, N. (2024). De la conciencia de clase a la conciencia de las necesidades. La transformación del socialismo de György Lukács a Agnes Heller. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 155-171.

Introducción

Este escrito pretende analizar la evolución de la emancipación socialista desde la obra temprana de György Lukács hasta las propuestas de reconstrucción del tejido civil procedentes de su discípula Agnes Heller, con la intención de reivindicar la actualidad del paradigma de imaginación social confeccionado por la Escuela de Budapest para enfrentar los retos de la sociedad presente. A primera vista, Heller rompe con un paradigma marxista de análisis de las patologías de la sociedad capitalista para elaborar una propuesta post-marxista de superación de los daños ligados a una incompreensión estructural de las necesidades radicales, básicas para garantizar la reproducción social. Pero en esa ruptura se conservan y reformulan preocupaciones centrales de la apuesta emancipatoria de Lukács. Desde este marco general de análisis, la intención principal de este estudio pasa por iluminar las zonas de continuidad que pueden rastrearse entre el temprano análisis literario de Lukács y la atención que Heller dedica a una imaginación social consciente de los retos que atenazan a las sociedades democráticas en la actualidad, sin negar que con ello se impugna también una visión algo mesiánica del sujeto proletario como encarnación del sujeto revolucionario. Con ello, se pretende enfocar la atención que ambos pensadores dedicaron a la construcción de una subjetividad capaz de activar el cambio histórico, materializada respectivamente en los términos del interlocutor de un partido leninista, si bien atento a los escritos de Rosa Luxemburg sobre la autonomía de las masas, y en los de un ciudadano insatisfecho, cuando no indignado, con la amenaza que se cierne sobre las necesidades cualitativas de la mano del poder omnímodo de un paradigma económico estrechamente rentabilista. En ambos casos, el factor del partido obrero y el de una imaginación social alternativa a las dinámicas del capitalismo aspiran a estabilizar una cultura política con la que los sujetos pueden sintonizar y encontrar una salida a la injusticia que se condensa en su propia explotación corporal y mental, poniendo así remedio al malestar que experimentan por ello. El escrito consta de la siguiente estructura. En primer lugar, se aborda el potencial político que Lukács encuentra en el texto literario, como un espacio de configuración del individuo capaz de preocuparse por el lugar que ocupa en la historia y en condiciones de liderar un proyecto práctico emancipador. En segundo lugar, analizo la presentación del sujeto obrero como protagonista adecuado del devenir histórico en *Historia y conciencia de clase* (1923), subrayando las experiencias específicas que cincelan la conciencia política de la clase proletaria. En tercer lugar, exploro la teoría de las necesidades de Heller

como una transformación de la conciencia política atenta a las exigencias de una sociedad pluralista y democrática y a la penetración de las prácticas culturales del capitalismo en los sujetos. Finalmente, extraigo algunas conclusiones sobre la repercusión que esta evolución del paradigma socialista puede tener en la construcción de nuevas teorías y prácticas de la emancipación.

1. El potencial político de la teoría literaria en el primer Lukács

En el prólogo que György Lukács antepusiera en 1962 a la reedición de *Teoría de la novela*, ensayo compuesto en el fragor de la primera contienda mundial y publicado en la revista de estética de Max Dessoir en 1916, se procede a una revisión del sentido de esta obra. Se trata de una pieza clave para entender la distancia que el autor había alcanzado con respecto a su propia formación, en la que daba muestras de percibir el ambiguo hechizo *daimónico* suscitado por la producción de *forma*, capaz de orientar en los plexos histórico-sociales en que el psiquismo se encuentra devorado por las mismas llamas de un infierno social. Esas limitaciones trazaban un amplio y noble arco que partía del orden trascendental de la reflexividad en el proyecto crítico kantiano hasta llegar a una teoría del arte de bases neokantianas, fuertemente influida por la «trascendencia inmanente» de la sociología impresionista de Simmel y por la metodología instituida para las ciencias del espíritu por Dilthey, que a pesar de su idealismo había reclamado —hay que recordarlo— “una idealidad inmanente al mundo y a la ciencia” en su *Sistema de ética*. Pero la ética —como recuerda la *Estética* madura— no debía rebajarse “a la condición de mera relación de la privaticidad con la trascendencia”.² Es preciso señalar que teorías de la cultura y de la estética como las de Panofsky y Cassirer solo encontrarían virtudes en este bagaje conceptual, que contribuirían a consagrar como culmen filosófico en el siglo XX. Los motivos de la flaqueza metodológica de este camino por el que se construía sujeto, pero se perdía la comunidad, podían resumirse en la impotencia de la imagen abstracta que devolvían de la sociedad, alejada de la dimensión concreta del análisis, donde el sujeto seguía reclamando el dudoso privilegio epistémico de diseñar el montaje del paisaje enfocado, aunque fuera con instrumentos marcadamente débiles, como serían las pautas regulativas y heurísticas del kantismo. Esas estructuras conceptuales seguían hablando más del sujeto que del objeto y

² G. Lukács, *Estética*, Parte I “La peculiaridad de lo estético”, vol. 4 “Cuestiones liminares de lo estético”, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1967, p. 556.

se revelaban incapaces de reflejar con precisión la articulación de las mediaciones que atraviesan un espacio social como el capitalista. Como anuncia el propio Lukács en perspectiva sobre su propio trabajo, *Teoría de la novela* habría sido «el primer libro alemán en el cual se unió una ética de izquierda orientada a la revolución radical con una interpretación de la realidad de tipo tradicional y convencional»³, lo que abría un flanco vulnerable cuya reverberación se sentirá también en escritos como *El narrador* de Benjamin, expresamente dependiente de la historicización de las formas poéticas ensayada por Lukács. Es significativo que en el prólogo expresamente escrito en 1962 para la publicación de la versión castellana de *Historia y conciencia de clase*, Lukács siga encontrando en esta colección de estudios una fase aún inmadura en su «camino hacia Marx», aún sometida a veleidades idealistas, que solo el proyecto de una ontología del ser social podía enmendar, al ser capaz de configurar una relación creíble con el todo, hasta el punto de considerar que «[l]a mutación de la conciencia «atribuida» en práctica revolucionaria resulta en *Historia y conciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro»⁴. Se trataba de un *milagro* que Arendt, admiradora de Rosa Luxemburg, a la que siempre consideró una revolucionaria no propiamente marxista, tomaría precisamente como factor definitorio la antesala de la acción, pero que en Lukács solo podía devolver la oquedad de un espíritu disociado de su medio social o, aún peor, una «teoría también «organicista» de las luchas de masas espontáneas»⁵, ignorante de la función transformativa que debía desempeñar el partido comunista como eje orientador de la acción de la masa.⁶ Por otro lado, Arendt nunca reconoció a la masa —*mob, okhlos*— como sujeto político, a no ser que esta se transmutara en una multiplicidad de individualidades articuladas en un sistema de clases heredero de la distribución estamental de *laboratores, bellatores y oratores* enarbolada por el sabio de Messkirch.

Volvamos al mencionado prólogo escrito por Lukács a comienzos de los 60 para el ensayo de 1916. En este se recoge la anécdota de una conversación de Lukács con Marianne Weber acerca de la legitimidad del *ius ad bellum* en la Europa de comienzos

del siglo XX. A pesar de estar dispuesto a aceptar que concretamente la derrota de los Estados imperialistas de Alemania y Rusia podrían resultar objetivos deseables, Lukács recuerda con viveza que la siguiente interrogación sacudió como un rayo su alma: ¿Quién nos salva de la civilización occidental? La misma pregunta había sido formulada por otro campeón tardío del «anticapitalismo romántico» y a su vez también del «utopismo primitivo», Hugo Ball, en su *Crítica de la inteligencia alemana* (1919).⁷ Hesse recordaría en 1929 que la amistad que lo unió al *performer* dadaísta se había alimentado de compartir las mismas inquietudes. Ambos en efecto perseguían lo siguiente: «¿[D]ónde está el lugar para comprender y superar todo este infierno de guerra, corrupción y vacuidad del alma? ¿Dónde puede uno acogerse para posibilitar de nuevo en la tierra algo así como espíritu, dignidad, belleza y sentido».⁸ La respuesta de Ball y Hesse se sirvió de la tradición mística bizantina y de la espiritualidad hindú para abrir una brecha en el sentido común conformado por la eticidad protestante germana, pero el camino sería muy distinto al que seguiría el pensador húngaro Lukács a partir de los años 20. A pesar de inspirar una revolución comunitaria desde el Monte Verità, en la comunidad *hippy avant la lettre* de la que participarían ambos en el suizo Cantón Ticino, la figura del anacoreta y del sacerdote *dadá* coqueteaba con un pensamiento conservador, con una explotación de género abierta, siempre en pro del bienestar de los varones que merecían ocupar el centro de la escena, exhibiendo una noción de lo comunitario que contrasta por ejemplo con la vocación transformadora de creadoras de la vanguardia artística del mundo de Weimar como Hannah Höch y Lu Märten.⁹

La interpretación de la inabarcable obra de Lukács como conjunto de apostillas a una insuperable matriz de sentido recogida en los escritos de juventud ha contado con cierto éxito a nivel global. Pero también es cierto que podría invertirse la fórmula y recordar que la publicación de los volúmenes de la teoría estética y del proyecto de una ontología del ser social marcará el alejamiento definitivo del método propio de las ciencias del espíritu presente en los escritos de juventud. Ciertamente, hasta que se produjo el acercamiento a la metodología marxista, Lukács se había movido de la mano de la sociología de Simmel y Weber en un terreno dependiente del legado teórico de Dilthey. Si bien era decisivo denunciar el contraste entre la vida orgánica y la mecánica y abstracta

³ G. Lukács, *Teoría de la novela*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 43.

⁴ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1969a, p. xx.

⁵ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 316.

⁶ Sobre la lectura de Rosa Luxemburg por Lukács véase de Michael Löwy, «Lukács et Rosa Luxemburg: la théorie du parti», *L'Homme et la société* 43/44 (1977): 77-85. Lukács había introducido en Viena la edición húngara de *Huelga de masas* (1906) de Luxemburg, haciendo de la Revolución Rusa de 1905-1907 un espacio de conocimiento de la organización de la que la clase obrera era capaz en pos de su propia emancipación, sin tutelas con respecto a ningún dispositivo de partido. Como es bien sabido, Lukács matizará esta posición sobre Luxemburg, manifestada en el estudio «Rosa Luxemburg, marxista» incluido en *Historia y conciencia de clase*, en aras de la presentación de una teoría leninista del partido comunista, que reflejan bien los dos últimos estudios de la obra mencionada de 1923, pero con todo no abandonará nunca la admiración hacia la perspicacia de la teórica comunista polaco-alemana para comprender la importancia de que el proletariado se sintiera protagonista de su propio proceso de liberación.

⁷ Remito en relación a la reacción de Ball al colapso de la sociedad alemana de entreguerras, que no es pertinente desarrollar aquí, a mi trabajo Sánchez Madrid, «The Return of the *theos aner* in the Dadaist Avant-Garde. Hugo Ball's Byzantine Christianity», in Marco Alviz/David Hernández de la Fuente, *Shaping the "Divine Man". Holiness, Charisma and Leadership in the Graeco-Roman World*, Stuttgart, Franz Steiner, 2023, pp. 325-338.

⁸ Observación recogida en el epílogo de Bernd Wacker a la edición castellana de la obra de Ball, *Cristianismo bizantino*, trad. de Fernando González Viñas, Madrid, Berenice, 2016, p. 453.

⁹ Contamos con una imprescindible edición castellana de escritos de ambas artistas sobre los vínculos entre arte, política, feminismo y vida a cargo de Isabel García Adánez y Andrea Pérez Fernández, bajo el atractivo título de *Dos mujeres con gato. Escritos sobre las artes*, Madrid, Tres Hermanas, 2023.

de *la sinfonía de la gran ciudad*, se volvía también urgente —como confesaría Lukács a Karl Mannheim en los años 30— abandonar el centro de la escena trágica y refugiarse en el coro trágico¹⁰, que lejos de la interpretación dionisiaca nietzscheana, merecía recordar por qué Schiller lo entendió como «muro viviente» y el mayor de los Schlegel como «espectador ideal». Ninguna de estas dos últimas funciones era por ejemplo viable sin entender la hechura plebeya del mismo en el imaginario social ateniense, para lo que podría ayudarnos la exploración histórica que va de Castoriadis a Moreno Pestaña¹¹, de donde procede una lectura del sentido común social alternativa a la producida por la escuela neokantiana alemana. Resultaba demasiado poderosa en esta la influencia del despacho burgués en que el protagonista de *Los Buddenbrook* de Thomas Mann —el comerciante Thomas Buddenbrook— se despedía de la vida leyendo unas páginas de *El mundo como voluntad y representación* relativas a la pérdida de la noción de sí del sujeto a manos de la experiencia estética.

El joven Lukács explicaría posteriormente la evolución que va de *El alma y las formas* (1911) a *Teoría de la novela* (1916) como una transición que partía de fuertes afinidades con el proyecto kantiano de comprensión del mundo para dirigirse a una historización de lo real en deuda con Hegel. El estudio que en muchos aspectos condensa el mensaje de la primera obra —«Metafísica de la tragedia: Paul Ernst»— abunda en pasajes que discriminan entre una existencia mezquina e impropia y una existencia auténtica. Por mucho que la vida esté salpicada de instantes relampagueantes de brillo y perfección, siempre se acaba cayendo en lo sordo, en «la periferia de la vida», hecha de motivos y relaciones: «hay que negar la vida para poder vivir» señala Lukács en este texto.¹² En este ensayo Lukács recuerda también que la experiencia del límite es crucial para la formación de la conciencia¹³, casi remedando un pasaje celeberrimo de las *Anotaciones sobre Edipo* de Hölderlin: «en el límite extremo del padecer ya no queda, en efecto, otra cosa más que las condiciones del tiempo o del espacio».¹⁴ A la luz de lo anterior, frente a la existencia arruinada, la tragedia moderna brindaría la materialización de la vida en su esencia auténtica. A pesar del tono general del estudio, se advierte en él un prelude de la distinción posterior entre la conciencia inmediata y psicológica de la clase proletaria y la conciencia atribuida en pasajes como el siguiente:

Los hombres en los cuales el destino se hace personaje se escinden en dos partes básicamente diferentes: el hombre corriente de la vida real se transforma en un instante, repentinamente y sin mediación, en símbolo, en mero portador de una necesidad histórica suprapersonal. [...] Obran en

los hombres motivos que les son extraños y ajenos, y los elevan a una esfera en la que tienen que perder todo lo humano. Pero cuando se da forma a ese elemento impersonal, el hombre flota en la duración aún no o ya no simbólica de su vida, sin cuerpo en la serie de los vivientes; habría que verle con otros ojos, como todo lo que le rodea y con lo que tendría que formar un mundo único e inseparable¹⁵.

Me pregunto si este pasaje, situado unas líneas debajo de la enigmática alusión al «artesano extraño y mudo» que hace del sujeto un títere de fuerzas inconscientes, está exhortando a proceder a otra promoción existencial de los sujetos, consciente de las leyes objetivas de su autoconservación o, actualizando la terminología, de las condiciones de reproducción social de la vida. Lukács parece comprender aquí que la historia no dejará de obstaculizar nunca la hegemonía de la forma, por de pronto por traer a la producción estética «algo no claro y deprimente»¹⁶, transformación radical de una actitud que el lector de Lukács que fue Peter Szondi asociara con lo específico de los himnos tardíos de un poeta guía en la cultura germánica como Hölderlin. Cuando Szondi sostiene que, frente a las odas y elegías, en los himnos tardíos «el yo cuya voz sostiene no conoce ya otra flecha que la del dios»¹⁷, en el caso de Lukács será preciso entender *lo divino* de una manera más atenta a las objetivaciones concretas de la sociedad. Toda obra de arte auténtica es así una anti-teodicea, en virtud de su cismundaneidad, señala en efecto el proyecto estético maduro de Lukács. Si se prefiere, es como si el *Tonio Kröger* de Thomas Mann tuviera que replantear en términos de emancipación política colectiva las diatribas entre lo que separa una existencia empírica y trivial de una verdadera, por seguir estas apegadas a la distinción que la filosofía clásica alemana había establecido entre un yo empírico y uno inteligible, que impide al sujeto descubrir su agencia social.

Sin duda, la producción de forma aparece en la teoría literaria post-idealista como expresión de «existencia auténtica»¹⁸, pero Lukács sostendrá en 1969 —en el texto *Contribución a una teoría de la historia de la literatura*— que en realidad «la forma es la única categoría simultáneamente social y estética de la literatura»¹⁹, en la estela de lo afirmado en uno de sus primeros escritos de estética —*Historia del desarrollo del drama moderno* (1906-1910)—, donde se afirma que no es el sujeto, sino la forma, el elemento social específico de la literatura, toda vez que expone las acciones que los seres humanos introducen en la historia, eclipsando el protagonismo que las fuerzas de la naturaleza puedan

¹⁰ A. Kadarkay, *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*, trad. de Francesc Agües, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1994, p. 530.

¹¹ Véase de Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Tusquets, 2013 y de Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Akal, 2019.

¹² G. Lukács, *El alma y las formas*, trad. de Manuel Sacristán, València, Prensas de la Universitat de València, 2013, p. 242.

¹³ G. Lukács, *El alma y las formas*, op. cit., p. 253.

¹⁴ F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1976, p. 142.

¹⁵ G. Lukács, *El alma y las formas*, p. 267.

¹⁶ G. Lukács, *El alma y las formas*, *ibid.*

¹⁷ P. Szondi, *Estudios sobre Hölderlin. Con un ensayo sobre el conocimiento filológico*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 1992, p. 76.

¹⁸ Como recuerda el miembro de la Escuela de Budapest György Markus, «toda forma específica es una manera de reaccionar del alma ante la vida», en Markus, «L'âme et la vie»: le jeune Lukács et le problème de la «culture», *L'Homme et la société* 43/44 (1977), p. 112.

¹⁹ G. Lukács, *Művészet és társadalom (Arte y Sociedad)*, Budapest, 1969b, p. 44, trad. mía a partir de la versión francesa.

tener en la trama.²⁰ Ahora bien, tomar conciencia de la vocación social de la forma exigía, por ejemplo, distinguir el gusto por la conversación que Schleiermacher admirara en el círculo de la *salonnière* judía Henriette Herz, donde los sujetos operan como esferas platónicas que se familiarizan con situaciones y almas ajenas, de la discusión que sobre las tareas colectivas se mantuvo en la *Commune* de París en 1871. Incluso Arendt había tenido que reconocer en su biografía sobre otra *salonnière* —Rahel Varnhagen— la impotencia de la conversación para rebajar la exclusión social o marginalidad de nadie.²¹ «El sueño de la comunidad [romántica] se disipó como una niebla, y al cabo de pocos años casi no entendía ninguno el lenguaje de los demás»²², afirma por su parte Lukács en el ensayo de *El alma y las formas* centrado en Novalis, señalando que muchos de aquellos intelectuales del primer Romanticismo se refugiaron en el absolutismo arqueológico de las antiguas religiones. Si bien, el pensador húngaro se apresta a apostillar que quien ha gustado de la embriaguez de la comunidad ya no podrá satisfacerse con ningún “ascenso por senderos solitarios”.²³ El signo que son los seres humanos —recordando los famosos versos de *El archipiélago* de Hölderlin— casi había perdido el lenguaje en el extranjero, al renunciar a una interpretación y a un significado debidamente materialistas de sus dinámicas de producción y explotación. Con todo, esa sociabilidad postkantiana, heredera de la *Crítica del Juicio* y de la libertad estética de Schiller, no fue una mera ganga, pues el ensayo y la crítica habían de dirigirse, en una dirección que en la cultura alemana nadie abrió con más definición que el menor de los Schlegel —pace el escrito de habilitación de Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1918)—, a la captación de la concepción del mundo replegada en la *forma*, a las tendencias espirituales que dan sentido a la secuencia de los hechos históricos. En un conocido apunte del *Athenaeum*, también citado por Lukács en el *El alma y las formas*, Schlegel afirmaría que

La Revolución francesa, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y el *Meister* de Goethe son las tendencias más grandes de la época. Quien se ofenda por esta combinación, a quien no le pueda parecer importante ninguna revolución que no sea ruidosa

ni material, no ha alcanzado aún el punto de vista amplio y elevado de la historia de la humanidad.²⁴

La identificación de estos operadores históricos manifestaba que el idealismo comenzaba a abrazar un materialismo necesario, atento al alcance socio-político de la intervención cultural. Mediante esta crítica inmanente de la cultura Schlegel se dispone, en palabras de Robert Caner-Liese, a «describir un conflicto dialéctico que se dirime en el interior de cada obra de arte concreta»²⁵ y que acabará por desembocar en una atención creciente hacia la historia, haciendo gala de un «mapeo cognitivo» de la cultura literaria análogo al que en relación con la cultura del capitalismo tardío popularizara Fredric Jameson. Pero, una vez más, como se dolía el Lukács que recordaba su conversación con Marianne Weber, ¿qué podía la crítica literaria ante la «época de la pecaminosidad consumada», en expresión acuñada por Fichte? Además, la mayoría de los sujetos no albergaban dos almas en su pecho, como presumía Lukács remedando al *Fausto* de Goethe, sino que una creciente posición contradictoria de clase les distanciaba de un «odio despectivo por la vida en el capitalismo»²⁶. La principal limitación política del arte se advertía en su incapacidad para suprimir *efectivamente* la alienación de una vida trivial, a pesar de ayudar a superarla *psíquicamente* al sujeto.²⁷ En efecto, en la estela de Heine, Lukács recuerda que «[p]ara Alemania no había más que un camino hacia la cultura: el de la revolución del espíritu; nadie podía pensar seriamente en una revolución real»²⁸. Sin duda, la novela como forma poética de un mundo que el sujeto siente se ha salido de sus goznes, esto es, cuyo «lugar trascendental» consiste en el desajuste entre interioridad y exterioridad, puede convocar el anhelo de totalidad haciendo de la utopía su forma, de suerte que el proyecto de una humanidad no cosificada por las dinámicas sociales —apuntada por Tolstoi y Dostoyevski, pero por ejemplo atravesada por una violencia patriarcal inconfesada, cabe apostillar— reemplace a los transportes más o menos trágicos de un psiquismo en crisis. Esa utopía, como muestran especialmente los textos *El bolchevismo como problema moral* (1918) y *Táctica y ética* (1919), delinea una inquietante fenomenología del *sacrificio* de las dudas del individuo en aras de un punto de vista más elevado como pieza clave para la activación de la revolución. Una vez superada la desconfianza en una transmisión adecuada de la obra de arte al público, patente en algunos momentos de la reflexión estética más temprana de Lukács, la literatura parecía capaz de recomponer el psiquismo con el fin de desfeticizar y desalienar la existencia. Al mostrar el arte valioso una visión correcta de la realidad, como señala el escrito «La relación sujeto/

²⁰ En efecto, en esta obra se identifica como objetivo del drama “producir un efecto fuerte y director en una masa reunida, a través de acontecimientos que se desarrollan entre hombres”, en G. Lukács, *A modern drama fejlődésének története (Historia de la evolución del drama moderno)*, Budapest, Franklin Társulat, 1911, vol. 1, p. 3, trad. de José Ignacio López Soria en “Lukács y la tragedia”, *Texto Crítico*, Año X, n. 28 (1984): 143-156.

²¹ Véase el balance que Arendt realiza de la decepción de la creencia de Rahel Varnhagen en el poder emancipador de lo estético para enfrentarse a la sinrazón del mundo social, en H. Arendt, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. de D. Najmias, Lumen, 2001, p. 125: “Lo bello preserva la magia, aunque la realidad no se deje hechizar y el tiempo, la sucesión de los días, se resista a todo encantamiento. La belleza extrae su poder de la magia, aunque el tiempo sea más poderoso: porque también muere el ser hechizado”.

²² G. Lukács, *El alma y las formas*, op. cit., p. 106.

²³ G. Lukács, *ibíd.*

²⁴ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe Seiner Werke* (KFSA), Bd. 2, Paderborn/München/Wien, Verlag Ferdinand Schöningh/Thomas Verlag Zürich, 1967, p. 198 [216]; trad. mía.

²⁵ R. Caner-Liese, “La forma de la forma. Sobre W. Benjamin y F. Schlegel”, en Zimmer, Jörg, *Sobria luz. Walter Benjamin y la época romántica*, Girona, Documenta Universitaria, 2019, p. 55.

²⁶ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. xi.

²⁷ Vd. G. Markus, “L’âme et la vie”, op. cit., p. 113.

²⁸ G. Lukács, *El alma y las formas*, op. cit., p. 96.

objeto en estética» (1917/18)²⁹, era también preciso abandonar la interioridad hermenéutica del texto literario para identificar un sujeto/objeto como motor revolucionario. Esta idea parece haber madurado, en combinación con su acercamiento metodológico al marxismo, en el Lukács del cambio de década. Así como la forma, como «juez supremo de la vida», fuertemente jerárquico, había negado «para toda la eternidad la entrada a los demasiado débiles y bajos para su reino»³⁰, la noción de sacrificio debía someterse también a la debida democratización, de suerte que en realidad se mostrara como cortocircuito mental y corporal de las formas de explotación y reificación sufridas por una clase específica como es el proletariado. El último sacrificio venía así, como en la mitología cristiana, a poner fin a la pesada cadena de todos los anteriores, de suerte que el autoconocimiento del trabajador como mercancía «consume[ra] una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento», según se lee en el estudio «Conciencia del proletariado» de *Historia y conciencia de clase*:

[a] manifestarse la objetividad específica de este tipo de mercancía —que, bajo la cósmica cáscara es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo— puede desenmascararse el carácter de fetiche de *toda mercancía*.³¹

Volveremos a este pasaje más adelante por su envergadura. No es de extrañar así que la «valoración» y el «punto de vista de su estimación»³², esto es, que la estimativa, aunque seguramente una posibilidad por emociones y experiencias corporales de violencia y opresión que requerían el debido análisis, sea determinante para distinguir a la clase burguesa de la proletaria, lo que debe entenderse como un corolario de la contraposición juvenil entre una existencia encubierta y mezquina, propia del agente social que se ve como mero eslabón de un contexto mucho más amplio y se hurta toda agencia de intervención en la realidad histórica, y otra orientada a las fuentes de su explotación y copartípe de la historia. Algo parecido a esto coincide con lo que Peter Szondi no dejó de intentar desde su temprana lectura de la obra poetológica de Lukács y enunció en sus conferencias de Jerusalén de 1968, con un propósito coincidente con captar «la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre»³³ en la obra literaria. En efecto, Szondi parece comentar al margen que la intención del «acto crítico» del teórico de la literatura no consiste en «reconocer la obra literaria en la corriente de la historia, sino en conocer la historia en la estructura de la obra literaria»³⁴, lo que sin duda ayuda a politizar

en el mejor sentido —volviéndola políticamente reveladora— una práctica textual que desde los tiempos de Schlegel no había encontrado otra salida para la teoría literaria que la compensación de la erudición y la acumulación de archivos.

2. Del texto a la acción. El despertar del sujeto proletario y la escritura de la historia

Lukács pretende superar con *Historia y conciencia de clase* el *impasse* trágico en que le situaba la tensión entre los artistas estetas y los políticos socialdemócratas de *Mitteleuropa*, incapaces ambos de interpelar a un sujeto necesitado de emancipación. Un temprano escrito —*La cultura estética* (1913)— formulaba ya esta disyuntiva sin salida, a la que el conocimiento de la tradición marxista acabaría ofreciendo una alternativa:

[E]l esteta aplica a la vida el concepto de forma, la cultura estética es la formalización del alma. No ornamento del alma, sino formalización, no su orientación hacia un lugar bello, sino la elaboración cada vez más pura de su esencia más auténtica a partir del caos de la realidad, de los hechos y de la experiencia vivida, no es una fusión del alma en la forma, sino su formalización, no es un resultado, sino un camino, un camino sin fin.³⁵

Este texto perteneciente aún a la etapa juvenil de Lukács, centrada en cuestiones de teoría de la cultura, anuncia la silueta de un individuo que esté en condiciones de liderar la acción de la masa, casi como un *príncipe* maquiaveliano, siguiendo la tradición renacentista italiana que tan bien conocía nuestro autor. El socialismo ingenuo no había estado a la altura de identificar, más allá de la masa, la personalidad de un sujeto sabedor de los retos de su tiempo histórico. Una década más tarde Lukács extenderá a la clase proletaria la capacidad de ser simultáneamente sujeto y objeto de su propio conocimiento y, por tanto, de su acción en la historia, reconociendo a esta clase social la potencialidad de experimentar como propio el proceso conformador de la propia vida que ayuda a salvarla de la explotación para dar paso a una sociedad más libre.³⁶ Nuestro autor mostraba con ello una decidida confianza en la capacidad de la clase obrera para comprender que ellos y ellas eran el corazón oculto de la historia, la válvula que mantenía en pie la sociedad burguesa. Cobrar conciencia de ese hecho debía producir una conmoción eficaz en la conciencia de la población obrera, en la que por otra parte Lukács no entiende que el género introduzca variables de relevancia:

Este es el camino que lleva de la utopía al conocimiento de la realidad; el camino que lleva desde las finalidades trascendentes de los primeros grandes pensadores del movimiento obrero hasta la claridad de la Comuna de 1871: que la clase

²⁹ Se trata de un estudio publicado originalmente en la revista *Logos* en 1917-18 y que pronto obtuvo un impacto notable en el pensamiento centroeuropeo y alemán de la época. El estudio está recogido en traducción castellana en G. Lukács, *La estética de Heidelberg (1916-18)*, trad. de Diego Fernando Correa, Zaragoza, PUZ, 2022.

³⁰ G. Lukács, *El alma y las formas*, op. cit., p. 268.

³¹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 187.

³² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 166.

³³ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 207.

³⁴ P. Szondi, "Sept leçons sur 'Hérodiade,'" en Peter Szondi, *Poésies et poétiques de la modernité*, ed. by Mayot-

te Bollack, Paris/Lille, Presses universitaires de Lille, 1987, pp. 73-74.

³⁵ G. Lukács, *Esztétikai Kultúra. Tanulmányok (Cultura estética. Estudios)*, Athenaeum, Budapest, 1913, p. 28.

³⁶ Sobre esta cuestión véase L. Soria, J. Ignacio, "Lukács y la tragedia", *Texto Crítico*, Año X, n. 28 (1984): 47-48. Cfr. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 23.

obrero no tiene “ideales que realizar”, sino que tiene simplemente que “poner en libertad los elementos de la nueva sociedad”; es el camino que va de la clase “respecto del capital” a la clase “para sí misma”.³⁷

El optimismo subyacente a pasajes como este queda muy lejos de la mirada que una década más tarde un sociólogo cercano a la primera Escuela de Frankfurt, como es el caso de Siegfried Kracauer, proyectara sobre el hechizo que la mercancia ejercía especialmente sobre los empleados del sector servicios en las grandes ciudades alemanas, y marcadamente sobre las mujeres, a las que se reducía por lo general a *tiller girls*, coristas aparentemente alegres que ocultaban con “cuentos de hadas” la penosa realidad de la explotación laboral y la exclusión social.³⁸ En un iluminador texto del informe sociológico que integra *Los empleados* (1933) se refiere el caso de Heimchen, una muchacha hija de proletarios residente en el barrio obrero berlinés *Gesundbrunnen* y trabajadora en la oficina de registros de una fábrica. La muchacha pierde el tiempo libre que le deja su empleo en salidas a salones de baile o cafés de suburbio que experimenta como liberadoras, espacios en los que piensa poder desahogar sus frustraciones y anhelar un futuro mejor, mientras tararea las canciones de moda. Sin embargo —observa Kracauer—, “no es ella la que conoce todas las canciones, sino que las canciones la conocen a ella, la capturan y la asfixian suavemente”.³⁹ Frente a los discursos razonablemente escépticos con respecto a la movilización de la masa obrera por mor de su emancipación, Lukács enfatiza en *Historia y conciencia de clase* el papel desempeñado por el punto de vista del todo, si bien ofrece muy pocos detalles sobre la praxis social que permitiría al proletario transitar de la mera conciencia psicológica a la conciencia atribuida. Aparecen signos en los ensayos publicados en 1923 de que la experiencia corporal —de explotación del propio cuerpo como mercancia humana— podría tener un efecto en el sujeto diferente a otras experiencias de frustración, suscitando un despertar de la conciencia a salvo de la trampa en la que el dolor se acepta —a la manera en que había sostenido Schopenhauer— como efecto de una totalidad metafísica que vuelve al agente individual una marioneta. Por el contrario, si la destrucción del propio cuerpo, como señal irrenunciable de la propia identidad, que ya el viejo Hegel había convertido en eje del discurso jurídico en los *Principios de Filosofía del Derecho* (1821)⁴⁰, hacía su trabajo en el sujeto proletario, aca-

baría revelándole su contribución esencial a la marcha de la historia. Se presupone así que, mientras que la burguesía se siente cómoda en la alienación que también sufre en la sociedad capitalista, la clase proletaria rechaza los efectos de ese mismo fenómeno, a pesar de carecer de una comprensión cabal del mismo, resistiéndose a hacer de él una “segunda naturaleza”:

Pero el autoconocimiento del trabajador como mercancia es, ya como conocimiento, algo práctico. Esto es: ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento. [...] [E]n toda mercancia se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social.⁴¹

El sujeto explotado laboralmente no puede secundar el odio hacia todo lo humano que vertebra al capitalismo, de suerte que ese conocimiento posee una dimensión práctica. Nada volverá a ser como antes para el sujeto que comprende su posición en el mundo. Pero, ¿qué ocurriría si la cosificación y alienación del sujeto quedaran ocultos por una participación controlada en las dinámicas de consumo?⁴² Es esta una dimensión propia de fases posteriores del capitalismo que Lukács no pudo conocer, pero que sin duda generan una considerable distancia al enfrentarnos hoy con su obra. En realidad, Lukács parece referirse a un sujeto trabajador sometido a los ritmos deshumanizadores de explotación del taylorismo, en los que la mente puede llegar a divorciarse del sometido del cuerpo al constante cálculo de su productividad, un contexto laboral que, si bien tiene pocas respuestas que ofrecer al escenario postfordista del trabajo actual, comparte con autores como Gramsci la misma confianza en la movilización del sujeto obrero.⁴³ Para ayudar al sujeto

Pablo López Álvarez, “La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo”, *Daimon*, Suplemento 5 (2016): 679-688.

⁴¹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 187.

⁴² Las conversaciones que en septiembre de 1966 mantuvieron con Lukács en Budapest los profesores de la RFA, Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, ofrecen una visión de las transformaciones del capitalismo tardío, especialmente a la luz de la emergencia de la sociedad de consumo y del embotamiento de la voluntad de emancipación de la mano de un entretenimiento banal, que permite abrir un diálogo fructífero con la senda elegida por su discípula Agnes Heller para regenerar los instrumentos para combatir la dominación. Agradezco a uno de los evaluadores del trabajo la oportunidad de haber introducido este matiz en el texto, muy útil para advertir los paralelismos que muestra la crítica cultural del capitalismo propuesta por el Lukács maduro y la Heller del exilio.

⁴³ Véase A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 22, § 12, en Idem, *Escritos. Antología*, trad. de Manuel Sacristán y César Rendueles, Alianza, p. 386. Cfr. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 95. En *Sociología de la vida cotidiana*, trad. de José Francisco Yvars y Enric Pérez Nadal, Barcelona, Grijalbo, 1972b, pp. 125-132, Heller pronostica que la transformación tardocapitalista del trabajo como *work*, esto es, como “actividad objetivante que produce valores de uso”, traerá consigo una desconexión entre conciencia de la actividad laboral y conciencia cotidiana. En estas mismas páginas la pensadora retoma la distinción marxiana entre *labour* y *work* de una manera diferente a la adoptada por la más conocida interpretación Arendt. Véase A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, op. cit., pp. 126-127: “[E]l trabajo elevado a necesidad vital no es solamente una categoría del trabajo, sino más bien —y en primer lugar— una categoría social. Presupone hombres que no pueden vivir sin contribuir (de algún

³⁷ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 25.

³⁸ S. Kracauer, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, trad. de Laura Carugati, Barcelona, Gedisa, 2008.

³⁹ S. Kracauer, *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, trad. de Miguel Vedda, 2008, pp. 176-177. La mencionada poeta Lu Märten, colaboradora de publicaciones de Clara Zetkin y cercana a Sophie Liebknecht, expresa en el artículo “Arte, clase, socialismo”, publicado en la revista *Die Neue Welt* en 1906 un juicio afín acerca de la desorientación del público alemán por obra de las distracciones psicológicas ofrecidas por el teatro de variedades y la industria cultural de comienzos del siglo XX. Véase Höch/Märten, *Dos mujeres con gato*, op. cit., p. 186.

⁴⁰ Véase la reivindicación del cuerpo como suelo jurídico irrenunciable para el ser humano en el § 48 de esta obra, que recibe un comentario de enorme provecho en el artículo de

obrero a descubrir su potencial político transformador —revolucionario— era preciso dejar de entender la historia misma como un campo de juego de fuerzas oscuras⁴⁴, una imagen de la que se serviría precisamente la socialdemocracia para reducir al proletario a un mero elemento de la sociedad capitalista. Por el contrario, para Lukács la superioridad del proletariado sobre la burguesía obedecía a la capacidad del primero “de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente”⁴⁵, desmantelando así la “inconsciencia de clase”⁴⁶ que tradicionalmente había lastrado la comprensión de la situación económica, histórica y social de este grupo social. Lukács se muestra cauto con el riesgo de que su propia posición se confunda con opciones como la de Luxemburg, por la que siente sincera admiración frente a la “servidumbre intelectual del oportunismo”⁴⁷ socialdemócrata, lo que no es óbice para identificar en los ensayos más tardíos de la obra de 1923 excesos en la confianza en la capacidad revolucionaria de las masas a las que Luxemburg nunca abandonó a pesar de la derrota, desprovistas como estaban de una organización consistente. No faltan asimismo las páginas en que se exhorta al proletariado a combatir en una línea dialéctica, por de pronto, “consigo mismo”, haciendo de la autocritica un saludable hábito:

La lucha por esa sociedad [la sociedad sin clases], mera fase de la cual es incluso la dictadura del proletariado, no es solo la lucha con el enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo, una lucha del proletariado *consigo mismo*, con los efectos destructores y humillantes del sistema capitalista en su conciencia de clase. El proletariado no conseguirá su victoria más que cuando haya superado esos efectos en sí mismo. [...] El proletariado no puede ahorrarse ninguna autocritica, pues solo la verdad puede aportarle la victoria: la autocritica ha de ser, por tanto, su elemento vital.⁴⁸

Esa disposición autocrítica solo podía adquirirse desde la obra de Marx, no desde la apreciable sociología de Simmel y Weber, toda vez que solo la crítica marxiana de la sociedad podía orientar al intérprete de la historia en la caja negra de la cosificación capitalista. También era preciso reclamar en el espacio cognitivo la importancia de elegir un punto de vista adecuado, que no podía ser el de la especialización académica, que en la España de la época ya comenzaba a denunciar Ortega y Gasset, de cuya oportuna adaptación al *statu quo* daba muestras el ascenso social de la profesión periodística⁴⁹, en la que

modo) a la producción de bienes, hombres para los cuales es impensable una actitud puramente “consumista” hacia la sociedad. El trabajo que se ha convertido en una necesidad vital presupone ante todo una actitud moral hacia el *labour* de los individuos libres. También en ese futuro el hombre trabajará, en cuanto que no podrá vivir sin trabajo, pero no porque de otro modo la particularidad no podría conservarse, sino más bien porque sin trabajo no podrá reproducirse su libre individualidad”.

⁴⁴ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 218.

⁴⁵ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 75.

⁴⁶ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 56.

⁴⁷ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 48.

⁴⁸ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 88.

⁴⁹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 108.

intelectuales como Walter Benjamin y Karl Kraus vieron también una correa de transmisión de mensajes de odio y un instrumento para perpetuar prejuicios que perjudicaban principalmente a la clase obrera. Ninguna disciplina especializada podría competir con el proletariado y su “saber situado” sumamente preciso, sobre todo por la incapacidad de ver desde un fragmento banal —no impregnado de espíritu, como los pecios literarios cultivados por Friedrich Schlegel— la “tendencia” que daba vida a los hechos, captable, a la luz de lo que comentábamos con anterioridad, con ayuda de esquemas corporales, en todo caso, más intuitivos que abstractos, dotados de una peculiar organicidad, que el partido comunista debía acompañar, comprender y expresar.⁵⁰

Efectivamente, la preocupación por la misión que el partido comunista debía reclamar en la transformación histórica impulsada por el proletariado constituye una de las piezas clave de *Historia y conciencia de clase*. Esa estructura organizativa debía asumir como aspectos correlativos la “[f]lexibilidad, capacidad de cambio y de adaptación de la táctica”⁵¹, a la luz de todo un proceso a su vez de autocritica en condiciones de mostrar que el partido no escapaba a los mismos vicios derivados de la división del trabajo capitalista. Como señala Lukács, citando a Bujarin, un obrero que haya vivido en una fábrica desde niño no conocerá el mismo despertar político que otro que haya ingresado en la fábrica ya adulto. Lo mismo ocurre con el obrero de la gran industria frente al trabajador de un pequeño taller semi-feudal.⁵² Era preciso atender a las diferencias derivadas de la inserción social en espacios laborales igualmente opresivos, pero cuyos medios de dominación no eran idénticos.⁵³ Lo decisivo era propiciar una re-

⁵⁰ La mencionada poeta de vanguardias Märten, próxima al partido comunista alemán extrae una conclusión muy semejante en su artículo *Proletkult*, publicado en la revista *Die Freiheit* en 1919. Véase Höch/Märten, *Dos mujeres con gato*, op. cit., pp. 204-205: “¡Camaradas! El capitalismo, con su sistema de máquinas-dioses, no solo ha liberado el trabajo de su contenido mediante la brutal función de la división técnica del trabajo. Al imponer la especialización en todo, también ha dado lugar a la división de las personas: a personas partidas, prototipos, especies; ha aniquilado, destruido desde el germen al ser humano vivo en cuyo interior late la totalidad, al ser humano cuyo cuerpo y cuya alma se desarrollaban plena y directamente a lo largo de todos sus ojos”.

⁵¹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 349.

⁵² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 340.

⁵³ Un pasaje como el siguiente de Gramsci procedente de *Cuadernos de la cárcel* (Cuaderno 8, § 132) y centrado en la definición de la pasión política muestra a mi entender una poderosa afinidad con los propósitos de renovación de la organización de las masas en Lukács, una conexión entre ambos autores aún por explorar debidamente y que entre nosotros José Luis Moreno Pestaña ha defendido en los últimos años en diferentes foros y escritos, en la estela de una intuición que asimismo refiere al principal traductor de Lukács al castellano, como es Manuel Sacristán. Véase el pasaje de Gramsci, en trad. mía: “Si el concepto crociano de la pasión como momento de la política se hurta por la dificultad de explicar y justificar las formaciones políticas permanentes como los partidos y aún más los ejércitos nacionales y los Estados Mayores, dado que no se puede concebir una pasión organizada y de manera permanente sin que ella se vuelva racionalidad y reflexión ponderada, es decir, sin que deje de ser pasión, la solución no puede encontrarse más que en la identificación de política y [ciencia] económica: la política es acción permanente y da origen a organizaciones permanentes en la medida en que se identifica con la economía. Pero se distingue también de la economía y por ello

lación no burocrática entre la masa obrera y el partido, pues el efecto de “férrea carcasa” reduciría al sujeto obrero al estatuto de mero agente pasivo del proceso, sin caer por ello tampoco en una idealización del contexto evenemencial del consejo revolucionario⁵⁴, pues se trataba más bien de posibilitar “la inserción de los miembros del partido en la actividad de este *con su entera personalidad total*”.⁵⁵ Lukács no ofrece demasiados detalles acerca de la plasmación concreta de este proyecto, pero orienta no obstante acerca del apoyo material y táctico que debe suministrar en todo caso el partido a la masa, sin instrumentalizar nunca a esta última, sino ocupando siempre el partido la humilde posición propia de toda fuente de mediaciones en el campo de la historia.⁵⁶

Como es sabido, el tipo de intervención teórico-práctica que representa *Historia y conciencia de clase* (1923) fue rechazado con contundencia en el V Congreso de la Internacional Comunista de 1924, que cifró la colección de ensayos en una herejía revisionista de extrema izquierda. La exhortación a “desprenderse del cretinismo de la legalidad y del romanticismo de la ilegalidad”⁵⁷ no fue por lo general bien recibida. También Karl Kautsky y la socialdemocracia neokantiana alemana criticaron duramente a Lukács, maltratando igualmente las posiciones de un especialista en derecho laboral admirador del colectivismo cenetista español como el también alemán

Karl Korsch.⁵⁸ En efecto, la obra se había enfrentado a los esquemas demagógicos y burocráticos de la lucha política, en nombre de una transformación posible de los criterios de dirección del partido, que en los años de empeño de Lukács en la Revolución Húngara de 1919 determinó su adhesión a la facción de Eugen Landler frente a la de Béla Kun. Por otra parte, los problemas de Lukács con un notable lector como fue Adorno resultan asimismo elocuentes de la recepción de los estudios publicados en 1923 por quienes podrían haberlo acompañado en la evolución de su pensamiento desde la teoría crítica. Si bien Adorno había elogiado sin matices las primeras obras de crítica literaria de Lukács, se indispondrá con respecto al apoyo concedido a presuntas «tendencias objetivas de la historia» en *Historia y conciencia de clase*, que en cursos como *Ontologie und Dialektik* (1960-61) se comparan con el proceder de Heidegger y adscriben a un realismo ontológico que pretende salvar a la subjetividad sometiéndola a la obediencia de primeros principios y a una hegeliana racionalidad de lo real que inspiraría el retorno de la totalidad, en la que solo aguardaba *das Unwahre* según las coordenadas de lectura adornianas. Sin embargo, la propuesta ontológica de Lukács, latente ya en algunas de las páginas del ensayo de 1923, no pretende captar los elementos invariables del ser ni caer en un objetivismo sin mediación, sino que propicia un diálogo sin tregua del sujeto con la exterioridad. Frente a sus críticos, el Lukács de los 60 abominaría del «conformismo caracterizado por su profesión de inconformismo»⁵⁹, juzgando que la absolutización de la negatividad del mundo lastra todo proyecto revolucionario, pues incluso en las épocas de máxima crisis el sujeto histórico había encontrado alternativas al sufrimiento en la inmanencia de lo real. Al tiempo que pronunciaba interiormente la letanía bíblica del *Weh sagt vergehe* de *Dialéctica negativa*, el sujeto podía ser así agente de resistencias, si no poderosas, sí esperanzadoras de un cambio, siempre que contara con el apoyo de estructuras de participación respetuosas con la democracia y comprometidas con la no monopolización fetichista o burocrática —o ambas cosas a la vez— del poder. «De nuestra miseria y de nuestra pobreza nace nuestra redención», escribió Lukács en su escrito de recuerdo al historiador del arte Leo Popper, de suerte que la crítica filosófica de la realidad tenía que intentar denodadamente neutralizar la negatividad. El experto en Lukács, Nicolas Tertulian⁶⁰, concede especial relevancia en esta conversación con Adorno, repleta asimismo de malentendidos, a un pasaje que Lukács tenía bien subrayado en su ejemplar de *Dialéctica negativa*. Se trata de unas líneas centradas en la razón práctica kantiana y en el que se afirma lo siguiente: «siempre que en la situación de alternativa deba demostrarse autonomía, será heterónoma de forma previa a todos los contenidos [...]. Solo sería

puede hablarse separadamente de economía y de política y puede hablarse de “pasión política” como de impulso mediato a la acción que nace en el terreno “permanente y orgánico” de la vida económica, pero lo supera, haciendo entrar en juego sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente el mismo cálculo de la vida humana individual obedece a leyes distintas de las del provecho individual”.

⁵⁴ Este temor se plasma en los ya mencionados estudios sobre Luxemburg. Arendt, una improbable interlocutora del marxista Lukács, repara en cuestiones similares de la mano de su deuda con la enseñanza de la política polaco-germana, como puede observarse en sus “Reflexiones sobre la Revolución húngara”, recogida en H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, pp. 101-102: “Bajo las condiciones contemporáneas, los consejos son la única alternativa democrática que conocemos al sistema de partidos, y los principios en que descansan están en muchos aspectos en aguda oposición a los del sistema de partidos. Así, las personas elegidas para los consejos se eligen en la base, y no es la maquinaria del partido la que las selecciona y propone al electorado, ya sea como individuos entre opciones alternativas, ya como listas de candidatos. Sobre ello, no es el programa o la plataforma o la ideología lo que motiva la elección del votante, sino exclusivamente la estima por la persona, cuya integridad, coraje y buen juicio se supone merecen el suficiente crédito como para confiarle la representación. En consecuencia, al elegido no le obliga nada distinto de la confianza depositada en sus cualidades personales, y su orgullo está en “haber sido elegido por los trabajadores, no por el gobierno” o por un partido: es elegido por sus iguales y no desde arriba ni desde abajo”.

⁵⁵ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 350.

⁵⁶ Santamaría ha subrayado con acierto el carácter de alternador y espacio de mediación que corresponde al partido en Id., *Lukács y los fantasmas*, Sylone/Viento Sur, 2023, p. 203: “Es a partir de la visión del partido como *alternador* cuando se capta su sentido histórico, su carácter de mediación dialéctica entre pasado y futuro, entre teoría y praxis, entre inconsciencia y conciencia, etc. Sin ese alternador, que nunca es estático ni cerrado, el partido se convierte simplemente en mecanismo atado a la coyuntura y a la burocracia”.

⁵⁷ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 282.

⁵⁸ Recomiendo a este respecto de Korsch la recopilación de ensayos *¿Qué es la socialización?*, trad. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975.

⁵⁹ G. Lukács, *Teoría de la novela*, op. cit., p. 43.

⁶⁰ Véase N. Tertulian, “Adorno-Lukács, Polémiques et malentendus”. *Cités* 22/2 (2005): 214-215 y, del mismo autor, “L'évolution de la pensée de Georg Lukács”, *L'Homme et la société* 20 (1971): 13-36.

libre quien no tenga que plegarse a ninguna alternativa, y en realidad es una huella de libertad negarse a ella»⁶¹. ¿Reconoció en esta semblanza de la decisión kantiana una anamorfosis de la terquedad con que Adorno identificó el programa de emancipación social lukacsiano con una reconciliación con la racionalidad del mundo? ¿No estaba acaso llamada la prioridad epistémica y ética del objeto a arruinar en Adorno todas y cada una de las esperanzas de un sujeto siempre sospechoso de voluntad de dominio y sadismo? Quizás Lukács identificara en semejante posición el último estertor de un elitismo trágico manifestado en generaciones posteriores a la suya al que no estaba dispuesto a volver, una vez alcanzada una visión de la sociedad dotada de un prometedor potencial transformador tras cobrar conciencia de las dimensiones y lógicas que generan explotación y dominación. La experiencia del trabajo y la corporalidad que lleva asociada son a este respecto elementos que ofrecen concreción a una configuración de conciencia a salvo de la acusación de constructo meramente espiritual. Con todo, un desarrollo social específico de la apuesta teórico-práctica del Lukács de los años 20 puede rastrearse en la obra de la voz femenina por excelencia de la llamada Escuela de Budapest.

3. La transformación del socialismo en Heller: de la conciencia de clase al horizonte de las demandas

En efecto, una de las discípulas más brillantes de Lukács, Agnes Heller, elaboró una variante del despertar revolucionario anunciado por *Historia y conciencia de clase* de la mano de un proyecto basado en el poder de la vida cotidiana que abandona la interpelación preeminente al sujeto proletario y marcha en paralelo a exploraciones como la de Henri Lefebvre en el campo de los estudios urbanos y la reivindicación del derecho a recuperar la ciudad y los espacios de su captura capitalista. Un ensayo temprano como *La teoría de las necesidades en Marx* (1978) merece así ser contemplado a la luz del posterior *Una revisión de la teoría de las necesidades* (1996), pues en el último se procede a democratizar el mismo concepto de necesidades, resistiéndose a cualquier enfoque dogmático.⁶² En la temprana antropología y onto-sociología elaborada por Heller se distingue entre necesidades *naturales*, llamadas a administrar la mera supervivencia, las *socialmente necesarias* y las necesidades *radicales*, que ni se pueden cuantificar ni someter a una gramática de los intereses privados. En el ensayo de 1978 se acomete a partir de los *Manuscritos* de 1944 y los *Grundrisse* de Marx una genealogía histórica del concepto de necesidad que Heller no abandonará a lo largo de su trayectoria⁶³, consciente de que los procesos de

emancipación no pueden realizarse desde el anacronismo, sino que requieren atender a contextos materiales concretos. De esta manera, mientras que en el mundo medieval las necesidades no estaban individualizadas, sino supeditadas a la estructura de la comunidad, cuya estabilidad garantizaba la alienación religiosa de los sujetos⁶⁴, la Modernidad traería consigo una subjetivación de las necesidades que unida a las lógicas de rentabilidad creciente del capitalismo pone en riesgo la misma reproducción social. En el ensayo de 1978 Heller enfoca este problema desde Marx, pero sin olvidar en todo momento el análisis de los afanes [*Süchte*] que ya assolaban la sociedad europea del siglo XVIII a decir del viejo Kant.

A juicio de Heller, los *Grundrisse* tienen la virtud de recuperar cuestiones y temas de los *Manuscritos* desde un conocimiento mayor de la objetividad fetichista del sistema de producción capitalista. Sin embargo, esta pensadora elogia la capacidad de esta última obra para identificar en la cuantificación de las necesidades en sí misma una “forma de alienación”⁶⁵ que confirma la hostilidad que el capital tuvo siempre hacia el arte. Por mor de esa operación, el dinero puede “cuantificar lo no cuantificable y transformar las necesidades cualitativas en su contrario”⁶⁶ en aras de la función cuasi mágica del mismo, a la que precisamente Marx dedicó en los *Manuscritos* memorables comentarios al hilo de piezas literarias de Goethe y Shakespeare.⁶⁷ La capacidad del dinero para transmutarse en el “verdadero espíritu” de todas las cosas conmociona el horizonte de la reproducción social, al reducir las necesidades a la lógica de la “avidez” y eclipsar mediante las necesidades *sociales* que solo pueden satisfacerse con el mercado a las necesidades *reales* de una sociedad.⁶⁸ Heller parece estar pensando en las necesidades que deben ser satisfechas de manera colectiva por la sociedad, que en *Crítica del Programa de Gotha* Marx preconizara cubrir restando la parte

forma a obras tan significativas como *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1972a; *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983 y *El hombre del Renacimiento*, trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1980.

⁶⁴ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, trad. de José-Francisco Yvars, Barcelona, Península, 1978, pp. 49-50.

⁶⁵ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 61.

⁶⁶ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 63.

⁶⁷ Véase K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Manuel Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1997, pp. 178-179: “Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. [...] Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad estoy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también al poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor?”. El tono satírico de Marx es palpable y entronca precisamente con la capacidad de la literatura para denunciar patologías de la sociedad capitalista.

⁶⁸ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 82.

⁶¹ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. En *Idem, Obra completa*, vol. 6, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, 212, n., trad. mía. de este pasaje.

⁶² Se trata de una posición que muestra afinidades con el Honneth de *La idea del socialismo*, Buenos Aires, Katz, 2017. En relación con el diagnóstico de Honneth recomiendo la lectura del volumen editado por José Luis Moreno Pestaña y José Manuel Romero Cuevas, *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Madrid, Akal, 2022.

⁶³ La atención de Heller a la disciplina histórica constituye uno de los rasgos definitorios de su itinerario, un perfil que dará

correspondiente de la renta laboral de los trabajadores. Estas necesidades reales, también denominadas *radicales* por Heller, conforman la clave de bóveda del mismo capitalismo, a pesar de las evidentes reticencias de este para aceptarlo, de suerte que la tesis marxiana de proceder a una “sociedad de productores asociados”, una utopía productiva en la que la división del trabajo sería solo técnica —dejando a un lado los lastres que la división social y de género introduce en el mismo— y el trabajo productivo dejaría de contar con un privilegio epistémico, permitiría reestructurar el mismo sistema de las necesidades capitalista.⁶⁹ Dejando atrás una manera estrechamente capitalista de entender las necesidades sociales, se redescubriría el valor de las actividades y relaciones entre seres humanos relativas al género para sí⁷⁰, poniendo a la sociedad sobre aviso de las tendencias que la conducen a su propia destrucción.

Como señalamos arriba, curiosamente la autoridad de Kant se marida con la de Marx en la crítica de la historia de las necesidades sociales en Heller. En efecto, un pensador tan unido al elogio de los beneficios del mercado liberal clásico, en la estela de Adam Smith, habría comprendido según la pensadora húngara, sin contar con las herramientas que permitirán más adelante definir el peculiar fenómeno que supone la *mercancía*⁷¹, que las necesidades de una sociedad pueden alienarse. En esa línea, la hiperproductividad, el exceso y la avidez —en la estela de los tres afanes enfermizos sobre los que Kant alertara en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*: posesión, dominio y ambición— reflejarían un modo de producción patológico hecho carne emocional y agencia social:

El propio Kant habla de tres “ansias” (*Süchte*), cada una de las cuales presupone el uso de otro como mero medio. Estas son el ansia de posesión, el ansia de dominación y el ansia de ambición (*Habsucht, Herrsucht, Ehrsucht*). Estas “ansias” son obviamente formas alienadas de necesidades. El hombre impulsado por estas “ansias” no se esfuerza en la satisfacción de una u otra de sus necesidades particulares, puesto que todas sus necesidades particulares son multiplicadas por el “ansia” misma. En principio, todas las necesidades cualitativas concretas son satisficibles, pero el sistema cuantificado de necesidades es insatisficible *ex principio*. Uno no puede poseer poder que pueda considerarse suficiente o tanta propiedad que no tenga apetito de más. Al aceptar el imperativo de Kant, según el cual el hombre no debe ser un mero medio para otro, se excluyen —desde un punto de vista ético— todas aquellas necesidades que no sean necesidades cualitativas concretas, esto es, se excluyen las meras necesidades cuantitativas alienadas. [...] [T]odas las necesidades

han de ser reconocidas y satisfechas con la excepción de aquellas cuya satisfacción haga del hombre un mero medio para otro. El imperativo categórico tiene, por tanto, una función restrictiva en la evaluación de las necesidades.⁷²

De la mano de esta interpretación, Heller extrae consecuencias de la filosofía moral kantiana que sin embargo no impactan en el contenido de la doctrina del derecho del pensador regiomontano, rechazando un cultivo escolástico de los hitos del pensamiento y mostrando en sus escritos potencialidades obviadas por la interpretación al uso.⁷³ La intérprete se sirve de la segunda fórmula del imperativo categórico kantiana y de una puntual observación antropológica para contrarrestar una aceptación de las injusticias de la sociedad de su tiempo rastreable en el mismo autor que Lukács había identificado con un campeón de las inconsistencias propias del pensador burgués.⁷⁴ Solo si se comprende, pues, la sociedad como una totalidad, las necesidades radicales relativas a lo que calificamos hoy en día como reproducción social de la vida cobran importancia, toda vez que sin su presencia la sociedad perecería, en una línea realmente afín a análisis recientes de una insigne representante de la *critical theory* como Nancy Fraser.⁷⁵ Heller confía en que esa evidencia tan perentoria comience a modificar el sentido común global. Estas necesidades se encuentran seriamente amenazadas por las lógicas que propicia la valorización del capital. Ahora bien, como señalábamos, ello modifica también el perfil del sujeto revolucionario, pues «todas las necesidades sentidas como reales son reales»⁷⁶, una apuesta por la reformulación de un término de fuertes raíces hegelianas por el más psicoanalítico de *demanda*, que se salva de toda afinidad con la propuesta populista en virtud de su deuda con una imagen materialista del tejido social procedente de la tradición sociológica y antropológica: «hasta el momento no ha existido en la

⁶⁹ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 129.

⁷⁰ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 157.

⁷¹ Véase la célebre definición de la mercancía en el apartado cuarto del primer capítulo de *El capital*, titulado precisamente «El fetichismo de la mercancía y su secreto»: «A primera vista, una mercancía parece algo trivial, obvio. De su análisis resulta que es una cosa muy complicada, llena de sutilezas metafísicas y de caprichos teológicos» en K. Marx, *El capital*, libro I, vol. I, trad. de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2000, p. 101.

⁷² A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, trad. de Ángel Rivero, Barcelona, Península, 1996, pp. 65-67. El estudio que da título a esta colección de trabajos se publicó en la revista *Thesis Eleven* 35 (1993): 18-35.

⁷³ Sobre una germinal teoría de la justicia en Kant que apela a la agencia de los sujetos individuales más que al margen de intervención de las instituciones remito a mi “Kant on Social Suffering: Vulnerability as Moral and Legal Value”, in Luigi Caranti/Alessandro Pinzani, *Kant and the Problem of Politics*, London, Routledge, 2021, pp. 122-136.

⁷⁴ Véase G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. 108-109, donde el autor denuncia el desajuste entre la universalidad del mandato moral y los efectos de la visión del mundo burguesa, que todo lo cuantifica, hasta el punto de convertir el vínculo marital en el derecho a la posesión de los órganos sexuales de otro.

⁷⁵ Como puede advertirse en los estudios reunidos en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*, trad. de Juan Mari Madariaga y Cristina Piña, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020 y en el más reciente *Cannibal Capitalism*, New York, Verso, 2022.

⁷⁶ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, op. cit., p. 60. Sobre la evolución de la teoría de Heller acerca de las necesidades véanse los estudios de Añón, María José, “De las necesidades radicales a las necesidades humanas”, *Daímon* 17 (1998): 53-69; Fan, Ziyi, “Agnes Heller: Changing Aspects of Her Socialist Theory in the 1980s”, *Thesis Eleven* 171/1 (2022): 58-77 y Beilharz, Peter, “Why We Should Maintain the Socialist Objective: Agnes Heller on the Australian Labour Party (1981). A Document”, *Thesis Eleven* 171/1 (2022): 91-113.

historia una revolución tal del modo de vida que haya sido simultáneamente una revolución consciente y conscientemente realizada de toda la sociedad desde la economía a la política y a la cultura», sostiene Heller.⁷⁷ Las demandas hablan de una sociedad permanentemente insatisfecha, en términos de Max Weber, pero también crecientemente consciente de los límites biológicos y ecológicos que debe reclamar como sagrados frente a la catástrofe extractivista. En el paradigma renovado de Heller, tras el paso por el exilio académico en Australia y EEUU, la sociabilidad debe proceder a articular las necesidades sin introducir jerarquía alguna a priori. Unos veinte años después de la publicación de su ensayo sobre la necesidad en Marx, Heller revisa su teoría para declarar que «[h]aciendo la *guerra civil* permanente cada vez más equitativa, la sociedad civil también la mantiene en paz»⁷⁸, desde la convicción de que, cuando los diferentes grupos sociales pierden la confianza en poder colaborar en la distribución de necesidades en un Estado democrático pluralista, la amenaza del baño de sangre vuelve a cernirse sobre las naciones. Para conseguirlo, es preciso que los distintos grupos reconozcan, aparte de las necesidades que enarbolan, las de los grupos que asimismo impugnan. Con ello, se reconoce que toda expresión de necesidades cuenta con una dimensión ideológica inevitable, pero se propone también que todos los grupos se avengan a renunciar a la instrumentalización de otro como clave para una transformación progresiva de la realidad social. En la teoría revisada de las necesidades se matiza que estas deben dialogar con los deseos, en tanto que dimensión subjetivo-psicológica de estas, y las carencias, como relación social atributiva, de carácter abstracto. En esta línea, la sociedad civil se define en los términos siguiente:

La sociedad civil, en tanto suma total de los grupos que se autoatribuyen necesidades, así como las demandas para su reconocimiento (y satisfacción), constituye un importantísimo vehículo para la justicia. Sin él, la sociedad moderna no podría sobrevivir. Después de todo, “el reino espiritual animal” de Hegel no solo era la guerra de los individuos; aquellos individuos tenían una situación tan desigual que unos pocos ya habían ganado la guerra antes de que los otros hubieran podido siquiera empezar a luchar. La sociedad civil hace esta guerra más equitativa. Un tipo de cantidad (dinero) es equilibrado ahora por otro tipo de cantidad (los números). Y puesto que la sociedad moderna cuantifica las necesidades sociopolíticas, no hay otra manera de equilibrar la cantidad que con otro tipo de cantidad.⁷⁹

Heller retoma así las claves de la construcción de conciencia del dominado en Lukács desde la confianza en la reconstrucción de un imaginario social que rompe con la gramática de necesidades buenas y malas, y más bien pretende imponer la autoridad de necesidades cualitativas frente a otras cuantitativas relacionadas con patrones de incremento de la

ganancia productiva y del consumo. Las cualitativas recuerdan que la revolución social como transformación progresiva de los hábitos y expectativas solo podrá escapar a las trampas de la insuficiente reforma socialdemócrata propiciando una desalienación de la vida cotidiana. La construcción de un modo de vida y la elección de la comunidad a la que se pertenece son pues procesos correlativos.

En un texto recogido como apéndice a la edición castellana de *La teoría de las necesidades en Marx* —“Teoría, praxis y necesidades humanas” (1961)—, Heller distingue entre lo que entiende como cuatro tipos de praxis posible. Entre ellos se define lo que supone una reforma parcial, una reforma total, un movimiento político revolucionario y una revolución social total.⁸⁰ De todos ellos, es precisamente la última la que se asume como cargada de futuro, toda vez que garantiza una ampliación permanente de la base popular del cambio social. Su principal apoyo reposa en la desorientación e insatisfacción de un creciente número de personas a las que se presupone hastiadas por la hegemonía de las necesidades cuantitativas, lo que conduce a Heller a observaciones afines a las realizadas por su maestro Lukács en 1923: “La teoría surgirá orgánicamente de la praxis cotidiana, lo cual no significa naturalmente que la teoría no deba corregir o controlar la praxis que la produce”.⁸¹ De otra manera, volvería a caerse en los peligros del oportunismo político, que si en la primera madurez de Lukács contaba con los rasgos de la socialdemocracia, en la última fase del itinerario de Heller se presenta con los rasgos del populismo. Por ello mismo, resultan decisivos para producir el cambio social movimientos que reclamen una reforma sustancial de formas de vida, como es el caso del feminismo. En esta línea, junto a su compañero de vida —Ferenc Fehér—, Heller observa la importancia de articular la tarea política con el activismo social de movimientos como el feminismo, del que se afirma que “fue, y ha seguido siendo, la mayor y más decisiva revolución social de la modernidad. A diferencia de una revolución política, una revolución social no estalla: tiene lugar. Además, una revolución social es siempre una revolución cultural”.⁸² Con todo, le preocupa que las necesidades socio-políticas se reivindicquen como necesidades identitarias, propias de sociedades premodernas, desde la comprensión de que el Estado —si no quiere caer en los excesos del paternalismo duramente criticado por el republicanismo de Kant— no puede ordenar objetos de satisfacción concretos de las necesidades, sino en todo caso entregar una suerte de cheque —menos monetario que conformado de tiempo libre de dominación— al sujeto que le otorgue libertad de elección con vistas a la materialización de sus deseos, de la mano de una saludable pluralidad valorativa. De otra manera, se recaería en una dictadura de las necesidades cuya Heller tenía demasiado fresca en la memoria. El desarrollo de una revolución de la vida cotidiana en Heller retoma claves fundamentales de

⁷⁷ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 169.

⁷⁸ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, op. cit., p. 102.

⁷⁹ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, op. cit., pp. 101-102.

⁸⁰ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., pp. 168-169.

⁸¹ A. Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 182.

⁸² A. Heller, F. Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. de Montserrat Gurgui, Barcelona, Península, 1989, p. 246.

la emancipación en Lukács con el objetivo de democratizar el objetivo aristocrático de la “vida buena” en nombre de lo que califica como “vida sensata”. La transformación cualitativa de la vida cotidiana se presenta como infraestructura básica de todo progreso social y político, toda vez que «[e]n la conducta de vida el hombre reconquista continuamente el para-nosotros de la vida cotidiana»⁸³, evitando que el desarrollo de la personalidad individual en términos capitalistas se convierta, por el encubrimiento psicopático que comporta, en el peor enemigo de cualquier proyecto emancipatorio para el presente. Lukács había apuntado en esta línea en la *Estética* que “la necesidad de autoconservación del hombre” iluminada por una comprensión creciente de la realidad objetiva debía excluir el recurso a todo motivo trascendente y no cismundano, pues —como decía Goethe— “el que posee ciencia y arte tiene también religión”.⁸⁴ Se trata de un proyecto imposible de emprender desde una concepción de las disciplinas como especialidades técnicas, incapaz de invitar a una colaboración virtuosa entre el pensamiento y las ciencias sociales, que aspira a evacuar los últimos restos de aristocratismo burgués que quedaba en la crítica del capitalismo de Lukács en aras de una rehabilitación plebeya de la totalidad y la orientación que debe ofrecer al proceso emancipador de los sujetos más vulnerables. El peligro aquí sería la captura de esta metodología desde un enfoque trascendentalista, meramente discursivo, de la participación política, que vuelva a hacer de la palabra una pantalla encubridora de los mismos cuerpos y prácticas que la hacen posible.

La dilatada carrera de Heller, fallecida en un no tan lejano 2019, le permitiría asistir al paradójico deterioro institucional de su país natal en el periodo democrático, mostrándose muy crítica con los procesos de liberación del Este de Europa con respecto al totalitarismo soviético.⁸⁵ Las razones aducidas para la crítica se inspiran en la distinción arendtiana entre proceso de *liberación* y *constitución de la libertad*, desplegada en el clásico ensayo *Sobre la revolución*. En un artículo publicado el año de su muerte en la revista *Social Research*, Heller comparó el partido hegemónico húngaro *Fidesz* con un instrumento de aplicación férrea de las órdenes del gobernante, similar a la reducción del partido comunista de Hungría a un mero títere del PCUS en los años sombríos de la persecución y censura que forzó a la pensadora a exiliarse de su país. En este escrito tan ligado a la actualidad política de su patria Heller presentaba el itinerario político de Viktor Orbán como el prototipo de un oportunista político, en la línea de la crítica realizada por Lukács en 1923, haciendo hincapié en que el proyecto marcadamente populista del primero se había esforzado por buscar durante años el caladero del voto de la sociedad húngara que quedaba en el margen de la derecha electoral, tras advertir que la izquierda contaba entonces con un

marco de representación más estable e inatacable. Durante ese tiempo de construcción de una hegemonía cultural conservadora en Hungría, Orbán se habría esforzado por confeccionar un enemigo común del pueblo húngaro, aderezado por los peores fantasmas de la xenofobia. Ese caldo de cultivo del neofascismo habría encontrado, por otra parte, recepción en una sociedad como la húngara, mantenida al margen de la transición democrática del país, en tanto que proceso desarrollado básicamente en despachos, carente por tanto de la necesaria educación civil y acostumbrada a traducir el lenguaje de los derechos en los términos de un *ius supplicationis* que, como en *El castillo* de Kafka, confía en recibir algún día prebendas de los poderosos, en virtud de una “inconsciencia de clase” de manual.

Este diagnóstico apegado a la evolución perversa de la democratización de Hungría confirma el peso que Heller adscribe a la construcción de una imaginación política consciente del lugar destacado que deben ocupar las necesidades radicales en la visión normativa de cualquier sociedad. Con ello, por de pronto se contrarrestarían los efectos nocivos, instrumentalizadores y cosificadores, en la línea del marxismo ortodoxo, de las tendencias económicas e ideológicas que instrumentalizan a los otros y a nosotros mismos. Si bien los sujetos son los soberanos de sus necesidades, no el Estado o la Iglesia⁸⁶, es preciso configurar una “imaginación social alternativa” a la capitalista, que esté en condiciones de producir élites democráticas, capaces de proporcionar un ejemplo a seguir a las masas:

El ideal del crecimiento infinito no puede ser abandonado a base de rezos, y no debe ser suprimido mediante medidas dictatoriales; todavía puede ser suavemente reconducido por una imaginación social alternativa. Las necesidades radicales están enraizadas en una imaginación alternativa, y si tales necesidades se extienden, otro tanto ocurrirá con la imaginación alternativa. Las necesidades radicales no reemplazan la cuantificación de las necesidades; la equilibran. Es esto lo que puede proteger al péndulo de la modernidad de los balanceos extremos y extremadamente peligrosos.⁸⁷

Este pasaje es elocuente acerca de la reivindicación de Heller de la innovación social que considera más importante en política, a pesar de haber sido siempre cortocircuitada en la historia, a saber, la democracia directa de los consejos, con respecto a los que se muestra tan elogiosa como Arendt, marcando una sutil continuidad histórica que parte de la *Commune* de 1871 y pasa por los *soviets* rusos, los consejos alemanes de la revolución del 1918-19, la revolución húngara de 1919 hasta llegar a la de 1956. Los movimientos que adscriben necesidades radicales a toda la humanidad no tienen por qué caer en la manipulación ideológica, a juicio de Heller. Solo incurrirán en ello si niegan la mayor de todo sistema democrático, que dicta la rebaja de la centralización del poder y la apertura de la deliberación a todos los integrantes de la comunidad, lo que posibilita que

⁸³ A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, op. cit., p. 417.

⁸⁴ G. Lukács, *Estética*, op. cit., p. 576.

⁸⁵ Véase A. Heller, “Hungary: How Liberty Can Be Lost”, *Social Research* 86/1 (2019), especialmente pp. 3-4 y 18-19. Cfr. F. Féher, A. Heller, *Hungary 1956 Revisited. The Message of a Revolution. A Quarter of a Century After*, London, Routledge, 2022.

⁸⁶ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, op. cit., p. 108.

⁸⁷ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, op. cit., pp. 121-122.

todos los individuos se sientan copartícipes de las decisiones que se adopten a propósito de la marcha de la sociedad. Si el socialismo tiene todavía futuro, como reflexionará Heller poco antes de la caída del muro de Berlín, en sucesivos artículos publicados en el diario *El País* en 1989⁸⁸, era preciso romper con un discurso articulado por obstáculos constantes a la iniciativa individual y grupal y reencontrarse con “una energía positiva y creativa”⁸⁹, dispuesta a hacer pedagogía de la gratificación objetiva y subjetiva procedente del ser útiles a los demás.⁹⁰ Es fácil apreciar de la mano de este hilo argumentativo líneas de contacto con el proyecto de “utopías reales” desplegado por el marxista analítico Erik Olin Wright, cuya confluencia con algunas de las consideraciones de Heller merecería concentrar la atención de un estudio específico.⁹¹ Precisamente Heller responsabiliza a la insistencia del discurso de izquierdas en presentarse como un dispositivo que cercena la agencia del sujeto en lugar de posibilitarla de haber alimentado el éxito del thatcherismo en la Gran Bretaña de 1979, al que considera una revolución conservadora populista en toda regla. Para ello, era menester comprender que “es el socialismo el que existe para el mundo, no el mundo el que existe para el socialismo”.⁹² Precisamente en la difícil década de los 70, cargada de peripecias personales para Heller, esta recuperó hilos bien reconocibles de la obra del maestro Lukács para formular así la pregunta clave para la regeneración de la emancipación socialista en el mundo contemporáneo, con unas rasgos muy afines a las expresiones empleadas por Lukács en *Cultura estética* en 1913: “la cuestión es saber cómo el “individuo problemático”, el hombre moderno, puede crear su propio mundo cultural, cómo es posible una vida humana digna en una cultura “abierta”, heterogénea, cómo la ética es posible en este mundo”.⁹³ El futuro del socialismo

depende, pues, a juicio de la pensadora húngara, de una renovación de la cultura política dominante en la sociedad contemporánea, que bregue por ilustrar los abismos a los que la especie humana se acerca en caso de no proteger en lo micro y en lo macro las necesidades radicales que reconocen la finitud de las fuerzas humanas y su anhelo de reconocimiento y justicia, al tiempo que garantizan en un contexto ecológico más amplio la pervivencia de la vida sobre la tierra. De la estabilización de ese sentido común depende el futuro del socialismo al que Heller intentó abrir puertas, en lugar de cerrarlas, en un tiempo en que la censura y persecución ideológica de uno y otro signo marcaron el ritmo de la historia. Ni aun en aquellos tiempos sombríos podía renunciarse al imperativo de intervención de los seres humanos en la sociedad en que les ha tocado vivir.

Conclusiones

Como confiamos en haber contribuido a señalar, Heller reformula planteamientos emancipadores que Lukács había desarrollado en *Historia y conciencia de clase*, si bien adoptándolos a un contexto postmarxista, de claro declive de la ideología comunista y deterioro del tejido de estados satélites de la Unión Soviética en la Europa del Este establecido con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. La clara contraposición de los momentos epocales en que ambos pensadores elaboraron sus obras no debe empañar, sin embargo, el cierto solapamiento que muestra su respectiva lectura del cambio social y diagnóstico de revitalización de modelos socialistas de vida en común. El recorrido realizado por la obra de Lukács nos ha permitido enfocar, por un lado, que el sujeto proletario aparece en su propuesta como un agente privilegiado para dismantelar el capitalismo al padecer de la manera más directa, sin filtros ni compensaciones, las dinámicas de la dominación capitalista y sus efectos cosificadores. Este enfoque no habría sido posible sin entender la historia como un texto, esto es, sin proyectar las pautas del drama literario sobre los hechos de la historia, descubriendo en esta las tendencias que la vertebran y esperan ser visibilizadas. A pesar de los matices que Lukács introduce para que esa situación privilegiada en el campo histórico se entienda como el resultado de un proceso dialéctico, en el que el sujeto debe negociar de manera constante con la realidad, no explica suficientemente qué hacer ante aquellas situaciones en que los sujetos no traducen la insatisfacción que sienten en relación con sus perspectivas existenciales y sociales en términos de movilización política. Por otro lado, se ha señalado que el pensador húngaro concibe la transformación emancipadora como resultado de una correlación constante entre masas y partido en los estudios reunidos en 1923, siendo el segundo una plataforma de organización que da forma a lo que sin su aportación solo sería una argamasa de datos y hechos más o menos caóticos, sometiéndolos a la unidad de un proyecto colectivo. Mantener vivo ese diálogo resulta así la operación más difícil, al exigir la puesta en marcha de un permanente juego de tensiones. El Lukács más tardío

⁸⁸ A. Heller, “¿Tiene todavía el socialismo un futuro?”, en Ibáñez, Alfonso, *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales. Una aproximación al pensamiento socialista de la Escuela de Budapest*, San José de Costa Rica, Ed. DEI, 1991, pp. 115-127.

⁸⁹ A. Heller, “¿Tiene todavía el socialismo un futuro?”, *op. cit.*, p. 122.

⁹⁰ A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, *op. cit.*, pp. 402-403: “Ninguna sociedad de clase ha estado alienada hasta tal punto que en ella no haya aparecido también, junto a la categoría de la ventaja personal, la exigencia de ser útil a otros. Para sentirse en un estado de agradabilidad cotidiana, para que los hombres se sientan satisfechos, deben llevar una vida útil, ser necesarios a otros. No existe un hombre que no tenga necesidad de los demás, que no sienta que los otros le son “útiles”, y no solo como instrumentos (como en la lucha a muerte por la subsistencia cotidiana), sino también como fines. Nada es más útil al hombre que otro hombre, dice Spinoza, entendiendo “el otro hombre” como objetivo y no como instrumento. [...] [L]a exigencia de ser útiles a otros posee ya en sí un contenido de valor positivo. Sabemos además que la motivación relativa cala a menudo en la vida cotidiana a partir de las esferas genéricas superiores. *El sentimiento de satisfacción que se obtiene cuando se es útil a otros es por tanto la única satisfacción con un contenido de valor netamente positivo*”.

⁹¹ Véase E. O. Wright, *Utopías reales*, trad. de Ramón Cotarelo, Madrid, Akal, 2014.

⁹² A. Heller, “¿Tiene todavía el socialismo un futuro?”, *op. cit.*, p. 127.

⁹³ Véase A. Heller, “A Kötelességen Tül. A német klasszika etikájának paradizma tikussága Lukács György életművében (Más allá del imperativo del deber. El carácter paradigmático de la

ética clásica alemana en la obra de György Lukács)”, *Korunk* (Nuestra época) año XXXIII (1974), n.º 1, pp. 31-41.

publicará en una fecha tan señalada para la movi-
lización social como 1968 un ensayo —*El hombre y
la democracia*— en el que se abandera la visión más
equilibrada del partido comunista de doble corazón
leninista y luxemburguiano pergeñada en 1923. En
ese escrito postrero se critica duramente lo que el
estalinismo representó para la política de izquier-
das, al ver en sus planificaciones productivas y per-
manente afán de control un socialismo fallido, que
pugna por decidir todo de arriba abajo y renuncia a
generar espacios de democratización en la vida coti-
diana. Lejos de este paisaje atemorizador, unas estruc-
turas políticas razonables debían articular de manera
permanente las dimensiones del proceso revolucio-
nario con ayuda de una cultura política que confiriera
herramientas a los sujetos para resistir a las embes-
tidas de la violencia y de la opresión. Debía tratarse
de una cultura que ofreciera un horizonte claro sobre
lo esperable y lo intolerable, moviéndose en la tenue
frontera que separa lo consciente de lo inconsciente,
en lucha contra la naturalización de que la existen-
cia se declina en clave individualista. En esta línea,
el mencionado ensayo afirma que “la democracia
socialista está llamada a superar la última forma, la
más evolucionada, de inhumanismo”⁹⁴, quintaes-
enciado en una comunidad que desconoce el tejido de
prácticas y actividades colectivas que la constituyen.

Por su parte, Heller asume que la conciencia polí-
tica de la clase obrera se ha desdibujado con respec-
to a su silueta clásica desde la posguerra mundial,
lo que sin embargo no implica que haya que renun-
ciar a la emancipación colectiva. Ahora bien, en este
nuevo contexto histórico seguía siendo tan decisivo
como en 1923 atender a las mutaciones emociona-
les experimentadas por la masa debido al avance del
capitalismo. Lukács mismo había dedicado parte de
su último año de vida —a comienzos en 1971— a des-
plegar una intervención intelectual que defendiera
a la activista afronorteamericana, Angela Davis, de
una aplicación torticera de la legalidad de su país,
en la que no cabía ver otra cosa que un acomodado
instrumento institucional al servicio del odio racial y
el abuso. En el escrito que firmaron Lukács, Heller y
otros intelectuales europeos se situaba a Davis en la
estela del aciago destino del capitán Dreyfus y de los
anarquistas Sacco y Vanzetti y se denunciaba que
“una campaña psicológica se ha puesto en marcha
para preparar el terreno a un abuso legal, amparado
en el odio racial”. El último Lukács mostraba tener
conciencia de que las demandas históricas exigen
una configuración política consonante con ellas, lo
que requiere un arte política que debe estar bien
atenta a no incurrir en las traiciones del oportuni-
smo político, siempre desconectado de enfoques
debidamente sinópticos sobre las causas de la des-
igualdad y la injusticia. Heller se sumó a esta tesis
metodológica, desde la convicción de que era preci-
so ampliar el radio de interpelación de una sociedad
que seguía estando insatisfecha, a pesar de encon-
trarse socializada por el capitalismo tardío. Para ello
era imprescindible también encontrar las imágenes
y los argumentos que convencieran en mayor me-
dida a la población del carácter innegociable de las

necesidades radicales, de las que depende la repro-
ducción social. Si bien se deja al albur de cada arbi-
trio la determinación de los medios de satisfacción
de lo que entiende por necesidad, se afirma que el
mercado no es capaz de garantizar las necesidades
básicas, de las que dependen la vida, el bienestar y
la dignidad. La imagen de una sociedad entregada a
rituales nihilistas que giran en torno a la idolatría de la
acumulación material, del dominio y de la fama des-
taca aún más el olvido de una reciprocidad radical
que la condición humana anhela a pesar de su fal-
ta de tradición institucional. Si bien se capta en este
punto cierto optimismo antropológico comparable al
que Lukács albergara en 1923, Heller no cesará de re-
cordar que debía procederse a una ambiciosa labor
pedagógica para modificar arraigados *habitus* socia-
les, trabajando en el límite entre lo inconsciente y lo
consciente, para confirmar con el ejemplo que otro
mundo es posible. Esa apuesta pedagógica se opo-
ne desde luego a los expertismos de distinto signo,
efectos de una visión fragmentada de la ciencia que
renuncia a su vocación transformadora, reclamando
una autonomía sin tuteladas para una sociedad que re-
clama detener la espiral de daño y fracaso en que la
razón instrumental encierra a la mayoría de los su-
jetos. La obra de Lukács y Heller, con sus diferentes
acentos y pautas metodológicas, sigue inspirando
cauces emancipatorios para sociedades fatigadas
del propio sufrimiento y violencia que padecemos
y no cesamos al mismo tiempo de infligirnos unos
a otros, formando espirales de daño que horadan
la viabilidad de todo proyecto de vida colectiva dig-
na. Considerar ingenuos tales proyectos habla más
con frecuencia del avance del sadismo asentado en
nuestras estructuras sociales que de inconsisten-
cias presentes en las obras de los pensadores a que
nos hemos aproximado.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., *Ontologie und Dialektik (1960-61)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008.
- , *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. En *Idem, Obra completa*, vol. 6, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005.
- Añón, María José, “De las necesidades radicales a las necesidades humanas”, *Daímon* 17 (1998): 53-69.
- Arendt, Hannah, “Reflexiones sobre la revolución húngara”, en *Idem, Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 67-120.
- , *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. de Daniel Najmias, Lumen, 2001.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Tusquets, 2013.
- Ball, Hugo, *Cristianismo bizantino*, trad. de Fernando González Viñas, Madrid, Berenice, 2016.
- Beilharz, Peter, “Why We Should Maintain the Socialist Objective: Agnes Heller on the ALP (1981). A Document”, *Thesis Eleven* 171/1 (2022): 91-113.
- Fan, Ziyi, “Agnes Heller: Changing Aspects of Her Socialist Theory in the 1980s”, *Thesis Eleven* 171/1 (2022): 58-77.

⁹⁴ G. Lukács, *El hombre y la democracia*, trad. de Mario Prilick y Myriam Kohen, Buenos Aires, Contrapunto, 1989, p. 199.

- Féher, Ferenc/Heller, Agnes, *Hungary 1956 Revisited. The Message of a Revolution. A Quarter of a Century After*, London, Routledge, 2022.
- Fraser, Nancy, *Cannibal Capitalism*, New York, Verso, 2022.
- , *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*, trad. de Juan Mari Madariaga y Cristina Piña, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- Gramsci, Antonio, *Escritos. Antología*, trad. de Manuel Sacristán y César Rendueles, Alianza
- Heller, Agnes, “Hungary: How Liberty Can Be Lost”, *Social Research* 86/1 (2019): 1-22.
- , *Una revisión de la teoría de las necesidades*, trad. de Ángel Rivero, Barcelona, Paidós, 1996.
- , *La teoría de las necesidades en Marx*, trad. de José Francisco Yvars, Barcelona, Península, 1994.
- , “¿Tiene todavía el socialismo un futuro?”, en Ibáñez, Alfonso, *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales. Una aproximación al pensamiento socialista de la Escuela de Budapest*, San José de Costa Rica, Ed. DEI, 1991, pp. 115-127.
- , *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983.
- , *El hombre del Renacimiento*, trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1980.
- , “A Kötelességen Tül. A német klasszika etikájának paradizma tikussága Lukács György életművében (Más allá del imperativo del deber. El carácter paradigmático de la ética clásica alemana en la obra de György Lukács)”, *Korunk* (Nuestra época) año XXXIII (1974), n.º 1, pp. 31-41.
- , *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1972a.
- , *Sociología de la vida cotidiana*, trad. de José Francisco Yvars y Enric Pérez Nadal, Barcelona, Grijalbo, 1972b.
- Heller, Agnes/Féher, Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. de Montserrat Gurgui, Barcelona, Península, 1989.
- Höch, Hannah/Märten, Lu, *Dos mujeres con gato. Escritos sobre las artes*, edición y traducción de Isabel García Adánez y Andrea Pérez Fernández, Madrid, Tres Hermanas, 2023
- Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1976.
- Honneth, Axel, *La idea del socialismo*, trad. de Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz, 2017.
- Kadarkay, Árpád, *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*, trad. de Francesc Agües, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1994.
- Korsch, Karl, *¿Qué es la socialización?*, trad. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975.
- Kracauer, Siegfried, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, trad. de Laura Carugati, Barcelona, Gedisa, 2008a.
- , *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, trad. de Miguel Vedda, 2008b.
- López Álvarez, Pablo, “La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo”, *Daimon*, Suplemento 5 (2016): 679-688.
- López Soria, José Ignacio, “Lukács y la tragedia”, *Texto Crítico*, Año X, n. 28 (1984): 143-156.
- Löwy, Michael, “Lukács et Rosa Luxemburg: la théorie du parti”, *L’Homme et la société* 43/44 (1977): 77-85.
- Lukács, György, *La estética de Heidelberg (1916-18)*, trad. de Diego Fernando Correa, Zaragoza, PUZ, 2022.
- , *El alma y las formas*, trad. de Manuel Sacristán, València, Prensas de la Universitat de València, 2013.
- , *Teoría de la novela*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.
- , *El hombre y la democracia*, trad. de Mario Priolick y Myriam Kohen, Buenos Aires, Contrapunto, 1989.
- , *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1969a.
- , *Művészet és társadalom (Arte y Sociedad)*, Budapest, Gondolat Kladó, 1969b.
- , *Estética*, Parte I “La peculiaridad de lo estético”, vol. 4 “Cuestiones limítrofes de lo estético”, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1967.
- , *Esztétikai Kultura. Tanulmányok (Cultura estética. Estudios)*, Athenaeum, Budapest, 1913.
- , *A modern drama fejlődésének története (Historia de la evolución del drama moderno)*, Budapest, Franklin Társulat, 1911, 2 vols.
- Lukács, György/Holz, Hans Heinz/ Kofler, Leo/Abendroth, Wolfgang, *Conversaciones con Lukács*, trad. de Jorge Delke y Javier Abásolo, Madrid, Alianza, 1971.
- Markus, György/Arnaud, Camille, “L’âme et la vie: le jeune Lukács et le problème de la “culture””, *L’Homme et la société* 43-44 (1977): 107-115.
- , *El capital*, libro I, vol. I, trad. de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2000.
- , *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Manuel Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1997.
- Moreno Pestaña, José Luis/ Romero Cuevas, José Manuel, *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Madrid, Akal, 2022.
- Moreno Pestaña, José Luis, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Akal, 2019.
- Rodríguez Soria, José Ignacio, “La culture esthétique (1913). L’antinomie entre l’art et la vie dans l’oeuvre du jeune Lukacs”, *L’Homme et la société* n. 79/82 (1986): 43-54.
- Sánchez Madrid, Nuria, “The Return of the *theios aner* in the Dadaist Avant-Garde. Hugo Ball’s *Byzantine Christianity*”, in Marco Alviz/David Hernández de la Fuente, *Shaping the “Divine Man”. Holiness, Charisma and Leadership in the Graeco-Roman World*, Stuttgart, Franz Steiner, 2023, pp. 325-338.
- Sánchez Madrid, Nuria, “Kant on Social Suffering: Vulnerability as Moral and Legal Value”, in L. Caranti/A. Pinzani, *Kant and the Problem of Politics*, London, Routledge, 2021, pp. 122-136.
- Santamaría, Alberto, *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a “Historia y conciencia de clase”*, Barcelona, Sylone/Viento Sur, 2023.
- Schlegel, Friedrich, *Kritische Ausgabe Seiner Werke (KFSA)*, Bd. 2, Paderborn/München/Wien, Verlag Ferdinand Schöningh/Thomas Verlag Zürich, 1967.

- Szondi, Peter, *Estudios sobre Hölderlin. Con un ensayo sobre el conocimiento filológico*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 1992.
- , “Sept leçons sur ‘Hérodiade,’” en *Idem, Poésies et poétiques de la modernité*, ed. de Mayotte Bollack. Paris/Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.
- Tertulian, Nicolas, “Adorno-Lukács, Polémiques et malentendus”. *Cités* 22/2 (2005): 214-215.
- , “L’évolution de la pensée de Georg Lukács”, *L’Homme et la société* 20 (1971): 13-36.
- Wright, Erik Olin, *Utopías reales*, trad. de Ramón Cotarelo, Madrid, Akal, 2014.
- Zimmer, Jörg (ed.), *Sobria luz. Walter Benjamin y la época romántica*, Girona, Documenta Universitaria, 2019.