

LAS FORMAS DE LA OBJETIVIDAD.  
EN TORNO A UN VÍNCULO ENTRE LUKÁCS  
Y LA PRIMERA TEORÍA CRÍTICA

*THE FORMS OF OBJECTIVITY.  
A CONNECTION BETWEEN LUKÁCS AND EARLY CRITICAL THEORY*

Pablo López Álvarez<sup>1</sup>  
10.26754/ojs\_arif/arif.202329919

RESUMEN

La relevancia teórica de G. Lukács no se limita a su peso en el denominado marxismo occidental. Su obra filosófica hasta *Historia y consciencia de clase* (1923) ofrece perspectivas singulares sobre la evolución de las formas sociales modernas, la posibilidad de su captura estética y epistemológica y los modos de acción individual y colectiva. La recepción de su obra en los pensadores de la inicial Teoría crítica (Adorno y Benjamin) permite ampliar la discusión en torno a las formas de interpretar el mundo cosificado y de transformarlo. La atención a los problemas de la objetivación, la cosificación y la segunda naturaleza tiene implicaciones para una ontología social y una teoría de la experiencia contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Lukács, objetivación, cosificación, Benjamin, Adorno.

ABSTRACT

The theoretical significance of G. Lukács is not limited to his place in what is known as Western Marxism. His philosophical work up to *History and Class Consciousness* (1923) offers unique insights into the evolution of modern social forms, the possibility of their aesthetic and epistemological apprehension, and modes of individual and

---

<sup>1</sup> Este artículo se inscribe en el marco de los proyectos *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0/AEI/10.13039/501100011033) y los PIMCD UCM 2022 y 2023 *Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (V y VI)*.

collective action. The reception of his work in the thinkers of early Critical Theory (Adorno and Benjamin) allows for a broader discussion of ways of interpreting the reified world and transforming it. The focus on the problems of objectification, reification and second nature has implications for a contemporary social ontology and theory of experience.

**KEYWORDS:** Lukács, objectification, reification, Benjamin, Adorno.

*La historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del ser humano.*

G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*

En mayo de 1925 Walter Benjamin comunica a Scholem en una carta que está a punto de superar el número 1000 en el listado de libros leídos que elabora desde que concluyó sus estudios de bachiller. Se trata de una lista que lleva con cuidado y en la que constan únicamente las obras que ha leído por entero (Benjamin 1978: 381). Los tres últimos ejemplares anotados son *Eupalinos*, de Paul Valery, *La montaña mágica* de Thomas Mann e *Historia y consciencia de clase*, «una extraordinaria colección de escritos políticos» de Lukács.

La relación entre el libro de Mann y el de Lukács es algo más que una coyuntura cronológica, naturalmente. Es conocido el peso que las obras previas de Lukács, *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, poseen en la literatura y la política de Mann, y es conocida también la interpretación según la cual el personaje de Naphta en *La montaña mágica* recoge elementos característicos del perfil de Lukács. Naphta, el extranjero, el espantoso, el inteligente y extremado oponente del espíritu burgués, es en la novela «el segundo realquilado del sastre modista Lukacek».

Tampoco para Benjamin Lukács es alguien extraño, como no podía serlo para nadie en la cultura académica alemana de principios de siglo (Gil Villegas 1996: 49). El filósofo húngaro constituye una verdadera encrucijada de los caminos intelectuales de Europa de los años 10 y 20, que no pueden darse por cerrados con el tránsito de Lukács al marxismo y que forman parte central del discurso filosófico de la modernidad, pese a su ausencia en algunas reconstrucciones canónicas. El presente artículo se aproxima al pensamiento de Lukács hasta *Historia y consciencia de clase*, intentando iluminar algunas de sus posiciones en diálogo con los planteamientos germinales de la Teoría crítica. En un período tan crucial para la historia europea se decide también la forma de supervivencia de la filosofía y el modelo de crítica adecuado a una realidad cuyos fundamentos se han alterado

íntegramente. Las posiciones de Lukács y de la primera Teoría crítica —aquí especialmente Adorno y Benjamin— dan cuenta de las dificultades y ambigüedades de esta indagación: en ella se definen líneas de una ontología social y una teoría de la experiencia que siguen siendo relevantes para nuestra propia actualidad.

## UNO

La cualidad de Lukács que fascinó a Raymond Williams (1984) fue su resistencia a la frustración, el gesto frío con el que podía asumir en cada caso, sin aparente perturbación vital, la falsa dirección de su pensamiento y la necesidad de corregirlo.<sup>2</sup> Una singular dureza que el pensador húngaro dirige tanto a sus coetáneos como a sí mismo. Lo cierto es que no hay posición de Lukács que no sea llevada al extremo, y no hay posición de Lukács que no sea criticada hasta el extremo por el propio Lukács. Judío de familia, convertido al protestantismo, criado en un país católico, distante de la cultura húngara, incapaz de soportar las formas de vida de la alta burguesía de Budapest, sensible a las consecuencias de los acelerados procesos de modernización y transformación social, el hijo del banquero von Lukács está en condiciones de convertir de un modo singular a la *alienación* en eje de su pensamiento. La orgullosa memoria de sus lecturas infantiles (Homero, Mark Twain) y de las enseñanzas de vida que obtenía de ellas habla de una posición desarraigada, ferozmente antiburguesa y espiritualista. Su temprana oposición a los modos de vida del patriciado húngaro, a sus patrones de economía y de burocracia, pero también a las concepciones dominantes en política y literatura, es completa. El lector de Chesterton, Spinoza, Byron, Kant, Shakespeare, Ibsen, Strindberg, Kierkegaard y Dostoievski dispone de los elementos para acusar el filisteísmo de la cultura moderna, la vacuidad del mundo de las convenciones y la imposibilidad de la forma para impregnar la vida. Si, como subrayó clásicamente Markus (1983), la *cultura* fue el único pensamiento de la vida de Lukács, lo es bajo la forma del sentido unitario, el simbolismo común y la posibilidad de una vida sin alienación.

---

<sup>2</sup> Williams alude en su texto («A Man without Frustration») a la siguiente respuesta de Lukács en una entrevista final con *New Left Review* publicada en 1971, justo después de su muerte: «I can say that I have never felt frustration or any kind of complex in my life [...] When I have seen mistakes or false directions in my life, I have always been willing to admit them – it has cost me nothing to do so – and then turn to something else» (NLR 68, 1971). En su «Nota necrológica sobre Lukács» (1981: 231), Manuel Sacristán alude igualmente a la «serenidad inverosímil» y la «alegre fuerza nestoriana del último Lukács».

Antes de publicar *El alma y las formas*, Lukács ha estudiado en Berlín con Simmel, posiblemente compartiendo aula con Ortega en el invierno de 1906.<sup>3</sup> La obra, publicada en alemán en 1911, declara esa herencia. *El alma y las formas* moviliza las categorías con las que Simmel reinterpreta el neokantismo y los debates en torno a la primacía de la forma o de la vida. ¿De qué manera puede ser formada (culturalmente) la vida sin ser dañada, y qué relación tiene el alma con las formas? En su recorrido por las obras de Storm, Kierkegaard, Novalis, Ernst, Popper o Georg, Lukács piensa la tensión entre forma y vida, acentuando, con Simmel, la irreductibilidad de la vida a la exigencia de la forma, así como la heterogeneidad y pluralidad de las formas espirituales de expresión de la vida auténtica.

El capítulo «Metafísica de la tragedia» envuelve algunas de las referencias que resultarían más próximas a Benjamin y Adorno. El texto se había publicado con anterioridad en la revista fundada en Budapest por el propio Lukács, *El Espíritu*, y en él se hace valer la contraposición entre la vida verdadera y la vida ordinaria. En esta tensión se enmarca la demanda de una existencia esencial y el rechazo de toda capitulación ante el mundo (Vedda 2015: 49).

La vida es el ser más irreal y menos vivo de todos los imaginables [...] La vida verdadera es siempre irreal, siempre imposible para la empiria de la vida. Algo brilla, tiembla como el relámpago por encima de sus triviales senderos. Algo perturbador y atractivo, peligroso y sorprendente, el azar, el gran instante, el milagro. Un enriquecimiento y una turbación: no puede durar, no se podría soportar, no se podría vivir a sus alturas, a las alturas de la propia vida, de las últimas posibilidades propias. Hay que recaer en lo sordo, hay que negar la vida para poder vivir. (Lukács 1975: 244)

El marco de oposición lo definen aquí el instante, la interioridad y la muerte. En la condición de un mundo que ha perdido el alma, la muerte aparece como el punto máximo de intensidad de la vida, el límite al cual está arrojada. Por decirlo con los versos de Hofmannsthal: «puesto que mi vida era muerte, que la muerte sea mi vida» (Kadarkay 1991: 90). Lukács expone así la respuesta de la tragedia al platonismo: «sólo lo singular, sólo lo singular llevado hasta el límite extremo es adecuado a su idea, es verdaderamente ente» (1975: 257). No cabe aquí exigencia de transformación del mundo, de exteriorización, sino ratificación de la distancia,

---

<sup>3</sup> Véase sobre este aspecto, y más allá de él, el extraordinario libro de Francisco Gil Villegas (1996) *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1901-1929)*.

compromiso con la obra y combate ascético contra la odiada servidumbre de la vida social burguesa.

Lucien Goldmann (1971) ha visto en *El alma y las formas* la raíz verdadera del existencialismo posterior, el discurso sobre la alienación, la muerte y la vida inauténtica. También puede seguirse la huella de la recepción de Nietzsche en los círculos literarios y filosóficos de Budapest en los que se ha formado Lukács. Pero si deben destacarse los aspectos que se filtran en la inicial trayectoria de Benjamin y Adorno, hay que recorrer caminos distintos a esta intensificación de la vida subjetiva. Desde una posición generacionalmente posterior, en la que el peso de *La filosofía del dinero* se ha cruzado con los problemas de la crítica literaria y musical, con la preocupación vanguardista por la destrucción de la forma como crítica, otros aspectos adquieren prioridad, en particular el estudio sobre el tiempo en la tragedia y la contraposición entre el tiempo de la tragedia y el tiempo de la vida. Aquí se define un punto constante de la recepción de Lukács. Lukács defiende que la existencia trágica «no conoce espacio ni tiempo; todos sus acontecimientos carecen de fundamentación [...] Más precisamente: el espacio y el tiempo de la tragedia no tienen nada de perspectivístico que cambie y debilite las cosas, y los fundamentos internos y externos de las acciones y los sufrimientos no afectan a su esencia [...] Lo que puede vivir está siempre presente y todo tiene siempre la misma presencia» (1975: 249). Esta es justamente la cita que emplea Benjamin en su libro sobre el *Trauerspiel*, de 1925, para pensar la tragedia y el tiempo del drama: «la esencia de estos grandes instantes de la vida es la pura vivencia de la mismidad» (Benjamin 2006: 317). Algo más adelante, Lukács completa su argumento: lo trágico «es sólo un instante», opera y expresa una *destemporalización del tiempo*. La existencia de un mundo así «no puede tener absolutamente nada en común con la existencia temporal» (1975: 253).

Igualmente, la reflexión benjaminiana sobre la forma ensayo, que permite mostrar los problemas en su tensión extrema, dialoga con el primer capítulo de *El alma y las formas* («Sobre la esencia y forma del ensayo»): «cuando algo se ha hecho problemático, la salvación no puede venir más que de la radicalización extrema de la misma problematicidad» (Lukács 1975: 35). Años después, en «El ensayo como forma», Adorno continuará apreciando, contra las corrientes dominantes, la concepción lukacsiana del ensayo como «especulación sobre objetos específicos, ya preformados culturalmente», forma que hace suya la consciencia de la pequeñez y de la no identidad (Adorno 2003: 11). Y se encuentra otro punto de contacto en la concepción, de raíz neoplatónica y kantiana, de la idea como eterna, que permite enlazar a Lukács y al Benjamin del «Prólogo epistemocrítico» al *Trauerspiel*: «la

idea está presente antes que todas sus manifestaciones [...] La idea es el criterio de todo ente» (Lukács 1975: 36). Cada una de estas líneas tiene su propia complejidad y podría discutirse con mayor amplitud. Interesa ahora destacar que las bases de este contacto intelectual no remiten a la cuestión de la interioridad o del heroísmo trágico, sino más bien al problema de la conformación de la *objetividad* y el modo de aprehensión, filosófica y estética, que su desarrollo histórico impone. Incluso la recepción de Kierkegaard está definida por este punto de vista, que permite también una integración específica del legado de Marx.

## Dos

En todo caso, el nexo más claro entre Lukács y la incipiente Teoría crítica se encuentra en *Teoría de la novela*, publicada en 1916 en la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* gracias a la mediación de Max Weber y que tendría un incalculable impacto intelectual y cultural: su aparición como libro ocurrirá en 1920. Entre *El alma y las formas* y *Teoría de la novela* se interpone el estallido de la Primera Guerra Mundial, y el rechazo vehemente de Lukács al entusiasmo belicista de la intelectualidad alemana, también de izquierdas. Las posiciones trágicas del joven Lukács lo habían aproximado a propuestas políticas y espirituales de corte aristocrático y ascético, que apuntaban a la restitución de formas de jerarquía basadas en las diferencias de conocimiento e intensidad del compromiso de los individuos.<sup>4</sup> Pero la exigencia de morir a la vida convencional e inauténtica, la gramática del «gran instante» que brilla por encima de un mundo vacío, no se vinculan en él a una apreciación de la guerra en términos de sacrificio radical o de combate civilizatorio decisivo —aún menos en su declinación nacionalista—. Su repulsión ante las formas de vida del capitalismo se inserta en una disposición fuertemente antibelicista, compartida por pocas personas de su entorno intelectual (Bloch, Radbruch, Lederer) y abiertamente opuesta a las posiciones hegemónicas de Mann, Weber o Simmel.

En el Prólogo autocrítico que añade a la obra en 1962, Lukács expone que la razón que lo condujo a escribirla fue el estallido de la guerra y el efecto que tuvo para la izquierda europea su aceptación por la socialdemocracia, y ubica el alcance de su posición recordando una conversación con Marianne Weber en 1914: «los poderes centrales probablemente derrotarían Rusia, lo que podía acarrear la caída del zarismo; no me oponía a este hecho. Existía, asimismo, la posibilidad de que

---

<sup>4</sup> Véase a este respecto la profunda y exhaustiva presentación de Miguel Vedda (2015).

Occidente derrotara a Alemania; si ello conllevaba la ruina de los Hohenzollern y los Habsburgo, otra vez estaba a favor. Pero luego surgió la gran pregunta: ¿Quién nos salvaría de la civilización occidental? (La idea de que la Alemania de ese tiempo resultara victoriosa me resultaba una pesadilla)» (1975: 281). En estos términos, el escenario bélico supone un alejamiento de Lukács con respecto al mundo cultural alemán, su aproximación a la potencia espiritual de la literatura rusa y un hito en su proceso de politización.<sup>5</sup> Pero significa igualmente el abandono de los esquemas filosóficos del kantismo y el neokantismo, los ideales de la interioridad subjetiva y el trabajo ascético, el giro desde la mirada trascendente a una concepción inmanente de la salvación y la comunidad, y la correlativa atención a la novela como forma literaria dominante.

También es preciso enfrentar algunos de los implícitos de *El alma y las formas* en el tratamiento de la tragedia de la cultura moderna, y la misma metafísica de la muerte se ve afectada por la desaparición de Leo Popper y el suicidio de su amiga íntima Irma Seidler, a quien iba dedicada la obra. Sumido en una profunda crisis existencial tras el suicidio de Seidler, en mayo de 1911, Lukács se ve llevado también a revisar el gesto de ruptura de Kierkegaard con Regina Olsen, el problema del sacrificio y de la incomunicación entre las almas.

Hay además otros factores. Cuando Benjamin escribe a Scholem por primera vez sobre *Historia y consciencia de clase*, en junio de 1924, lo hace desde Capri, donde se encuentra con Asja Lacis y Ernst Bloch: este es quien le ha recomendado la obra.<sup>6</sup> Y Bloch define también un importante punto de inflexión en la trayectoria de Lukács. Se han conocido en Berlín en casa de Simmel, por expreso deseo de este, en 1910, y están juntos en Heidelberg desde 1912. Si bien su primer encuentro había quedado marcado por la indiferencia, desde muy temprano su relación se caracteriza por una enorme afinidad filosófica y espiritual, también en su sensibilidad crítica, de inclinaciones mesiánicas y místicas, hacia el carácter de su época burguesa. «Pronto descubrimos», recordará más adelante Bloch, «que teníamos la misma opinión sobre todo [...] Éramos como vasos comunicantes: el agua

---

<sup>5</sup> Puede verse para todo lo anterior el excelente libro de Alberto Santamaría *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y consciencia de clase* (2023), en especial el capítulo «De San Lukács al camarada Lukács».

<sup>6</sup> En la carta, del 13 de junio de 1924, Benjamin comunica a Scholem su enorme interés en el libro de Lukács. La reseña que Bloch ha publicado sobre la obra en *Der neue Merkur* (marzo de 1924) le parece «con diferencia lo mejor que [Bloch] ha escrito en mucho tiempo» (Benjamin 1978: 350).

estaba siempre al mismo nivel en los dos» (Löwy 1976: 37)<sup>7</sup>. Como pareja intelectual, son temibles en los círculos de discusión de Heidelberg, y Lask haría célebre aquel sarcasmo: «¿quiénes son los auténticos cuatro evangelistas? Mateo, Marcos, Lukács y Bloch».<sup>8</sup>

Lukács reconocerá que antes de conocer a Bloch «había estado perdiendo el tiempo con el neokantismo», y Bloch explicará la relación de este modo: «yo era discípulo de Lukács del mismo modo que él era discípulo mío. No había diferencias entre nosotros. Lukács me dio a conocer a Dostoievski, Kierkegaard y el Maestro Eckhardt, yo le hice conocer más profundamente a Hegel» (Löwy 1976: 40). Ninguna de estas referencias es azarosa (Moir 2020). En aquellas condiciones, que exigían una superación de las posiciones previas, la presencia de Hegel es determinante para la historización lukacsiana de las categorías de vida y forma, y para el desplazamiento de la mirada de *El alma y las formas* de un plano metafísico-existencial a un umbral históricamente específico, el de la sociedad mercantil moderna. La apreciación de la filosofía hegeliana en *Historia y consciencia de clase*, como en general la recepción por parte de Lukács de la filosofía clásica alemana y el modo en el que reubica su relación con la obra de Marx, será igualmente determinante en la condena de la obra por la Internacional comunista en 1924.

En realidad, carece de sentido leer la evolución de Lukács en términos puramente cronológicos. La *Historia de la evolución del drama moderno*, elaborada en 1906-09 y anterior, por tanto, a *El alma y las formas*, contiene la matriz del estudio sociohistórico de las formas estéticas. Lukács había comenzado una lectura sistemática de *El capital* para la preparación de aquella obra, y ya entonces el Lukács «pre-marxista» podía referirse al proceso por el cual «el trabajo adquiere una vida objetiva frente al hombre individual» y señalar que «la peculiaridad propia [...] del orden burgués es la objetivación [*Versachlichung*]. Toda la organización estatal (sistema de elecciones, burocracia, ejército), cada manifestación de la vida económica (capital, crédito,

<sup>7</sup> Se trata de la entrevista que Michael Löwy mantiene con Bloch en 1974. La relación entre Bloch y Lukács sería muy fuerte hasta 1918, para debilitarse a partir de aquel momento y romperse más tarde.

<sup>8</sup> Adorno escribirá tiempo después: «*El espíritu de la utopía* parecía como si hubiera sido escrito por la propia mano de Nostradamus. También el nombre de Bloch tenía esta aura. Sombrío como un portón, con la sorda resonancia de un trombón, despertaba una expectativa de algo enorme que bastante rápidamente me hizo sospechosa de trivial y por debajo de su propio concepto la filosofía con la que como estudiante me había familiarizado. Cuando siete años más tarde conocí a Bloch, encontré en su voz el mismo tono» («El asa, la jarra y la experiencia temprana», en Adorno 2003: 537-38).

Bolsa), muestra siempre la misma tendencia a la despersonalización» (Gil Villegas 1996: 185). Más adecuado parece leer en estas oscilaciones una tensión intelectual, presente en distinto grado en las obras de juventud de Lukács, entre la mirada metafísica y la aproximación histórica y social a la realidad de la vida y la experiencia.

*Teoría de la novela* no es un texto inequívoco tampoco en este punto, ni está libre de dilemas. Pero el giro es claro, y desde esta perspectiva puede entenderse la función que cumple el análisis de la novela justamente en aquellas circunstancias históricas, como vía de reflexión en torno a la deriva de la civilización y a la alteración del vínculo entre individuo y sociedad. El modo de enfocar el problema es aún religioso más que sociológico: el presente es la *época de la pecaminosidad consumada* (Lukács 1975: 419), una expresión de Fichte que acompañará de manera persistente el legado de la obra, y la novela es la forma propia de esa época. En todo caso, lo que se trata de comprender es la sociedad mercantilizada y descompuesta, el individuo que narra su propio desamparo, sin poder reconocerse en un mundo cuya escala ha dejado de ser la de las relaciones subjetivas. Es la tragedia de la cultura moderna, la conversión en la modernidad capitalista de medios como el dinero o la burocracia en verdaderos fines sociales: la vía por la que Simmel hace entrar el legado de Marx. En contraste con la epopeya homérica, el héroe de la novela queda *abandonado a la inmanencia de su propio sinsentido*, que sólo puede ser trascendida con la restitución de una totalidad de vida más allá de la distinción entre sujeto y objeto.

Sin alejarse de las categorías de Simmel, Lukács transita en este punto de la autoafirmación interior hacia el problema de exteriorización de la cultura. La crisis de la civilización es también la crisis del formalismo moral y de la individualidad trágica. Se cierra para Lukács la vía del sujeto estético y del instante, la entronización reactiva del artista ante una realidad crecientemente petrificada. La desembocadura de la novela es *la pérdida y el desconocimiento del mundo*, y eso señala su final. Sobre esta ruina se impone el avance hacia el vínculo comunitario, la bondad y la construcción de un nuevo mundo, cuyas formas encarnadas vencen la inercia de una realidad desmitificada y sin *pathos*.

De una manera clara para Lukács, esa fuerza ya no puede proceder de Occidente. La necesidad de superar el momento ético de la subjetividad, de dar un golpe al mismo tiempo a la experiencia burguesa y al yo romántico, se desplaza a la literatura rusa, como podría haberlo hecho al misticismo judío que Lukács estudia con Martin Buber. En sus manuscritos, Lukács opone el patrón alemán —«el alma en relación con Dios»— al modelo ruso: «el alma en la comunidad de las demás almas, deseada y creada por Dios» (Löwy 2014: 52). Y la *Teoría de la*

*novela* concluye con una mención a Dostoievski: si en Tolstoi se daban ya indicios, nostálgicos y abstractos, de la nueva edad del mundo, en Dostoievski «se dibuja finalmente el nuevo mundo, lejos de toda lucha contra lo existente, como realidad simplemente contemplada». Por ello mismo, su obra desborda los marcos de la novela («Dostoievski no ha escrito novelas») y rompe lazos con el romanticismo europeo: «pertenece ya al mundo nuevo» (1975: 420). En todo caso, Rusia es el nombre de la promesa y la comunidad, la luz que se aproxima en el declive de la época burguesa. Marianne Weber recuerda que la amistad con Lukács estimuló el interés de Weber por los escritores rusos, sobre los que planeó escribir un libro. Para aquel joven filósofo de la Europa oriental «el esplendor de la cultura intramundana, particularmente en su aspecto estético, representaba el Anticristo [...] La lucha final entre Dios y Lucifer estaba todavía por llegar y la victoria de uno o de otro dependía de una decisión de la humanidad [...]» (Gil Villegas, 1996: 319).

Se trata de un futuro muy débil, que el poder de lo ente puede aplastar en cualquier momento (Lukács 1975: 420). Pero es necesario reconocer su exigencia en términos de una ética revolucionaria: es preciso no temer el sacrificio, estar en disposición de violar el mandamiento absoluto de «no matarás», no resistirse al pecado que Dios interpone entre el alma y su acción, siguiendo la máxima de la *Judith* de Friedrich Hebbel que Lukács invoca en más de una ocasión (Vedda 2014). Así lo hace en la conclusión de «Táctica y ética» (1919),<sup>9</sup> dando testimonio de en qué medida esta dimensión trágica habría de inscribirse en su concepción de la revolución comunista y el peso decisivo que posee en ella la noción de sacrificio:

El autoconocimiento ético señala que hay situaciones —situaciones trágicas— en las cuales es imposible actuar sin cargarse de culpa; al mismo tiempo, también nos enseña que, aun en el caso de que tuviéramos que elegir entre dos formas de culpabilidad, existiría un parámetro para la acción correcta y la incorrecta. Ese parámetro es el sacrificio. (Lukács 2014: 38)

---

<sup>9</sup> «Ropschín (Boris Savinkov), el líder del grupo terrorista durante la revolución rusa de 1904-1906, formuló en los siguientes términos, en una de sus novelas, el problema del terror individual: el asesinato no está permitido, es una culpa absoluta e imperdonable; ciertamente, no “puede”, pero “debe” ser ejecutado [...] Solo el crimen realizado por el hombre que sabe firmemente y fuera de toda duda que el asesinato no puede ser aprobado bajo ninguna circunstancia, puede ser —trágicamente— de naturaleza moral. Para expresar ese pensamiento de la más honda tragedia humana en las inimitablemente bellas palabras de la *Judith* de Hebbel: “Y si Dios hubiera colocado el pecado entre mí y la misión que me ha sido asignada, ¿quién soy yo para poder sustraerme a él?”» («Táctica y ética», Lukács 2014: 38).

La idea de un sacrificio por valores superiores, no subjetivos, permite superar las dudas sobre la relación entre malos medios y buenos fines en la realización del socialismo. Bloch, que considera en *El espíritu de la utopía* a Lukács como «el genio de la moralidad», comparte esta moral trágica y mística, para la que ofrece, en el capítulo sobre «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis», una cita terminal: «el alma debe cargarse de culpa, a fin de no volverse aún más culpable a través de un repliegue idílico, de una impostada tolerancia de la injusticia. El dominio y el poder son malos en sí mismos, pero es igualmente necesario hacerles frente con el poder, como imperativo categórico con el revólver en la mano, donde y en tanto que no puedan ser aniquilados de otro modo».<sup>10</sup>

### TRES

Puede resultar extraño que la recepción de *Teoría de la novela* en Benjamin y Adorno se desprenda precisamente del elemento mesiánico. En un sentido diferente, es algo que también caracteriza la lectura, más amplia, que realiza Kracauer.<sup>11</sup> Lo cierto es que esta recepción se produce en un tiempo algo posterior, ya avanzada la década de los años 20, en el que las condiciones históricas que sustentaban aquel mesianismo, y la misma esperanza de la revolución, se han desmoronado. El propio Lukács ha entrado ya en una fase diferente de su pensamiento, con su aproximación al leninismo y la reconsideración de las posibilidades políticas y culturales del comunismo. La discusión y condena de *Historia y conciencia de clase* había sido fundamental en la definición de las líneas político-estratégicas de los partidos comunistas de Alemania, Rusia y Hungría, y cualquier discusión de la obra debía medirse en algún grado con aquellas implicaciones. Claussen resume que el período que media entre la publicación de *Teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase* «condensa el proceso de disolución de la vieja Europa [...] La guerra, la revolución y la inflación habían dejado sin base a la forma de vida burguesa, pero la cultura aún parecía vivir en el mundo anterior a 1914» (2006: 103). En el seno de este cambiante marco político e intelectual, los pensadores de la germinal Teoría crítica habían sentido la atracción intelectual del primer Lukács, a menudo de la mano de Kracauer, a partir de

---

<sup>10</sup> Cito por la segunda edición de *El espíritu de la utopía*, contemporánea a la publicación de *Historia y conciencia de clase*, en 1923 (Bloch 1964: 302). Bloch comenta esta frase en la entrevista con Löwy de 1974, ya citada.

<sup>11</sup> Francisco García Chicote, «Siegfried Kracauer, lector de la *Teoría de la novela*. Un capítulo en la recepción de György Lukács», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 13 (2021).

motivos como la crisis final de una época, la imposibilidad de ordenar la experiencia según los patrones culturales del liberalismo burgués y el idealismo filosófico, el singular entrelazamiento de capitalismo y catástrofe o la agudización del desamparo y la descomposición de la existencia humana.<sup>12</sup> De esta manera pueden colocar en primer plano elementos del diagnóstico epocal lukacsiano que se mantenían bajo una figura diferente en el marco marxista de *Historia y consciencia de clase*, y que eran relativamente separables de las fundamentales variaciones con respecto a la comprensión de la transformación social y la dialéctica entre clase y partido.

Una referencia fundamental en este aspecto es la conferencia «Idea de historia natural», que Adorno dicta en el año 1932 en la Sociedad Kantiana de Frankfurt. Adorno sitúa allí explícitamente las fuentes de su comprensión de la historia natural, y de la misma configuración del concepto, en Lukács y en Benjamin, dos rechazados por la universidad alemana. Ambos han desarrollado un trabajo histórico-filosófico sobre materiales estéticos, fundamentalmente. De *Teoría de la novela*, Adorno recoge la concepción lukacsiana de la *segunda naturaleza*, que apunta directamente a la historia natural: la idea de mundo «pleno de sentido» permite establecer la oposición entre mundo inmediato y mundo enajenado (mundo de la mercancía), y dar una definición de este último como mundo de la convención, mundo de las cosas que han sido creadas por los seres humanos y son al mismo tiempo ajenas para ellos. Un mundo sin fines, en el que las figuras de la acción humana han roto su nexo con las necesidades suprapersonales: su estricta legalidad no ofrece ningún sustento para el sentido. Adorno recoge literalmente las palabras de Lukács en *Teoría de la novela*: el mundo de la convención «es un mundo a cuya plena autoridad sólo se sustrae lo más íntimo del alma». Una segunda naturaleza tal

es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas que ya sólo sabría despertar, si eso fuera posible, por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o presunta, pero que no podría ser vivido por otra interioridad. (Adorno 1994: 121)

---

<sup>12</sup> Kracauer subraya en la reseña que escribe sobre *Teoría de la novela* en 1921: «Tan pronto como se echa a perder la unidad, el mundo se quiebra, la existencia deviene inesencial y llega la hora histórica de la gran novela [...] La novela emerge en el momento en que se abre un abismo entre el alma y sus creaciones, entre yo y mundo, interior y exterior; es una “expresión de desamparo trascendental”» (Kracauer 2006: 133, traducción levemente modificada). La referencia a la edad de la «transzendente Heimatlosigkeit» será fundamental en la recepción de *Teoría de la novela* en la teoría crítica.

Para Adorno, la profundidad de Lukács consiste en haber apreciado esta segunda naturaleza como enigma, como algo que a la vez exige y niega su desciframiento, y en plantear la cuestión decisiva: «la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto» (1994: 120). Lo relevante de esta indicación se mide en su persistencia en *Historia y consciencia de clase* y en la producción posterior de la Teoría crítica. Sobre esta continuidad, Adorno sitúa el punto de divergencia: Lukács considera de manera central el proceso de conversión de la historia en naturaleza, la historia paralizada como naturaleza; también la posibilidad metafísica del despertar y el problema de la cifra, decisivos para la idea de historia natural. Pero lo definitorio de su posición es que piensa ese lugar del calvario solo «desde la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico» (1994: 121).

Aquí encuentra sentido el giro de Benjamin. Su rasgo decisivo es, para Adorno, haber ido más allá de la comprensión de la historia como naturaleza (muerta, detenida), y haber pensado la figura inversa de la naturaleza como historia (transitoria, catastrófica). El cambio de perspectiva de la historia natural no exige únicamente seguir el volverse natural de lo histórico, sino también capturar el ser histórico de lo natural. Incluir lo natural en el movimiento dialéctico, si se quiere emplear una expresión usada en ocasiones para señalar los límites de *Historia y consciencia de clase*. Ello permite ubicar la raíz común de historia y naturaleza, su punto de convergencia, en su transitoriedad. Esa es la clave de la *alegoría*, la mirada barroca que Benjamin rehabilita en todo su alcance, yendo al mismo tiempo más allá de ella: la falta de lo simbólico, la pérdida de significado del mundo, arranca los objetos de sus contextos y abre el juego de la remisión infinita de cualquier cosa a cualquier cosa. En el mundo de la repetición eterna, del tiempo vaciado, la imagen introduce un particular movimiento al mostrar la transitoriedad de todo y anticipar su desaparición. La alegoría rompe de ese modo su pertenencia exclusiva a la historia del arte y despliega una mirada diferente sobre la facticidad histórica (Vidal 2021).

El problema del despertar de la naturaleza muerta adquiere de este modo una forma distinta, alejada de cualquier dimensión de *proyecto* y vinculada a la práctica de la *interpretación*. Logro determinante de Benjamin a los ojos de Adorno es, en efecto, «haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica» (1994: 121). Esta interpretación exige conocer todo ente en la articulación de ser histórico y ser natural, e implica un desplazamiento de las relaciones entre historia y ontología. En algún sentido, ese es también el problema que atraviesa las obras de

juventud de Lukács y que desemboca en *Historia y consciencia de clase*. La apertura de la vía alegórica como interpretación materialista se distancia tanto de la energía escatológica del joven Lukács como de su posterior comprensión de la dialéctica revolucionaria como núcleo de la «ortodoxia» marxista. En todo caso, parte de una radicalización inmanente de una mirada sobre el mundo histórico-natural, y puede iluminar por ello de una manera específica la discusión sobre la potencia y las limitaciones de la filosofía de Lukács hasta 1923, discusión para la que, como es sabido, el propio Lukács no dejará de dar indicaciones. Nos referimos en especial a la cuestión, ya señalada en varias ocasiones, del *conocimiento* del mundo cosificado y de su relación con la *praxis*.

El año anterior a su intervención sobre la idea de historia natural, Adorno imparte la conferencia «Actualidad de la filosofía» (1931). En ella, el influjo de Benjamin es manifiesto, como los dos pensadores habrían de reconocer. Adorno aborda aquí el problema de la supervivencia de la filosofía en unas condiciones históricas profundamente transmutadas, y define también con ello su modelo intelectual, en diálogo polémico con Heidegger, el positivismo, la filosofía de los valores o las ciencias sociales. Aquí nos interesa presentar el modo en que plantea el patrón de una hermenéutica *materialista* como forma de comprensión de la realidad petrificada. De entrada, esta se separa del primado de la totalización en el plano epistemológico. Según haría constar Adorno de la manera más directa en el comienzo de su conferencia, el mismo proceso de descomposición de lo real, el derrumbe de sus patrones de consistencia y de sentido, impide su captura bajo la forma de la totalidad: «únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa» (1994: 73). La interpretación materialista se descarga igualmente de la exigencia del sentido —el mundo carece de «figura», y el «texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario»—, así como de centralidad «idealista» de la subjetividad: es preciso renunciar a la búsqueda en las profundidades de la subjetividad de «aquello que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad» (aquí Heidegger se enlaza con Kierkegaard). Ni el mundo pleno de sentido ni el alma ni la totalidad operan como fundamento de la tarea filosófica (Sevilla 2005). Se trata, en términos que hemos visto ya empleados en la consideración adorniana sobre Lukács, de repensar esa tarea como una interpretación [*Deutung*] orientada al desciframiento de una realidad enigmática. Una interpretación semejante no persigue la esencia de lo real, oculta tras sus apariciones, sino que trabaja sobre sus elementos para componerlos en figuras legibles que alteran y disuelven las preguntas.

La referencia directa de Adorno es aquí el Prólogo epistemocrítico al *Trauerspiel*. De él toma Adorno elementos fundamentales: la comprensión de la verdad como no intencional y la analogía de las ideas con las constelaciones. La filosofía ha de tomar como presupuesto «la desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención», estar en condición de «interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad» (1994: 89). Un mundo que «rehúsa toda ley» ha de ser aproximado a través de imágenes históricas y constelaciones cambiantes, de un modo que no cancela la pregunta por la praxis, sino que la reorienta. Una interpretación de la realidad que compone sus elementos de tal modo que fuerza la constante destrucción de las preguntas es una interpretación que abra a cada paso la exigencia de su transformación. ¿Puede la experiencia romper la forma?

La inmediatamente posterior obra de Adorno sobre *Kierkegaard*, de 1933, tan apreciada por Benjamin, ofrecerá una mirada singular sobre la construcción de la subjetividad burguesa desde el estudio de los espacios interiores, de las estancias en las que se encuentran los amantes, los objetos que las pueblan y su relación inmunitaria con el omnipotente mundo exterior.<sup>13</sup> Las reflexiones de Kierkegaard sobre el sujeto tienen como base, no en vano, «el conocimiento de la cosificación de la vida social, de la alienación del hombre por una realidad que sólo se le presenta como mercancía» (2006: 253). Ese es el marco en el que Adorno rastrea una *sociología de la interioridad*, muy próxima a las páginas en las que Benjamin estudia el estilo de los interiores burgueses desde Luis Felipe: su obsesión por mantener las huellas de sus objetos —zapatillas, relojes, cubiertos, paraguas— y los vestigios de su habitante. Así lo expone en el Resumen del *Libro de los Pasajes*:

El interior no es sólo el universo del particular, sino también su estuche. Desde Luis Felipe encontramos en el burgués esta tendencia a resarcirse de la ausencia de huella de la vida privada en la gran ciudad [...] Todo sucede como si hubiese convertido en una cuestión de honor no dejar que se pierdan las huellas de sus

---

<sup>13</sup> «En el centro de las construcciones filosóficas del joven Kierkegaard aparecen imágenes de espacios interiores ciertamente generadas en la obra misma por la filosofía, por el estrato de la relación de sujeto y objeto, pero que en virtud de las cosas que retienen van más allá de ese estrato [...] La «lámpara con forma de flor»; el Oriente de ensueño sugerido por el velo sobre la corona de la lámpara y la alfombra de caña; la habitación como camarote lleno de ornamentos preciosos obtenidos en los viajes oceánicos —toda esta *fata morgana* de ornamentos caducos no recibe su significado del material de que éstos están hechos, sino del *intérieur*, que unifica la ilusión de las cosas como naturaleza muerta—» (Adorno 2006: 54-58).

objetos de uso y de todo lo accesorio. Incansablemente recoge la impronta de multitud de objetos; para sus zapatillas y sus relojes, sus cubiertos y sus paraguas, imagina fundas y estuches [...] En el estilo del Segundo Imperio el apartamento se convierte en una especie de habitáculo. Los vestigios de su habitante se amoldan en el interior. (Benjamin 2005: 56)

Benjamin está así asumiendo y prolongando la recepción de su propio *Trauerspiel* en el *Kierkegaard* de Adorno, un proceso en el que la alegoría se decanta de forma no idealista y se vincula a la reflexión metodológica sobre el proceder histórico-natural, lo fantasmático y la segunda naturaleza del capitalismo avanzado. Si podemos tomar aquí estas orientaciones como características de un modelo específico de *interpretación materialista*, de mirada sobre la realidad cosificada y de superación del dualismo sujeto/objeto, son también visibles las importantes variaciones hermenéuticas y críticas que el modelo arrastra. Un proceder monadológico parece dejar atrás la atmósfera de las totalizaciones estéticas, de la oposición entre forma mercancía y obra de arte que opera en Lukács. La mirada alegórica se desliza sin jerarquías entre las cadenas rotas de significantes y significados, en una suerte de inversión de la intercambiabilidad general que asume el vaciamiento del mundo e ilumina su caducidad. El tema de la *imposibilidad de la acción simbólica*, central para Lukács desde la *Historia del drama moderno*, no se orienta aquí hacia una exploración del vínculo comunitario, la exteriorización y el bien, sino hacia una *teoría de la experiencia* que entronca con las preocupaciones estéticas y teológicas de Benjamin desde «El programa de la filosofía venidera» (1917). Pero la exigencia de superar el idealismo de los alegoristas barrocos, su melancólica fidelidad a un mundo de cosas muertas a fin de salvarlas (Benjamin 2006: 371), muestra el peso creciente de una consideración materialista de la reificación social y de la cuestión de la *segunda naturaleza*: en ella, el uso de la imagen dialéctica adquiere un sentido político específico. Se trata del arco que define el camino entre el *Trauerspiel* y los *Pasajes*, en el que se decanta, intelectual y políticamente, una cierta recepción de las posiciones de Marx y Lukács.

#### CUATRO

Está justificado contraponer las dos líneas de Lukács y de Benjamin, como propone Adorno: aquella que parte de la segunda naturaleza para pensar las formas de la exteriorización, la trascendencia histórica y la constitución de un mundo nuevo, y aquella que incide en la lectura de lo histórico y lo natural desde el punto de vista de la caducidad y el fragmento: la mirada desde la ruina implica tanto la constancia de la catástrofe como la fragilidad de su configuración actual.

En ellas se expresan, más allá de estos términos, diferentes concepciones de la historia y su progreso, e igualmente sentidos muy diversos de la acción política y la práctica revolucionaria. Se ha insistido suficientemente en ello, tomando también en cuenta la patente heterogeneidad de las trayectorias políticas, intelectuales y personales de sus protagonistas, que se cruzan con poco contacto en la Europa de entreguerras (Witte 1975; Claussen 2006). Pero es también posible apreciar en estas orientaciones elementos que permiten dar cuenta de la fascinación que la primera Teoría crítica sintió hacia obras como *Teoría de la novela* e *Historia y consciencia de clase*, la relevancia que poseen en su aproximación al marxismo y su articulación con motivos filosóficos de naturaleza muy diversa. Es característica en Adorno y Benjamin, como también en Bloch, la apreciación de las primeras obras de Lukács en contraste con los textos que definirían su trayectoria desde finales de los años veinte.<sup>14</sup> Se trata de motivos duraderos, relevantes también para la pregunta actual sobre el carácter de la *crítica* filosófica, y que pueden articularse en torno a la pregunta por el modo de constitución de la objetividad social y la forma en que determina su mediación, captación y expresión subjetiva. En última instancia, el problema de la *forma* (mercancía), su doble carácter de fantasmagoría y objetividad, es el que empuja a la filosofía más allá de la separación idealista entre sujeto y objeto —y la vincula de una manera específica a la praxis—.

El legado de *Historia y consciencia de clase* está obviamente vinculado al problema de la consciencia, su función en el proceso revolucionario y la comprensión del proletariado en términos de sujeto-objeto idéntico que se realiza en la historia. La necesidad de revitalización del componente emancipador del marxismo a través de su conexión con el pensamiento hegeliano está en la raíz de estos desarrollos, cuyas limitaciones idealistas el propio Lukács destacaría sin ambigüedades, aun sin renegar de la necesaria recuperación del vínculo entre Hegel y Marx contra el revisionismo, la ortodoxia y las apropiaciones burguesas de la herencia hegeliana (Lukács 1969: XXII). Al mismo tiempo, el autor reconoce entre los valores del libro la rehabilitación de la alienación como elemento central de la crítica revolucionaria al capitalismo (en un momento en el que el problema «estaba en el aire», como confirmaría más tarde la publicación de *Ser y tiempo*) y el desarrollo de elementos que apuntaban «en el sentido de una auténtica ontología marxista del ser social» (1969: XXVIII).

---

<sup>14</sup> Véase a este respecto, por ejemplo, el artículo de Adorno «Reconciliación extorsionada», en *Notas de literatura*, comentario enormemente crítico a la obra de Lukács *Wider den mißverstandenen Realismus* (1958) (en su traducción castellana: *Significación actual del realismo crítico*) y al conjunto de su trayectoria desde los años veinte (Adorno 2003).

El artículo central de la obra, «La cosificación y la consciencia del proletariado», se abre con la exposición de las consecuencias de la generalización de la forma mercancía en las sociedades capitalistas modernas, incidiendo en el modo en que este proceso altera las condiciones de aparición de las cosas, sus patrones espaciales y temporales. Se trata de mostrar «en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna» (1969: 90). La racionalización y mecanización del trabajo se presenta como un desarrollo que, basado en la calculabilidad, «reduce espacio y tiempo a un común denominador; nivela también el tiempo según el plano del espacio». La idea es central, y Eduardo Maura (2012) ha destacado su impacto en Adorno, Benjamin y Kracauer: en las condiciones de la mercantilización capitalista, el tiempo pierde su carácter cualitativo, diferenciado, heterogéneo, se vuelve algo «exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio» (1969: 97). *Espacialización del tiempo*, pues, como forma de exponer la naturaleza del tiempo abstracto. Mas sus efectos objetivos han de alcanzar, consecuentemente, a las formas de la consciencia: la descomposición del objeto de la producción significa de manera necesaria el desgarramiento del sujeto. Ello implica, por un lado, señala Lukács, la expropiación de la actividad y la personalidad del individuo y, por otro, la supresión de los vínculos que unían a los sujetos en una comunidad. El carácter cosificador de las relaciones mercantiles ha de poder leerse en este proceso de auto-objetivación del sujeto, que convierte en mercancía funciones humanas.

En estos términos, la extensión de la «objetividad fantasmal» de las relaciones mercantiles no se limita a los objetos, convertidos en mercancías, y a las interacciones humanas. Por el contrario,

imprime su estructura a toda la consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esta forma de objetividad. (Lukács 1969: 109)

El diálogo con Marx es directo en todas estas consideraciones, naturalmente. Aquí se trata de arraigar, en todo caso, el problema de la cosificación —como problema de su tiempo— en la estructura de consciencia generada por las relaciones sociales de base mercantil. De exponer el capitalismo, por tanto, desde el punto de vista del orden que ha sido capaz de producir «una estructura formalmente unitaria

de la consciencia para toda la sociedad» (1969: 108) a partir de la penetración de la forma mercancía «en todas las manifestaciones vitales de la sociedad» (1969: 91). Sobre ese suelo se despliegan las referencias a las formas de vida social, el periodismo,<sup>15</sup> las figuras de la cosificación en la clase dominante —ese «especialista ‘virtuoso’, vendedor de sus habilidades objetivadas y cosificadas» (1969: 108)—, la burocracia, el derecho, la inserción del taylorismo en el plano psíquico y el ético, la facticidad de la vida cotidiana o, de una manera mucho más extensa, las antinomias a las que la estructura unitaria de la objetividad y la consciencia debía llevar al pensamiento burgués (sujeto/objeto, libertad/necesidad, forma/contenido). Si el núcleo polémico de la obra puede ubicarse en torno a los problemas del «paso a consciencia» de la clase proletaria, su posibilidad y su carácter indispensable para la revolución —cuestiones, por lo demás, susceptibles de ser infectadas por el «idealismo»—, no puede minimizarse la relevancia de la dimensión ontológico-social, por mucho que algunos de sus planos apenas estén apuntados y puedan discutirse sus bases metodológicas.<sup>16</sup> Vale aquí tanto la resignificación en términos marxistas de la categoría de «segunda naturaleza» cuanto la centralidad de la «mediación» como vía de superación de la inmediatez de lo empírico: en un gesto que Lukács continúa defendiendo en el prólogo de 1967, esta mediación ha de entenderse no como algo «introducido desde fuera (subjektivamente) entre los objetos», sino como «la manifestación de la estructura cósmica, objetiva y propia de esos objetos mismos» (1969: 180).

En el importante parágrafo 147 de *Minima moralia*, «Novissimum Organum», Adorno se refiere a la forma en la que el trabajo asalariado produce a la masa y al individuo modernos: «en términos generales el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social, y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí [es] aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individualizado tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley

---

<sup>15</sup> Para Lukács, «la “falta de conciencia y de ideas” de los periodistas, la prostitución de sus vivencias y de sus convicciones, sólo puede entenderse como culminación de la cosificación capitalista» (1969: 108).

<sup>16</sup> Es conocida la consideración de Manuel Sacristán (1983: 234) en «Sobre el marxismo ortodoxo de György Lukács»: «Lo que está ocurriendo en el marxismo desde el doble y discordante aldabonazo de 1968 tiene, por debajo de las apariencias, mucho más que ver con el marxismo del método y de la subjetividad de Lukács que con el marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser, por ejemplo, o de los dellavolpianos, sin que, desde luego, se haya de incurrir hoy en el desprecio del conocimiento empírico objetivo que caracteriza el idealismo de la “ortodoxia” marxista del Lukács de 1923».

del valor» (Adorno 1987: 232). El cambio en la composición orgánica del capital se prolonga en los sujetos constituidos por los requerimientos tecnológicos del proceso productivo. La reproducción de la vida en el interior de las relaciones sociales dominantes es sólo posible porque la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, con sus implicaciones, «se impone a todos los hombres sin excepción y objetiviza y hace a la vez mensurables *a priori* cada uno de sus movimientos en un juego de relaciones de intercambio».

A continuación, Adorno cita, sin mencionar a su autor, el pasaje de «un dialéctico» que treinta años antes se había referido al «especialista ‘virtuoso’», extrañado de sus capacidades objetivadas, y a la forma en la que en el periodismo «la subjetividad misma, el saber, el temperamento y la capacidad de expresión se convierten en un mecanismo abstracto que entra en funcionamiento obedeciendo a leyes propias e independiente tanto de la personalidad del ‘propietario’ como del ser material-concreto de los objetos tratados». Se trata, por supuesto, de Lukács y de pasos que ya hemos mencionado de *Historia y consciencia de clase*, que sirven a Adorno para denunciar hasta qué punto esa situación se ha convertido en norma bajo el industrialismo tardío.

Hace tiempo que ya no se trata del mero venderse de lo vivo. Bajo el *a priori* de lo mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento. El yo pone conscientemente al hombre entero a su servicio como un aparato [...] Las cualidades, desde la auténtica amabilidad hasta el histérico acceso de ira [...] quedan atrás cual ligeras, rígidas y vacías envolturas de los actos, como material transportable a voluntad y desprovistas de todo rasgo personal. Ya no constituyen al sujeto, sino que el sujeto se conforma a ellas como a un objeto interno suyo [...] La división del trabajo efectuada en el individuo, su radical objetivación, termina produciendo una escisión patológica. (Adorno 1987: 232-33)

En un texto que publica en *Die literarische Welt* en 1929, Benjamin incluye a *Historia y consciencia de clase* en un listado de cuatro libros que «han permanecido vivos»: se trata de «la obra filosófica más consistente de la literatura marxista». <sup>17</sup> Su carácter «único» reside «en la seguridad con la que ha captado en la situación crítica de la filosofía la situación crítica de la lucha de clases y ha visto en la revolución concreta pendiente la absoluta condición, el absoluto cumplimiento y la última palabra del conocimiento teórico» (Benjamin 1991: 171). Unos años antes, en una carta escrita aún desde Capri, mientras prepara el capítulo sobre la alegoría del

---

<sup>17</sup> «Bücher, die lebendig geblieben sind», *Die literarische Welt*, 17 de mayo de 1929. En Benjamin (1991).

*Trauerspiel*, le traslada a Scholem la relevancia que el libro de Lukács está teniendo en su aproximación al comunismo, junto con su relación con Asja Lacis. Lo que destaca es que Lukács avanza «desde consideraciones políticas hacia una teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*]» cuyas tesis le parece que confirman, al menos parcialmente, las suyas propias (Benjamin 1978: 355). El eje de su recepción —y de su articulación con el marxismo, por tanto— se sitúa, en todo caso, en el vínculo entre política y epistemología, práctica transformadora y conocimiento.

El desarrollo de estas líneas da lugar, por supuesto, a significativas diferencias de enfoque —que tienen, por lo demás, importantes implicaciones actuales—. El modelo lukacsiano de conocimiento social basado en la convergencia de sujeto y objeto de conocimiento y la culminación de la «única ciencia» del desarrollo de la sociedad como totalidad diverge con claridad del recurso a la iluminación profana de la realidad social a partir del uso de imágenes con capacidad de trastornar la percepción. Los caminos para la constitución y la alteración de la consciencia revolucionaria se piensan aquí de formas irreductibles, en paralelo, quizá, a la distancia entre una comprensión de la revolución como cumplimiento histórico de la consciencia colectiva —forjada al calor de los procesos revolucionarios de Rusia y Hungría, de los que Lukács es actor— y la idea de la revolución como detención de una historia catastrófica —que se politiza a partir de una aguda percepción de la ruina de las formas de vida burguesa— (Witte 1975). Pero se trata aquí de apuntar más bien al suelo de esas diferencias, a la exigencia compartida de investigar las condiciones de aparición de la objetividad social —temporalidad, espacialidad, mediación—,<sup>18</sup> su poder de configuración de los patrones de subjetividad y su centralidad en los procesos de crítica y transformación.<sup>19</sup> Tampoco la

---

<sup>18</sup> Como indica Eduardo Maura (2012: 142): «Las exposiciones universales, las calles de París, los pasajes, los panoramas o los prostíbulos no son un telón de fondo estimulante para la reflexión filosófica, sino un sistema de aparición, un modo de producción de objetividad y una modalidad de incidencia social en la materia a través del trabajo y de la cultura»

<sup>19</sup> Se diría, de hecho, que incluso en los ejes de sus polémicas más abiertas operan presupuestos compartidos. A la acusación que Lukács dirige contra el vanguardismo, ya en 1957, de ontologizar la condición humana y desvincular al individuo de toda determinación social (*Significación actual del realismo crítico*) Adorno responde con argumentos de esta clase: «Pero precisamente Lukács, que pretende pensar radical, históricamente, debería ver que esa misma soledad está, en la sociedad individualista, socialmente mediada y tiene un contenido esencialmente social. En Baudelaire [...] no se trataba de la esencia invariante del hombre, de su soledad o deyección, sino de la esencia de la modernidad. En esta poesía la esencia misma no es un en sí abstracto, sino algo social». «Reconciliación extorsionada», en Adorno 2003: 252.

epistemología del fragmento ha de verse en oposición al proyecto de una ontología social. La mirada monadológica, en cuya tradición se inscribe Benjamin, no acentúa, como convencionalmente se indica, el aislamiento y la autosuficiencia de las cosas, sino su mutua resonancia y copertenencia. Adorno ya previno sobre la tendencia a consumir la filosofía de Benjamin como una «serie de apreciaciones inconexas, obedientes al azar del día y la inspiración». En realidad, cada una de sus ideas responde a una extraordinaria unidad de la consciencia filosófica: «sólo que la esencia de esta unidad consiste en ir hacia afuera, ganarse entregándose a lo múltiple».<sup>20</sup>

## CINCO

Con todas las mediaciones necesarias, elementos como los anteriores pueden permitir apreciar la persistencia de un marco que había perseguido a Lukács en sus distintas instancias, fuese en la forma neokantiana y simmeliana de *El alma y las formas*, en el Hegel leído por Bloch de *Teoría de la novela* o en el Marx hegelianizado de *Historia y consciencia de clase*: el problema de la objetividad social, el vínculo entre su forma de constitución y su opacidad o su legibilidad para el sujeto (Miles 1979). Ese marco le permitía volcar el motivo de la segunda naturaleza en la gramática del fetichismo de la mercancía y reconfigurar la herencia del idealismo clásico en *Historia y consciencia de clase*. También lo ha señalado, en su introducción a la versión inglesa de *El alma y las formas*, Judith Butler (2010). El secreto de cada una de las ambigüedades y dificultades del idealismo descansa en la imposibilidad de capturar una forma de objetivación social —la mercancía— de un alcance monstruoso pero aún insuficientemente madura como para ser reconocida. Si lo que se desplaza de Lukács en Benjamin y Adorno es la obsesión por el tiempo y la subjetividad, si estos pueden leer en continuidad *Teoría de la novela* e *Historia y consciencia de clase*, ello indica el trasfondo de una singular *economía del objeto*, a la que se vincula una idea de emancipación en la que parece estar en juego en primer término la liberación de las cosas. Esta vía tendrá un recorrido propio, como se sabe, en los estudios musicales de Adorno y en sus posiciones filosóficas de madurez (*Dialéctica negativa*). Que esta posición, en todo caso, no estaba libre de problemas y de diferentes líneas de desarrollo lo muestra el importante intercambio entre Benjamin y Adorno de finales de los años treinta, que no podemos considerar aquí (Zamora 1999). En él, Adorno hará valer, ante la evocación positiva

---

<sup>20</sup> Adorno, «Introducción a los escritos de Benjamin», en Adorno 2003: 550.

de la facticidad por parte de Benjamin, la exigencia de la mediación teórica y la función subjetiva. Y se discutirá igualmente la cuestión, central para nuestro problema, del fetichismo como objetividad social o como fenómeno del inconsciente colectivo, junto con el sentido de un método interpretativo materialista (Adorno/Benjamin 1998).

Desde este punto de vista, lo más determinante no es el corte que pueda representar la «conversión» de Lukács al marxismo. Esta es ciertamente una inflexión en su trayectoria, que conmociona el entorno intelectual alemán en 1918, aunque pueda vincularse con consideraciones históricas y biográficas: Gil Villegas (1996: 333) recuerda que la inscripción de Lukács en el Partido Comunista se produce al día siguiente del rechazo de su habilitación en Heidelberg, el 15 de diciembre de 1918, tras un proceso enormemente arduo en el que la cooperación de Max Weber fue esencial.<sup>21</sup> Y en todo caso existen suficientes elementos teóricos de continuidad, algunos de los cuales ya han sido mencionados. Lo decisivo es que incluso dentro de las categorías marxistas el problema permanece y se acentúa: la trayectoria previa de Lukács lo dispone de una manera específica para capturar la profundidad de la crítica marxista y la potencia espiritual del bolchevismo revolucionario, así como la complejidad de los vínculos entre los procesos de construcción de la objetividad social y las formas de la consciencia. El capitalismo avanza consolidando figuras anímicas, patrones de tiempo e interacción, formas simbólicas, criterios de sensibilidad y autopercepción. El odio al capitalismo que Lukács entendió como elemento protector de su recorrido intelectual puede declinarse, a partir de este juicio, en términos marxistas o no marxistas. Lo que se mantiene es el límite trágico, llevado a su máxima tensión en *Historia y consciencia de clase*, de reconocer en las formas de la consciencia uno de los planos en los que las relaciones sociales capitalistas han mostrado más intensamente su potencia productiva y de necesitar justamente la movilización de la consciencia para cumplir en toda su amplitud el contenido radical de la transformación social. Es llamativo el valor actual de esta posición, así como el de cada uno de los niveles en los que se declina.

---

<sup>21</sup> El Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg comunica a Lukács el día 15 de diciembre que «en las presentes circunstancias, la Facultad de Filosofía no está en posición de admitir a la habilitación a ningún extranjero, especialmente a un ciudadano húngaro». Al día siguiente, Lukács le contesta que recibe la noticia «sin pesar», porque «en las presentes circunstancias en Hungría» sus actividades políticas le abrían perspectivas interesantes (Gil Villegas 1996: 333).

Las autocríticas que Lukács realizó sobre su obra hasta el final de su vida son significativas a este respecto. Su importancia no puede reducirse a las condiciones, duras y a menudo humillantes, en las que son formuladas. Una y otra vez inciden en el fracaso en su ontología social. Según enfatiza en el Prólogo de 1962, *Teoría de la novela* estaba anclada en la yuxtaposición de una ética de izquierdas, radicalmente revolucionaria, y una epistemología de derechas, muy convencional, aislada de las realidades histórico-sociales concretas (1975: 291). En su utopismo, prescindía de toda mediación entre la toma de posición subjetiva y la realidad objetiva. Singularmente, Lukács salva de esa obra su estudio sobre la nueva función del tiempo en la novela, que Benjamin había empleado en un ensayo tan importante —y de tantas resonancias lukacsianas— como «El narrador» (1936). Por su parte, *Historia y consciencia de clase* tiene, según su revisión de 1967, errores filosóficos decisivos en la «desaparición de la objetividad ontológica de la naturaleza» (1969: XIX), la tendencia a pensar el marxismo más como teoría social que como ontología y, de manera crucial, la interpretación de toda *objetivación* como *extrañamiento*: ello impide pensar la objetividad de la libertad y del trabajo, y la lucha contra la alienación se exige lo imposible, trascender toda objetividad. Sobre este error, que Lukács atribuye a su herencia hegeliana, de nada servía llevar el componente utópico del marxismo hasta su último límite, de la mano de Fichte. El dictamen sobre esta consecuencia de su propio idealismo es profundo: ubica la crítica en una inadecuada orientación de la mirada hacia la objetividad, allanada por el idealismo de la redención de la consciencia. Como entendió el joven Adorno, la exigencia de la Tesis 11 sobre Feuerbach —pasar de la interpretación a la transformación— es también una exigencia *para la teoría*. El principio de la «prioridad del objeto», defendido en *Dialéctica negativa* contra quienes ven en lo cosificado el «mal radical» y muestran así su «hostilidad hacia lo ajeno» (Adorno 2005: 181), enlaza de un modo especial con esta dimensión —y remite de nuevo a Lukács—.

Puede discutirse, como en su momento hizo Hyppolite (1969), si la raíz de esta posición se encuentra en Hegel, y en qué grado la objetivación envuelve siempre un extrañamiento. Pero, en todo caso, la discusión se coloca en el plano de los fenómenos de la objetivación social, e incluso el frustrante retorno de Lukács al realismo decimonónico se enfoca al propósito de una ordenación de la facticidad opuesta a la violencia de la forma mercantil. La cuestión central en la lucha contra el romanticismo es aún la forma: la determinación de la forma adecuada de conocer lo cosificado y de actuar en lo cosificado. Preguntas que se anclan en este diagrama siguen siendo actuales. ¿De qué manera se dirige hoy la crítica a los procesos de objetivación social y los patrones de acción humana? ¿Cómo

pervive la confusión entre objetivación y alienación en la crítica al neoliberalismo como nueva época de la pecaminosidad consumada? ¿Es el *conocimiento* o la *imagen* el elemento determinante en la construcción de la consciencia crítica?<sup>22</sup> ¿En qué términos ha de asumir una crítica inmanente la ambivalencia de los efectos culturales y subjetivos del capitalismo contemporáneo?

Si, en última instancia, aceptamos con Goldmann (1975) que el referente polémico de *Ser y Tiempo* es Lukács en algunos pasajes cruciales, y que en él ve Heidegger una aproximación demasiado *óptica* al problema de la cosificación, quizá encontremos aquí el eje teórico que en verdad está estableciendo las diferencias y afinidades filosóficas: la relación entre ontología y crítica, las disposiciones y principios implícitos desde los que se abordan los fenómenos de la cosificación. En un sentido que puede ser útil, Didi-Huberman (2018) ha pensado la distancia entre las nociones de tiempo en Heidegger y Benjamin a partir de la contraposición entre raíz (fundamento) y vórtice (devenir). Y no deja de ser significativo que Lukács termine el análisis que dedica a Benjamin y al *Trauerspiel* en su tardía *Estética*, de 1963, apreciando en la concepción benjaminiana de la alegoría la idea según la cual «cuando el mundo de los objetos ya no se toma en serio, la seriedad del mundo del sujeto debe desaparecer con él».<sup>23</sup>

Pablo López Álvarez  
Universidad Complutense de Madrid  
pla@ucm.es

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. (1987): *Minima moralia*, Madrid, Taurus.  
ADORNO, Th. (2003): *Notas sobre literatura*. Obra completa 11, Madrid, Akal.  
ADORNO, Th. (2005): *Dialéctica negativa*, Obra completa 6, Madrid, Akal.  
ADORNO, Th. (2006): *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Obra completa 2, Madrid, Akal.  
ADORNO, Th. y BENJAMIN, W. (1998): *Correspondencia 1928-1940*, Madrid, Trotta.  
BENJAMIN, W. (1978): *Briefe*, I, Frankfurt, Suhrkamp.  
BENJAMIN, W. (1991): *Gesammelte Schriften*, III, Frankfurt, Suhrkamp.

---

<sup>22</sup> Esta es la pregunta que Lukács plantea en 1967: «¿Se produce realmente un sujeto-objeto idéntico en un autoconocimiento, por perfecto y adecuado que este sea, y aunque se base en un conocimiento adecuado del mundo social?» (1969: XXIV).

<sup>23</sup> «Mit dem Ernst der Objektwelt muß auch der Ernst der Subjektwelt verschwinden» (Lukács 1963: 766)

- BENJAMIN, W. (2005): *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal.
- BENJAMIN, W. (2006): *El origen del «Trauerspiel» alemán*, en *Obras*, Libro I, vol. 1, Madrid, Abada.
- BLOCH, E. (1964): *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BUTLER, J. (2010): «Introduction», en Lukács, G., *Soul and Form*, New York, Columbia University Press.
- CLAUSSEN, D. (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2018): «Racine ou tourbillon? À la recherche du “grand temps”». Conferencia inaugural al coloquio *Soulevements: entre mémoires et désirs*, UQAM.
- GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1901-1929)*, México, FCE.
- GOLDMANN, L. (1971): «Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács», en Lukács, G., *Teoría de la Novela*, Barcelona, Edhasa.
- GOLDMANN, L. (1975): *Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HYPPOLITE, J. (1968): «Lukács y el joven Hegel», en Steiner, G. et al, *Lukács*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez.
- KADARKAY, A. (1991): *Georg Lukács*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- KRACAUER, S. (2006): *Estética sin territorio*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- LÖWY, M. (1976): «Interview with Ernst Bloch», *New German Critique*, No. 9.
- LÖWY, M. (2014): *El marxismo olvidado*, Buenos Aires, Dynamis.
- LUKÁCS, G. (1963): *Die Eigenart des Ästhetischen*, vol. II, Neuwied am Rhein, Luchterhand.
- LUKÁCS, G. (1969): *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán.
- LUKÁCS, G. (1975): *El alma y las formas. La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán.
- LUKÁCS, G. (2014): *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, Herramienta, traducción de Miguel Vedda.
- MARKUS, G. (1983): «Life and the Soul: the Young Lukacs and the Problem of Culture», en Heller, A. (ed.), *Lukács Revalued*, Oxford, Basil Blackwell.
- MAURA, E. (2012): «Benjamin y el tiempo». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 57.
- MILES, D. H. (1979): «Portrait of the Marxist as a Young Hegelian: Lukács' *Theory of the Novel*», *PMLA*, 94-1.
- MOIR, C. (2020): «The Archimedean point: Consciousness, praxis, and the present in Lukács and Bloch», *Thesis Eleven*, 157-1.
- SACRISTÁN, M. (1983): *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria.
- SANTAMARÍA, A. (2023): *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Sylone / Viento Sur.
- SEVILLA, S. (2005): «La hermenéutica materialista», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, n. 35.
- VEDDA, M. (2014): «Comunidad y cultura en el joven Lukács: a propósito del “Proyecto Dostoievski”», *Anuario Lukács*, 10.

- VEDDA, M. (2015): «Entre la metafísica y la historia. Sobre la trayectoria intelectual del joven Lukács», estudio preliminar a G. Lukács, *Acercas de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*, Buenos Aires, Gorla.
- VIDAL, V. (2021): *Esto no tiene sentido. La interpretación materialista del arte*, Valencia, PUV.
- WILLIAMS, R. (1984): «A Man without Frustration», *London Review of Books*, Vol. 6, n. 9.
- WITTE, B. (1975): «Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship between Their Political and Aesthetic Theories», *New German Critique*, 5.
- ZAMORA, J. A. (1999): «El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno», *Taula*, 31-32.