

La renovación conceptual de la conciencia de clase, la revolución y la violencia: reflexiones a propósito de la actualidad de la obra de Georg Lukács*

Nicol A. Barria-Asenjo, Slavoj Žižek, Florian Maiwald,
Simone A. Medina Polo, Javier Camargo-Castillo,
Francisco Alejandro Vergara Muñoz y Jesús Ayala-Colqui

Recibido: 18 de diciembre de 2023 | Aceptado: 25 de febrero de 2024 | Modificado: 9 de mayo de 2024
<https://doi.org/10.7440/res90.2024.09>

Resumen | A cien años de la publicación de *Historia y conciencia de clase*, resulta necesario visitar la clásica obra de Georg Lukács para discutir la actualidad de sus planteamientos en un mundo donde el modo de producción capitalista no deja de mostrar sus efectos devastadores. Para esto, dividimos el artículo en dos apartados. En la primera parte, ponemos en diálogo la obra de Lukács con la de Hegel y Marx para precisar la violencia como condición ontológica de la historia, y establecer cuál es el estatuto teórico-práctico desde el cual se puede pensar la revolución social. En el segundo apartado, analizamos la noción de conciencia de clase de Lukács no como una fatalidad histórica, sino como un acto de autodeterminación del proletariado. Asimismo, cotejamos esta propuesta con la situación actual de aburguesamiento del proletariado que, lejos de invalidar el planteamiento del autor húngaro, constituye su revés y la plataforma de su actualización. Se trata, a fin de cuentas, de que todavía hoy el proletario tome el timón y devenga, por medio de la conciencia de clase, sujeto-objeto de la historia. Concluimos con una reinterpretación de los términos de Lukács en una práctica que deseché una posición reaccionaria para combatir frontalmente tanto los movimientos reaccionarios como el inmovilismo hedonista del proletariado.

Palabras clave | conciencia de clase; Hegel; Lukács; Marx; proletariado; revolución

The Conceptual Renovation of Class Consciousness, Revolution and Violence: Reflections Concerning the Actuality of Georg Lukács' Work

Abstract | One hundred years after the publication of *History and Class Consciousness*, it is imperative to revisit the classic work of Georg Lukács to discuss the relevance of his ideas in a world where the capitalist mode of production does not cease to show its devastating effects. To do so, we divide the article into two sections. In the first part, we place Lukács' work in dialogue with that of Hegel and Marx in order to clarify the status of violence as an ontological condition of history, allowing us to determine the theoretical-practical framework from which social revolution can be conceptualized. In the second section, we analyze Lukács' notion of class consciousness not as a historical fatality

* El artículo hace parte de un proyecto de investigación independiente, no financiado por una beca externa. Participación de los autores: Nicol A. Barria-Asenjo es la autora principal, contribuyó a la redacción conceptual y metodológica, la estructuración y la edición final del artículo. Slavoj Žižek y Florian Maiwald desarrollaron el aparato conceptual y las líneas de pensamiento que sustentan y recorren el artículo; Simone A. Medina Polo, Javier Camargo-Castillo, Francisco Alejandro Vergara Muñoz y Jesús Ayala-Colqui redactaron uno de los subcapítulos del artículo e hicieron su edición final.

but as an act of self-determination of the proletariat. We compare this proposal with the current situation of gentrification of the proletariat which, far from invalidating the Hungarian author's proposal, constitutes its reversal and the platform for its actualization. Ultimately, it is about the proletariat still today taking control and becoming, through class consciousness, the subject-object of history. We conclude by reinterpreting Lukács' terms in a practice that counters a reactionary position in order to combat both the reactionary movements and the hedonistic immobilism of the proletariat.

Keywords | class consciousness; Hegel; Lukács; Marx; proletariat; revolution

A renovação conceitual da consciência de classe, revolução e violência: reflexões sobre a atualidade da obra de Georg Lukács

Resumo | Cem anos após a publicação de *História e consciência de classe*, é necessário visitar a obra clássica de Georg Lukács para discutir a atualidade de suas proposições em um mundo onde o modo de produção capitalista continua a mostrar seus efeitos devastadores. Para isso, dividimos o artigo em duas seções. Na primeira parte, colocamos a obra de Lukács em diálogo com a de Hegel e Marx, a fim de definir a violência como condição ontológica da história e estabelecer o status teórico-prático a partir do qual a revolução social pode ser pensada. Na segunda seção, analisamos a noção de Lukács de consciência de classe não como fatalidade histórica, mas como ato de autodeterminação do proletariado. Além disso, comparamos essa proposta com a situação atual de burguesização do proletariado que, longe de invalidar a abordagem do autor húngaro, constitui sua reversão e a plataforma para sua atualização. Em última análise, é uma questão de o proletário ainda hoje assumir o controle e tornar-se, por meio da consciência de classe, o sujeito-objeto da história. Concluimos com uma reinterpretação dos termos de Lukács em uma prática que descarta uma posição reacionária a fim de combater de frente tanto os movimentos reacionários quanto o imobilismo hedonista do proletariado.

Palavras-chave | consciência de classe; Hegel; Lukács; Marx; proletariado; revolução

Proletariado, toma el timón: lo que en verdad significa asumir nuestra emancipación

En *Historia y conciencia de clase*, Georg Lukács aborda el debate en curso sobre la esencia del marxismo. En los albores del siglo XX, el horizonte comunista estaba repleto de posibilidades para las revoluciones, así como de posibilidades para su violenta supresión. Desde el este, la revolución bolchevique se había impuesto al derrocar a la Rusia zarista. Desde el oeste, las semillas de una revolución en Alemania y su movimiento obrero se resistían a una deflación oportunista del marxismo en una socialdemocracia que consideraba que el capitalismo era compatible con sus objetivos. No es al azar —ni mucho menos un error— que Lukács recurre a V.I. Lenin como teórico y a Rosa Luxemburgo como marxista ortodoxa *par excellence*. Para Lukács, Lenin afirma la esencia práctica del marxismo a través de una acción teórica que busca preservar la correcta comprensión del método marxista. Por su parte, Luxemburgo defiende el núcleo dialéctico del marxismo, lo que le permite comprender la totalidad del capitalismo sin engarzarse con hechos aislados y agendas políticas parciales que convierten al comunismo en un mero socialismo utópico.

A lo que estos tres marxistas se resisten puede articularse a través de la canción de Carrie Underwood “Jesus, Take the Wheel”: “Jesus, take the wheel/ Take it from my hands/ ‘Cause I can’t do this on my own/ I’m letting go/ So give me one more chance/ And save me from this road I’m on/ Jesus, take the wheel”.

La canción ilustra una resignación ante un poder superior, un ideal de cumplir el camino de la providencia divina sin el cual la voz de la canción se siente perdida, sin rumbo e incapaz de continuar. Ha perdido el control del vehículo, perdiendo su adherencia a las vías. En esencia, se trata de la reinterpretación del marxismo propuesta por Eduard Bernstein, en la que los medios revolucionarios para alcanzar el comunismo se ven comprometidos por la mejora del capitalismo, como si la emancipación pudiera lograrse sin lucha.

Lo que encontramos en posturas revisionistas, como las postuladas por Bernstein, es una aceptación resignada del capitalismo, lo que le permite tomar el timón de sus condiciones desastrosas con la esperanza de que ello allanará el camino hacia una sociedad mejor. Así, Marx se convierte en un simpatizante reformista y se niegan las contradicciones fundamentales que dan paso a antagonismos fundamentales, así como a crisis catastróficas, ya que Bernstein intenta “disipar la idea de que Marx esperaba la realización de una sociedad socialista a partir de un gran cataclismo”¹ (traducción propia, Bernstein 1897a). Bernstein (1899) piensa que “la revolución por la fuerza se convierte en una frase sin sentido” si la reforma legislativa demuestra ser eficaz para eliminar el obstáculo social. Por lo tanto, la revolución se trata como una causa perdida por el revisionista, ya que no hay una sola revolución —de una vez y por todas—, sino una serie de luchas revolucionarias que no se consideran necesarias (Bernstein 1897b).

Como ya lo señaló Luxemburgo en *Reforma o Revolución* (2006), Bernstein propone una salida reformista del capitalismo mediante la mejora de las condiciones de trabajo y la eliminación del proletariado por la clase media. Esta perspectiva se le reprocha, pues va en contra tanto del materialismo histórico, que capta las transformaciones sociales y de desarrollo que hacen posibles las formaciones socioeconómicas dadas, como del materialismo dialéctico, que comprende todas las minucias de las mediaciones que componen el capitalismo desde el intercambio de mercancías, el empleo de mano de obra y los medios de producción. Como anota Luxemburgo sobre el compromiso del socialismo científico por un socialismo utópico prometedor: “lo que aquí tenemos es [...] una explicación idealista del socialismo, que elimina la necesidad objetiva del mismo como resultado del desarrollo material de la sociedad” (2006, 30). Encontramos ecos de esto en las obras teóricas de Lenin, como *Materialismo y empiriocriticismo* (1977 [1909]), en la que comenta la pretensión abstracta de los apartidistas en filosofía en la medida en que “todo esto es papilla miserable, el despreciable *partido del término medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que ‘charlatanería conciliadora’” (1977 [1909], 328-329).

Los revisionismos reformistas tratan la revolución como innecesaria al negar las contradicciones constitutivas inherentes al capitalismo. Sin embargo, esta abstracción de los elementos negativos del capitalismo para preservar los buenos depende de que estos fallos estructurales se consideren como accidentes externos y no como una necesidad interna. Al igual que Luxemburgo y Lenin, Lukács reafirma la crítica inmanente del capitalismo como la forma en que se capta la necesidad de la revolución como “que la teoría tuviera, para su movimiento, un contenido puramente contingente, que fuera una forma mediante la cual las masas elevan a la conciencia su acción socialmente necesaria o contingente, sin que ese acto de toma de conciencia esté ligado de manera esencial o real a la acción misma” (Lukács 2008, 61).

Lukács reprocha el revisionismo de Bernstein como una teoría de la evolución sin revolución, como la cosificación de los conflictos fundamentales en el curso suave de una naturaleza armónica en el capitalismo eterno (Lukács 2008). Así, el quid de la conciencia

1 “Dispel the idea that Marx expected the realisation of a socialistic society from one great cataclysm” (Bernstein 1897a).

de clase titular en *Historia y conciencia de clase* es retorcer el “Jesus, Take the Wheel” de Carrie Underwood para afirmar que es el proletariado el que no solo debe ser plenamente consciente de la totalidad de su situación, sino también tomar el control a través de la acción colectiva, promulgando una revolución que sus circunstancias exijan.

De hecho, esto es lo que diferencia al socialismo utópico del socialismo científico para Lukács, cuando escribe sobre cómo se hizo posible el materialismo histórico:

El camino que conduce de la utopía al conocimiento de la realidad, el camino que va desde los primeros grandes pensadores del movimiento obrero, que le asignaron fines trascendentes, hasta la claridad de la Comuna de 1871: la clase obrera “no tiene que realizar ideales”, sino “solamente liberar los elementos de la nueva sociedad”; es el camino que va de la clase “frente al capital” a la clase “para sí”. (2008, 83)

Junto con el materialismo dialéctico, estos desarrollos y procesos de la historia podrían ser captados en una totalidad concreta en lugar de ser miembros inconexos de la historia que se describen como factores desarticulados sin una comprensión más profunda (Lukács 2008). La revolución no es tanto una cuestión de elevadas teorías trascendentales que aspiran a la utopía, ni tampoco una cuestión de revueltas desviadas de individuos contra la conformidad en la sociedad civil. La revolución requiere una conciencia del ser social, que se hizo posible por primera vez en la sociedad burguesa a través del proletariado, en la que la lucha de clases ayuda a comprender la totalidad de la sociedad como inteligible. Para ser exactos, el proletariado destaca como síntoma tanto del trabajo que produce mercancías como de la mercantilización de ese mismo trabajo, de modo que “el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de la totalidad coinciden; el proletariado es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento” (Lukács 2008, 81). Por lo tanto, puede decirse que toda acción revolucionaria es concreta bajo las consideraciones del materialismo histórico y dialéctico. Además, es a través del proletariado que encontramos una unidad entre teoría y praxis por medio de la cual la miseria del proletariado actúa como la expresión práctica de la necesidad histórica y la conciencia teórica de una pérdida que se logra a través de la alienación de uno mismo.

Cuando Marx y Engels nos dicen en *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica* (1971 [1844]) que la emancipación del proletariado es coextensiva tanto con la abolición de las condiciones de su vida que son idénticas a la abolición de las condiciones de vida de la sociedad burguesa, hay una lección crucial en la actualización de la libertad que se entiende mejor como un acto de autoabolição. En la literatura más reciente, podemos encontrar esta formulación en *¿Qué es el sexo?* de Alenka Zupančič cuando escribe:

El concepto marxista de proletariado puede ser visto como lo que formula, precisamente, el hecho de que en el capitalismo el Trabajador no existe (si un Trabajador existiera, sería un esclavo). Es por ello por lo que el proletariado no es simplemente una de las clases sociales, sino que más bien nombra el punto de la *negatividad constitutiva concreta* en el capitalismo [...]. El proletariado no es la suma de todos los trabajadores, es el concepto que nombra el punto sintomático de este sistema, su negatividad desmentida y explotada. (2021, 71-72, cursivas del original)

La lección psicoanalítica en este caso es la de la destitución subjetiva, es decir, el punto en el que el analizado tiene que dejarse llevar y reconocer el *impasse* constitutivo de su subjetividad como el paso que la supera, por el que se admite que no hay un significado más profundo de lo real del trauma que pueda simbolizarse. Esta lección puede ser tematizada aún más en el contexto del racismo colonial por Franz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009) en el que escribe que “asistimos a los esfuerzos desesperados de un negro que se empeña en descubrir el sentido de la identidad negra” (2009, 46) y que “el hombre negro no es” (2009, 227). Esto es precisamente a lo que se refiere Lukács cuando nos dice

que no hay ideales que alcanzar, solo llevar a cabo el acto de liberación. La autoabolição del proletariado es un acto de destitución subjetiva, que Slavoj Žižek aclara como “el paso de un sujeto político a una desubjetivación radical, a convertirse en objeto de una causa política”² (traducción propia, 2023, 69). Lo que significa que asumir nuestra propia emancipación es abrazar la destitución subjetiva, la cual se da cuenta de que la emancipación se experimenta como una forma de pérdida.

A la réplica de Bernstein de que la revolución es superflua si no se lleva a cabo de una vez por todas, debemos subrayar que, necesariamente, la revolución tiene que movilizarse una y otra vez. La apuesta es una cuestión de dos fracasos diferentes mejor articulados por Mao Tse-Tung en *Desechar las ilusiones, prepararse para la lucha* (1976 [1949]). El capitalismo y sus apologistas están obligados a fracasar repetidamente hasta que se encuentren con su perdición a medida que la integridad estructural del capitalismo se vaya derrumbando, ya sea por el colapso de la civilización en las grietas de su propio cadáver o por el conflicto revolucionario. Los comunistas, sin embargo, tenemos que aprender a fracasar y volver a fracasar como camino hacia nuestra victoria (Tse-Tung 1976 [1949]). Cuando se contempla el conflicto fundamental desde este ángulo, tiene sentido por qué Marx y Engels declaran al final del *Manifiesto comunista* que “los proletarios, con ella, no tienen nada que perder, como no sea sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo entero que ganar” (1999 [1848]).

En este artículo hemos compuesto algunas reflexiones sobre la influencia y el impacto de la obra de Georg Lukács. En la primera sección se explora la íntima relación entre violencia e historia para discernir qué constituye la violencia revolucionaria propiamente dicha en el momento en que el sujeto revolucionario se desposee de sí mismo para convertirse en objeto de una causa emancipadora. Argumentaremos que la intersección crucial entre violencia e historia en la revolución es la de una violencia alienante que pertenece a la lucha de clases en sus intentos de instituir su colectividad, en lugar de una violencia arbitraria que simplemente permanecería inconsecuente. En este sentido, es crucial para nosotros discernir en qué colinas vale la pena morir, evocando las palabras de Huey P. Newton: “La muerte nos llega a todos, pero varía en su significado. Morir por los reaccionarios, los racistas, los capitalistas es más ligero que una pluma. Pero morir al servicio del pueblo es más pesado que cualquier montaña y más profundo que cualquier mar”³ (traducción propia, 2009, 234).

En la segunda sección se sigue explorando la formulación del proletariado en Lukács en la medida en que no es solo un punto de vista parcial desde el que aprehender el capitalismo, sino que está intrínsecamente ligado al conjunto de su situación. Sin embargo, a la luz de la subjetividad reaccionaria contemporánea, el logro de la conciencia de clase y su compromiso con una causa revolucionaria se ha convertido en cualquier cosa menos en una certeza, ya que la crítica del modo de vida burgués puede ir en cualquier dirección reactiva y caer presa del señuelo de los reaccionarios antisistema que se presentan a sí mismos. En una ironía pervertida, puede darse el caso de que las reformas de Bernstein se hayan convertido en el nombre del juego para las democracias capitalistas neoliberales, de modo que la revolución se ha vuelto superflua y el proletariado se ha aburguesado. Como tal, abordaremos esta paradoja contemporánea por la que el proletariado y la burguesía se han aplanado el uno en el otro argumentando que la tesis de Lukács sigue siendo cierta hoy en día y que debemos ser conscientes de nuestro aburguesamiento, el cual nos hace comprar una libertad individual obligatoria que está en contradicción con nuestra precariedad, así como con la amenaza existencial del colapso climático. Por lo tanto, el quid de

2 “The passage of a political subject to a radical desubjectivization, to becoming an object of a political cause” (2023, 69).

3 “Death comes to all of us, but it varies in its significance. To die for the reactionaries, the racists, the capitalists is lighter than a feather. But to die in the service to the people is heavier than any mountain and deeper than any sea” (2009, 234).

la revolución actual debe continuar con una destitución subjetiva radical que nos permita desprendernos de nosotros mismos en una causa emancipadora que solo podemos lograr como colectivo, por lo que debemos abrir un espacio vacío en nosotros mismos y entre nosotros, ya que solo nos tenemos los unos a los otros para apoyarnos.

La violencia como dilema histórico revolucionario

El trabajo de Antonino Infranca (2017) es significativo para discutir la violencia y la historia en contextos revolucionarios, ya que ofrece una mirada transversal al pensamiento filosófico-político de Lukács. Desde su ingreso en el Partido Comunista Húngaro y en sus primeros textos, Lukács concibe la revolución proletaria como un acto de liberación vinculado a la tarea ética de destruir toda forma de opresión y explotación. Sin embargo, esto conlleva el dilema de si este proceso de liberación tiene que llevarse a cabo de forma violenta o si es posible realizarlo de forma lenta y progresiva, a través de la concienciación, para empezar (2017, 11). Para Infranca, la respuesta a este dilema se da en dos momentos diferentes: en varios escritos de 1919, Lukács solía señalar que solo a través de la violencia se puede derribar el orden existente y establecer uno nuevo. Sin embargo, cincuenta años más tarde —en su autobiografía— el problema de la violencia seguía latente, ya que Lukács señalaba la distancia que existe entre la teoría y la práctica (Infranca 2017, 12-13).

Lo interesante es que, para Lukács, la violencia y la revolución se transforman en cuestiones éticas en el marco del ideal de una filosofía de la historia. Hasta cierto punto, la violencia parece inevitable, debido a la situación en la que se encuentra el proletariado sometido en un contexto de opresión. Asimismo, la violencia también puede verse como un medio secundario y se puede prescindir de ella si las condiciones lo permiten mediante el establecimiento de un nuevo orden, un orden liberador (Infranca 2017, 41). Entonces, mientras la violencia del capitalismo jugaría el papel de un fin en sí mismo para la preservación de ese sistema, la violencia proletaria asumiría el rol de un medio para detener la explotación:

Porque la violencia no es un principio autónomo y jamás podrá serlo. Pues esa violencia no es otra cosa que la voluntad hecha consciente, en el proletariado, de suprimirse a sí mismo, y de suprimir al mismo tiempo la dominación subyugadora de las relaciones cosificadas sobre los hombres, la dominación de la economía sobre la sociedad. (Lukács 2008, 303)

Por un lado, esto lleva a pensar la violencia en relación con el modo de producción capitalista y, por otro, al horizonte de una violencia evolutiva en la que una forma de producción caduca es sustituida por otra nueva. Para Lukács, el modelo de producción capitalista es violento en sí mismo y conlleva una violencia que produce efectos negativos sobre la subjetividad. Este modelo de producción se sustenta en una acumulación originaria de capital violento, con un Estado que impone la dominación en la esfera económica y política, individuos entrenados para obtener capital privado como única meta, y un sistema que enmascara la violencia y la presenta como si fuera la forma natural del mundo (Infranca 2017, 108-110):

Solamente en el capitalismo, en el que la estabilización significa la dominación estable de la burguesía en el seno de un proceso económico ininterrumpido y movido por un dinamismo revolucionario, adquiere esa estabilización la forma de reinado, “conforme a las leyes naturales”, de las “leyes de bronce eternas” de la economía política. Y como toda sociedad tiene tendencia a proyectar sobre el pasado, de manera “mitologizante”, la estructura de su propio orden de producción, también el pasado parece —y aún más el porvenir— determinado y dominado por tales leyes. Se olvida que el nacimiento, la consolidación de ese orden de producción, han sido fruto de la más brutal violencia “exterior a la economía”, de la violencia más grosera y más directa. (Lukács 2008, 292)

Escribiendo sobre la violencia del capital, la cosificación y la conciencia de clase, Navarro-Fuentes señala que:

El capital crea y destruye obreros; produce capital que reproduce y crea capital por sí mismo y sin necesidad de obreros, suponiendo trabajo gratuito. La esencia de las cosas nunca aparece por sí sola como única por su propia naturaleza o su ser. Por lo que la conciencia de clase se presenta como la posibilidad de romper la cosificación, de fracturarla para que la vida humana alcance su máxima vitalidad posible. (2023, 94)

La idea de una violencia evolutiva está relacionada con la dimensión histórica de los modos de producción. Cada modo de producción establece la dominación de una clase sobre otra; sin embargo, la diferencia (o la promesa) de la violencia proletaria es que no solo es menos violenta, sino que es de un tipo nuevo que pretende invertir la violencia del capitalismo, estableciendo una nueva forma de relación entre economía y violencia: una violencia que se justifica en la medida en que sustituye una situación inhumana por una vida ética. Esto hace que, como ya se ha dicho, la violencia no sea un fin en sí misma, sino un medio para la supresión de las relaciones objetivadas y la liberación de los hombres (Infranca 2017, 111-112).

Esta tendencia se manifiesta ante todo, en este paso, en el cambio de relación entre sociedad y violencia. Porque, por grande que haya podido ser la importancia económica de la violencia en el paso al capitalismo, la economía seguía siendo siempre el principio primario, y la violencia el principio que servía a aquella que la impulsaba adelante y apartaba los obstáculos de su camino. Ahora, en cambio, la violencia está al servicio de principios que, en todas las sociedades anteriores, solo podían presentarse como “supraestructura”, como momentos que acompañaban al proceso forzoso y eran determinados por él. Ella está al servicio del hombre y de su perfeccionamiento. (Lukács 2008, 303)

Para Infranca, el tema de la violencia en Lukács se relaciona con la verdad al develar la falsedad de la realidad capitalista y abrir la posibilidad de un nuevo orden. A través de ello, el proletariado debe tener conocimiento de cómo funciona el capitalismo para poder subvertirlo. Lo anterior implica una reforma de la conciencia que se basa en un rechazo a la vida indigna dentro del sistema de producción capitalista. Paulatinamente, esto se transforma en una cultura proletaria alternativa a la burguesa, fomentando la creación de nuevas instituciones y una auténtica educación proletaria para la democracia, en lugar de centrarse en objetivos específicos (Infranca 2017, 113-114).

Infranca enfatiza que para Lukács los términos *violencia* y *fuerza* son inseparables o indistintos, ya sea en el *Gewalt* alemán, o en el *erőszak* húngaro (2017, 110). Es interesante pensar esto en la perspectiva del siguiente análisis:

[La] violencia sirve para derrocar el orden existente y luego como fuerza sirve para mantener y defender estas nuevas formas institucionales y económicas. El uso de la violencia no debe ser un fin en sí y así no se debe hacer de la acción ilegal la única forma de actividad política, sino que debe explotar también las formas políticas de lucha pacífica ofrecidas por el ordenamiento burgués, como por ejemplo la representación parlamentaria. (Infranca 2017, 115)

Para concluir, y para aclarar algunas interpretaciones de la obra de este autor, es importante la relación entre violencia y proletariado en la visión de Lukács. Si bien Lukács no rechaza de plano la violencia ni la considera inherentemente mala —la enmarca en la crítica al capitalismo, viéndola como una respuesta a otras formas de violencia—, esto no significa que fuera un intelectual al servicio del poder de Stalin. Por el contrario, fue uno de los críticos de los métodos de Stalin (Tardivo y Díaz Cano 2018, 81-82).

Es el fin del mundo tal como lo conocemos. O, por qué todos tenemos que convertirnos en proletarios: Georg Lukács en el siglo XXI

Como ya hemos dicho, la violencia objetiva del sistema capitalista se caracteriza específicamente por el hecho de que es una violencia sin sujeto. En otras palabras: la forma de violencia estructural inherente al sistema capitalista —como ya es evidente en el antagonismo entre amo y esclavo apostrofado por Hegel— es una forma de violencia que elude cualquier forma de violencia (inter)subjetiva. Más bien, la violencia está constituida por las contradicciones/oposiciones inherentes al concepto mismo. Si asumimos —como también explicamos— que la violencia revolucionaria es capaz de eliminar la violencia de la alienación (pero no la violencia del concepto como tal), nos quedamos con la siguiente pregunta: ¿el surgimiento de la violencia revolucionaria —incluso si no está vinculada a procesos individuales de conciencia— está ligado a un punto de vista epistémico? ¿Un punto de vista epistémico (es decir, colectivo) que se crea a sí mismo a partir de la necesidad histórica? El siguiente paso es preguntar hasta qué punto todavía tiene sentido hablar de la posibilidad de un punto de vista proletario en el siglo XXI. En particular, se examinará el significado filosófico de la obra de Lukács —la relación entre historia y violencia— con respecto a su relevancia práctica. Para decirlo más concretamente: si la violencia revolucionaria siempre debe considerarse en términos de su arraigo histórico, el segundo paso es preguntar (a nivel práctico) qué significa el potencial revolucionario del proletariado en el contexto del siglo XXI, lo que por supuesto también implica la cuestión de la relevancia de la obra de Lukács. Para responder a esta pregunta, nos gustaría empezar con una canción popular como ejemplo.

Durante la pandemia de covid-19, la canción “It’s the End of the World as We Know It” de R.E.M. experimentó un resurgimiento nada sorprendente (Baum 2020). En el contexto de la situación mundial actual, marcada por el hecho de que nos enfrentamos a una, por decirlo con palabras de Adam Tooze (2022), *polycrisis*, la canción parece ser aún más relevante. El estribillo dice así: “It’s the end of the world as we know it/ It’s the end of the world as we know it/ It’s the end of the world as we know it and I feel fine”.

Si uno lee este estribillo con atención, queda claro que no se refiere principalmente a escenarios apocalípticos, como la destrucción del mundo por un enfrentamiento nuclear o el cambio climático, sino más bien al hecho de que se ha producido un fin del mundo tal como lo hemos percibido y conocido hasta ahora (*...as we know it*). Se trata, por decirlo con referencia al título del libro de Nicol A. Barria-Asenjo, *Construcción de una nueva normalidad* (2021), de una vieja normalidad que ha sido abandonada y, al mismo tiempo, de la necesidad de construir una nueva normalidad que ha cobrado protagonismo, reconociendo que la pandemia de covid-19 amenazó nuestro sentido de “normalidad” (Žižek 2020). El añadido de “I feel fine”, a su vez, explica que este nuevo mundo —o esta nueva normalidad— se ve como algo bastante bienvenido. Así que, para decirlo brevemente, la canción de R.E.M no habla de un fin del mundo objetivamente determinable *per se*, sino de un cambio subjetivo en el nivel de percepción, que es causado por crisis específicas y al mismo tiempo puede (pero no tiene por qué) sentar las bases para un nuevo mundo. Este punto es esencial para entender por qué la violencia revolucionaria también debe considerarse en relación con una forma específica de punto de vista epistémico.

Según Lukács, el proletariado, condicionado por el proceso de cosificación, también se ve en la posición de reconocer en un momento determinado que —para formularlo una vez más con R.E.M. — es el fin del mundo tal como lo conocemos. Esta percepción se deriva de la posición de superioridad epistémica (Stahl 2023), que el proletariado mantiene sobre la burguesía. La cosificación de la conciencia proletaria producida por el capitalismo da lugar a una situación en la que, aunque la burguesía también se enfrenta directamente a

la realidad de la cosificación capitalista a nivel empírico, la posición de clase del proletariado le permite reconocer la totalidad de las relaciones sociales. En consecuencia, este reconocimiento le permite al proletariado superar el estado de cosificación producido por las relaciones capitalistas. O, para decirlo de otra manera: convertirse en un sujeto-objeto (Peter 2016, 10). Mientras que la burguesía se enfrenta a las relaciones sociales marcadas por la cosificación a través de “categorías reflexivas abstractas de la cuantificación”, para el proletariado es una “cuestión de vida o muerte tener conciencia de la esencia dialéctica de su existencia” (Lukács 2008, 227).

Esta toma de conciencia de la propia situación de clase, como Lukács señala acertadamente en su ensayo “Cosificación y la conciencia del proletariado” (2008), constituye la base para que el proletariado se conciba a sí mismo como sujeto-objeto del desarrollo histórico, que crea activamente las relaciones objetivas y, posteriormente, ya no se concibe a sí mismo como algo distinto de ellas, disolviendo así el proceso de cosificación (Peter 2016, 10).

En este punto, Lukács podría fácilmente ser acusado de asumir una forma de teleología histórica, caracterizada por el hecho de que las contradicciones del sistema capitalista conducirán inevitablemente a su colapso y al surgimiento del proletariado como sujeto revolucionario (Jay 2018, 202). Sin embargo, nada podría estar más lejos de la visión de Lukács. De hecho, su rechazo a la Segunda Internacional radica precisamente en su postura pasiva, que dependía abiertamente del eventual colapso del capitalismo para abrir espacio para que surgiera la sociedad socialista (Jay 2018). En este punto, sin embargo, es importante ser semánticamente preciso: es cierto que Lukács asume que los acontecimientos históricos son capaces de producir el punto de vista proletario (que luego generará violencia revolucionaria) a medida que el proletariado obtiene una visión de la totalidad de las tendencias del desarrollo histórico.

Pero las conclusiones que el proletariado extraiga con respecto a su propia posición como clase y, lo que es más importante, si el proletariado puede provocar un cambio sobre la base de su propia conciencia de clase (no, como hemos sostenido, sobre la base de una forma subjetiva/individualizada de conciencia), depende en última instancia del acto libre del propio proletariado. Aquí vale la pena citar al propio Lukács una vez más:

En lo que concierne a la conciencia del proletariado, la evolución no funciona en verdad automáticamente: para el proletariado vale, en una medida aumentada, lo que el antiguo materialismo mecanicista e intuitivo no podía comprender, a saber, que la transformación y la liberación no pueden sino ser su propia acción [...]. La evolución económica objetiva no podía sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, posición que ha determinado su punto de vista; esa evolución no puede sino poner en las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero esta misma transformación no puede ser sino la acción libre del proletariado mismo. (2008, 273)

Según Lukács, el punto de vista proletario y el aumento de la conciencia que lo acompaña deben considerarse una condición necesaria para lograr una transformación revolucionaria de las relaciones sociales, pero solo una condición necesaria y no suficiente. Al final, depende del acto libre del propio proletariado (Lukács 2008) si la existencia de su propia conciencia de clase se traduce en una práctica revolucionaria concreta (Peter 2016, 11).

Sin embargo, la pregunta que inevitablemente surge en este momento es si el punto de vista proletario tal como lo apostrofó Lukács todavía existe hoy. O, más precisamente, ¿es (todavía) posible confiar en el proletariado, como sujeto revolucionario, para formar su propio punto de vista proletario? ¿O se trata más bien de una forma burguesa de proyección, según la cual “la superación de lo que Lukács llama el ‘punto de vista burgués’ [...]

no se produce en el pensamiento o la conciencia del proletariado, sino en el pensamiento de los ‘intelectuales burgueses’, es decir, en las ‘facciones’ que se rebelan contra la propia burguesía”⁴ (traducción propia, Ignatow 1988, 164-165)?

¿La crítica del propio modo de vida burgués conduce, entonces, a la necesidad de un sujeto proletario que busque el cambio revolucionario? Al reflexionar sobre los últimos años, se hace cada vez más evidente que no se puede confiar en el surgimiento de un punto de vista proletario, como Lukács tenía en mente. En el contexto de la victoria electoral de Donald Trump, el impactante récord actual de votos de la AfD en Alemania, Bolsonaro en Brasil, Marine Le Pen en Francia, etc., cada vez resulta más claro que, para utilizar la frase de Micha Brumlik, no hemos estado tratando con un sujeto revolucionario, sino más bien con un *sujeto reaccionario* en los últimos años (2017).

Sin embargo, estas circunstancias sociopolíticas, por preocupantes que puedan ser, no deberían llevar a suponer que la tesis de Lukács es errónea y ya no aplicaría en el mundo actual. Las únicas limitaciones son, en primer lugar, que ya no se puede confiar en que el punto de vista proletario surja por sí solo a través de las tendencias del desarrollo capitalista y, en segundo lugar, que todos debemos convertirnos en proletarios. En su intercambio colaborativo “¿Hacia un nuevo manifiesto?” (2010 [1956]), Adorno responde a la afirmación de Horkheimer de que el individuo atomizado es un producto necesario de la etapa capitalista de la civilización con las siguientes palabras:

Todo este tiempo libre es tan malo porque los hombres imitan inconscientemente el trabajo, pero lo que verdaderamente desean es no trabajar. La felicidad presupone necesariamente el elemento del esfuerzo. En el fondo habría que hablar a la humanidad de nuevo como en el siglo XVIII: mantenéis un sistema que amenaza con aniquilaros. Ya no sirve la llamada a la clase, pues hoy todos sois realmente proletarios. (Adorno y Horkheimer 2010 [1956], 39)

Aunque la preocupación principal de Adorno es una crítica del concepto de ocio (en relación con el trabajo), su afirmación “[...] pues hoy todos sois realmente proletarios” debe tomarse literalmente (Adorno y Horkheimer 2010 [1956], 39). Pero, ¿qué significa en términos concretos la afirmación de que todos somos proletarios? En un nivel muy básico, uno podría responder en primer lugar que, independientemente de la propia situación de clase, es necesario adoptar el punto de vista proletario. La pregunta entonces es: ¿qué significa para nosotros, hoy, adoptar el punto de vista proletario? En primer lugar, debe mencionarse —y aquí, admitámoslo, radica la dificultad— que adoptar el punto de vista proletario no puede depender de ninguna tendencia del desarrollo histórico, sino que solo puede lograrse a través del puro voluntarismo; también se hace evidente que uno no puede depender de formas históricas y sociales de dialéctica, como se mencionó antes, por el hecho de que a menudo ha surgido un sujeto reaccionario, en lugar de revolucionario (Brumlik 2017). La necesidad de formar el punto de vista proletario va, pues, de la mano con la famosa exigencia de Marx en su introducción a la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*: abandonar las ilusiones sobre la propia condición —la propia (precaria) situación dentro de la totalidad social— presupone que la condición en la que uno vive depende de sus ilusiones para poder reproducirse con éxito (Marx y Engels 1981, 379). La ilusión que debe superarse en este contexto es la noción, característica del siglo XXI, de que los seres humanos son esencialmente sujetos libres y que, por lo tanto, ya no existe el antagonismo entre el proletariado y la burguesía. Arthur Bueno ilustra este aspecto de una manera interesante utilizando el concepto moderno del yo emprendedor. Según Bueno, el concepto del yo emprendedor ilustra que

4 “The overcoming of what Lukács calls the ‘bourgeois standpoint’ [...] occurs not in the thinking or consciousness of the proletariat but in the thought of ‘bourgeois intellectuals’—i.e., in ‘factions’, rebelling against the bourgeoisie itself” (1988, 164-165).

[a] medida que más individuos se consideran empresarios en condiciones de dominar el mundo mediante el cálculo (*aburguesamiento*), pueden verse llevados —como ya observó Lukács— a pasar por alto su interés en superar las relaciones sociales cosificadas, ya que esa empresa amenazaría precisamente su condición de sujetos (aparentes). Al mismo tiempo, a medida que más de ellos se ven colocados en una situación precaria que hace de la lucha diaria por la existencia una cuestión de vida o muerte (proletarización), ellos —como Lukács a su vez no advirtió— tienen demasiado que perder en cualquier intento de superar la cosificación y, por lo tanto, pueden verse impulsados a aceptar el orden actual. (Traducción propia, Bueno 2022, 172)⁵

Bueno señala con precisión que el antagonismo entre la burguesía y el proletariado se ha trasladado a menudo al propio individuo en los tiempos contemporáneos. En este contexto, la creciente proletarización representa la otra cara obscena —o, para decirlo en términos modificados con Fromm (2020): el inconsciente burgués— de una creciente aburguesación de uno mismo. Este antagonismo interno solo puede superarse con éxito adoptando consecuentemente el punto de vista proletario. Esto significa que, para evitar seguir sirviendo a la reproducción capitalista, uno debe adoptar consecuentemente la perspectiva proletaria y aprender a ver a través de la ilusión de libertad que el capitalismo moderno intenta vender. Las crisis que enfrentamos en el siglo XXI también demuestran que solo el punto de vista proletario —y la comprensión concomitante de que somos el sujeto-objeto de la totalidad histórica— puede salvar a la humanidad. En su reciente libro *Capitalismo caníbal* (2023), Nancy Fraser llama la atención sobre el hecho de que hoy nos encontramos ante un capitalismo caníbal que, como el uróboros, se autodestruye y destruye los cimientos necesarios para la continuidad de la humanidad (2023, 12). En el contexto de las crisis globales desencadenadas por el capitalismo, sobre todo el cambio climático, queda claro que el capitalismo no solo se está destruyendo a sí mismo, sino que, a largo plazo, también está destruyendo a toda la humanidad.

Estamos, pues, ante una doble forma de explotación: interna y externa. Por un lado, la lucha internalizada entre la burguesía y el proletariado sugiere que la posesión de capital —palabra clave: *capital humano* (Bueno 2022, 172)— a menudo va de la mano de la autoexplotación. Por otro lado, la explotación de recursos externos, como nuestro entorno natural, indica que también nos estamos explotando a nosotros mismos al eliminar nuestras condiciones básicas de existencia. Este desarrollo paradójico, en el que muchos hombres sean proletarios y burgueses al mismo tiempo demuestra que hacer consciente el inconsciente burgués —es decir, darse cuenta de que lo que experimentamos como libertades burguesas está vinculado a nuestra propia precarización, a la destrucción del medio ambiente y a la eliminación de nuestras propias condiciones de existencia— puede ser la única manera de adoptar auténticamente un punto de vista proletario contemporáneo. Sin embargo, no podemos confiar en la historia. Solo podemos confiar en nosotros mismos.

Conclusión: de la conciencia a la inconciencia de clase

Hemos visto, pues, que la violencia es la premisa ontológica de la historia. Hegel, sin embargo, piensa que el Estado de derecho media la violencia, cuando en realidad el Estado no es más que una expresión sistemática de esta: a saber, la violencia de la burguesía contra el proletariado. Se trata de una violencia sistémica y anónima, tan abstracta como

5 “[A]s more individuals come to regard themselves as entrepreneurs in a position to dominate the world via calculation (*bourgeoisification*), they may be led—as Lukács already observed—to overlook their interest in overcoming reified social relations since that undertaking would threaten precisely their condition as (apparent) subjects. At the same time, as more of them are placed in a precarized situation which makes the daily struggle for existence a matter of life or death (proletarianization), they—as Lukács in turn failed to notice—have too much to lose in any attempt to overcome reification and can thus be impelled to accept the current order” (Bueno 2022, 172).

subjetiva: está presente en el capital de cabo a rabo, desde la misma condición alienante del trabajo hasta la devastación ecológica industrial pasando por la miseria, la desigualdad y la exclusión. Por eso Lukács tiene razón al denunciar como abstracta e ilusoria la pretensión de separar violencia y economía, violencia e historia. La violencia primordial, fundadora, estructural, es sin duda la de la forma mercancía. ¿Qué forma mayor de violencia se ha ejercido no solo sobre los sujetos, sino sobre la realidad misma al imponer la forma sesgada del valor de cambio y del trabajo abstracto?

En efecto, lo que caracteriza al capital es que no es una cosa. Se trata de una relación social que domina la totalidad de los actos en sociedad. El capitalismo no es solo explotación, desigualdad o propiedad privada: es todo eso, pero desde la singularidad histórica de la forma mercancía. La novedad que trae consigo el modo de producción capitalista es que todo es mercancía. Y una mercancía se caracteriza por ser a la vez valor de uso y valor de cambio. Sin embargo, lo que predomina en el capitalismo es el valor de cambio de todo ente, de tal manera que lo que se establece es el dominio de lo cuantitativo, lo comparable y lo abstracto (Ayala-Colqui 2021).

Además, si ya no importa la utilidad de los objetos y seres, sino solo su valor, también el trabajo se modifica: deja de ser trabajo concreto (singular, particular, diferenciado) para convertirse en trabajo abstracto (genérico, anónimo, indiferenciado). Y es este último el que también predomina en el capitalismo, pues el valor de cambio es producido por el trabajo abstracto. Así, toda relación social está mediada por el trabajo abstracto (Postone 2006) y todo se juzga cuantitativamente según el valor de cambio (Sohn-Rethel 2017). Así, todo acto social está dominado por abstracciones y, más precisamente, apuntan a la lógica del capital que Marx (1983) define elocuentemente como valorización del valor (*die Verwertung des Werts*), es decir, con una lógica irracional de hacer que el valor se convierta en más valor a partir del plusvalor de los trabajadores en la producción capitalista, ya que el trabajo proletario es la única fuente de creación de valor:

El capital es entonces una categoría del movimiento, de la expansión. Se trata de una categoría dinámica, del “valor en movimiento”. Esta forma social alienada, cuasi independiente, ejerce un modo de obligación y de constreñimiento abstractos sobre la gente, y está en movimiento. Por consiguiente, Marx le concede los atributos de la agencialidad. Su determinación inicial del capital es, así pues, la de un valor que se autovaloriza, una sustancia automotriz que es un sujeto. Describe esta forma social automotriz y objetivo-subjetiva, en términos de un continuo e incesante proceso de autoexpansión del valor [...]. El movimiento del capital es un movimiento sin límite, sin fin. Como valor que se autovaloriza aparece como un puro proceso. Así pues, al tratar con la categoría de capital, tratamos con una categoría central de una sociedad que pasa a caracterizarse por un constante movimiento direccional sin un telos determinante externo, una sociedad conducida por la producción, por un proceso que existe por el proceso mismo. (Postone 2006, 351-352)

Este dominio abstracto, así como la alienación de la que habla Lukács, no es una manera de ver la realidad: es la manera de ser de la realidad misma. Y esta realidad, guiada por abstracciones, sostiene, sin embargo, un antagonismo concreto: el de burgueses y proletarios. Sería utópico, idealizado e ingenuo pensar que, frente a la violencia constitutiva de la realidad, la posición de un reformismo pacificador resolverá los conflictos.

Pero, ¿no nos haría esto caer en una posición antiética, amoral? En absoluto. No se trata de hacer apología de la violencia o del terrorismo (palabras con las que la burguesía y sus aparatos ideológicos criminalizan la crítica al capital, asumiendo una postura cínica que los coloca en una suerte de reino ideal de paz). Se trata de señalar que la violencia es una cualidad inherente a las relaciones sociales. Como afirma Catherine Malabou:

Nosotros no pensamos en absoluto que Marx critique la violencia capitalista y su poder de alienación en el horizonte de una promesa comunista de no-violencia. Una vez más, la lucha es la trama de la vida. Lo que Marx critica en la violencia capitalista es el hecho que ella arruina, atonta, embrutece, aniquila a los hombres, negando y ocultándose ella misma como violencia, en la ideología naturalista de la paz de los orígenes y de igualdad por venir. Es en este sentido que es inaceptable. Es en este sentido que hace falta luchar violentamente contra ella, poner en juego toda la violencia contra la violencia, economía de nuevo, pero economía revolucionaria. (2015, 13)

Y, dada esta evidencia, se hace necesario desarrollar una “economía de la violencia”, es decir, una “violencia contra la violencia” (Derrida 1989, 157). Sorel ofrece un ejemplo obvio de esto cuando distingue entre fuerza y violencia:

Diríamos entonces que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el principio de los tiempos modernos, en tanto que el proletariado reacciona sólo ahora contra ella y contra el Estado por medio de la violencia. (1978, 178)

En esta línea, Walter Benjamin relaciona no solo la economía con la violencia (del capitalismo y del Estado), sino también el derecho con la violencia: la ética misma, el derecho mismo, alberga la violencia. No se trata de una violencia que persiga fines naturales, sino de una violencia que crea el derecho y, además, lo preserva: “La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última conservadora de derecho” (Benjamin 2001, 30). Así, “fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia” (Benjamin 2001, 40). Benjamin distingue entre una “violencia divina” que derriba las leyes y una “violencia mítica” que las instaura:

[Si] la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. [...] La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, esta los acepta. (2001, 41-42)

Se trata de considerar esta forma de violencia en su máxima radicalidad, que, por letal que sea, es “incruenta” y “por amor a lo vivo”. Para ello es necesario “devenir proletario”: ser, como decía Lukács, sujeto y objeto de su historia, que no es otra cosa que historia. La premisa de este devenir es, evidentemente, la conciencia de clase. Al respecto, Alain Badiou señala que, frente a los discursos éticos de una supuesta humanidad, de un sujeto universal poseedor de derechos, la dificultad es cómo pensar éticamente un acontecimiento que introduce una novedad única en la historia:

Por consiguiente, es una *ruptura inmanente*. “Inmanente” porque una verdad procede en la situación y en ningún otra parte. No hay Cielo de las verdades. “Ruptura”, porque lo que permite el proceso de verdad —el acontecimiento— no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos. [...] El sujeto no preexiste para nada al proceso. Es absolutamente inexistente en la situación “antes” del acontecimiento. (2004, 72-73)

Ser sujeto *fidèle* de una militancia o, en el vocabulario de Lukács, tomar conciencia de clase no es un hecho automático, algo en lo que coinciden franceses y húngaros, más allá de sus diferentes lenguas. El hecho de que hoy asistamos no al surgimiento cohesionado y coherente de un proletariado revolucionario, sino al surgimiento de un sujeto

reaccionario —en una suerte de “liberfascismo” que iría más allá de los límites del liberalismo y el neoliberalismo (Ayala-Colqui 2022)— como se ve en los colectivos que apoyan a figuras como Trump, Bolsonaro, Le Pen, etc., no refuta ni invalida la posición de Lukács. Se trata de tomar el timón y que el proletario se haga cargo de su propia situación. Sin embargo, este proceso no solo implica conciencia de clase; también requiere comunicación (Ayala-Colqui 2023b). Es cierto que Deleuze y Guattari (1977) ampliaron este tema, centrándose en la idea spinozista de “servidumbre voluntaria”, al tiempo que criticaban el psicoanálisis lacaniano. Negri (1993 y 2002) también revisó la ontología spinozista para considerar la política emancipadora. Según Spinoza (1989), “los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón” (PT 2, §5; 1989, 86) ya que el conatus es la sustancia ontológica de la humanidad. Como resultado, residen en su mayoría en un entorno que es perpetuamente violento:

En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. [...] Y como los hombres, por lo general (*como dijimos en el §5 del capítulo precedente*), están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme. (PT 2, §14, Spinoza 1989, 92)

Sin embargo, otras pasiones, como el miedo o la esperanza, impulsan a los hombres a reunirse en un estado político en el que pueden seguir ejerciendo colectivamente su capacidad de actuar. Considerar la afectividad en la política implica algo más que simplemente confiar en un marco epistemológico específico (como el spinozista). Alternativamente, podemos encontrar otra explicación que complementa nuestras observaciones sobre la afectividad en la política. Esta explicación corre paralela a ellas y se encuentra en los términos puramente racionales de Lukács, quien continúa el estudio lógico y no histórico de Marx sobre el capital.

Si establecemos que el capital no es una entidad tangible sino más bien una influencia omnipresente que configura cada interacción social dentro del marco de la apreciación del valor, entonces cada acción dentro de la esfera social está guiada por esta lógica particular. En otras palabras, todos los vínculos y relaciones sociales, incluidas las conexiones emocionales, están influenciadas por el valor de cambio y el trabajo abstracto. Por lo tanto, todas las formas de producción afectiva están inherentemente extrañadas por la influencia del capital. Numerosos ejemplos ejemplifican este fenómeno: nuestros patrones de consumo son profundamente afectivos. Nuestro abordaje de las relaciones interpersonales, como el amor, están marcadas por un análisis de costo/beneficio, percibiendo al otro individuo como un objeto para utilizarse y consumirse —tanto emocional como sexualmente— y, finalmente, descartarse y reemplazarse (Ayala-Colqui 2023a). Este paradigma es evidente en diversos aspectos de nuestra vida, como el reemplazo regular de ciertos modelos de teléfonos por otros más “modernos”, la eliminación de zapatillas viejas y el intercambio de colchones desgastados, entre otros ejemplos.

Por lo tanto, la violencia del capital ya no domina solo las esferas epistemológicas, sino también las afectivas y libidinosas. Dilucidar la dimensión afectiva, que está notoriamente ausente en la obra de Lukács, presenta un esfuerzo crítico. Para abordar esto, nuestras observaciones finales apuntan no solo a sintetizar los conocimientos obtenidos hasta ahora sino, más significativamente, a trazar nuevos caminos de contemplación para futuras investigaciones académicas.

Podemos pensar, en efecto, en una violencia que es autoviolencia, *affectus* como afecto, pasión activa o acción pasiva. Esto implica un momento en el que el propio proletario se autoviolenta, por medio de los afectos, para amar al capital. Así, la reificación ya es

sujeto-objeto, pero no el sujeto-objeto que da un nuevo sentido a la historia; se convierte, en cambio, en un sujeto-objeto de autoviolencia que cierra la historia sobre sí misma, perpetuando la creencia de que nada mejor y nada nuevo existe fuera del capitalismo.

A esta violencia, que siguiendo a Benjamin llamaríamos mítico-afectiva, opondríamos una violencia divino-afectiva: pasar de una violencia en la que el proletario es simultáneamente sujeto-objeto de ella a una violencia en la que el proletario es sujeto-objeto de su propia historia. En este contexto, los afectos no violentan al proletario, sino que el proletario violenta con sus afectos. Los afectos son armas y el proletario es el sujeto que debe saber manejarlas. Ya no sería el afecto autoviolento, sino el afecto que ejerce la violencia: sí, la revolución también es afectiva y todo sentimiento es, por definición, violento, salvaje y sangriento.

Para concretar esto, podríamos recurrir al psicoanálisis en el que esta autoviolencia es afín al síntoma, nuestro síntoma. La manera de deponerla no es otra que identificarse con ella, como recuerda Žižek (2003) siguiendo el hilo de la discusión con Sohn-Rethel (2017): solo podemos convertirnos en sujetos-objetos de la historia porque ya hemos sido sujetos-objetos de una autoviolencia alienante. Si vivimos dentro de la fantasía capitalista del autoempresario, debemos atravesar esta fantasía para vernos ya como sujetos-objetos autoviolentos. Desde esta violencia, no debemos aspirar a acabar con toda violencia, sino a redirigirla hacia la destrucción efectiva y afectiva del orden capitalista. Esto marcaría la transición de la no conciencia de clase a la (in)conciencia de clase: una economía de la violencia afectiva o, si se quiere, una economía del afecto.

En este contexto, Lukács, como marxista que siempre hizo hincapié en la revolución y rechazó todo reformismo pequeñoburgués, es más relevante que nunca.

Referencias

1. Adorno, Theodor y Max Horkheimer. 2010 (1956). “¿Hacia un nuevo manifiesto?”. *New Left Review* 65: 33-55. <https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>
2. Ayala-Colqui, Jesús. 2021. “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”. *Tópicos. Revista de Filosofía* 61: 109-144. <http://doi.org/10.21555/top.voi61.1208>
3. Ayala-Colqui, Jesús. 2022. “El nacimiento del ‘liberfascism’ y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina”. *Prometeica. Revista de Filosofía y Letras* 24: 182-199. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.12956>
4. Ayala-Colqui, Jesús. 2023a. “El nacimiento del ‘ciberalismo’. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”. *Bajo Palabra* 32: 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
5. Ayala-Colqui, Jesús. 2023b. “Félix Guattari o cómo volver a ser marxiano en el s. XXI”. *Reflexiones Marginales* (blog) 73, 28 de enero. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2023/01/28/felix-guattari-o-como-volver-a-ser-marxiano-en-el-siglo-xxi/>
6. Badiou, Alain. 2004. *Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Traducido por Raúl J. Cerdeiras. Ciudad de México: Herder.
7. Barria-Asenjo, Nicol A. 2021. *Construcción de una nueva normalidad. Notas sobre un Chile pandémico*. Madrid: Psimática.
8. Baum, Kristina. 2020. “Wegen Corona: R.E.M. sind mit ‘It’s The End of The World’ wieder in den Charts”. *Rolling Stone*, 16 de marzo. <https://www.rollingstone.de/r-e-m-schafft-es-mit-its-the-end-of-the-world-erneut-in-die-charts-1920415/>
9. Benjamin, Walter. 2001. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Traducido por Roberto Blatt. Madrid: Taurus.
10. Bernstein, Eduard. 1897a. “Karl Marx and Social Reform”. *Progressive Review* 7. <https://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1897/04/marx-reform.htm>
11. Bernstein, Eduard. 1897b. “What Marx Really Taught”. *Justice*, 13 de febrero, 3. <https://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1897/02/marx-taught.htm>
12. Bernstein, Eduard. 1899. “Conclusion: Ultimate Aim and Tendency—Kant Against Cant”. En *Evolutionary Socialism*. Traducido por Edith C. Harvey. Independent Labour Party [edición electrónica]. <https://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1899/evsoc/cho4-conc.htm>

13. Brumlik, Micha. 2017. "Vom Proletariat Zum Pöbel: Das Neue Reaktionäre Subjekt". *Blätter*, enero. <https://www.blaetter.de/ausgabe/2017/januar/vom-proletariat-zum-poebel-das-neue-reaktionaere-subjekt>
14. Bueno, Arthur. 2022. "The Standpoint of the Proletariat Today". En *De-Centering Global Sociology*, editado por Arthur Bueno, Mariana Teixeira y David Strecker, 161-176. Londres: Routledge.
15. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Traducido por Richard Seaver. Nueva York: Viking Press.
16. Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
17. Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Ana Useros Martín. Madrid: Akal.
18. Feenberg, Andrew. 2015. "Lukács's Theory of Reification and Contemporary Social Movements". *Rethinking Marxism* 27 (4): 490-507. <https://doi.org/10.1080/08935696.2015.1076968>
19. Fraser, Nancy. 2023. *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Traducido por Elena Odriozola. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
20. Fromm, Erich. 2020. *Jenseits der Illusionen: Die Bedeutung von Marx und Freud*. Múnich: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
21. Hegel, Georg. W. F. 1968. *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad.
22. Ignatow, Assen. 1988. "Is There a 'Proletarian Standpoint'?". En *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, editado por Tom Rockmore, 157-166. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2897-8_10
23. Infranca, Antonino. 2017. "El pensamiento filosófico-político de György Lukács". Disertación doctoral, Universidad de Buenos Aires. http://dspace5.filo.uba.ar/bitstream/handle/flodigital/6080/uba_ffyl_t_2017_se_infranca.pdf?sequence=1&isAllowed=y
24. Jay, Martin. 2018. "Fidelity to the Event? Lukács' History and Class Consciousness and the Russian Revolution". *Studies in East European Thought* 70 (3): 195-213. <https://doi.org/10.1007/s11212-018-9307-3>
25. Lenin, Vladimir I. 1977 (1909). "El empiriocriticismo y el materialismo histórico". En *Obras completas: materialismo y empiriocriticismo. Tomo XIV*, 303-344. Madrid: Akal.
26. Lukács, Georg. 2008. *Historia y conciencia de clase*, editado por Grupo de Estudios Marxistas (GEM). Santiago de Chile: Editorial Quimantú; GEM.
27. Luxemburgo, Rosa. 2006. *Reforma o Revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels.
28. Malabou, Catherine. 2015. "Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx)". Traducido por Javier Pavez. *Papel Máquina. Revista de Cultura* 9: 187-216. https://palinodia.cl/wp-content/uploads/2020/12/PM9_Digital.pdf
29. Marx, Karl. 1983. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*. Berlín: Dietz Verlag.
30. Marx, Karl y Friedrich Engels, 1971 (1844). *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica*. Traducido por Carlos Liacho. Buenos Aires: Editorial Claridad.
31. Marx, Karl y Friederich Engels. 1981. *Werke. 1. Band*. Berlín: Dietz Verlag.
32. Marx, Karl y Friedrich Engels. 1999 (1848). "IV. Actitud de los comunistas ante los otros partidos de la oposición". En *Manifiesto del Partido Comunista*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/h84os/48-manif.htm>
33. Navarro-Fuentes, Carlos. 2023. "Marxismo e inconsciente ideológico. Reflexiones para el estudio del capitalismo contemporáneo". *Revista Científica en Ciencias Sociales* 5 (2): 92-108.
34. Negri, Antonio. 1993. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Traducido por Gerardo de Pablo. Barcelona: Anhtropos.
35. Negri, Antonio. 2002. *Spinoza subversif: variations (in)actuelles*. París: Kimé.
36. Newton, Huey P. 2009. "Eulogy for Samuel Napier: May 1, 1971". En *To Die for the People*, editado por Toni Morrison, 234. San Francisco: City Lights Books.
37. Peter, Lothar. 2016. *Georg Lukács: Kultur, Kunst und politisches Engagement*. Wiesbaden: Springer.
38. Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, labor y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Traducido por María Serrano. Madrid: Marcial Pons.
39. R.E.M. 1987. "It's the End of the World as We Know It (And I Feel Fine)" (4:04). Disco compacto. Canción 6, *Document*. Sello discográfico I.R.S.
40. Sohn-Rethel, Alfred. 2017. *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Traducido por Mario Domínguez Sánchez-Pinilla. Madrid: Dado Ediciones.
41. Sorel, Georges. 1978. *Reflexiones sobre la violencia*. Traducido por Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade.
42. Spinoza, Baruch. 1989. *Tratado Político*. Traducido por Samuel Shirley. Madrid: Alianza Editorial.
43. Stahl, Titus. 2023. "Georg [György] Lukács". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de verano 2023), editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Stanford: Metaphysics Research Lab/Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/lukacs/>

44. Tardivo, Giuliano y Eduardo Díaz Cano. 2018. "Influencia de Lukács en los movimientos revolucionarios italianos del siglo XX". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 63 (232): 77-102. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.57925>
45. Tooze, Adam. 2022. "Welcome to the World of the Polycrisis". *Financial Times*, 28 de octubre. <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33>
46. Tse-Tung, Mao. 1976 (1949). "Desechar las ilusiones, prepararse para la lucha". En *Obras Escogidas de Mao Tse-Tung*, tomo IV, 441-448. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/CAI49s.html>
47. Underwood, Carrie. 2005. "Jesus, Take the Wheel" (3:46). Disco compacto. Canción 4, *Some Hearts*. Sello discográfico Arista Nashville.
48. Žižek, Slavoj. 2003. *El sublime objeto de la ideología*. Traducido por Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Argentina.
49. Žižek, Slavoj. 2020. "The Will Not to Know". *The Philosophical Salon* (blog), 24 de agosto. <https://the-philosophicalsalon.com/the-will-not-to-know/>
50. Žižek, Slavoj. 2023. "Subjective Destitution in Art and Politics: From Being-Towards-Death to Undeadness". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 70: 69-81. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1393>
51. Zupančič, Alenka. 2021. *¿Qué es el sexo?*. Traducido por Christina Soto Van Der Plas. Ciudad de México: Paradiso Editores.

Nicol A. Barria-Asenjo

Psicóloga de la Universidad de Los Lagos (Chile). Dirección de Investigación, Universidad de Los Lagos, Chile. Últimas publicaciones: *Žižek: ¿cómo pensar con claridad en un mundo al revés?* (Santiago: LOM, 2024); *Political Jouissance*, coeditado con Slavoj Žižek (Londres: Bloomsbury, 2024); y *Global Manifestos for the Twenty-First Century. Rethinking Culture, Common Struggles and Future Change*, coeditado con Brian Willems y Slavoj Žižek (Londres; Nueva York: Routledge, 2023). <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X> | nicol.barriaasenjo99@gmail.com

Slavoj Žižek

Filósofo hegeliano, psicoanalista lacaniano y comunista. Es director internacional del Birkbeck Institute for Humanities, University of London (Reino Unido), profesor visitante de la University of Nueva York (Estados Unidos) e investigador principal del Departamento de Filosofía de la University of Ljubljana (Eslovenia). <https://orcid.org/0000-0003-4672-6942>

Florian Maiwald

Ph.D. en Filosofía por la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemania). Asistente de investigación (posdoc) en la misma institución. Su investigación se centra en la filosofía/teoría política, el psicoanálisis y la filosofía de la educación. <https://orcid.org/0009-0004-7738-4433> | flomai@gmx.de

Simone A. Medina Polo

Ph.D. (c) en Filosofía y Psicoanálisis en el Global Center for Advanced Studies (Irlanda). Su trabajo se caracteriza por abarcar temas diferentes que van desde la inspección de los límites operativos del psicoanálisis contemporáneo, la presentación de tematizaciones transgénero del psicoanálisis, la inspección de las dislocaciones creativas que nos invitan a reconfigurar marcos conceptuales como el marxismo y el psicoanálisis, así como la exploración de la pedagogía filosófica anclada en torno al amor a través de la obra de Platón y Hegel. <https://orcid.org/0000-0003-4029-1474> | simone.polo@gcas.ie

Javier Camargo-Castillo

Doctor en Estudios Humanísticos con especialidad en Ética por el Tecnológico de Monterrey (México). Profesor en la misma institución, donde es miembro de la Cátedra Unesco de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos. También es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 de México. <https://orcid.org/0000-0002-8484-8273> | javier.camargo@tec.mx

Francisco Alejandro Vergara Muñoz

Sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Su principal área de investigación es la teoría del estado y la economía política, y la obra de Hegel y Marx. <https://orcid.org/0000-0001-7492-7915> | francisco0801@gmail.com

Jesús Ayala-Colqui

Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile). Profesor de Filosofía en la Universidad Científica del Sur (Perú). Sus líneas de investigación giran en torno a la filosofía contemporánea (Husserl, Heidegger, Deleuze y Badiou). <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401> | yayalac@cientifica.edu.pe

