

## Las controversias en torno a la teoría de la alienación y su tratamiento en la filosofía tardía de György Lukács

Martín Salinas<sup>1</sup>

### Resumen:

El filósofo húngaro György Lukács ha sido uno de los pioneros en reinstalar el análisis de la alienación como fenómeno social general, y propio del ámbito del mundo del trabajo en particular, con su influyente *Historia y conciencia de clase* (1923); sin embargo, tanto en su sistemática obra tardía (su *Estética* -1963-, o en *Ontología del ser social* –pub. póst. 1984-), como en los ensayos o en diversas intervenciones del mismo periodo (*El hombre y la democracia* -1968-, *Pensamiento vivido* -1971-) se advierte un renovado interés, que no se limita ya a rastrear aquellos aspectos fenomenológicos de la alienación, como a reconocer la base ontológica, categorial, de un fenómeno que ha mutado históricamente. La crítica de la manipulación (tanto la “brutal” del bloque soviético como de la “sofisticada”, propia de las sociedades capitalistas), como crítica de las diversas formas en que se efectúa la alienación social del individuo moderno, se erige como antesala del proyectado “renacimiento del marxismo” al que Lukács se abocó en su vejez, en tanto superación de una humanidad “muda” respecto de su esencia genérica, y en procura de una “democracia de la vida cotidiana”.

---

<sup>1</sup>UBA.

## **Las controversias en torno a la teoría de la alienación y su tratamiento en la filosofía tardía de György Lukács**

Las controversias críticas a las que dio lugar la publicación de los escritos de juventud de Marx, en 1932 (sobre todo, con la aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*), en torno a la unidad y a articulación de su obra, guardan una estrecha relación con el denominado “renacimiento del marxismo” y la relevancia asignada al concepto de alienación. De acuerdo con György Márkus, la meta de este ‘renacimiento de Marx’ estaba dirigida en primer lugar contra el marco completamente petrificado de un marxismo institucionalizado (...) En este contexto resurge el concepto de ‘alienación’, como un concepto con cuya ayuda se podía articular una orientación crítica tanto respecto de los estados capitalistas occidentales, como de los denominados ‘socialistas’ del este europeo, (Márkus, 1986: 71s).

Sin embargo, los análisis críticos del concepto de alienación, de acuerdo a Ernest Mandel, no se restringen al ámbito estrictamente filosófico, también “reflejan condiciones históricas y contextos socioeconómicos precisos” (Mandel, 1973: 212), por lo que deben ser a su vez considerados, filosófica y políticamente, aunque no de una manera aislada, tanto respecto de las instituciones contra las cuales se dirigen, como de acuerdo a sus propios presupuestos ideológicos. Así, en el marco de la crisis económica capitalista, el ascenso de los fascismos europeos, y la burocratización de los Estados socialistas, tanto las interpretaciones morales de tendencia subjetivista que destacan la teoría de la alienación del joven filósofo como la clave del pensamiento integral de Marx<sup>2</sup>, como la lectura que establece un hiato entre el joven Marx y el maduro, alegando que el concepto de alienación “es un concepto ‘premarxista’, que Marx tuvo que superar antes de llegar a un análisis científico de la economía capitalista” (Mandel, 1973: 188), quedan supeditadas al contexto histórico de tal modo que cierran toda posibilidad de superación concreta. De acuerdo al análisis de Mandel, ambas lecturas resultan unilaterales, por cuanto, en su tendencia a reevaluar el concepto de alienación, no hacen más que legitimarla, como un fenómeno inevitable de las sociedades industriales

---

<sup>2</sup> “Tiene importancia extrema para la comprensión de Marx observar cómo el concepto de alienación ha sido y sigue siendo el punto central del pensamiento del joven Marx, que escribió los *Manuscritos económicos y filosóficos* y del ‘viejo’ Marx, que escribió *El capital*” (Fromm, citado en Mandel, 1973: 189)

(tal como sucede en el caso de, por ejemplo, Erich Fromm, ante la experiencia estalinista), reduciendo “la concepción sociohistórica de la alienación humana a una concepción antropológica, impregnada de resignación”<sup>3</sup>, o bajo la forma apologética de su negación, en la medida en que se reduce “el ‘núcleo válido’ de la teoría de la alienación a rasgos específicos de la explotación capitalista del trabajo, para poder, de tal manera, ‘demostrar’ que la alienación ya no existe en la Unión Soviética y no puede existir en ninguna sociedad de transición del capitalismo al socialismo”<sup>4</sup> (Mandel, 1973: 216).

La postura de Mandel se orienta, por el contrario, a identificar los elementos alienantes reconocibles tanto en las sociedades capitalistas como el bloque soviético, y a desarrollar una teoría marxista de la desalienación progresiva<sup>5</sup>, sin la cual, de acuerdo a su perspectiva, todo análisis de la alienación queda incompleto (Cf. Mandel, 1973: 217).

Mandel afirma reconocer “una contradicción en el seno de los Manuscritos de 1844” (Mandel, *Ibíd.*: 185) en la medida en que advierte una “yuxtaposición de una concepción antropológica y de una concepción histórica de la alienación” (190), que surge del paso de una interpretación histórica de la

---

<sup>3</sup> “Los economistas burgueses están hasta tal punto cautivos en las concepciones de una fase histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la objetivación de las fuerzas de trabajo sociales se les manifiesta como algo indisociable de la alienación de estas respecto del trabajo viviente...No se necesita poseer una inteligencia muy particular para comprender que, partiendo del trabajo libre salido de la servidumbre, o del trabajo asalariado, las máquinas no podían ser creadas efectivamente más que como propiedad alienada de ellos [los obreros, E.M.] y que se les manifestaría como una fuerza hostil, es decir, que tenía que oponerse a ellos como capital. Pero se puede comprender con no menos facilidad que las máquinas no dejarán de ser agentes de la producción social una vez que se conviertan en propiedad, por ejemplo, de los obreros asociados” (Marx, citado en Mandel, 1973: 206)

<sup>4</sup> “En la sociedad soviética, ya no debía, ya no podía haber una cuestión de alienación. El concepto debía desaparecer, por orden superior, por razones de Estado” (Lefebvre, 1967: 236)

<sup>5</sup> “La fuente general de la supervivencia de los fenómenos de alienación en la época de transición, y en la primera fase del socialismo, es el grado insuficiente de las fuerzas productivas y la supervivencia de las normas de distribución burguesas que se desprenden de las mismas (...) Cuando a esto se añade la hipertrofia de la burocracia, la falta de democracia socialista en el plano político, la falta de autogestión obrera en el plano económico, la falta de libertad de creación en el plano cultural (...) la burocratización de la sociedad de transición tiende a agravar la contradicción entre el modo de producción socializado y las normas de distribución burguesas” (Mandel, 1973: 225)

alienación “en la sociedad contemporánea” a su solución “filosófica, especulativa” (Ibíd., 185) que la apela a una esencia genérica [*Gattungswesen*] frente a la cual “la alienación podría comprenderse primero si no como *exteriorización* en un sentido hegeliano, sí por lo menos como negación de un ‘hombre ideal’ que nunca ha existido” (Ibíd.: 184). Esta contradicción, de acuerdo a la lectura de Mandel, será superada en la *Ideología alemana* (1945, publ. 1933), en la que Marx abandonaría la postulación de la esencia genérica, parámetro empíricamente inexistente, y por lo tanto inoperante para una teoría de la desalienación progresiva (Mandel, 1973: 186).

A la tarea de elaborar una teoría marxista de la alienación y de la progresiva desalienación se aboca György Lukács en su obra tardía, y lo hace a partir de una lectura de los *Manuscritos* que difiere de la interpretación llevada a cabo por Mandel, y de una lectura crítica de su propia obra temprana. En el prólogo de 1967 a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase*, Lukács advierte que uno de los aspectos que, en su obra de juventud, tornan inviable la postulación del proletariado como sujeto–objeto idéntico de la historia humana, y, por lo tanto, como agente idealizado de la revolución proletaria, radica en la confusión terminológica, que Mandel interpreta como concepción antropológica y ahistórica, herencia del idealismo hegeliano:

En el pensamiento de Hegel el problema de la alienación aparece por vez primera como cuestión básica de la situación del hombre en el mundo y respecto del mundo. Pero la alienación [*Entfremdung*] bajo el nombre de la exteriorización [*Entäusserung*], es al mismo tiempo en el texto de Hegel el poner, la posición de toda objetividad. Por lo tanto, y si se piensa hasta el final, la alienación es idéntica a la posición de la objetividad. Consiguientemente, el sujeto–objeto idéntico, al superar la alienación, ha de superar simultáneamente la objetividad. Mas como el objeto, la cosa, no existe según Hegel sino como exteriorización de la autoconciencia, ocurre que la retroacción de la exteriorización en el sujeto sería el final de la realidad externa, o sea, de la realidad en general, *Historia y conciencia de clase* sigue este pensamiento de Hegel en la medida en que identifica la alienación con la objetivación [*Vergegenständlichung*]” (Lukács, 1985: 46. *La traducción ha sido levemente modificada*)

A la distinción que realiza Lukács, a la luz de la lectura de los *Manuscritos*, entre objetivación y alienación, le corresponde la que diferencia a la esencia genérica [*Gattungswesen*] del individuo aislado, en la medida en que la objetivación representa la realización por parte del individuo de su esencia genérica, esto es, la actualización consciente de su pertenencia al género humano, mientras que la alienación se presenta como fenómeno a partir del cual el individuo se torna ajeno a sus propias capacidades y al género al que pertenece. Agnes Heller ha resaltado el modo en que esta

clarificación terminológica dio por tierra con los supuestos utópicos de *Historia y conciencia de clase*:

A menudo Lukács nos señaló a nosotros, sus discípulos, cuán crucial había sido para él la lectura de los Manuscritos de París: el descubrimiento del concepto de género humano y el papel central que desempeña en Marx la ‘esencia genérica’ le causaron un gran impacto intelectual. La ‘clase’ no podía ocupar el lugar del ‘género’ –de ese modo había llegado a concebir la posición de Marx– y precisamente esa sustitución era la marca específica de *Historia y conciencia de clase* (citado en Lukács, 2005: 17)

En este punto estamos en condiciones de reexaminar y desarrollar una serie de aspectos que ya han sido mencionados. Por un lado, al advertir la centralidad que adquiere la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en torno al “renacimiento del marxismo”, se observa el modo en que ha influido en la revisión crítica por parte de Lukács de su propia obra de juventud, que, si bien contiene aspectos que anticipan de manera sorprendente aspectos vinculados con la teoría de la alienación contenida en los *Manuscritos...*, no deja de presentar, tanto en sus postulados como en sus conclusiones, rasgos propios de un mesianismo utópico. La superación del subjetivismo que representa la lectura de los *Manuscritos...*, por otra parte, permite esclarecer la contradicción que advirtiera Ernest Mandel en su lectura de la obra temprana de Marx. Aquí resulta de vital importancia la postulación de esencia genérica, en la medida en que desde la perspectiva de Mandel, la postulación de un “hombre ideal que nunca ha existido” implicaría la presencia todavía no superada de Hegel y Feuerbach en el pensamiento de Marx, que solo sería superada con la elaboración de *La ideología alemana*, donde, de acuerdo al autor del *Tratado de economía marxista*, abandonarían el concepto de esencia genérica y descubrirían “las raíces históricas precisas de la explotación del hombre por el hombre”, condición para la elaboración de “sus orígenes, las razones de su realización y las condiciones de su desaparición” (Mandel, 1973: 186).

Resulta en cierta medida llamativo que Mandel, quien distingue la objetivación de la alienación, así como las diversas formas históricas de manifestación de la alienación, y aboga por su superación concreta, niegue la concepción de una esencia genérica como un postulado meramente especulativo. El mismo Lukács, en los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, parece aludir a esta particularidad cuando afirma que “durante mucho tiempo fue costumbre (...) percibir y reconocer la alienación en un sentido negativo de manera exclusiva en las personas no privilegiadas. No es lo que piensa Marx, para quien siempre la genericidad fue el criterio central en el juicio y evaluación de todo fenómeno social” (Lukács, 2010: 243)

No de otra forma se fundamenta el análisis de las diversas formas, históricamente necesarias, de la alienación de acuerdo a Lukács, y en consonancia con la esencia genérica: “El problema de la alienación en su conjunto adquiere una fisonomía totalmente nueva. Cuando Marx escribe los *Manuscritos económico-filosóficos*, la alienación de la clase trabajadora significaba de manera inmediata un trabajo degradante hasta un nivel poco menos que animal: así pues, la alienación era, hasta cierto punto, idéntica a la deshumanización” (Lukács, 1971: 72). El mismo Marx afirmaba que “la clase poseedora y la clase del proletario representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.” (Marx, 1958: 101)

La nueva fisonomía que adquiere la alienación en el capitalismo manipulador, sin embargo, parece anular el carácter degradante del trabajo alienado, en la medida en que, en palabras de Lukács, “en la actualidad, con la semana de cinco días y un salario adecuado, pueden aparecer ya las primeras condiciones para una vida llena de sentido” (Lukács, 1971: 73), sin embargo, tal como afirma el principio nodal de la *Ontología del ser social*, la vida genérica del hombre está en contradicción con su vida material, por lo que el mundo de las apariencias que representa el capitalismo, lejos de desintegrarse con la mejora económica, refuerza su presencia a través de la ilusión de una existencia humana, antes exclusiva de “la clase poseedora”:

La universal manipulación sutil como exponente de esta concepción del ser posee su fundamento económico en la casi completa subordinación de la industria del consumo al servicio del gran capital. La importancia de un consumo de masas en este ámbito produce un aparato ideológico ampliamente extendido (...) cuyo centro dinámico lo constituye el consumo de prestigio, que se constituye como medio, como directriz, para la formación de una ‘imagen’ (...) sin embargo, resulta evidente que a través de la ‘imagen’ se produce una pronunciada cosificación de la propia actividad, de la propia condición, incluso del propio ser (Lukács, 1986: 627)

El carácter ilusorio de las imágenes que se construyen a partir de la manipulación orientada al consumo, no obstante su apariencia “inofensiva”, “en su forma ideológica, son parte del mundo de la vida cotidiana” (Dannemann, 1986: 119).

El acento puesto en los efectos de la alienación sobre la vida cotidiana, terreno sobre el que Lukács fundamenta la “prioridad ontológica de la actualidad frente a un pasado” (Lukács, 1989: 57), se vincula con otro aspecto de particular importancia que recorre el pensamiento ontológico de

Lukács: el acto individual cotidiano. Lukács sostiene que la superación social definitiva de la alienación solo se puede realizar a través de los actos de los individuos en su cotidianidad. La Escuela de Budapest (representada por antiguos discípulos de Lukács) criticó esta concepción básica del pensamiento ontológico del filósofo húngaro, aludiendo que la alienación “es una categoría que solo se puede aplicar al individuo, esto es, se trata de una categoría teórica de la personalidad, no de una categoría histórica” (Heller –ed.–, 1983: 150). Sin embargo, el mismo Lukács se ha encargado de exponer el modo en que el individuo constituye el ser social, de mostrar “cómo (...) se encuentran completamente entrelazados los momentos de la alienación que actúan en el plano de la persona singular y en el plano de la sociedad. Precisamente en la medida en que despiertan en la superficie inmediata la apariencia de movimientos (relativamente) independientes, se encuentran, en el plano ontológico, inseparablemente ligados a la respectiva situación del desarrollo social” (Lukács, 2010: 244)

Esta crítica radical de las democracias occidentales, en las cuales Lukács reconoce la omnipresencia de diversos fenómenos de la alienación sutil (vinculados a la vida cotidiana, al arte, a la política), que bajo la apariencia de la libertad ofrecida al individuo refuerza los mecanismos de control sobre la subjetividad de los consumidores, no se realiza en el marco de la defensa solapada de las sociedades soviéticas. La crítica a las democracias del imperialismo manipulador responde, por un lado, a la ya mencionada prioridad ontológica de la actualidad, por otro, al rechazo a aceptar que las democracias capitalistas se presenten como una alternativa concreta al proceso de revisión que se llevó a cabo en la Unión Soviética en el marco del deshielo. Su ensayo *Democratización hoy y mañana* (traducido en su versión castellana como *El hombre y la democracia*) representa una tentativa por reformar el sistema comunista desde adentro, a partir de la crítica la manipulación brutal que representó la ideología estalinista, que “ha conducido al mismo marxismo hacia la cosificación” (Lukács, 1986: 599).

En su propuesta por democratizar el sistema comunista desde dentro, a fin de superar los fenómenos de alienación que aun persisten en la sociedad socialista, Lukács también considera central la instauración del hábito que establece el parámetro del “trabajo bien hecho”, parámetro que se ha visto obstaculizado por la manipulación burocrática que “provocó necesariamente profundos efectos en la calidad de las personas, sobre todo en relación a su actitud hacia las posibilidades de una práctica social personal” (Lukács, 1989: 177) Lukács recupera a ese fin la tercera de las tesis sobre Feuerbach, en la que Marx sostiene que “el educador debe ser educado”: por un lado, la premisa se dirige contra todo utopismo, contra cualquier tendencia que considere que “el desarrollo de la humanidad sería transportable por obra de un juicio ingenioso, pretendidamente superior, a un

estado perfecto que eliminaría toda problematicidad”, por otro, contra todo materialismo mecanicista, “para el cual toda solución se presenta como el producto espontáneo y necesario del desarrollo de la producción” (Lukács, 1973: 83)

La tentativa de Lukács se orienta, por lo tanto a humanizar el trabajo, no en el sentido que adquiere bajo las democracias occidentales, donde la tendencia a humanizar el trabajo alienado refuerza el fenómeno que parecería suprimir, se trata más bien de “liberar a la vida cotidiana del dominio de la economía, devolver a la ética una función de guía de la vida cotidiana” (Infranca, 2005: 106)

La tentativa por introducir aspectos éticos en el ámbito del trabajo, por dirigir una estructura económica de acuerdo a los fines de una esencia genérica que presenta aun la apariencia de una genericidad “muda”, pueden resultar débiles tentativas por restaurar el “auténtico marxismo como una teoría de la emancipación”, sin embargo, “ignorar este aspecto resulta un indicio de en qué medida en los países socialistas el marxismo se convirtió en una filosofía de la legitimación” (Dannemann, 1986: 122)

## Bibliografía

–Dannemann, Rudiger; “Exkurs: Die entfremdungskonzeption der ‘Ontologie’”, en: Dannemann, Rudiger (ed.); *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken*. Frankfurt: Sendler. 1986. pp. 118–124.

–Fehér, Ferenc; Heller, Agnes; Márkus, György; Vajda, Mihály; “Notes on Lukács’ Ontology”, en: Heller, Agnes (ed.); *Lukács revalued*. Basil blackwell, Oxford. 1983. pp. 125–153.

–Holz, Hans Heinz; Kofler, Leo; Abendroth, Wolfgang; *Conversaciones con Lukács*. Trad.: Jorge Deike y Javier Abásolo. Madrid: alianza. 1971.

Infranca, Antonino; *Trabajo. Individuo. Historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Trad.: gabriel Livov. Bs. As.: Herramienta. 2005.

—Lukács, György; *Historia y consciencia de clase*. 2 vols. Trad.: Manuel Sacristán. España: Grijalbo. 1985.

—————; *Zur Ontologie des gesellschaftlichen seins* 2. Halbband. Neuwied, Darmstadt. 1986.

—————; *El hombre y la democracia*. Trad.: Mario Prilick y Myriam Kohen. Bs. As.: Contrapunto. 1989

—————; *Lenin–Marx*. Trad.: Karen Saban y Miguel Vedda. Bs. As.: Gorla. 2005.

—————; *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad.: Lya Luft y Rodnei Nascimento. San Paulo: Boitempo. 2010.

—Lefebvre, Henry; *Obras de Henry Lefebvre. Posteriores a 1958*. 2 vols. Trad.: Germán Sánchez Cerro. Bs. As.: A. Peña Lillo. 1967.

—Mandel, Ernest; *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de El capital: estudio genético*. Trad.: Francisco González Aramburu. México: FCE. 1973.

—Márkus, György; “Entfremdung und Verdinglichung”, en: Dannemann, Rudiger (ed.); *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken*. Frankfurt: Sandler. 1986. pp. 71–104