



LA GESTA DEL INSECTO: NOTAS SOBRE RACIONALIZACIÓN Y COSIFICACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Rodolfo Iuliano

Universidad Nacional de La Plata

“En vez de seguir los rumbos prefijados, el extraviado, el derivante, los mezcla, los salta, los confunde –en una palabra, los transversaliza. En la deriva del pasear ‘sin ton ni son’ -en realidad todo un viaje deseante- no importa tanto a dónde se va como el fluir en sí del trecho que se recorre”
Nestor Perlongher, *Poética Urbana*

“Los habitantes de la ciudad han cuadriculado su vida y ahora tienen que medirla con reloj de segundos porque en verdad carece de todo sentido eterno y está desmenuzada en partículas sin cohesión, como un puñado de arena”.
Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*

“El obrero se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece en poder y volumen su producción. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa al incremento del mundo de las cosas”
Karl Marx, *Manuscritos de 1844*

1) Introducción

Este escrito problematiza algunos pasajes del diálogo teórico entre Max Weber y Georg Lukács. Se trata de un diálogo no exento de fricciones, agudas muchas veces, aunque no faltarán puntos de acercamiento y encuentro. Fundamentalmente, en lo relativo a la apropiación de la interpretación Weberiana de la modernidad por parte de Lukács. Esta elaboración lukacsiana se constituye en uno de los cruces más prematuros entre la tradición Weberiana y la marxista, funcionando como núcleo inspirador de muchos desarrollos al seno de la tradición crítica del siglo XX, especialmente en los casos de Horkheimer y Adorno.

Procuramos aquí escrutar textos viejos desde duraciones presentes. Revisar aquellas palabras que supieron suscitar sangrientos contrapuntos del intelecto y la carne. Páginas que recogieron la ilusión de la redención humana y su contrapartida, la angustiada mirada de cara al hielo de la maquinaria rebelada. Claro que las modas bibliográficas y, posiblemente, la facticidad del siglo XX confinaron los anaqueles del crítico húngaro a un silencioso olvido, conquistando los del alemán una concurrencia cada vez más considerable.¹ Sea como sea, las líneas que siguen aspiran a reflexionar críticamente, a partir de la problematización de las perspectivas de nuestros autores, sobre los fenómenos de la racionalización, la burocratización y cosificación en la sociedad contemporánea.

2) Weber y Lukács: entre la epistemología y las posiciones normativas

2.1.- La dialéctica y la revitalización de la crítica

Hacerse eco de la autocrítica lukacsiana de los años 60, implica esbozar las características de su participación política juvenil. Ligada a los sectores más radicalizados de la izquierda marxista europea, fue más de una vez señalada como izquierdismo voluntarista, aunque más duras críticas provinieron del propio Lukács...

“El sectarismo stalinista se propone ante todo proteger las relaciones de poder dadas contra toda reforma, o sea, que es un sectarismo de objetivos conservadores y de carácter burocrático en sus métodos. El sectarismo de los años veinte –*el del propio Lukács*-, por el contrario, tenía objetivos mesiánicos y utópicos y sus métodos revelaban tendencias básicas antiburocráticas”.²

Esas tendencias, si bien antiburocráticas, transitaron el camino de un sectarismo extremo, suscitando la crítica siempre pragmática de Lenin: la conquista de una nueva etapa histórica, lejos de rechazar a las instituciones del mundo burgués, debe tomarlas en cuenta para reformularlas desde dentro.

Algún viejo militante de izquierda que me iniciara en estas lecturas *sugirió* en cierta ocasión un acercamiento a los clásicos marxistas. Pero la invitación era aún más concisa: *recomendaba* la clave misma de lectura. Era menester acceder a sus obras por el estrechito puente edificado con las piedras prolijamente pulidas en base a sus autocríticas de madurez. Hábiles gambetas orientadas a desmarcarse de sus incómodas elucubraciones juveniles. Pero entonces, volviendo sobre el trabajo de Lukács, ¿quedaría condenado el ensayo autocrítico que prologa *Historia y conciencia de clase*? Tanto como la sombra ingenua que, esperanzada aún, persigue a su original, casi inasible.

¹ Vale la pena señalar que en el mercado editorial argentino se observa un incipiente interés por la reedición y la exégesis de los trabajos de Georg Lukács.

² Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, 1969, México, pag. XIV.

Ese original fue alumbrado en los albores siglo XX, y ya entonces, ofreció un temperamento singular. Se asumió filiado a la vertiente hegeliana del pensamiento. A empujones se despachó con los determinismos económicos y burocráticos tan difundidos por aquellos conmovidos años. Portando la dialéctica materialista como arma, intentó desempolvar las discusiones de la izquierda. La dialéctica hegeliana, macerada por una concepción materialista de la historia, desarrolla una facultad irritante para el espíritu contemplativo, trastoca todas las reglas de la lógica formal, pues postula el principio del *devenir* por sobre todas las cosas. Esto significa que lo dado puede ser y no ser, al mismo tiempo. Y este postulado revolucionario, inspira en el acto, una reflexión práctica al militante: el mundo capitalista es perecedero puesto que porta su propia negación. Que esto sea una posibilidad entre otras o un destino manifiesto, depende de la intensidad del componente teleológico de las diferentes perspectivas.

Otro rasgo distintivo del proceder lukacsiano es el énfasis en la interpretación rigurosa de los textos fundamentales. Con vocación de fino hermeneuta alejandrino, más que completarlos o corregirlos intenta hallar el sentido que exprese con la mayor fidelidad la íntima intencionalidad marxiana. Pero ese esfuerzo no se inscribe en la vertiente que visualizó la peligrosidad latente en el posible misticismo de las sagradas escrituras: el mito soreliano, o su traducción mariateguiana, podrían ser leídos desde *Historia y conciencia de clase* como unas interpretaciones tramposas del texto de lo real, gestionadas por el lenguaje de la burguesía:

“El que nos atengamos aquí a la doctrina de Marx sin intentar desviación alguna, perfeccionamiento ni corrección de ninguna clase, y el que estos escritos no reivindicquen pretensión mayor que la de ser **interpretación** de la doctrina de Marx en el **sentido de Marx**, esa «ortodoxia» no coincide en modo alguno con la intención de preservar la <integridad estética> del sistema marxiano [...] Nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que **finalmente** se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el **método adecuado** para el conocimiento de la sociedad y de la historia”.³

Como se deduce de lo antedicho, y se corrobora en alguno de sus ensayos,⁴ habría un método con un importante grado de infalibilidad a la hora de dar cuenta de lo social y de darle forma: la dialéctica. Ocurre que el carácter categórico de las afirmaciones, y tono definitivo de la argumentación, invitan a postular paradojas prácticas: la dialéctica, en tanto herramienta del cambio social ¿persistiría en sus esfuerzos develadores en el caso de encontrarse frente a un cotidiano socialista? Pues bien, arriesgaríamos que la respuesta lukacsiana sería afirmativa, tomando en cuenta sus discusiones con los sectores más anquilosados del partido. Sin embargo, una duda persiste ¿seguiría la mirada dialéctica cuestionando lo dado, cuando se tratara de una “etapa histórica” afín a las expectativas de quien apologiza dicha mirada? O más bien se proclamaría la conquista perenne, tras una larga marcha por desviaciones e instancias aún enajenadas, de la libertad humana, del fin de las contradicciones terrenales. Si esto pasara podríamos decretar la muerte de la dialéctica, y junto con ella, de la historia.

En otros términos, la paradoja reside en que la lógica dialéctica, con su imponente dosis de negatividad, intoxica de historia hasta las pétreas moles arquitectónicas, decretando la finitud de los tiempos del lucro, como también de esas otras duraciones, idealizadas por quienes combaten en nombre de la liberación, erigiendo como arma la espada misma de la dialéctica. En términos dialécticos, esta sería la única fatalidad, la más cruda certeza.

Sin embargo, es preciso destacar que la tarea histórica de la lectura lukacsiana de los textos marxianos, ha sido la de resucitar el ingrediente dialéctico de la tradición marxista. Sin embargo, puede identificarse una cierta inclinación teleológica en sus elucubraciones. Digamos que en Lukács -quizá también en Hegel- se trata, más que del devenir, del devenir hacia un fin.

³ Op. Cit. pag. XLV.

⁴ “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit.

2.2.- La filiación kantiana: la renuncia al conocimiento de la totalidad

Acercarse al trabajo de Weber implica encontrarse con la producción de un investigador obsesivo. La lectura de sus textos sigue suscitando el pasmo, agobiando con su aluvión descomunal de material fáctico. No abundan las figuras que, proviniendo del campo de la sociología, sean capaces de sostener con rigor discusiones de cierto nivel con los más reconocidos especialistas en historia universal. Pues bien, Weber dedica buena parte de su producción a dichos contrapuntos, constituyendo verdaderos tratados historiográficos, los que palpitan en las extensas notas al pie de sus diversas obras.

Ocurre que esta vocación universalista, por sorprendente que sea, no es el fin último de la investigación Weberiana. Tanto desde su práctica académica como desde sus incursiones políticas, Weber explicitó su interés por los avatares de la sociedad contemporánea, sus manifestaciones particulares y las derivas causales.

“La ciencia social que queremos promover es una **ciencia de la realidad**. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender por un lado, la conexión y **significación** cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado a ser así-y-no-de-otro-modo”.⁵

Como sostiene Löwith, la sociología que buscó edificar Weber estaba orientada a comprender el mundo en el que se vive. Era una disciplina del presente que no esquivaba la pregunta por el pasado.

“... it is not the purpose of historical investigation to find out how it was (as in Ranke), nor how it had to be because of historical necessity (as in Marx). Rather, historical investigation should render comprehensible how we are today as we have become. [...] This apprehension of the ‘meaning’ of reality that surrounds and determines us –this socio-historical self-knowledge- is explicitly distinguished by Weber from the search for ultimate ‘factors’ and general ‘laws’”.⁶

Entramos ya en la atmósfera del pensamiento weberiano: devoción por el fundamento empírico de las elucubraciones conceptuales, pero nunca al límite del positivismo histórico. Esto es, si bien el dato de la sensibilidad resguarda a las ciencias de la cultura de la especulación metafísica pura, tampoco se trata de considerar que los datos de la realidad histórico-social hablan por sí solos, como si pudieran revelarnos su esencia por sí mismos, ajenos a la mirada del sujeto. Más bien nos encontraremos en Weber con la construcción de una herramienta heurística para aprehender la realidad, como son sus ya famosos *tipos ideales*. Construcciones conceptuales que se nutren de los estímulos del mundo empírico para elaborar formas arquetípicas, que haciendo las veces de parámetros, abren vetas para penetrar cognitivamente en la realidad.

Una vez sorteada la tentación positivista, el pensamiento Weberiano va a despacharse con ciertos gestos epistemológicos propios de la tradición marxista. En Weber no existen órdenes de determinación rígidos ni unidireccionales. Tampoco nos encontraremos con una contradicción dialéctica nuclear que, asumiendo la función del motor de la historia, puja en una determinada dirección. La apuesta del sociólogo alemán desconfiaba de la trampa teleológica, y a la hora de dar cuenta de la temporalidad de los fenómenos sociales, prefiere enhebrar la multiplicidad de determinaciones que les otorgan una densidad de devenir. Weber piensa en términos de madejas causales, un enmarañamiento de determinaciones que plasma la irreductibilidad del avatar concreto a una única esfera de lo social.

⁵ Weber, Max, “La objetividad <cognositiva> en la ciencia social y la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993, pag 61.

⁶ Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London, 1993, pag. 51-52.

Sin embargo, la sutileza de la mirada Weberiana despliega otra de sus caras al posar su atención en el mundo de los significados culturales, constituyéndose éste en su territorio predilecto de investigación. La realidad de las estructuras objetivas ofrece un status teórico subsidiario. Lo que interesa, más bien, son las significaciones que los actores asignan a sus propias acciones, delineándose de este modo los rudimentos del conocido *individualismo metodológico* Weberiano, el cual reconoce como unidad última e irreductible de estudio, al individuo y su accionar. La complejidad terrena puede, entonces, descomponerse en una multiplicidad de actos individuales, que albergando un potencial de reciprocidad, pueden transmutar su naturaleza dotándose de un contenido social y sedimentando diversos entramados sociales.

De acuerdo con Weber, toda aproximación del sujeto a la realidad objetual se apoya en supuestos de valor. No se conoce teorización alguna que no se erija sobre unos cimientos de orden axiológico. Estamos atrapados en una esfera de presupuestos que no nos permite acceder despojados, transparentes, al mundo empírico. Estas anteojeras inexorables recortarán un tramo peculiar de la realidad a investigar y no otro, una determinada duración, una clave de lectura, etc.⁷ Así, coqueteando con la tradición kantiana, Weber plantea las limitaciones del conocimiento científico, dejando sentadas en un mismo movimiento, sus condiciones de posibilidad. La totalidad no es aprehensible desde la mirada parcial de los mortales, pero es precisamente esa resignación conciente, ese ejercicio de abstracción, el que brinda al investigador la herramienta para confeccionar algún saber acerca del mundo. Y es, al mismo tiempo, un resguardo que nos ampara del silencio absoluto. Que los discrepantes recuerden, si nó, la desgraciada existencia de Ireneo Funes. Aquel oriental⁸ que fue dotado con la facultad de la memoria, pero no con la del olvido. Este desequilibrio lo condenaba a vivir en un mundo abarrotado de detalles minuciosos e imágenes insólitas. Lo trágico del asunto se pone de relieve cuando tomamos conciencia de su incapacidad de olvidar, de descartar. Así, toda vez que evocaba un recuerdo puntual debía soportar sobre su conciencia la carga inconmensurable del todo. Rememorar, pongamos por caso, el almuerzo de ayer, desencadena un aluvión inconmensurable de vivencias singulares. Justamente aquellas que dieron forma a la jornada en cuestión, de tal manera que se torna indispensable contar con otra jornada completa, nada más que para narrar ese anecdótico evento culinario.

Así, como consecuencia de la conciencia plena -o del insomnio eterno, su figura- se imponen el desasosiego y la parálisis.⁹

Olvidar variabilidades, abstraer, sistematizar, construir tipos ideales, digamos, los quehaceres cotidianos del teórico, aparecen fatalmente maniatados -si es que estamos en presencia de un teórico lacerado por las parcialidades de la carne- a sus presuposiciones de valor. Bien podría Weber suscribir esta sentencia.

Ocurre que, a la hora de desplegar sus teorizaciones sobre la deriva del mundo moderno, el alemán se distrae un tanto y pierde de vista sus proposiciones epistemológicas, de modo que discurre sobre los dramas contemporáneos asumiendo como verdades un conjunto de presupuestos, que subyacen a nivel axiológico.

[...] the ultimate assumption inherent in Weber's 'individualistic' definition of so-called social 'structures' is this: that today only the 'individual', self-sufficient single person, is true and real and entitled to existence, be-

⁷ Weber encuentra un atajo esperanzador para el hombre de ciencia: consiste en el ejercicio responsable de una autoexaminación y explicitación de sus propios presupuestos y preferencias valorativas.

⁸ Habitante de la República Oriental del Uruguay.

⁹ "No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el de las tres y cuarto (visto de frente)."

"Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos." Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 1956, pags. 115, 116.

cause 'objectivities' of all kinds have been demystified (through rationalization) and no longer have any independent meaning".¹⁰

Löwith delinea en estas palabras el contorno de una posible paradoja en la cosmovisión de nuestro autor. Sabemos ya del reparo epistemológico Weberiano: el rigor de la ciencia se sustenta sobre la arbitrariedad de las valoraciones. Estamos al tanto, también, de su perspectiva metodológica: desmenuzar los agregados más instituidos en sus fragmentos irreductibles, es decir, en acciones individuales. Sin embargo, de lo que no tenemos noticia es de la aplicación disciplinada de los reparos epistemológicos antedichos, a sus personales elucubraciones metodológicas. El procedimiento escrupuloso de fiscalizar los presupuestos subyacentes de teorizaciones ajenas, no parece imprescindible a la hora de sopesar los propios axiomas de valor.

"The ideal-typical 'construct' is based upon a human being who is specifically 'free of illusions', thrown back upon itself by a world which has become objectively meaningless and sober and to this extent emphatically 'realistic'. [...] This human being is thus forced to attempt its own construction of substantive meaning and meaning-context. It must first of all define its relation to reality as 'its own' –and 'create' meaning in both theoretical and practical terms. Nation, state and individual can then no longer be conceived and interpreted as unified substances with deeper backgrounds- not just because this would be enmeshed in transcendent prejudices and ideals, while the world in which we are situated no longer justifies of that particular sort".¹¹

El proceso de secularización que ha trastocado a la civilización occidental en los últimos siglos, impacta claramente en la cosmovisión Weberiana. El progresivo desgarramiento de las tradicionales ataduras religiosas ha liberado al hombre moderno de las ilusiones del pensamiento mágico, arrojándolo al mundo desprovisto de toda contención supraindividual, con la única potestad del libre albedrío sobre su propio destino. Este proceso, acompaña la gestación y alumbramiento de un singular tipo humano: el individuo moderno. Un sujeto que, ya libre de impulsos místicos, se ha vuelto capaz de interactuar con su entorno en base a cálculos racionales. Este es el modelo arquetípico del hombre moderno. Dicha descomunal metamorfosis subjetiva impacta sensiblemente en las representaciones Weberianas del mundo, al punto que, la figura del novel individuo autosuficiente se convierte para Weber, por oposición a los abrumadores agregados sociales, en el estandarte irrecusable de la libertad humana. Mientras que, siguiendo la observación crítica de Löwith, podríamos sostener que dicha valoración positiva del individualismo es oriunda del territorio de los presupuestos axiológicos, más que de los pagos palmarios de la verdad.

3) Aproximación a las tesis de la racionalización en Weber y la cosificación en Lukács

3.1.- Un rodeo kafkiano hacia el fenómeno de la racionalización y la cosificación

Gregorio Samsa despertó ese día convertido en un insecto gigante. Como es lógico, su garganta se desgarró con un alarido aterrador.

Raudamente, estalló el desdichado en una tormenta de espasmos, procurando desembarazarse de ese disfraz monstruoso -pues no podía ser más que eso, un disfraz.

Todos sus intentos fracasaron. Una impotencia de pesadilla se impuso sobre su abatida voluntad.

Creyó perder el juicio frente a la insoportable escena que le devolvían sus sentidos: él, Gregorio Samsa, el corredor de comercio, ¡un insecto!

Temió la locura...

¹⁰ Löwith, Op. Cit. pag. 61.

¹¹ Op. Cit. pag. 61.

Consideró el suicidio...¹²

Si esa hubiese sido la historia, estas páginas no tendrían razón de ser.

Pero no fue así. Y fue Kafka quien dio cuenta de lo que en verdad ocurrió. Este espíritu atento supo ver en la tragedia auténtica de Gregorio Samsa, expuesta en *La metamorfosis*,¹³ una de las grandes preocupaciones contemporáneas. A Gregorio lo recibió la vigilia transmutado, por más descabellado que parezca, en un insecto. Lejos de caer en un estado de desesperación y espanto por su flamante condición bestial, mantuvo la calma -una impavidez exasperante para el lector-, y se dispuso a repasar sus obligaciones del día. Más que buscar una solución inmediata y categórica a su monstruosa condición, Gregorio pensaba en cumplir con sus horarios de trabajo, en las responsabilidades para con su familia, y cosas por el estilo.

Tenía sus prioridades. Su humanidad se había vuelto cosa -aunque quizá lo fuera ya desde hacía tiempo- sin que ello lo turbara demasiado. En cambio, su aflicción se orientaba hacia la verdadera calamidad -al menos, así lo consideraba- que consistía en faltar a sus obligaciones laborales y a sus rutinas cotidianas. Así, el mundo de las cosas se deshizo -si es que alguna vez la tuvo- de su condición subsidiaria, y se arrojó con las pompas de lo prioritario.

Kafka sabía de nuestros destinos de insectos sometidos a rituales cósmicos. Una época turbulenta enmarcó sus intuiciones. El cambio social había sido domesticado -se dibujaban los contornos glaciales del stalinismo-. La razón técnica, la democracia de masas y el fascismo constreñían la libertad y neutralizaban la soberanía del hombre sobre su propia existencia -el occidente del capital asomaba sus colmillos-. No es extraño que los exponentes más atentos de aquellos tiempos se pronunciaran al respecto, y los estudiosos que aquí nos convocan, no fueron ajenos a dicha preocupación. Veamos.

3.2.- La perspectiva de la cosificación contemporánea

Lukács piensa esta tragedia contemporánea desde la perspectiva de la *cosificación*. Pero antes de entrar en esa materia hagamos un rodeo por el camino de la filosofía lukacsiana.

Podemos arriesgar que una constante recorre los ensayos de nuestro autor compilados en *Historia y conciencia de clase*: el esfuerzo por dar cuenta de las limitaciones del pensamiento burgués en su relación con la realidad, y en el mismo movimiento, el intento de deslindar de aquel saber obsoleto el potente saber revolucionario que representa el marxismo.

“Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad [...] La separación capitalista del productor respecto del proceso total de la producción, la fragmentación del proceso del trabajo en partes que no tienen en cuenta la peculiaridad humana del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen insensatamente, sin plan ni conexión, etc., todo eso tenía que influir profundamente también en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo”.¹⁴

La categoría de *totalidad* funciona en la cosmovisión lukacsiana (filiada a la estirpe hegeliano-marxista) como un incisivo instrumento heurístico que persigue, obstinado, la inscripción de los acontecimientos particulares en el devenir del tiempo y en el marco de una comunidad. El punto de vista de la totalidad, en tanto prisma

¹² Reescritura personal, a partir de las primeras líneas de *La metamorfosis* de Kafka.

¹³ Kafka, Franz, *La metamorfosis*, Losada, Buenos Aires, 2007.

¹⁴ “Rosa Luxemburg como marxista”, en *Historia y conciencia de clase*. Op. Cit. pags. 29-30.

dialéctico, entiende cada fenómeno parcial como momento del todo. La razón de ser de los fragmentos es el todo.

En términos de Lukács, la ciencia burguesa opera abstrayendo parcelas aisladas del concreto social. En cada una de ellas consolida una disciplina con su objeto de estudio, sus instituciones y sus especialistas. Finalmente, cada saber especializado se obsesiona en el análisis de un tema puntual y se desentiende de su posible vinculación con la totalidad. A decir verdad, no sólo el *objeto* se entiende como un fragmento no relacionado, sino que el mismo *sujeto* investigador se representa por fuera de todo colectivo concreto. La ciencia burguesa encara sus estudios partiendo de un axioma: la existencia del individuo. Claro que, desde el punto de vista de la totalidad, en la sociedad concreta resulta muy difícil encontrar individuos caminando por las calles. Dado que el concreto en la tradición marxista es una síntesis de múltiples determinaciones, aquellas figuras sólo pueden conformarse en tanto abstracciones. Pero, en cambio, ocurre a la ciencia burguesa aquello mismo que señalaba Löwith respecto de la metodología Weberiana: un presupuesto analítico o de valor, lejos de ser postulado conscientemente como tal, se desliza hacia el terreno de la verdad axiomática.

Acusando a Bernstein de practicar un oportunismo monográfico propio de los *especialistas sin espíritu*, Lukács pone en claro que la noción de totalidad no se dirime exclusivamente en el plano conceptual, sino que implica una articulación dialéctica entre pensamiento e historia. La socialdemocracia buscó asilar los aspectos científicos de la teoría de Marx, pero de ese modo neutralizó toda la peligrosidad constitutiva de la perspectiva de totalidad: el principio del cambio social. Dicha perspectiva, embebida de materialismo dialéctico hasta sus entrañas, persigue la reunión de pensamiento y ser.¹⁵

El prisma de la totalidad, al tiempo que ofrece una clave de interpretación del mundo (interpretación práctica, revolucionaria, entiéndase) abre también las puertas lógicas para el desarrollo de dos conceptos lukacsianos claves desarrollados en *Historia y conciencia de clase*: la noción de *conciencia de clase* y los problemas de *cosificación*, ambos planteos estrechamente relacionados.

En sus teorizaciones acerca de la conciencia de clase, Lukács retoma la perspectiva clásica propuesta por Marx y Engels a propósito de los fenómenos ideológicos en general. Éstos asumen un lugar subsidiario respecto de otras esferas de lo social, pongamos por caso, las vinculaciones materiales entre los hombres. Los desarrollos marxianos de la primera hora se aproximan a los aspectos ideológicos de la realidad con una actitud de sospecha. Se los mirará con recelo, y serán condenados a cargar con el estigma de la falsedad y el embuste.

“[...] La esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres”.¹⁶

“Sin duda los reflejos concientes de los diversos estadios de la evolución económica de los hechos históricos siguen teniendo gran importancia; y, por supuesto, el materialismo dialéctico así constituido no niega en absoluto que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos, y precisamente con conciencia. Pero, como dice Engels en una carta a Mehring, se trata de una conciencia falsa. De todos modos, el método dialéctico no nos permite, tampoco en este caso, contentarnos con esa simple comprobación de la <falsedad> de dicha conciencia, con una rígida contraposición entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que se investi-

¹⁵ Aventurándose al análisis de la lógica interna de los “desarrollos de la filosofía burguesa”, Lukács explora en profundidad las posibles causas por las cuales una ciencia forjada bajo los cánones del pensamiento burgués se ve imposibilitada de desplegar sus conceptos hasta sus consecuencias más radicales. La ausencia de una perspectiva de totalidad la inhabilita para representarse la apropiación práctica del mundo, indispensable a los fines se fusionar ser y pensamiento. La ciencia y el pensamiento burgués se estancan en un momento contemplativo, sus enunciados nacen impotentes desde el punto de vista práctico. Ver *La cosificación y la conciencia del proletariado*, especialmente el apartado II “Las antinomias del pensamiento burgués”, en *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit.

¹⁶ Lukács, Georg, “Conciencia de clase”, en *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit. pag. 50.

que concretamente esa «falsa conciencia» como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa”.¹⁷

La conciencia que los hombres tienen de su experiencia en el mundo es falsa. Al menos eso es lo que asevera el marxista radical. No se trata de oponerle una verdad a esa falsedad, pues ¿quién podría declararse portador de una verdad tal?, eso sería muy grosero. De lo que se trata es de desentrañar el verdadero sentido del accionar humano, pero con referencia a la totalidad concreta.

Sin embargo, ¿quién domina el punto de vista necesario para acceder a la totalidad? El trabajo de Lukács sugiere que el materialismo histórico resulta una herramienta central para dominar el punto de vista de la totalidad

“[...] La conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se **atribuye** de este modo a una determinada situación típica en el proceso de producción. Esa conciencia no es pues ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa conciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa conciencia”.¹⁸

Es el marxista quien ha conquistado el instrumental imprescindible para acceder al conocimiento de la totalidad. Mediante ejercicios sistemáticos de materialismo dialéctico, hasta los principiantes pueden internarse en las profundidades de las verdaderas fuerzas motoras de la historia. Las tensiones subterráneas entre fuerzas materiales contrapuestas, producen de cuando en cuando combinaciones medianamente estables, como es el caso de la sociedad capitalista. Fue precisamente esa singular combinación histórica la condición de posibilidad para el florecimiento de un tipo de conciencia esencialmente falsa.

“Así, pues, la conciencia de clase es -considerada abstracta y formalmente- al mismo tiempo una **inconciencia**, clásicamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social. Esta situación se da como una determinada relación estructural, como una determinada relación formal que parece dominar todos los objetos de la vida. Por eso la <falsedad>, la <apariencia> contenida en esa situación no es nada arbitrario, sino precisamente expresión mental de la estructura económica objetiva”.¹⁹

En este sentido, Lukács desarrolló el concepto de *conciencia atribuida*, asignándole al intelectual marxista un lugar preponderante. De acuerdo con su concepción, la ciencia burguesa busca lo concreto en el individuo abstracto y, en gesto positivista, toma en consideración su conciencia inmediata. Sin embargo, lo concreto no sería el individuo universal de la ilustración, sino un individuo “situado”, estampado en la totalidad.

Es cierto que, como habíamos dicho previamente, resulta dificultoso toparse en la ciudad con individuos abstractos. Más bien nos cruzamos con comerciantes, obreros, portuarios, policías o taxistas. También es cierto que puede ponerse algún reparo ante un optimismo ingenuo que toma acríticamente las manifestaciones de la conciencia inmediata, como ocurre al dispositivo del marketing que apela a la transparencia en las opiniones para acceder al terreno del deseo o de la conciencia subjetivas. Sin embargo, y como lo ha manifestado E.P. Thompson en alguna oportunidad,²⁰ ciertas implicancias de la noción lukacsiana de *conciencia atribuida*

¹⁷ Op. Cit. pag. 53.

¹⁸ Op. Cit. pag. 55.

¹⁹ Op. Cit. pag. 56.

²⁰ Proveniendo de la escuela marxista inglesa, Thompson discute la posibilidad de aproximarse a los problemas de la conciencia desde la noción de *conciencia atribuida*, puesto que considera que la conciencia de la clase se constituye en torno a sus experiencias cotidianas, a sus luchas y aprendizajes; es decir, en el proceso histórico. La conciencia de la clase sería la conciencia empírica que en cada momento expresa la clase trabajada, mientras que la conciencia atribuida corresponde más bien a unas representaciones de algunos analistas que se aproximan a la experiencia con un mapa de su utopía, y fundándose en referencias estructurales. Ver Thompson, E.P. *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984.

la vuelven muy problemática. Esta noción tiene una fuerte carga *normativa*. Existe un estado imaginado que el marxista toma como referencia para imputar a la conciencia existente, pongamos por caso, en las clases trabajadoras, como falsa.

Desde esta óptica, los protagonistas de la historia, los hombres concretos abarrotados en sus lugares de trabajo, poco saben de su condición. Y las extrañas ocasiones en que consiguen representarse su situación, lo hacen inevitablemente desde el error. Es aquí donde asume centralidad el papel del referente ilustrado en los secretos del materialismo histórico, reacio a los gestos de descentramiento y relativización, y facultado para dictaminar cuál será la conciencia correcta de los sectores populares. El intelectual marxista aparece así como la figura capaz de desentrañar las opacidades de lo social, y de elaborar recetas eficaces para ilustrar a los obreros sobre aquellas materias en las que persisten en el error, fruto de sentimentalismos e irracionalismos, por ejemplo, en cuanto al destino de sus propios itinerarios vitales.

La multiplicidad de la experiencia popular se convierte para el intelectual de partido en un cúmulo de datos acerca de la realidad a interpretar, ordenándolos de acuerdo a su verdadero significado. Ocurre que, siguiendo los reparos Weberianos, el monopolio de certezas tan descomunales en manos de mortales prefigura la legitimación de un nuevo sometimiento. Quién halla descubierto el pasadizo secreto para acceder a la verdad acerca del mundo, intentará ajustar lo existente (no olvidemos que lo concreto existente, si bien es la única materia que toma en consideración el marxista, no deja de ser una materia que ignora esa flamante verdad, y por eso mismo se empecina en el error) a su axioma recientemente revelado. Quien se visualice como el elegido para evangelizar al mundo en base a una verdad revelada a través de un conocimiento considerado científico, se tomará el derecho de hacerlo a cualquier precio. Aquel que haya conquistado el saber verdadero sobre la opresión y la libertad terrenal, optará por la terapéutica que evalúe conveniente, a la manera del cirujano en el momento crítico. Recordemos las palabras de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* a propósito de ciertos emprendimientos humanistas-cristianos: “Cabe enunciar como axioma capital que para establecer la moral hay que tener la voluntad incondicional de practicar lo contrario de la moral [...] Cabe decir que todos los medios de que se ha hecho uso para moralizar a la humanidad han sido en el fondo medios **inmorales**”.²¹

Cabe mencionar que Lukács realizó un gran esfuerzo por desmarcarse de aquellas voluptuosidades mesiánicas de juventud. Pero, convengamos, se trata de un bulto demasiado grande como para esconderlo debajo de la alfombra.

En este punto aparece ya más clara la clave de lectura lukacsiana de la obra de Marx. Lukács es sensible a las vetas hegeliano-dialécticas del joven Marx así como al momento más “especulativo” de la obra máxima del alemán “*El capital*”: el apartado IV del capítulo inaugural del volumen, acerca del fetichismo de la mercancía. Este es precisamente el aspecto que rotuló a Lukács como un precursor de la *tradición crítica* e indujo a los primeros frankfurtianos hacia una apropiación crítica de su obra²² (decimos apropiación *crítica* ya que pusieron importantes reparos a las implicancias más oclusivas y sistémicas de la vocación lukacsiana de tota-

²¹ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo - El ocaso de los ídolos*, Malinca S.A. Editora, Buenos Aires, 1964, pag.134-135.

²² Recordemos que Lukács no tuvo acceso temprano a las angulares elaboraciones marxianas concernientes los problemas de la alienación y la cosificación compiladas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, puesto que dichos *Manuscritos* fueron publicados con posterioridad a los trabajos del marxista húngaro aquí tratados. Sin embargo, pueden encontrarse en los desarrollos lukacsianos muchos puntos de contacto con aquellas especulaciones marxianas. Para una fina exégesis de estos problemas clásicos puede consultarse el trabajo del filósofo argentino Carlos Astrada *Trabajo y alineación*, donde hace una presentación del recorrido del concepto de alienación en la *Fenomenología del espíritu* y en los *Manuscritos*, incluyendo una nota acerca del papel de la historia con relación a la alineación, que finaliza del siguiente modo “*A diferencia de Hegel, Marx concibe, pues, la historia como el proceso cuyo sentido reside precisamente en la aniquilación de la potencia extraña del trabajo capitalista y sus categorías económicas, en los que se ha condensado y consolidado la autoalienación del hombre; no reconoce, por tanto, que la alienación sea una objetividad insuperable. De donde, la historia, para Marx, es el rescate del hombre de su alineación mediante una praxis radical*”. Astrada, Carlos, *Trabajo y alineación*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965, pag. 94.

lidad; llegaron incluso a ensalzar el aspecto libertario del formato ensayo frente a la impronta conservadora de los formatos más acabados).

Lukács conoce la tragedia Gregorio Samsa, así como la de tantos otros que permanecieron en el anonimato. Se dispone, entonces, a retomar el problema de la alienación, pero en términos de *cosificación*. Y lo que resulta interesante es que lo aborda desde el plano de la conciencia de clase.

Lukács está al día con los aspectos más característicos de la cosificación contemporánea. Recuerda una danza de cosas hechizando a unos hombres que han perdido la memoria. Una suerte de amnesia les impide recordar que fueron ellos quienes dieron vida a aquellos objetos inanimados. Lukács sabe de esos obreros fabriles que no consiguen imaginarse ese producto, que al final de la cadena, habrán manufacturado con su mecánica ofrenda de vida. Seres que desconocían por completo a los diseñadores del objeto, así como a sus futuros beneficiarios y consumidores. El pensador húngaro estaba bien informado en lo concerniente a estos lugares comunes de la época, que iban tornándose de público conocimiento. Sin embargo, un dato le llamó la atención y se encargó de difundirlo: no sólo los miserables proletarios habían sido embrujados por esa fantasmagórica poción denominada alineación capitalista, también la burguesía sucumbió ante sus maleficios.

“[...] El capitalismo es, por una parte, el primer orden de la producción que, tendencialmente, penetra económicamente la sociedad entera, sin residuo, de tal modo que, según esa tendencia, la burguesía tendría que ser capaz de una conciencia (atribuible) de la totalidad del proceso de producción. Pero, por otra parte, la posición de la clase capitalista en la producción, los intereses que determinan su acción, le impiden a pesar de todo dominar su orden de producción incluso teóricamente”.²³

“Así, pues, la limitación o barrera que hace de la conciencia de clase de la burguesía una conciencia «falsa» es objetiva: es la situación de clase misma”.²⁴

El individuo capitalista queda, entonces, preso de tramas cósmicas porque marcha con las anteojeras del interés individual. Este personaje arquetípico, maximizador de beneficios económicos, sólo sabe de sus aspiraciones egoístas pero no domina la razón social de sus actos. Este es un principio básico del capitalismo en tanto sistema social. Si bien desde el punto de vista estructural la burguesía actúa como clase, estampando una determinada fisonomía al cuerpo social; al mismo tiempo se ve obligada a concebir dicho proceso como motorizado por leyes naturales que se le imponen desde fuera. Es este yerro en la mirada, o en otros términos, esta conciencia de clase alienada que accede a la realidad desde el punto de vista del capitalista individual, pero que considera, al mismo tiempo, que la vitalidad de la economía depende de leyes necesarias e inmutables, es aquello que imposibilita a la burguesía para hacerse con el control conciente de la totalidad. Y esto es así porque su singular modo de dominio se basa esencialmente en dicha parcialidad del punto de vista. El abandono de esa condición alienada, implica la desaparición de la burguesía misma como clase dominante.

“Lo principal es para nosotros el [...] principio del cálculo, de la racionalización basada en la **calculabilidad**”.²⁵

“Para que el cálculo racional sea posible, en esa economía [la economía mercantil], las leyes de todas las singularidades de la producción tienen que estar plenamente dominadas por el propietario de las mercancías. Las posibilidades de beneficio, las leyes del «mercado», tienen sin duda que ser también racionales en el sentido de la calculabilidad, del sometimiento al cálculo de probabilidades. Pero no tienen que someterse a una «ley» igual que los fenómenos singulares, ni pueden estar en modo alguno organizadas de un modo racional completo. Eso sólo no excluye, por supuesto, el dominio de alguna «ley» sobre el todo. Pero esa ley

²³ Lukács, Georg, “Conciencia de clase”, en *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit. pag. 68.

²⁴ Op. Cit. pag. 58.

²⁵ Lukács, Georg, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit. pag. 95.

tendría que ser, por una parte, producto inconsciente de la actividad autónoma de los varios propietarios de mercancías en su independencia recíproca, o sea, una ley de casualidades en interacción, y no una ley de organización realmente racional. Por otra parte esa ley no tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que ha de mantenerse e imponerse de forma tal que **no sea nunca plena y adecuadamente cognoscible**. Pues el pleno conocimiento del todo proporcionaría al sujeto de ese conocimiento una posición de monopolio tal que equivaldría a la supresión de la economía capitalista”.²⁶

El lugar angular que asigna Lukács a la racionalidad calculatoria del pensamiento burgués para comprender la contradictoria trama interna de la sociedad capitalista contemporánea, se constituye en un interesante punto de contacto con la perspectiva teórica de Weber.

3.3.- La perspectiva de la racionalización contemporánea

La convergencia entre la tesis Weberiana de la racionalización y la crítica a la razón instrumental, calculatoria, desarrollada al seno de la tradición va de Marx a Lukács, se nos presenta como una posta obligada en el itinerario del pensamiento contemporáneo. Jürgen Habermas, entre otros, ha señalado esta filiación.²⁷

De acuerdo con Habermas, Weber -aunque también Horkheimer- señala como aspecto distintivo de la conciencia moderna su orientación en base a una razón de tipo instrumental y subjetiva. Es decir, habrían muerto las objetividades de la metafísica y sus preguntas por la verdad, el destino del hombre o el sentido del bien. Ahora, en cambio, la razón se torna subjetiva y funciona en base a la figura de la autoconservación. Así, cada participante orienta racionalmente sus acciones hacia un determinado fin. Pero, paradójicamente, se vuelven irracionales entre sí, poniendo en riesgo la integración social. Y lo más interesante del fenómeno -aspecto que retomaremos más adelante-, es que dicha racionalidad instrumental estuvo vinculada en su génesis al terreno axiológico.

“En la forma metódica de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica merced a la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores [...] Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración, «la racionalidad con arreglo a fines» de las acciones [...] ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones «racionales con arreglo a valores» de los miembros de la organización. [...] Esta emancipación de la subjetividad respecto de las determinaciones de la racionalidad práctico-moral queda reflejada en la polarización entre los «especialistas sin corazón» y los «gozadores sin espíritu»”.²⁸

Como decíamos, una de las preocupaciones fundamentales de Weber apunta a discernir las singularidades del desarrollo de la civilización occidental. Esa peculiar amalgama histórica cuyas esferas diversas fueron delineándose con rasgos capitalistas. De acuerdo con Weber, una de las características distintivas del occidente moderno se refiere al drástico proceso de racionalización al que fueron sometidas gran parte de sus instituciones. Pero dicho proceso, y esto es lo que interesa señalar en estas líneas finales, acarreó una serie de consecuencias contradictorias para los contemporáneos.

Ese proceso de racionalización creciente, estuvo estrictamente ligado al desarrollo de un tipo singular de actividad económica, como es el caso de la actividad capitalista, estrechamente asociada a prácticas calculatorias.

²⁶ Op. Cit. pags. 110-111.

²⁷ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Ediciones, España, 1987.

²⁸ Op. Cit., pags. 447-448.

“Existe el capitalismo dondequiera que se realiza la satisfacción de necesidades de un grupo humano, con carácter lucrativo y por medio de **empresas**, cualquiera que sea la necesidad de que se trate; especialmente diremos que una explotación **racionalmente** capitalista es una explotación con contabilidad de capital, es decir, una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo por medio de la contabilidad moderna, estableciendo un balance”.²⁹

Tenemos aquí una definición técnica de inconfundible cepa Weberiana. Sin embargo, la sutil potencia de sus investigaciones no se sitúa precisamente en el rigor de los tipos ideales. Asoma, más bien, toda vez que Weber se atreve a cincelar con su instrumental de erudito, la génesis que da lugar a las a los rasgos peculiares de dichas construcciones típico-ideales.

El moderno capitalismo se caracteriza por una racionalización no sólo de las prácticas económicas, sino también de la técnica, del derecho y la burocracia, de la ideología y el ethos contemporáneo. Pero a Weber no le satisface la explicación de este inusitado proceso en base exclusivamente a la pujanza del afán de lucro capitalista. La descomunal transformación de occidente, que significó el desencantamiento del mundo, la destrucción de las principales instituciones tradicionales y del pensamiento mágico prevaleciente hasta entonces, no puede interpretarse en base a un sentimiento como el afán de lucro, que por su universalidad, no tiene potencia explicativa alguna.

“La creencia de que la actual época racionalista y capitalista posee un estímulo lucrativo más fuerte que otras épocas es una idea infantil. Los titulares del capitalismo moderno no están animados de un afán de lucro superior al de un mercader de Oriente. El desenfrenado afán de lucro sólo ha dado lugar a consecuencias económicas de carácter irracional: hombres como Cortés y Pizarro, que son acaso sus representantes más genuinos, no han pensado ni de lejos, en la economía racional [...] Si el afán de lucro es un sentimiento universal, se pregunta en qué circunstancias resulta legítimo y susceptible de modelar, de tal modo que cree estructuras racionales como son las empresas capitalistas”.³⁰

El camino que toma Weber para abordar este enigma es sumamente original. Se dispone a investigar las afinidades electivas existentes entre religión y capitalismo. Marianne Weber arriesga las posibles motivaciones que llevaron al sociólogo alemán a plantear el problema desde esa perspectiva.

“Evidentemente, muy tempranamente se preocupó por la influencia de las fuerzas ideales sobre la formación del mundo. Tal vez esta tendencia de su búsqueda de conocimientos **-una preocupación permanente por la religión-** fuera la forma en que seguía viviendo en él la auténtica religiosidad de su familia materna [...] Desde luego Weber no se proponía reemplazar la visión materialista de la historia por otra espiritualista. Ambas eran igualmente posibles, pero “ambas prestarían un mal servicio a la verdad”. Antes bien Weber deseaba iluminar en cada fenómeno importante la interrelación de las fuerzas heterogéneas que formaban la existencia”.³¹

Pasando por alto la hipótesis intimista de su mujer, retomemos el segundo aspecto, donde aparece el ímpetu genial del Weber investigador. Como decíamos, la voracidad adquisitiva ha existido siempre. En todo sistema que emplee dinero se encontrarán los especuladores, el capitalismo de aventureros, etc. Pero el lucro en tanto prescripción moral permanente tomó forma en una determinada coyuntura histórica. Para que esto fuera posible, el burgués occidental debió adaptar sus hábitos de vida a otros nuevos, basados en el trabajo racional y metódico.

²⁹ Weber, Max, *Historia económica general*, FCE, México, 1997, pag. 236.

³⁰ Op. Cit. pags. 298-299.

³¹ Weber, Marianne, *Biografía de Max Weber*, FCE, México, 1995, pags. 332-333.

La hipótesis de Weber en este respecto postula que al configurarse en occidente un tipo particular de orden religiosa, como es el caso del protestantismo, cuyas “sectas” promovieron el respeto de una ética severa, orientada hacia la transformación racional del mundo, se configuró un marco único que potenció el desarrollo del capitalismo occidental.

“El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno ‘hombre económico’”.³²

El ideal religioso del hombre es el asceta dedicado al trabajo metódico con el fin de acrecentar sus propiedades. Digamos que lo novedoso de la ética económica del protestantismo es que, más allá de la persecución del lucro, la prescripción moral obliga a alcanzar ese objetivo fundamentalmente en base al trabajo. Es por eso que se condena fuertemente el ocio, el reposo en la riqueza y el goce sensual de la misma.

El trabajo duro y continuado es la clave de la salvación. Para el puritanismo, Dios se manifiesta en todas las cosas y como el éxito económico individual es un precepto moral, todas las señales que se orienten en ese sentido, deben ser rigurosamente seguidas, pues pueden ser señales divinas.

“[...] cuando Dios (al que el puritano considera actuante en los más nimios detalles de la vida) muestra a uno de los suyos la posibilidad de un lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de él”.³³

La doctrina calvinista de la predestinación influyó decisivamente en el desarrollo de las sectas protestantes. Un Dios inescrutable ha determinado la condena de unos y la salvación de otros, sin que este destino pueda modificarse. Queda a los mortales esforzarse por soportar *la prueba*, para afirmar su estado de gracia mediante el trabajo esforzado y constante. Este hombre cuenta únicamente consigo mismo de cara a un Dios que no conoce. Trabajaré ascéticamente todos los días de su vida con la mirada puesta en la vida eterna. Transformar el mundo racionalmente, mediante un trabajo despojado, será para él una obligación divina. Pero como tiene prohibido el goce de sus riquezas, así como el reposo en las propiedades adquiridas, el asceta se ve obligado a reinvertir sus ganancias, generar una mayor riqueza, y consiguientemente multiplicar sus adquisiciones. Se ha creado de este modo un círculo vicioso...

“El puritanismo no pudo resistir las tentaciones de la riqueza **adquirida** [...] El magnífico estilo religioso de vida fue destruido por sus propias consecuencias. Sólo cuando se secaron sus raíces religiosas se volvieron plenamente eficaces la idea de vocación y educación ascética [...] Como heredero del pasado religioso, tiene una ética vocacional específicamente burguesa, y gana dinero con la conciencia tranquila. La educación para el ascetismo del trabajo coloca a los trabajadores sobrios y concienzudos a su disposición, y legaliza la explotación en sus voluntades”.³⁴

Esta figura Weberiana representa otras tantas tensiones que estructuran la sociedad contemporánea. El concepto clave con que Weber pensó este problema es de la *jaula de hierro*. La racionalización de todas las instituciones contemporáneas (derecho, administración, ciencia, economía), lejos de promover mayores estándares de creatividad y libertad entre los hombres, abrió paso al surgimiento de un sistema de múltiples dependencias y sujeciones. Se instituyó, entonces, la *jaula de hierro* -ese dispositivo que trastoca los órdenes de prioridades-. Aquellas organizaciones que fueron concebidas como medios orientados a satisfacer determinadas necesidades de los hombres, se transmutaron en fines en sí mismos. Pongamos por caso los kafkianos

³² Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Entrelíneas, Buenos Aires, 1996, pag. 185.

³³ Op. Cit. pag. 168.

³⁴ WEBER, Marianne, Op. Cit. pag. 338.

funcionarios de la burocracia administrativa, autómatas de archivos que consiguen condensar importantes cuotas de poder, al punto de hacer de su rol –esencialmente gestor de razones exógenas–, un fin autoreferenciado. Del mismo modo Weber se refiere a la curiosa forma en que el hombre se relaciona con el dinero, ya que lejos de considerarlo como un medio de cambio útil para satisfacer sus deseos y necesidades, lo toma como un fin en sí mismo y se vuelca desenfrenadamente a su acaparamiento. Estos son solo ejemplos que expresan las actitudes irracionales surgidas en el seno mismo del proceso de desencantamiento y racionalización de la sociedad.

Podemos estar seguros, a esta altura, que al igual que Lukács, Weber tuvo noticias de la desventurada existencia de Gregorio Samsa. El descabellado mundo de Kafka, que de algún modo sigue dominando nuestra escena cotidiana, fue lo suficientemente aterrador como para pasar inadvertido al sociólogo alemán. La exégesis de Löwith también da cuenta de ello:

“The particular irrationality formed within the process of rationalisation, an which is the real motive for the investigation of this process, also appears to Weber in terms of this relation between means and ends, which for him is the basis for the concepts of rationality and freedom –namely, in terms of a reversal of this relation. [...] Means and ends make themselves independent and thus lose their original ‘meaning’ or purpose, that is, they lose their original purposive rationality oriented to man and his needs. This reversal marks the whole of modern civilization, whose arrangements, institutions and activities are so ‘rationalised’ that whereas humanity once established itself within them, now it enclose and determine humanity like an ‘iron cage’. Human conduct, from which these institutions originally arose, must now in turn adapt to its own creation which has escaped the control of its creator”.³⁵

Habermas sugiere en la *Teoría de la acción comunicativa*³⁶ una clave de análisis muy provechosos respecto de las discusiones aquí sostenidas. En efecto, Habermas se apropia de estos desarrollos desde su preocupación teórica por repensar la modernidad con arreglo a la factibilidad de una racionalidad lingüística. Nos remitimos en este apartado a presentar sucintamente algunos de sus comentarios críticos relevantes para nuestro propósito.

Cuando Habermas re-escribe la teoría Weberiana de la acción social, detecta ciertas limitaciones. Al desarrollar Weber su perspectiva sobre la creciente racionalización del mundo moderno, está pensando en un tipo específico de razón: la razón instrumental. Concepto que apunta a la calculabilidad y previsibilidad de las acciones sociales.

Pero, siguiendo a Habermas, nos encontramos con que Weber mutila las potencialidades de la razón al circunscribirla a una noción formal de racionalidad que estaría sesgada por una impronta calculatoria, mediada por elementos deslingüistizados como son el dinero y el poder. La inquietud Habermasiana se orienta, precisamente, a explorar la posibilidad de una racionalidad desplegable en el terreno práctico, en base a un ejercicio argumentativo.

La noción Weberiana de racionalización se constituye, de acuerdo con Habermas, en la contracara necesaria del concepto lukacsiano de cosificación. Lukács estaría fuertemente influido por las analogías que propone Weber entre la acción económica racional con arreglo a fines, y los procedimientos de la burocracia estatal, entre otros. Sin embargo, siguiendo a Habermas vemos que el marxista húngaro pone algún reparo materialista –coherente con el requisito de totalidad– respecto de la la perspectiva Weberiana...

³⁵ LÖWITH, Karl, Op. Cit. pag. 68.

³⁶ Habermas, Jürgen, Op. Cit.

“[...] según Lukács, Weber no llega a entender el nexo causal que se oculta tras esas analogías, sino que desliga los <fenómenos de cosificación de la base económica de su existencia> y los eterniza <como un tipo intemporal de posibilidades de relación humana> [...]”.³⁷

En el mundo moderno, las interacciones se han cosificado fruto de la universalización de la forma mercancía y del predominio del valor de cambio sobre el de la utilidad. El aporte de Lukács en este sentido apunta a la reescritura de las teorizaciones marxianas acerca del fetichismo de la mercancía, en los tiempos del taylorismo en expansión. Las experiencias subjetivas y las relaciones sociales quedaron asimiladas a cosas, toda vez que las fuerzas vivas de los asalariados fueron vendidas como mercancías, separadas de la personalidad de los propios sujetos.

“Las transacciones que discurren a través del medio valor de cambio caen fuera de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, se convierten en algo que tiene lugar en el mundo objetivo, en una pseudonaturalidad”.³⁸

“Lukács concibe la cosificación que se produce de los plexos del mundo de la vida cuando los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores, sino a través del medio deslingüístico que es el valor de cambio, como el **reverso** de la racionalización de sus orientaciones de acción”.³⁹

Weber asevera, como hemos visto hasta aquí, que las esferas de lo social caen bajo las garras de la racionalización. Lukács interpreta dicha tendencia como una figura de la universalización de la forma mercancía, que se impone como forma de objetividad dominante de la sociedad capitalista.

Sin embargo, el húngaro entiende que el proceso de racionalización, además de encontrarse con limitaciones objetivas, confrontará con una barrera filosófica, ante la cual deberá sucumbir: el carácter formal del mismo.

“Mientras que la unidad de la razón sólo sea **pensada** dialécticamente, mientras sólo nos aseguremos de ella en el seno de la teoría, incluso una filosofía que rebase los límites de la racionalidad formal no hará más que reproducir la estructura cosificada de una conciencia que obliga al hombre a comportarse contemplativamente frente al mundo”.⁴⁰

En este pasaje, Habermas presenta un Lukács cercano a las célebres *Tesis de Feuerbach* marxianas. La crítica había pasado ya factura al idealismo kantiano por su vocación de escindir el mundo, consagrando ciertas parcelas de la realidad como inaccesibles a la razón -contrariando de este modo la vasta tradición de la *Metafísica*-. Este esfuerzo kantiano sólo estaría reflejando las estructuras cosificadas de la conciencia. Era hora, por lo tanto, de desprenderse del idealismo hegeliano desde la trinchera del materialismo dialéctico.

Hegel había postulado la unidad de las diversas esferas por medio de la racionalidad, pero era una reunión que se limitaba al mundo de las abstracciones, una conciliación en el terreno de la teoría. Marx embiste contra este ejercicio especulativo, intentando convertir esa filosofía en práctica. Pero, de acuerdo con Habermas, esa tentativa lo conduce al error, al igual que a Lukács. Esto es, no consiguen resolver la relación entre teoría y praxis.

Planteado el problema en los términos de Habermas, diríamos que estos marxistas de la primera hora no alcanzan a concebir la posibilidad de que los distintos momentos de la razón -la *racionalidad cognitivo-*

³⁷ Op. Cit., pag. 454.

³⁸ Op. Cit., pag. 456.

³⁹ Op. Cit., pag. 458.

⁴⁰ Op. Cit., pag. 462.

instrumental, de un lado, y la *racionalidad práctico-moral* y *estético-expresiva*, de otro- permanezcan diferenciados, asumiendo como única conexión posible, el discurso argumentativo.

“[...] Lukács comente el decisivo error, que ciertamente le viene sugerido por Marx, de volver a absorber en la teoría esa conversión de la filosofía en <práctica> y de **representársela** como realización revolucionaria de la filosofía. [...] Ahora la filosofía no solamente ha de ser capaz de pensar la idea de una totalidad que, como antaño, queda <hipostaziada> como orden del mundo, sino que también ha de dominar el proceso histórico universal, el despliegue histórico de esa totalidad a través de la práctica autoconciente de aquellos que han de dejarse ilustrar por la filosofía sobre su papel activo en este proceso de autorealización”.⁴¹

De este modo, Lukács estaría proclamando el protagonismo de las vanguardias políticas en la comprensión de la totalidad histórica, al tiempo que habilitaría una nueva filosofía, que de acuerdo con Habermas, se acercaría al idealismo que buscaba discutir.

4) Consideraciones finales en clave dramática

Escena primera: la confrontación.

Estas últimas líneas encuentran a Weber y Lukács, los protagonistas de esta historia trabados en un entrevero. Estamos en la arena gnoseológica.

El húngaro esgrime su arma mayor -la visión de totalidad- argumentando que es la clave básica para acceder a los misterios del mundo. El alemán responde con sus requisitos de parcialidad y resignación en la mirada, como condición de posibilidad del conocimiento.

El húngaro, no conforme, embate exaltado al grito de guerra:

L -¡burgués impotente! - y acerta una última estocada -sólo a un conformista se le ocurriría postular el ejercicio del conocimiento parcial, solamente a quién haya renunciado a transformar el mundo - y continúa -¡el conocimiento verdadero es político, y desprecia el gesto contemplativo.

El alemán algo conmovido consigue recuperarse, y responde simple:

W -conocer por un lado, y transformar por otro; así lo prefiero yo - su entonación se vuelve algo irónica, y arremete -no soy afecto a los campos de concentración, por eso mismo desconozco las opciones políticas que se presentan como verdades científicas. Así me ahorro el confinamiento.

Escena final: el encuentro.

Los personajes sentados cara a cara. Mirada aún desconfiada, pero calma.

Se respira un aire de reconciliación. Sus gestos denuncian una complicidad tácita, pactada quizá, como resguardo ante al espanto que se prefigura.

⁴¹ Op. Cit., pag. 463.

Son ahora espectadores. Espectadores de una escena escalofriante que forma parte de su propia obra, y que comienza a representarse, ahí mismo, en ese preciso instante.

Sus rostros pálidos, chorrean desconsuelo. Como embriagados, se sumergen en profundidades de amargura, al saborear el veneno de unas palabras enunciadas en off...

“Al despertarse una mañana, Gregorio Samsa, después de un sueño nada reparador, descubrióse a sí mismo convertido, dentro de su propio lecho, en un gigantesco insecto. Se hallaba”...⁴²

Fin...

Bibliografía

- Astrada, Carlos, *Trabajo y alineación*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 1956.
- Carr, E. H., “Lukács y la conciencia de clase”, en *De Napoleón a Stalin, y otros estudios de historia contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1983.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Ediciones, España, 1987.
- Kafka, Franz, *La metamorfosis*, Losada, Buenos Aires, 2007.
- Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London, 1993.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.
- Nietzsche, Friedrich, *El anticristo - El ocaso de los ídolos*, Malinca S.A. Editora, Buenos Aires, 1964.
- Thompson, E. P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984.
- Weber, Marianne, *Biografía de Max Weber*, FCE, México, 1995.
- Weber, Max, “La objetividad <cognoscitiva> en la ciencia social y la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.
- Weber, Max, *Historia económica general*, FCE, México, 1997.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Entrelíneas, Buenos Aires, 1996.

⁴² Kafka, Franz, *La metamorfosis*, Op. Cit.