

Crítica del mito en los jóvenes Lukács y Bloch

GARCÍA CHICOTE, Francisco / Universidad de Buenos Aires – fgchicote@gmail.com

Eje: Teoría literaria y estética

» *Palabras clave: Gran Guerra – Filosofía de la vida – Marxismo – Tragedia*

» **Resumen**

La propuesta aborda un elemento hasta ahora poco atendido de las teorías tempranas de los filósofos György Lukács y Ernst Bloch: intenta develar las relaciones conceptuales entre los aspectos de sus teorías política y literaria a través de un examen de su noción de mito. La propuesta afirma que, si bien nunca de una manera totalmente explícita, una forma determinada de mito configura las nociones de *homo politicus* y géneros literarios en los trabajos publicados entre 1911 y 1935. La elucidación de la noción de mito contribuiría entonces a una comprensión interdisciplinaria de no solo los escritos de Lukács y Bloch, sino también de la posición de estos en el campo intelectual alemán de la segunda y tercera décadas del siglo pasado.

» **Presentación: las dos almas del burgués**

Karl Marx sugirió en 1865 que, dadas las características de su intervención en el proceso productivo, el sujeto burgués desarrollaría dos tipos psicológicos aparentemente contrapuestos, pero de correlativa reciprocidad en el conjunto de determinaciones que hacen a la reproducción social del ser. El carácter forzosamente coexistente de estos tipos anímicos, sumado al hecho de que constituyen estas disposiciones sensorial y efectivamente opuestas, conferiría al burgués una estructura por así decirlo esquizofrénica de la conciencia, que Marx representa, no sin cierta sorna, con una línea del *Fausto* de Goethe: “Dos almas habitan, ¡ay!, en mi pecho, y una quiere separarse de la otra” (Marx: 1985, I: 733). Se trata, por un lado, de que el ámbito de la reproducción del burgués en cuanto que individuo se encuentra objetivamente asegurado por plusvalor *desviado* del circuito del capital y de que, por el otro lado, la reproducción del burgués en cuanto que representante, en cuanto que “personificación” de la clase capitalista depende de la producción creciente de valores de cambio. Se trata, entonces, de las tensiones entre, por una parte, el rédito y, por otra, el capital al interior de la masa de plusvalores, y en lo que refiere al desarrollo histórico de estas tensiones y sus repercusiones en la conformación del ethos burgués, Marx esboza dos fases: la ascética, y la del disfrute. En un primer momento, la satisfacción de la necesidad personal es sospechosa

para el espíritu atesorador, que entrega su cuerpo y alma a la razón calculadora de la producción. Tal satisfacción es concebida como renuncia al deber de ahorro, como deuda al capital. Sin embargo, advierte Marx, con el despliegue del modo de producción capitalista, el capitalista no solo deja de concebirse como mera encarnación del capital, sino que incluso considera el carácter ascético del atesorador primitivo como algo contrario a su esencia. Marx dice: “Mientras que el capitalista clásico estigmatizaba el consumo individual como pecado contra su función y como un ‘abstenerse’ de la acumulación, el capitalista modernizado está ya en condiciones de concebir la acumulación como ‘renunciamiento’ a su afán de disfrute” (1985, I: 733).

Esta caracterización típica del clivaje de la conciencia impulsaría al tornarse abstracto de la reflexión sobre el ser humano. Como Marx concibe la génesis de este desgarró en la falsa oposición entre los ámbitos del rédito y el capital, entre la oficina y el *country club*, es de sospechar que su designación, hacia 1843, del proletariado como único sujeto auténticamente democratizador tiene que ver con el hecho de que la reflexión crítica que de allí salga no podrá nunca buscar la medida del ser humano en esferas aparentemente independientes de las formas concretas de la reproducción del ser social, sino precisamente en y a través de estas formas. Al no poder arraigar objetivamente las representaciones de su existencia en el plusvalor desviado, la conciencia típica que el proletariado gana de sí se arraiga en lo que el joven Marx llama, en la “Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, “el delito notorio de toda la sociedad”.

› **Marxismo occidental**

Es signatura de lo que confusamente ha dado en llamarse “marxismo occidental” el desarrollo teórico de categorías que en la obra de Marx hallan, sea por motivos subjetivos u objetivos, descripción embrionaria o epifenoménica. Por ejemplo, tal es el caso –ya ampliamente comentado– del peso que asumen en pensadores como György Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin y Siegfried Kracauer factores como el fetichismo de la mercancía, la alienación, el proceso de subsunción real, el carácter desigual del desarrollo, el problema de la emergencia de la conciencia de clase, los empleados comerciales. Los motivos que suscitaron esta elección por así decirlo “heterodoxa” de temas son en última instancia objetivos –remiten necesariamente a la forma crítica del pase a conciencia de las determinaciones de la barbarie burguesa que se ciñen sobre nuestros cuellos–, pero se encuentran mediados por las vicisitudes del campo intelectual en el que estos pensadores se desarrollaron. De ahí que la forma de esto que ha de llamarse “marxismo occidental” presente una tensa vinculación con la corriente ideológica que condicionó todos los ámbitos del pensamiento alemán desde el último tercio del siglo XIX hasta bien

entrado el XX. Me refiero a la filosofía de la vida, y al hecho de que los incipientes impulsos de Bloch y Lukács, que se encuentran en los inicios de este marxismo occidental, sus primeros intentos de desarrollar formulaciones teóricas críticas mantengan con el complejo ideológico de la filosofía de la vida una doble relación. Por un lado, no han de desconocerse –y la crítica posterior no ha hecho más que recordarlo una y otra vez con los más diversos propósitos– la presencia de perspectivas teóricas, formulación de problemas, constelaciones conceptuales, y terminologías caras a la Kulturkritik. Por otro lado, debe constatar que el proceso de quiebre de las teorías de Lukács y Bloch respecto de la ideología burguesa tiene que ver precisamente con la comprensión de que la perspectiva dualista sobre la que descansa la filosofía de la vida, y que contrapone la cultura a la civilización, el interior al exterior, la expresividad al proceso, el misterio al desencanto prosaico, el alma a la ratio se halla significativamente condicionada por la misma posición esquizofrénica del rédito ya denunciada por Marx en su obra más importante.

› **Lukács**

La explicitación del vínculo entre la cosmovisión de la filosofía de la vida y una perspectiva típicamente validada por el rédito se encuentra de manera inequívoca en los ensayos “centrales” de *Historia y conciencia de clase*, los que Lukács escribiera en 1922 durante los meses de su inhabilitación para desempeñarse políticamente. Independientemente de las reiteradas incriminaciones de un supuesto idealismo que la obra ha recibido desde 1924 hasta la fecha, ha de verse en esas páginas el modo en que el filósofo húngaro recorre el camino opuesto a Wilhelm Dilthey en la fundamentación acerca de cómo ha de constituirse el sujeto consciente, que ambos conciben como “personalidad”. Mientras que Dilthey busca a tales fines elementos que se hallen al resguardo del avance de la racionalización –bajo la cual se entienden de manera indistinta la Ilustración, la razón, Francia, la Revolución Francesa y el poder alienante de la ratio capitalista– y que manifiestan por ello de manera inequívoca un supuesto nexo vital ahistórico entre el ser humano y presuntas fuerzas eternas de la naturaleza, Lukács no solo confiere la posibilidad objetiva de la emergencia de la conciencia al sujeto que, dada su posición en el sistema productivo, sufre una racionalización completa –y, en este sentido, encarna *notoriamente* el “delito” de la totalidad expansiva de la sociedad–, sino que también denuncia el anclaje de las teorías irracionalistas en la estructura “atribuida” de la conciencia burguesa, que es, amén de la duplicidad rédito-capital sobre la que se apoya objetivamente, la prueba de la alianza fecunda entre, por un lado, el avance de una razón “débil”, inhumana, parcializada y parcializante, calculadora y formal, y, por el otro, la hipertrofia de representaciones mítico-irracionalistas que se suponen críticas de la barbarie burguesa.

Desde el punto de vista del desarrollo teórico de Lukács, la argumentación de *Historia y conciencia de clase* revela las continuidades de un pensamiento que tiende a ser parcializado por la

crítica. Al revelar el sustrato objetivo único de posiciones que mantienen entre sí una relación recíproca y una alianza fecunda más allá de sus declaraciones de intereses, los ensayos de 1923 no solo constituyen un sólido antecedente para los análisis que Lukács emprenderá en la década de 1950 acerca del neokantismo y la filosofía de la vida, sino que también arroja luz sobre trabajos de juventud que suelen ser descuidados toda vez que se habla de la actualidad del pensamiento lukácsiano.

En “Cultura estética”, por ejemplo, un ensayo de principios de la década del 10 y concebido al mismo tiempo que “Metafísica de la tragedia”, Lukács define “cultura” en términos de una existencia no alienada y, amén de un concepto de totalidad, de recíproca coordinación sujeto-objeto. La ausencia de una existencia plena de sentido se define en este ensayo como un total desencuentro del sujeto respecto del objeto, como el absoluto no reconocimiento de la coordinación recíproca entre la actividad del sujeto y el carácter irremediablemente condicionante de los objetos que existen *fuera* de la conciencia. Para designar el comportamiento que se deriva de esta situación generalizada, el joven Lukács emplea sugerentemente un término caro a la filosofía de la vida, “*Stimmung*”, que significa en alemán “estado de ánimo”. Prestado de la reflexión en torno a la carga subjetiva de las artes plásticas, y en especial de la representación pictórica de la naturaleza, el término adquiere una carga conceptual determinada en la ensayística de Simmel: refiere a la determinación vivencial, irracional, subjetiva, de la posición de unidad y totalidad y juega un rol destacado en la valoración positiva que Simmel hace de la obra poética de George. El estado de ánimo designa, para Simmel, “el portador más importante de la unidad” que ordena el flujo informe de la vida. La definición de *Stimmung* en “Cultura estética” se corresponde con la de Simmel, pero al ser concebida como un falso opuesto, se rechaza su valor. Lukács la entiende como un compartimiento centrado en el sujeto, no analítico, instantáneo, causal, que se extiende hacia “la totalidad de la vida y la vida entera se configura como sucesión incesante de estados de ánimo”. Frente a la consolidación de esta arbitrariedad subjetiva, “los objetos dejan de existir porque todo se vuelve mera posibilidad anímica”, y se glorifica una soledad subjetiva total que se siente soberana de su interioridad y renuncia abnegadamente a la acción. Pero dado que la autonomía del estado de ánimo, su presunta pureza se sigue de su empobrecimiento, de la fallida concientización del carácter determinante de la realidad objetiva, la soberanía que pregona *es el peor de los sometimientos*. Porque no conoce que su interioridad es “causada”, la ética que profesa la filosofía de la vida es, de acuerdo con este Lukács, “meramente un goce de la vida”, “es la degradación espiritual elevada a principio de la vida” y refleja la putrefacción de la moralidad burguesa (Lukács: 2015, 185ss.).

Otro intento sugerente de reconversión de la constelación de nociones que ordena el concepto de cultura bajo el influjo de la filosofía de la vida es el breve ensayo “Nueva y vieja cultura”, de 1920. Allí, Lukács vuelve a denunciar la imposibilidad de la empresa formativa de la cultura toda vez que su punto de partida sea la duplicidad de la subjetividad burguesa. La cultura burguesa, sostiene Lukács en este

breve ensayo, se representa forzosamente a sí misma autónoma, superior, crítica e independiente respecto de las formas sociales de reproducción material (Lukács: 1973, 76s.). No obstante, en la medida en que desconoce su sustrato objetivo, el suelo común compartido con las determinaciones de la satisfacción de las necesidades fisiológicas, ha de retroceder al ámbito del interior burgués, desde el que se erige en rechazo de la racionalidad *tout court* (por ejemplo: la manga de esquizofrénicos, los Saavedra Zelaya, que mandaron hacer este palacio tenían, por ejemplo, un tigre de mascota). Si bien no se encuentra explícito en este ensayo de Lukács, puede seguirse sin obstáculos de su argumentación que se da, así, una escisión entre, por un lado, una constelación de representaciones llamadas a responder por la autoconciencia del género que manifiestamente rechazan las determinaciones del “frío entendimiento” y abogan por la emergencia de mitologías, y por el otro, un concepto chato de racionalismo que se corresponde con las formas alienantes de la socialización burguesa: uno y otro ámbito coexisten, han de aparecer contrapuestos, se retroalimentan, y parten del mismo terreno.

> **Bloch**

No es casual que la piedra de toque de la alianza fecunda entre el pensamiento mitológico, elitista, anti-racionalista, de la filosofía de la vida y el racionalismo vaciado del neokantismo haya sido, para Bloch y Lukács, la Primera Guerra Mundial. No es este el lugar para detenernos en los modos en que la empresa genocida alemana fue legitimada, a través de la interpelación a elementos mítico-irracionales, por intelectuales de la talla de Georg Simmel, Paul Ernst, Max Scheller, Thomas Mann, Max Weber y Rainer Maria Rilke, entre tantos otros; solo ha de constatarse que el conflicto significó desde el punto de vista biográfico la ruptura definitiva de Lukács y Bloch con los círculos que frecuentaban y, desde el punto de vista del desarrollo teórico de estos filósofos, significó el conflicto el resuelto impulso para la formulación de una teoría de cuño propio. Ya en las primeras líneas de *Espíritu de la utopía*, el ensayo que Bloch escribiera “durante las noches, contra la guerra, contra Prusia y Austria, y contra las conexiones imperialistas y capitalistas del Entente” (en Zudeik, 1992: 56s.), se recuerda que los burgueses evadieron la muerte resguardados en el confort interior de sus habitaciones, y se designa el conflicto como “[e]l triunfo de la estupidez, defendid[o] por el gendarme y celebrad[o] por los intelectuales que no tuvieron cabeza suficiente como para articular frase alguna” (Bloch, 1918: 9).

La crítica a la racionalidad burguesa que Bloch emprende en 1916 y que continúa hasta el final de su vida se encuadra precisamente en el intento de una reconfiguración tal de la razón que esta pueda hacerse cargo de la autoconciencia del género y no abandone el terreno al irracionalismo mitológico. En *Espíritu de la Utopía*, por ejemplo, Bloch denuncia el “esquematismo desnudo” de la ciencia burguesa que se enfrenta al objeto como una pura facticidad: desconoce el vínculo entre sujeto y objeto y se arraiga

en un mero presente, cuyas conexiones con el pasado y el futuro se encuentran en la oscuridad, fuera de su ámbito de intervención. Esta insuficiencia de la racionalidad burguesa, cuyo correlato en psicología Bloch encuentra en el concepto freudiano de lo ya no consciente, propicia la emergencia de fantasmas y oscuridad. Más tarde, en su análisis de la República de Weimar, dirá: “Hay también una noche y una abundancia de nuevas historias de horror en este mundo, que más que nunca permanece de noche, porque la luz que aquí chispea es demasiado apenas bombilla, muy poca luz que arda de otra forma, reflexiva” (Bloch, 1962: 185).

En un contexto posterior, Bloch señala la siniestra combinación entre una izquierda teñida por el economicismo de la II Internacional y un nazismo en ascenso que explotó mitológicamente segmentos de la realidad social que el marxismo no pudo absorber teórica ni prácticamente. Así recuerda Bloch un debate entre un orador comunista y otro nazi. Este, caballerosamente, le pidió a su adversario que hablara primero: “Entonces comenzaron a sucederse todos los tópicos: la contradicción básica y la tasa de beneficio promedio, las secciones más abstrusas del *Capital* y, una y otra vez, números. Los presentes no entendieron una sola palabra, y lo escucharon con sumo aburrimiento. El aplauso fue moderado y más que tenue. Entonces vino el nazi, que al comienzo habló muy cortésmente: ‘Agradezco a mi predecesor sus diáfanos o, para la mayoría de los aquí reunidos, insuficientemente diáfanos declaraciones. De esto ya podrán haber aprendido algo antes de que comenzara a hablar yo. ¿Qué es lo que hacen ustedes, en la medida en que pertenecen a la clase media, a la clase media baja, y trabajan en oficinas –por ejemplo– como tenedoras o tenedores de libros? ¿Qué hacen durante todo el día? Anotan números, suman, restan, etc.; y ¿qué han escuchado hoy de labios del señor orador? Números, números y nada más que números. Así que la afirmación de nuestro Führer ha vuelto a encontrar una confirmación, y desde una perspectiva inesperada: comunismo y capitalismo son las dos caras de la misma medalla’. A esto sucedió una pausa bien estudiada. Cuando esta concluyó –había durado bastante–, el joven se enderezó, imitando a Hitler; extendió súbitamente los brazos hacia lo alto y gritó, con voz estentórea, muy lentamente, dirigiéndose al público: ‘¡Pero yo me dirijo a ustedes en nombre de un poder más elevado!’ Enseguida, el circuito estuvo cerrado: la transición hacia Hitler” (Bloch 1975: 198).

De ahí que la propuesta blochiana de comprender la revolución no tanto en términos de mecanismos técnico-económicos empíricamente cuantificables (y calculables) sino por medio de una valoración político-filosófica de los deseos, los recuerdos y la herencia de los oprimidos denuncia la pobreza a la que había llegado el marxismo en manos del positivismo decimonónico –por más que el mismo Bloch, acaso mediado por la interpretación simmeliana, tardara años en distinguir la letra marxiana de la distorsión que esta había sufrido con Karl Kautsky y Eduard Bernstein y por lo tanto tildase de positivista a Marx (1968: 67)–. En su ensayo sobre Thomas Münzer, que él pide sea leído como continuación a la vez de *La teoría de la novela* y *Espíritu de la utopía*, la revolución proletaria no es el

peldaño último en la escalera de la agudización de procesos meramente económicos propios del modo capitalista de producción, no es el resultado de un frío mecanismo que se da a espaldas de los individuos, sino el clímax ardiente en el que se derriten rígidas estructuras y aflora insuflado el “hechizo de amor” del “reino fraterno”. Son las altas temperaturas la signatura de la biografía de Münzer: aquí y allá recurre Bloch a imágenes abrasadoras, a adjetivaciones candentes, a la luminosidad del fuego, a las columnas de humo.

Bibliografía

- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Traducción de J. Deike Robles. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (1918). *Geist der Utopie*. München: Duncker & Humblot.
- Bloch, E. (1962). *Verfremdungen 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1975). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Boch, E. (1985). *El capital*. Edición de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Lukács, G. (1973). "Vieja y nueva *Kultur*". *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, nº 41, pp. 74-86.
- Lukács, G. (2015). *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla.
- Marx, K. (1985). *El capital*. Edición de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Zudeik, P. (1992). *Ernst Bloch. Vida y obra*. Valencia: Alfons el magnánim.