

Clémence Saintemarie

***Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued.* Richard Westerman. (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2019. 308 páginas)**

Al ofrecer una reinterpretación de los ensayos de 1922 del filósofo marxista húngaro, ‘¿Qué es el marxismo ortodoxo?’, ‘La cosificación y la conciencia del proletariado’, y ‘Observaciones de método acerca del problema de la organización’, la primera monografía de Richard Westerman arroja una nueva y bienvenida luz sobre la teoría de la cosificación de György Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Mientras que el ensayo de Lukács sobre ‘La cosificación’ la caracteriza como la forma distintiva y totalizante de alienación en las sociedades capitalistas modernas y posmodernas, en una lectura cercana de la teoría de la conciencia de clase, alienación, cosificación y fetichismo de la mercancía de Karl Marx, y a través de la comprensión dialéctica de la historia de G.W.F. Hegel, el libro de Westerman destaca por explorar y enfatizar la importancia de las diversas y subestimadas influencias de los manuscritos estéticos de Heidelberg (1912-1918) en los años que llevaron a la redacción de su primera obra explícitamente marxista. Entre estas influencias, la persona lectora descubre y gana una perspectiva profunda sobre el proyecto lukacsiano temprano de una estética fenomenológica, y su compromiso con la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl a través de la estética formalista neokantiana de Emil Lask, la historia del arte de Alois Riegl y Konrad Fiegl, sin olvidar la apropiación de Lukács de las teorías sociales de sus mentores, Georg Simmel y Max Weber.

Westerman procede mediante una nueva evaluación fenomenológica de la cosificación y una historización de la comprensión de Lukács del papel del proletariado (y, de hecho, de su fracaso) como el sujeto revolucionario supuestamente preeminente para la superación de la realidad social capitalista. Su adición a la bibliografía sobre Lukács ha sido oportuna, pues 2019 marcó el centenario de las fallidas revoluciones Húngara y Espartacista en Alemania ocurridas en los albores de la Revolución Rusa de 1917 y el fin de la Primera Guerra Mundial, las cuales motivaron sus reflexiones en *Historia y conciencia de clase*. Más urgentemente, nuestro contexto político y social es testigo del resurgimiento del fascismo y del autoritarismo, bajo la apariencia de populismo, en los Estados Unidos, Europa y Brasil. Del mismo modo, como muchos pensadores marxianos, Westerman afirma que la crisis económica y financiera de 2008 ha deteriorado la confianza en las políticas (neo)liberales seguidas por Demócratas y Republicanos, Tories y Neo-Laboristas. Los capítulos 5 y 6 abordan específicamente la relevancia de Lukács respecto de estos problemas contemporáneos.

Por ello, la original y detallada reconstrucción de la influencia de la estética filosófica de Lukács en Heidelberg sobre su crítica del capitalismo contribuye y suplementa el renovado interés en este autor, antes y a partir de 2008, desde Fredric Jameson hasta Andrew Feenberg y el recordado Mark Fischer. De la relevancia de Lukács y el compromiso contemporáneo con su obra dan fe varios



recientes congresos dedicados a su obra: uno por *Historical Materialism* en junio de 2019, y otro en París en noviembre de 2019.

Más allá de su oportuna reevaluación de la filosofía de la historia y la conciencia proletaria revolucionaria desarrollada en el ensayo “Cosificación”, la originalidad y valor de la monografía de Westerman radica en su meticulosa reconstrucción histórica y filológica de la influencia de los manuscritos estéticos de Heidelberg sobre su fenomenología de la cosificación. El célebre e influyente ensayo de *Historia y conciencia de clase* caracteriza la cosificación como la transformación (típica del modelo burgués capitalista de producción e intercambio) de características humanas y sociales, acciones y relaciones, en entidades que funcionan como cosas, independientes y autónomas, abstraídas de sus orígenes sociales y humanos, racionalizados hacia sus valores de cambio cuantificables.

La tesis de la reinterpretación de Westerman es que la cosificación es el mismo hecho y modalidad de la experiencia social y personal en el capitalismo, y no una *camera obscura* ideológica que ocultaría una realidad social subyacente más verdadera o auténtica. Refiriéndose a las *Werke* y siguiendo su propia traducción del ensayo “Cosificación” y de los manuscritos de Heidelberg, Westerman reformula los conceptos clave lukacsianos de totalidad social, cosificación, conciencia de clase, proletariado y partido. Esto le permite responder convincentemente a los detractores y críticos de Lukács en la tradición marxista, marxiana y de teoría crítica mediante (según él mismo admite) paralelismos y especulaciones más o menos acertados a partir de su lectura cercana y exégesis de los años de Lukács en Heidelberg.

A lo largo de 300 páginas, Westerman lleva a sus lectores en un viaje hacia los trabajos estéticos de Lukács en Heidelberg a partir de 1912 y hasta su conversión al bolchevismo en 1918. Ya en el prólogo y el introductorio primer capítulo, Westerman encuadra los términos del ‘Debate Lukács’ en la teoría crítica y explica las principales críticas y malentendidos sobre Lukács que pretende rebatir o matizar con su monografía: la sospecha de anticapitalismo romántico que supuestamente permea su trabajo temprano y le da forma a su concepto de trabajo y al proletariado como actores míticos del

desarrollo histórico; su filosofía de la cosificación que relanzaría una filosofía fichteana de la libertad y su antinomia de sujeto y objeto; y finalmente, pero no de menor importancia, una teoría de la totalidad social y una teoría del partido, en cuanto representación de los intereses del proletariado, que se presta para ser acusado de estalinismo y totalitarismo.

El libro se compone de tres partes, que inician con la presentación precisa y detallada de las obras de Lukács de aquellos años, y justifica el peso genealógico de su estética fenomenológica en los ensayos de 1922 de *Historia y conciencia de clase* (en los capítulos 2 y 3). La segunda parte propone una ‘fenomenología del capitalismo’ de las ‘Formas de realidad social’ (capítulo 4), en el cual la subjetividad cosificada es descrita como una ‘conciencia desdoblada’, y que plantea el problema de la ‘interpelación’ del proletariado como sujeto y de su capacidad histórica de acción (capítulo 5), a la vez que llama a examinar de nuevo su imagen de sí mismo como clase y del partido como forma de organización (capítulo 6). La parte tercera y final busca resaltar la influencia y relevancia de la lectura fenomenológica de Lukács más allá de las implicaciones del ensayo ‘Cosificación’ para la revolución proletaria.

La primera parte nos lleva ‘Camino a la cosificación’, ofreciendo una historia intelectual del desarrollo de Lukács en Heidelberg, así como una justificación, en términos del propio filósofo húngaro, de la lectura fenomenológica de *Historia y conciencia de clase* por parte de Westerman. La estética de Lukács, nos dice, se preocupaba por la obra de arte como una totalidad de sentido independiente del sujeto y cerrada en sí misma. En su *Phänomenologische Skizze des schöpferischen und receptiven Verhaltens* (‘Esbozo fenomenológico de las actividades de creación y de recepción’), Lukács sistematizó filosóficamente las teorías no representacionales y despersonalizadas de Fiedler y Riegl mediante una lectura neokantiana del concepto husserliano de intencionalidad, en la versión de su amigo y mentor Emil Lask.

El segundo capítulo trata específicamente sobre esta sistematización fenomenológica de Fiedler y Riegl en función de la teoría lukacsiana de la autonomía del Arte. Suplementando a Fiedler con Riegl, la obra de arte es una actividad social no

representacional que le da forma y significado a la realidad sensorial amorfa e incoherente de la relación de una época socio-histórica con su entorno. La obra de arte produce así su propia realidad, en lugar de representar y referir a un mundo objetivo externo. En la lectura lukacsiana de la historia del arte de Riegl, la coherencia de significado de la obra de arte no es provista ni por el creador ni por el punto de vista externo del receptor, sino por una perspectiva despersonalizada y no psicológica que se incorpora en la organización formal de la obra, y que produce la experiencia estética desinteresada que de ella tenemos.

Según Westerman, Lukács apoya su explicación de la experiencia estética, centrada en la obra de arte, sobre una estética fenomenológica fuertemente influenciada por Lask y su lectura neokantiana de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de Husserl. El interés de Lask sobre la intencionalidad se enfocaba en el objeto producto de la intención, el *noema*, más que sobre la *noesis*, el polo subjetivo de los actos mentales. En las idiosincráticas lecturas de Lask y Lukács de Husserl, lo que importa es la intencionalidad que da sentido, y el significado del noema, independientemente de cualquier tesis de existencia o referencia a una realidad exterior. Siguiendo las *Investigaciones lógicas*, las intenciones son descritas y analizadas en su estructura semántica y lógica, y la validez de sentido de las obras de arte surge de su propia lógica interior formal-semántica y las relaciones cohesivas entre todo y parte; no de su consistencia representacional hacia una realidad exterior, ni de la forma universal de validez de los juicios estéticos.

Vale la pena señalar que esta lectura noemática de Husserl no elimina completamente al sujeto, sino que le asigna un pael menor y auxiliar en la constitución de la obra de arte y en la experiencia estética. Habiendo recurrido a Husserl en Heidelberg y en el ensayo 'Cosificación', Lukács busca a la vez superar las separaciones antinómicas de forma-contenido y sujeto-objeto: las obras de arte son un caso donde el sentido formal del todo no puede ser separado de sus partes, y donde la perspectiva formal interior de la obra de arte invita al sujeto a su esfera de sentido. Por este motivo, Lukács argumenta que desde esta perspectiva las obras de arte no solo alcanzan una perfección utópica,

sino que ofrecen un ejemplo único donde sujeto y objeto se reúnen. Así, la obra de arte no es plenamente autónoma. Más aún, al buscar dar cuenta del significado interior de la obra de arte, Lukács se aleja de una concepción subjetiva y neorromántica del artista como creador genial y fuente principal del sentido de la obra de arte.

Puesto que la teoría lukacsiana de la autonomía del arte no concuerda con su posterior historización de la obra de arte dentro de totalidades socio-históricas, Westerman argumenta que la preocupación en los manuscritos de Heidelberg está en la experiencia estética y la posibilidad lógica de obras de arte independientes del sujeto, que no son enteramente incompatibles con interpretaciones socio-históricas. Por el contrario, prefiguran y forman la base del análisis de Lukács de las relaciones sociales y del ser social como un ámbito en sí mismo, análogo al arte en la medida en que él también es gobernado por su propia lógica y tipos de relación sujeto-objeto inmanentes. Además, la concepción de Lukács de la 'obra de arte como totalidad' no excluye que ella sea parte de una totalidad más amplia. Totalidad y realidad aquí son sinónimos entre sí, y con cualquier *todo* coherente lógicamente válido que se dé su propio sentido, más que con una totalidad que lo abarque todo. *Last but not least*, la cosificación opera precisamente contra la unidad de forma y contenido, y de sujeto y objeto, reduciendo los contenidos particulares, y por ello considerados irracionales, a la forma racionalizada de la mercadería.

Westerman muestra convincentemente cómo los borradores de Heidelberg contextualizan los ensayos marxistas de Lukács. En la medida en que en los primeros Lukács va gradualmente dándose cuenta de la imposibilidad de la total autonomía y aislamiento del Arte para realizar su promesa de perfección utópica como totalidad completamente cerrada en sí misma, en los segundos, tras las revoluciones de 1919, vuelve su atención hacia el cambio social práctico. El capítulo 3 expone el regreso de Lukács a los manuscritos de 1912-1918 en los tres ensayos de 1922 en *Historia y conciencia de clase*, lo cual refuerza la valoración de Westerman sobre la teoría social de Lukács y sus conceptos de totalidad social, conciencia (de clase) y organización, bajo la luz de su estética fenomenológica de Heidelberg.

El tercer capítulo rastrea la evolución política e intelectual de Lukács a partir de Heidelberg y su conversión al bolchevismo en 1918, hasta 1923 y la publicación de *Historia y conciencia de clase*. El giro de Lukács hacia el bolchevismo es descrito como un salto de fe que puede ser explicado por su anterior anticapitalismo romántico, así como por la crítica, común entre la *intelligentsia*, de la modernidad y los valores capitalistas burgueses. Westerman se enfoca en los borradores de Heidelberg para ubicar el origen filosófico de esta conversión, marcada por una escatología inspirada en Kierkegaard y su obra sobre Dostoyevsky (ver el capítulo 5).

Muy llamativamente, 1922 marca un significativo regreso a Heidelberg, con Lukács intentando explicar por qué el proletariado no se unió a las revoluciones de 1919, y cómo una conciencia revolucionaria podría de todos modos surgir en el futuro para derrocar la dominación capitalista. Allí, la conciencia no se refiere a un conocimiento epistemológico, sino a un ámbito estructurado significativamente del ser. Sin perjuicio de su fenomenología de la cosificación, su crítica de la antinomia de sujeto y objeto en la sociedad burguesa es fundamental para llegar a esta definición. Si las relaciones sujeto-objeto definen a la sociedad como totalidad, y si la cosificación (en tanto que principio único de explicación del capitalismo) convierte la actividad humana en objetos independientes de ella, no es solamente la realidad capitalista la que aparece como fragmentada, sino que *la conciencia misma en cosificada*.

La cosificación es así un fenómeno social total, que se extiende más allá de la economía hacia todas las instituciones y relaciones sociales, reduce los sujetos a una forma abstracta universal, y los aísla como espectadores pasivos, dejándoles una participación muy limitada en la sociedad. Filosóficamente, Lukács identifica las raíces del problema en el Idealismo alemán, en cual inicia con el sujeto constituyendo el mundo alrededor suyo y desde el inicio asume su separación respecto al objeto, una separación en la que el sujeto es aislado del objeto y puede entonces solo recuperarlo al subsumirlo bajo categorías abstractas universales, sin un residuo. Para Lukács, no obstante, el punto de vista proletario evade esta separación a priori: su situación en la realidad y la totalidad social no está

separada y puede unirse para cambiar la sociedad si cambia las prácticas y relaciones sociales. La conciencia proletaria no es simplemente el punto de vista epistemológico ‘verdadero’ o ‘falso’ respecto a su situación social real en el sistema de producción: sea verdadero o falso, es significativo y adecuado en relación con la realidad de este sistema social coherente que se valida a sí mismo.

La imprecisión epistemológica y la ‘falsa conciencia’ no son, por tanto, prioritarios para explicar causalmente la falta de participación proletaria en las revoluciones de 1919. La conciencia es primera y principalmente una actividad social, y la forma de esa actividad depende de la organización de sus prácticas, las cuales sólo parcialmente dependen de un conocimiento más o menos preciso del capitalismo. Para Lukács, el ‘Partido’ es una organización de ese tipo: organiza las prácticas sociales proletarias y es una posible fuente de corrección epistemológica (ver el capítulo 6). Utiliza la ‘conciencia’ para describir la misma estructura inmanente de la sociedad: la cosificación es una estructura de conciencia debido a que el capitalismo produce la estructuración total de la sociedad. La conciencia es entonces cosificada y el sujeto definido como cosificado en términos de la estructura de conciencia, la cual dirige su orientación y relación con los objetos.

La segunda parte propone una ‘fenomenología del capitalismo’, basándose en el denso aparato conceptual presentado en la primera parte y refinándolo. Asumiendo la posterior autocrítica de Lukács, Westerman rechaza las acusaciones de que el ensayo sobre ‘Cosificación’ afirma que el proletariado es el agente prevalente y transhistórico del cambio social, capaz de superar desde afuera al capitalismo gracias al libre ejercicio de su voluntad subjetiva.

El capítulo 4 se enfoca en las ‘Formas de la realidad social’, las cuales, por el contrario, sitúan el punto de vista del proletariado dentro de la totalidad, de la que sería inmanente. Retomando la terminología de Martin Heidegger libremente, Westerman identifica tres niveles en los que operaría la cosificación para Lukács: fenomenológica, óptica y ontológica. Fenomenológicamente, la estructura de la conciencia refleja a la de la mercancía: esta separa el valor de cambio del objeto respecto a sus orígenes en el trabajo y su valor

práctico; la primera es una ‘intencionalidad partida’ en la que las formas de la realidad social se encuentran divorciadas de su contenido. El problema del capitalismo está no solo en la cosificación en el fetichismo de la mercancía, sino también en la cosificación de la conciencia, y por tanto de la realidad social como un todo. Ópticamente, las formas cosificadas de la realidad social, determinadas por el valor relativo de las mercancías, separan la existencia social del sujeto y el de su producto respecto de su existencia material. Puesto que la forma mercancía gobierna la realidad social, manteniendo unidos elementos sociales heterogéneos solamente mediante relaciones formales racionales y cuantitativas, son excluidos de este sistema racional formal los sujetos trabajadores, así como cualquier relación social no subsumida bajo la forma mercancía.

Ontológicamente, entonces, la cosificación es el único principio organizador de la realidad social total; no enmascara a la actividad productiva de la realidad social, sino que es su misma forma: la mercancía se convierte en la única forma imaginable de ser, y la cosificación el único todo coherentemente integrado imaginable, la única realidad posible. Como la obra de arte, la realidad social es una totalidad organizada por un punto de vista, en este caso la ‘intencionalidad escindida’ del proletariado, o sea: la totalidad social cerrada en sí misma necesita el trabajo racionalizado del proletariado para la producción de mercancías, la cual a su vez exige la exclusión de sus aportes y necesidades personales, irracionales, subjetivas y prácticas. La realidad social es hecha a imagen de la mercancía.

La inmanencia en la realidad social del punto de vista escindido da forma a la teoría lukacsiana de inercia y cambio social, y el capítulo 5 plantea el problema de la capacidad de acción histórica del proletariado *dentro de* esta totalidad cosificada. Westerman responde al escepticismo de los teóricos críticos Adorno y Horkheimer – quienes desautorizaron la supuesta fe de Lukács en la acción autoliberadora del proletariado debido a la pasividad de este ante el nazismo y su acogida totalitaria del Partido Comunista estalinista – al reformular su teoría de la subjetividad, del partido y de la historia. Primera y principalmente, Westerman refuta la acusación de ‘fichteanismo’,

según la cual la realidad social sería a la vez la proyección y aquello por ser superado por el proletariado como sujeto omnipotente. Revisando las lecturas de Lask y de Lukács sobre el Fichte tardío, demuestra acertadamente que ninguno de ellos piensa al sujeto fuera de su relación con objetos particulares, y que estos se resisten a la superposición de una categoría universalizante, aunque esta sea la de trabajo.

De hecho, Lukács expresa poco interés por el trabajo, y su análisis de la relación sujeto-objeto es de nuevo formal, e informada a través de su lectura de la fenomenología de Husserl en Heidelberg: si las posiciones tienen tanto un polo objetivo como uno subjetivo, desde un inicio el sujeto y el objeto nunca estuvieron separados. Por el contrario, la estructura formal de los objetos organiza el tipo de posiciones que se puede tener acerca de ellos y, a su vez, las varias posiciones pueden producir diferentes *noemas*. De allí se sigue que la relación entre los dos polos no depende ni del conocimiento del objeto ni de sus propiedades intrínsecas. El sujeto de Lukács es así primordialmente relacional, y es el punto de vista en relación al cual las partes del objeto son reveladas. Del mismo modo en que la estructura formal (tamaño, detalles, etc.) de una obra de arte requiere que el sujeto adopte un punto de vista adecuado hacia ella (mirándola más de cerca, tomando un paso atrás para abarcar el todo), el sujeto es interpelado por las formas de la realidad social.

La descripción de Westerman de esta ‘interpelación del sujeto’, un término controversialmente prestado de Althusser (un ferviente opositor de Lukács), se refiere a las actitudes intencionales que el sujeto es convocado a adoptar por la estructura formal de la realidad social, la estructura de la mercancía, en caso de que, como punto de vista organizador de esa totalidad, la realidad social fuera a actuar como un todo válido, significativo y coherente. Ahora bien, si la ‘cara de Jano’ de la mercancía (o sea, su valor de uso irracional y privado, frente a su valor de cambio racional y público) produce la ‘consciencia escindida’ del proletariado, tal interpelación formal del sujeto puede fracasar y desembocar en contradicción e insatisfacción.

Es desde esta contradicción formal y de esta fractura que surge la autoconsciencia del proletariado como agente de cambio, y no de la

contradicción de intereses de clase antagónicos. La capacidad de acción es entonces concebible como ‘un componente estructural de formas sociales’. Esto eventualmente lleva a que Westerman discuta la teoría del partido de Lukács como una forma social incluyente, producida desde abajo, y que contra el principio de la mercancía que garantiza la cohesión interna de la realidad social capitalista, intenta disolver la ‘intencionalidad escindida’ a través de la producción de una cohesión externa que no excluya lo ‘irracional’, ‘personal’ o ‘subjetivo’ del ser social. Por ello, el partido no es considerado como exógeno al proletariado, como si lo dirigiera o recomendara sus acciones estratégicas desde fuera. Westerman subraya que Lukács, efectivamente, previene contra las tendencias burocráticas o estratégicas de instancias, como el partido, que se enfocan en la experiencia y la organización a costas de la exclusión y la resultante pasividad del proletariado. Bajo esta luz ofrece un rápido pero incisivo comentario sobre la derrota del Partido Demócrata en las elecciones estadounidenses de 2016.

No obstante, ni la posición contradictoria del proletariado ni el logro de autoconocerse en su organización formal y práctica como partido aportan las bases morales o históricas por las que la cosificación o el capitalismo *deberían* ser derrumbados. Westerman ilumina la influencia de Kierkegaard sobre la respuesta de Lukács, resaltando el hecho de que la situación revolucionaria abre posibilidades inesperadas que obliga a que los sujetos revolucionarios asuman su responsabilidad por ellas. La necesidad de una decisión surge de la configuración social del momento revolucionario, pero también del requisito formal, desde el punto de vista organizativo, de transformarlo para mantener un todo social continuo, significativo y coherente. La filosofía de Lukács de la capacidad de acción histórica está así adaptada a su momento, y admite la fluidez y plasticidad en las decisiones históricas en vistas al cambio emancipatorio. Al mismo tiempo, sostiene que el cambio es exigido y desencadenado por el requerimiento formal para que un todo significativo se valide a sí mismo.

Si bien Westerman no considera que la formulación lukácsiana de los ‘imperativos de la historia’ arriba esbozados sea convincente, prosigue evaluando estas exigencias normativas (en el capítulo 6) en términos de la identidad concreta y

la auto-comprensión del proletariado como clase y como subjetividad colectiva, así como en términos del partido como su conciencia compartida e identidad colectiva. El problema normativo central de Lukács (y por ello quizá su insistencia de que el arte y la realidad social tengan que ser cada uno un todo coherente y que se da validez a sí mismo) es la carencia de sentido de la experiencia bajo el capitalismo. El punto de vista de Lukács sobre la conciencia individual (la cual, como el ego husserliano, trasciende los actos momentáneos de conciencia en la continuidad temporal de retenciones pasadas, ahora presente y pretensiones futuras), aborda el significado desde una perspectiva que no es despersonalizada. La estructura de experiencia se cosifica en la medida en que se divide en experiencias fragmentadas, discretas y aisladas. La estructura de la experiencia refleja de este modo la realidad fragmentada del capitalismo. La alienación de la experiencia, en la que se divide y escinde la continuidad temporal ininterrumpida de la experiencia del Ego, se manifiesta crucialmente en la racionalización del trabajo, donde el tiempo mismo es un criterio mensurable y monetarizable.

Westerman reintroduce así la teoría de Lukács de la relación sujeto-objeto desde la perspectiva individual, para darle sentido a la experiencia de alienación que la cosificación implica. La mismas grietas y fracturas de la identidad individual inducida por la cosificación sería, aún siguiendo a Lukács, el sitio donde la cosificación, como estructura, empieza a quebrarse. No obstante, aunque este importante abordaje sea consistente con la definición de Lukács de la conciencia como realidad social, parece menos plausible cuando se examina la conciencia individual. Si bien la fractura y desconexión experimentada en las generalizadas y demasiado comunes depresiones en el lugar de trabajo, agotamiento, fastidio o suicidios, pueden ser ciertamente interpretadas como formas indirectas y pasivas de sabotaje al actual productivismo, difícilmente producen la energía para huelgas o cualquier forma de acciones colectivas *potentes* contra él.

Por esta razón, Westerman reevalúa la necesidad para Lukács de que el descontento individual tome forma en el ‘partido’, ni como un requisito formal para la forma organizacional, ni (con comparaciones críticas con la ‘espontaneidad

revolucionaria de las masas' de Rosa Luxemburgo) como proceso orgánico. Westerman reafirma que el partido, en contraste con la 'vanguardia' marxista-leninista, no es la causa externa de la conciencia de clase, sino que *es* esa misma conciencia: es la manifestación colectiva, en la práctica y en la experiencia cotidiana, de "la situación y posición del proletariado" (226). El partido es conciencia de clase en la medida en que es auto-organización sin representación, con lo que rehuye a la dependencia –demasiado optimista– en la espontaneidad de las masas.

Una de las lecciones más importantes a las que llega Westerman es que la clase, como identidad grupal, es fluida y abierta a la revisión. Más aún, reinterpretada de este modo, la teoría de Lukács puede y debe abarcar las luchas colectivas que intersecan a la identidad de clase (como género, raza y religión), y que él pasó por alto al buscar un principio único que gobierna al capitalismo como totalidad social. Para este fin, la tercera y última parte de la monografía de Westerman busca resaltar la influencia y relevancia de una lectura fenomenológica de Lukács más allá del ensayo sobre 'Cosificación' y la revolución proletaria.

Respondiendo a los críticos de Lukács dentro y fuera del marxismo y la teoría crítica, el capítulo 7 reconsidera la división lukacsiana supuestamente neo-romántica entre lo social y lo natural, y las realidades social y extra-social. El problema de la relación sujeto-objeto llega a su clímax, en un análisis que abarca la obra entera de Lukács. En diálogo con Andrew Feenberg, Westerman contrasta *Historia y conciencia de clase* con la *Ontología del ser social*, en el que la categoría de trabajo es utilizada críticamente contra tendencias capitalistas, e incidentalmente marxistas tempranas, de ver la naturaleza como un recurso explotable. Así, se problematiza la dominación y explotación de la naturaleza, no en la línea de un elogio romántico y 'rousseauiano' de su diferencia con la realidad social, sino mostrando cómo el trabajo, en su modalidad alienada, cosificada, pero también cosificada, le da forma a esa naturaleza. Esto, significativamente, evoca los motivos en *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, pero también a la crítica de Heidegger a la *Gestell* tecno-científica en *La cuestión de la técnica*. También Lukács, a su vez, se preocupa por cómo los fenómenos sociales

son legitimados y cosificados como si fueran 'naturales'. Finalmente, y concordando con Feenberg, Westerman acepta la 'conciencia' de Lukács como un representante conceptual de 'cultura' o 'crianza' que no es antinómico con la 'naturaleza', sino que, como en el Arte, mantiene una relación no coercitiva con ella.

En el capítulo 8, Westerman concluye con observaciones autocríticas sobre su reevaluación de las categorías lukacsianas sociales y fenomenológicas *fluidas*, y resalta el valor de estos conceptos revisados para comprender mejor nuestra condición posmoderna y tardo-capitalista. En cuanto a esto último, sigue el análisis crítico de Jameson del posmodernismo en el arte, y es consistente en su comprensión lukacsiana del posmodernismo no solo como la voluntad de arte (*Kunstwollen*) del capitalismo tardío, sino, más en general, como el elemento que da cuenta de la vaguedad de los significantes de nuestra realidad social. En consecuencia, provee razones adicionales para basar su análisis de la cosificación en Lukács en los borradores de Heidelberg, en lugar de hacerlo desde una relectura hegeliana o marxista. Más importante es su entusiasta defensa de la complementariedad de la teoría social de Lukács para los teóricos políticos y sociales que trabajan desde los importantes planteamientos de Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann, particularmente en lo que se refiere al estudio de la habituación y la sedimentación de significados sociales.

Debe caracterizarse sin reservas a la monografía de Westerman como una notable demostración histórica para la reinterpretación fenomenológica de Lukács. En ella se despliega la sensibilidad del autor hacia la práctica de la lectura cercana de los textos de Lukács y de los debates de la teoría crítica en sus contextos de producción y de recepción. Pero su reinterpretación metodológica de los ensayos marxistas de Lukács de 1922 (a través del lente de su estética) se dirige a un público más allá de la tradición de la teoría crítica: desde académicos interesados en el diálogo – complicado pero complementario – entre fenomenología y teoría crítica, hasta cualquier otra persona interesada en la relación histórica y filosófica entre estética y política, teoría del arte y teoría social.

Los fenomenólogos encontrarán particularmente interesante el proceso de elaboración

(mediante un idiosincrático filtro neokantiano) del diálogo de Lukács con Husserl, así como su impacto sobre la teoría de la obra de arte del primero, como una totalidad autosuficiente, diferente pero comparable con la totalidad autosuficiente y racional del capitalismo. Más aún, tanto fenomenólogos como teóricos críticos deberían seguir la invitación de Westerman de combinar la perspectiva de la teoría social lukacsiana con la fenomenología social de Schütz, Berger y Luckmann.

Más allá de la virtuosidad de la reconstrucción de Westerman de la estética fenomenológica de Lukács y su novedoso abordaje de la teoría de la cosificación del filósofo húngaro, este libro es además una invitación a lanzar una nueva investigación fenomenológica sobre la alienación social. Nos permite ver el potencial de la fenomenología para entender nuestra situación contemporánea al lado – ¿por qué no? – de la teoría crítica actual.

Esta reseña apareció originalmente en inglés, en *Phenomenological Reviews*:

<https://reviews.ophen.org/2019/11/19/richard-westerman-lukacs-phenomenology-of-capitalism-reification-revalued/>

Traducción de George García Quesada

Clémence Saintemarie (clemence.sain-temarie@ucd.ie). Estudiante de Doctorado en la Escuela de Filosofía de University College Dublin (UCD, Irlanda), y becada en el Colegio de Ciencias Sociales y Derecho de esa Universidad (2019-2023). Su tesis doctoral se centra en la teoría social crítica (Rancière, Mouffe, Marcuse, Habermas, Honneth), democracia radical, conflicto democrático y disenso, y la constitución estética de las subjetividades políticas. Hizo su MPhil en la Sorbona (París I - 2017), su MA en UCD (2015), y tiene un Bachillerato en Humanidades Modernas de París Nanterre.