
Giuseppe Cascione. Es profesor titular de filosofía política en el Dipartimento di Scienze Politiche Università degli Studi di Bari, “Aldo Moro” y director científico de la revista *Iconocrazia*. Autor de *Iconocrazia* (2006), *Il problema del colore nella filosofia di Wittgenstein* (2008), *La comunità felice* (2012) y *La carta, il corpo, il conio* (2017).

Contacto: giuseppe.cascione@uniba.it

CONCIENCIA Y LUCHA DE CLASES ENTRE LUKÁCS Y ŽIŽEK¹

Giuseppe Cascione

Università degli Studi di Bari, "Aldo Moro"

CLASS CONSCIOUSNESS AND CLASS STRUGGLE IN LUKÁCS AND ŽIŽEK

Resumen

Este artículo analiza el concepto de *conciencia de clase* de György Lukács a la luz de las reflexiones elaboradas por Slavoj Žižek sobre la lucha de clases. En contra de la opinión generalizada de que las sociedades occidentales han entrado en una era postpolítica, el objetivo de este artículo es poner de manifiesto que el conflicto entre trabajo y capital sigue siendo relevante para entender las dinámicas contemporáneas del capitalismo globalizado. Para ello, se argumenta que la lucha de clase es inherente al mundo capitalista moderno. El proceso de toma de conciencia de clase por parte del proletariado, elemento imprescindible de la lucha de clase, se ve sin embargo constantemente obstaculizado por las clases hegemónicas a través de la cortina de humo del populismo. Por último, la teoría de Žižek sobre el concepto de *lucha de clases* se contempla como

1. Fecha de recepción: 21 de Enero 2019; fecha de aceptación: 15 de febrero 2019. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Dipartimento di Scienze Politiche Università degli Studi di Bari, "Aldo Moro".

un constructo potencialmente eficaz para la construcción de un nuevo sujeto revolucionario.

Palabras clave

Capitalismo, lucha de clases, conciencia de clase, Slavoj Žižek, György Lukács.

Abstract

This paper analyses György Lukács' interpretation of the concept of 'class consciousness' in the light of Slavoj Žižek's reflections on 'class struggle'. Against the widespread assumption that Western societies have entered in a 'post-political' era, this paper aims to highlight how the conflict between labour and capital is still relevant to understand the contemporary dynamics of globalized capitalism. Class struggle, it is argued, is inherent to the modern capitalist world. The process of acquisition of class consciousness by the proletariat, an essential element of class struggle, is however constantly hindered by hegemonic classes through the smokescreen of populism. Thus, Žižek's approach to 'class struggle' is discussed as a potentially successful means to the construction of a new revolutionary subject.

Keywords

Capitalism, class struggle, class consciousness, Slavoj Žižek, György Lukács.

«Bien sûr que oui, tonne Lalla, encore et toujours ! C'est exactement ça le problème : on vous a fait croire à vous, les plus jeunes, que ces mots-là étaient creux, poussiéreux, dépassés. Plus personne ne veut en parler parce que ce n'est plus sexy, la lutte de classes. Et en guise de modernité, de glamour politique, qu'est-ce qu'on vous a proposé – et pire, qu'est-ce que vous avez accepté ? Le retour de l'éthnique. La question des communautés à la place de celle des classes. Alors les dirigeants pensent qu'ils peuvent apaiser toute tension avec une jolie vitrine de minorités – une tête comme la leur, en haut de l'appareil d'État, sûrement, ça va calmer les gens des cités. Ils nous montrent Fadela Amara, Rachida Dati, Najat Vallaud-Belkacem au gouvernement. Mais la peau brune, le nom arabe, ça ne suffit pas. Bien sûr, c'est beau qu'elles aient pu réussir avec ça – ça n'était pas gagné – mais c'est aussi tout le problème : elles ont réussi. Elles n'ont aucune légitimité à parler des ratés, des exclus, des désespérés, des pauvres tout simplement. Et la population maghrébine de France, c'est majoritairement ça : des pauvres.» (Alice Zeniter, *L'art de perdre*, Flammarion, Paris 2017, p.432)

El problema de la conciencia de clase en György Lukács

En febrero de 2017, el ayuntamiento de Budapest (con 19 votos a favor, 3 en contra y una abstención) decidió retirar la estatua de György Lukács del parque de Szent István. Aunque, en verdad, la sucesión de decisiones simbólicas que ha conducido al “olvido de Lukács” había empezado mucho antes, en particular con los recortes en la financiación destinada al archivo Lukács de Budapest, en 2012, que llevaron al cierre *de facto* de la institución. Y si bien es cierto que es el actual Gobierno de Orbán el que ha oficializado este distanciamiento con el filósofo, también lo es que Hungría nunca ha reservado un tratamiento especialmente favorable a su ilustre hijo. Sin embargo, es de notar la conexión – innegable – entre los procesos de fascistización de la sociedad húngara en general y del Estado en particular y este renovado ostracismo hacia Lukács.

En realidad, tampoco la izquierda tiene en cuenta hoy en día, como lo hizo en un tiempo, la herencia intelectual del filósofo húngaro, ya que se considera obsoleta la reflexión de Lukács sobre la cuestión de la lucha de clase. Y esta tendencia, generalizada entre los intelectuales de izquierda, cristaliza en una obstinada hostilidad hacia el concepto de conflicto en las sociedades “postmodernas”, sociedades “neutralizadas”, según Schmitt (1972), o “auto-situadas más allá de la derecha y de la izquierda”, según Mouffe (2005). Tanto uno como otro considera inoperante, por caduco, el concepto

de *lucha de clases* y, aún más si cabe, la noción de *conciencia de clase* que tanto había fascinado al filósofo.

¿Por qué nos mueve, entonces, a retomar el pensamiento de Lukács? Este ensayo quiere subrayar la existencia de una cuestión que precede a toda interrogación sobre el concepto de lucha de clases y que ocupa, a mi juicio, un papel más importante. En efecto, más allá de cómo se entienda el problema de la existencia ontológica de una clase socioeconómica (tal y como sostiene la teoría marxista), hay que admitir que el mero sentimiento de pertenencia no es suficiente para determinar ningún cambio en la historia, es decir, no es un factor políticamente influyente. La mera pertenencia a una clase no hace del individuo, ni de la clase en su conjunto, un “sujeto político”. Es necesario otro elemento que en la literatura marxista se ha definido como *conciencia de clase*. Para abordar la cuestión de la conciencia de clase y de su utilidad recurriremos, en las páginas que siguen, a la reflexión que estimo más articulada e influyente (al menos dentro del marco del pensamiento marxista-leninista), esto es, la conceptualización elaborada por Lukács articuló en 1920 en su *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia y conciencia de clase)*.

Comenzaremos citando la definición que da Lukács de conciencia de clase para poder, a continuación, articular las preguntas en torno a las cuales se desarrolla su razonamiento.

¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?; 2) ¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases? Esto se relaciona con la pregunta siguiente: ¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene para el proletariado un significado totalmente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado?. (Lukács, 1970, p.76)

La primera pregunta es pues la siguiente: *¿qué se entiende (desde un punto de vista teórico) por conciencia de clase?*

Tal y como sostiene Lukács, suscribiendo las tesis de Marx, “nada se produce sin intención consciente, sin finalidad deseada” (p. 76). Por esta razón, los intelectuales (y, en particular, los burgueses) que tratan de interpretar el proceso histórico que ha conformado la *Lebensform* a la que pertenecen, siguen un proceso de reconstrucción en

sentido inverso, es decir, no proceden desde el pasado hacia el presente sino, más bien, al contrario: dan por hecho el presente en sus manifestaciones concretas y buscan sus raíces en un movimiento retroactivo (Papa, 1990, p. 212). En efecto, cuando un sujeto examina su propia *Lebensform*, tiende a describir las características constitutivas de su forma de vida y lo hace no solo dando por hecho la realidad en la que vive, sino también viviendo esta realidad a la luz de una falacia naturalista que lo lleva a interpretar su horizonte cotidiano como algo *natural*. Por esta razón, afirma Lukács siguiendo a Marx, el sujeto no se da cuenta (no puede de ningún modo darse cuenta) del carácter histórico y artificial de su *Lebensform*. Y es que está buscando en el pasado no tanto una verdad histórica, como una confirmación de lo existente, una demostración del carácter ineluctable de su propia condición (p. 77).

Una de las particularidades de la reelaboración del concepto de conciencia de clase que Lukács lleva a cabo es que, contrariamente a lo que nos podríamos esperar, no afronta en primer lugar la conciencia de clase del proletariado sino la de la burguesía. Este razonamiento tiene sentido tanto desde un punto de vista histórico – puesto que la primera manifestación de la lucha de clases fue protagonizada por la burguesía – como desde un punto de vista lógico – ya que Lukács quiere demostrar la imposibilidad estructural del estatuto propio de la conciencia de clase burguesa, su íntima contradicción, antes de describir la íntima coherencia que caracteriza, en cambio, la conciencia del proletariado.

Para ello, el autor nos presenta la doble función que reviste la aptitud al autoanálisis propio de la burguesía como clase. Por un lado, pensar la historia se presenta al pensamiento burgués como una “tarea *insoluble*” (p. 78), y esto ocurre porque, como se ha señalado anteriormente, la historia misma del proceso de constitución de la conciencia de clase burguesa no se piensa como una realidad histórica sino como proceso “natural” que tiende a avanzar ineluctablemente hacia una situación dada. La historia es pues considerada como el desarrollo concreto de leyes naturales y eternas (p. 78). Por otro lado, y precisamente por esta razón, no se produce un verdadero desarrollo histórico, sino solo “el reino irracional de potencias ciegas que encarnan todo lo más en «los espíritus de los pueblos» o en los «grandes hombres», y que, por tanto, sólo pueden ser descritas pragmáticamente y no pueden concebirse racionalmente” (p. 78).

Lukács recuerda que Marx refuta esta reconstrucción dilemática sobre la base de varios argumentos. En primer lugar, Marx rechaza la existencia de una objetividad cosificada del capital y de las relaciones de poder que éste genera. “El capital (y asimismo toda forma objetivada de la economía política) «no es, para Marx, una cosa, sino una

relación social entre personas, mediatizada por cosas» (p. 79). En este sentido, el enfoque 'naturalista' resulta completamente arbitrario, pues no hay ninguna ley natural que decreta el triunfo del capital y de la organización de los medios de producción. Cabe entonces preguntarse, ¿de qué tipo de 'horizonte objetivo' se trata? Según Lukács, "esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución" (p. 79), es decir, es la tendencia de todas las relaciones de fuerzas existentes a "*perseverare in esse proprio*", a justificar "legalmente" su propia permanencia en el poder. Sin embargo, "esta conformidad a leyes sólo es válida en el cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina" (p. 79). En suma, se instaaura un círculo vicioso entre, por un lado, un poder que se justifica a sí mismo en cuanto objetivo y natural y, por otro, una voluntad, por parte de ese mismo poder, de creer ciegamente en su propia narración fundante.

Esto es lo que Lukács define como "falsa conciencia", que se caracteriza precisamente como un cortocircuito epistemológico entre, por una parte, la situación empíricamente analizable de la concreción histórica de los individuos como seres singulares y, por otra, la necesidad de entender la totalidad del contexto en el que estos individuos se mueven, es decir, la necesidad de analizarlo con instrumentos no empíricos, no vinculados a las vicisitudes particulares de un individuo o de un grupo (p. 80).

Desde el principio, añade Lukács siguiendo a Marx, los individuos se ven inmersos en una lógica totalizadora en la que se les designa como protagonistas de la lucha de clases. Y es esta lucha la verdadera clave a la luz de la cual se desarrolla *toda* la historia de la sociedad capitalista. Esta visión clasista se revela el fundamento mismo de dicha sociedad capitalista. Es decir, esta no existiría sin aquella (p. 80).

Para la clase burguesa, en efecto, resulta difícil adquirir una conciencia de clase que no sea una "falsa conciencia". A causa del aspecto empírico-subjetivo del recorrido de la autoconciencia y de la centralidad de su papel, los sujetos que pertenecen a esta clase encuentran dificultades a la hora de alcanzar un nivel teórico suficiente como para abarcar integralmente toda la realidad. En esta realidad total, los burgueses tendrían que jugar un papel "universal", y sin embargo solo logran presentarse como meros "portadores de intereses privados". Así, pues, el capital solo consigue representarse a sí mismo como un conjunto de individuos y no como a una clase y, por ende, no cabe referirse a él empleando el concepto de "conciencia de clase" (que supondría, como hemos visto, una capacidad de síntesis totalizadora) (p. 81).

Para determinar el papel que el concepto de conciencia de clase juega dentro de la efectividad histórica, sería preciso entender, según Lukács, si dicho concepto es

importante para todas las clases que participan en la lucha o si existe, en cambio, una diferencia cualitativa entre dichas clases. Esta diferencia estaría fundada tanto en las posibilidades efectivas de cada clase de alcanzar una conciencia auténtica de su propia ubicación en el seno de la sociedad, como en la función histórica que cada clase podría ejercer en la *Lebensform* (considerada en su totalidad) (p. 81).

La segunda pregunta que formula Lukács es: ¿cuál es (desde un punto de vista práctico) la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases?

En su respuesta, Lukács sintetiza el sentido de su análisis del concepto de conciencia de clase. Este concepto es central tanto para el proceso de hegemonización de la sociedad (Rosenthal, 1988), como para la supervivencia de la clase misma, ya que las clases o bien adquieren conciencia de su propia vocación universal, o bien “están condenadas, aún en caso de victoria accidental, a la derrota final” (Lukács, 1970, p. 82).

Dicha vocación corresponde a la capacidad (que las clases hegemónicas tendrían que desarrollar) de identificar sus propios intereses en el marco, más amplio, de los intereses de la ‘sociedad en su conjunto’. Si una clase no da este salto cualitativo, sólo puede jugar un “papel subalterno y no puede jamás intervenir en la marcha de la historia como factor de conservación o de progreso” (p. 82). Por lo tanto, lo que está aquí en juego no es solo la victoria en un terreno concreto de lucha social y política. Sino que, dicha lucha debe extenderse hacia la transformación de toda la sociedad. Y este papel histórico sería imposible sin un elevado nivel de conciencia de clase: de estas premisas deriva, entonces, la utilidad radical de este proceso.

La conciencia de clase es, como la autoconciencia para Hegel, el elemento que resuelve la dialéctica de la lucha de clases, considerada por Marx el fundamento de las sociedades modernas (p. 82).

La lucha de clases ha asumido, en particular a lo largo del siglo XX, un aspecto especialmente violento, es decir, ha consistido en la subordinación violenta del adversario o en su definitiva aniquilación. Lukács constata que esta violencia bruta ha sido históricamente considerada como una opción válida, y que el capital ha sido el primero en ejercerla: tanto para acumular los recursos necesarios a la transformación de los modos de producción, como para apropiarse, sustrayéndola al proletariado, de la plusvalía necesaria para su reproducción. A esta violencia del capital se opone una reacción igualmente violenta por parte del proletariado – a título de ejemplo cabe citar las diversas revoluciones comunistas del último siglo– pero, según Lukács, el caso del proletariado es diferente, puesto que el proletariado tiene la capacidad de adquirir una conciencia de clase, y esto es en un factor absolutamente decisivo (p. 83).

Mientras que el proceso de adquisición de conciencia de su papel decisivo se presenta como una posibilidad para el proletariado, esta toma de conciencia resulta imposible para la clase burguesa ya que no “es capaz de eso, a menos que renunciase voluntariamente a su dominación” (p. 84). Según Lukács, el capital no logra mirar más allá de sus propios intereses de clase, porque si lo hiciera tendría que admitir que su dominio se funda sobre una injusticia radical y, en consecuencia, tendría que renunciar a ejercerlo. Solo la clase oprimida puede asumir la tarea histórica de acabar con dicha injusticia y transformar la sociedad en una sociedad más ecuánime, abrazando con ello su destino histórico.

El capital reacciona ante sus propios límites circunscribiendo el análisis de la realidad socioeconómica (que él mismo genera) a la investigación puramente teórico-científica que han llevado a cabo algunos ‘teóricos sociales’ ilustrados. Ahora bien, tampoco este análisis puede provocar por sí solo ninguna transformación, porque “se ve [...] con toda claridad que en la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya fuesen los más evolucionados, ni tampoco del conocimiento científico” (p. 83).

Pero el escollo fundamental reside más bien en el hecho de que ni siquiera un hipotético análisis que desenmascarase el mecanismo perverso del modo de producción capitalista, conduciría al suicidio de la clase hegemónica. “La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma” (p. 84).

La tercera pregunta que se hace el filósofo es: ¿tiene la conciencia de clase un significado totalmente distinto para el proletariado respecto a todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia?

El elemento que constituye la originalidad de la lucha de clases en la edad contemporánea (un periodo histórico caracterizado por la dialéctica entre capital y trabajo asalariado) se revela además como la mayor oportunidad y particularidad del proletariado. Marx, de hecho, afirma que “solamente con la dominación de la burguesía, cuya victoria significa la supresión de la organización en estados, se hace posible un orden social en el cual la estratificación de la sociedad tiende a la estratificación pura y exclusiva en clases” (p. 85). En otras palabras, mientras que, en la edad precapitalista se desarrollaban en torno a conceptos que no estaban directamente relacionados con el modo de producción, en la edad capitalista dichas fracturas cristalizan, en cambio, en torno al concepto de clase. Así nace una valiosa oportunidad para el proletariado, que se encuentra por fin en condición de tomar conciencia de que, en el sistema capitalista, las formas jurídico-estatales de dominio “son simplemente una fijación de interconexiones

cuyo funcionamiento es puramente económico” (p. 87). Y esto representa, como venimos diciendo, una innegable ventaja para la construcción de una conciencia de clase, ya que el concepto de clase pone de manifiesto, de manera absolutamente evidente, la explotación de la fuerza de trabajo que lleva a cabo el capital, ya que no tiene en cuenta los demás nexos de pertenencia (aquellos que, en edad precapitalista, se fundaban en elementos no directamente relacionados con el modo de producción y que acababan por entorpecer y retrasar la toma de conciencia). Bajo el capitalismo todas las relaciones de pertenencia, incluso la de pertenencia al Estado, se vuelven irrelevantes; todas, excepto la pertenencia a una clase (p. 88).

Así pues, la época weberiana del desencanto permite a la clase obrera tomar el control de su vida de manera consciente: en el momento más oscuro de la historia, se gesta pues una gran oportunidad, ya que “con el capitalismo, con la desaparición de la estructura de estados, y con la constitución de una sociedad con articulaciones puramente económicas, la conciencia de clase ha llegado al estado en que puede hacerse consciente. Ahora la lucha social se refleja en una lucha ideológica por la conciencia, por el descubrimiento o la disimulación del carácter de clase de la sociedad” (p. 89).

La cuarta y última pregunta se refiere a la esencia y la función de la conciencia de clase: ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas?

Para aportar una respuesta apropiada a esta pregunta, no debemos olvidar que la dialéctica de clases se articula conforme a un doble movimiento. Esto es, debemos tener en cuenta, por un lado, la (falsa) conciencia de clase del capital, y, por otro, la conciencia de clase de los trabajadores asalariados. Estas dos dinámicas son bastante diferentes según Lukács. Para responder a su pregunta, el filósofo parte de las contradicciones en las que inevitablemente cae la clase burguesa cuando intenta alcanzar un nivel más elevado de conciencia.

En primer lugar, encontramos en Lukács un argumento muy *up to date*, que, de algún modo, anuncia ya el engaño inherente a las promesas de futuro formuladas por el capital. El argumento usado por el filósofo húngaro consiste en afirmar que la verdadera naturaleza de la sobrevaloración que el capital opera sobre el individuo (un individuo que ha visto sus vínculos ‘liquidados’, según la lógica marxista del Manifiesto) es un puro engaño: “Vemos el mismo desacuerdo cuando el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por ‘la cosificación que crea la producción mercantil” (p. 92).

Las relaciones sociales dominadas por el capital no son, en realidad, más que explotación y reificación. Y es que las promesas de libertad individual son incompatibles con la esclavitud del trabajo asalariado y con una *Lebensform* fundada en dichas relaciones de producción.

A este primer argumento, Lukács añade otro, que toma prestado de Marx: el capital no constituye, tal y como explica el filósofo alemán en el Manifiesto comunista, un poder personal, sino un poder social. Sin embargo, el capital es incapaz de comprender este hecho. Imbuido en sus propios intereses particulares, el capital no consigue ver la totalidad del sistema, ni las consecuencias derivadas de la consecución de sus intereses. Y de ahí la importancia de clase proletaria, cuya tarea es, según Lukács, asumir la responsabilidad que comporta ‘imponer’ una visión ‘social’ del capital a los propios capitalistas y asumir la responsabilidad que ello comporta (pp. 93-94).

La “falsa conciencia” del capital se puede rastrear a lo largo de toda su historia, hasta el punto de llevar a Lukács a afirmar que “la historia ideológica de la burguesía [...] no es más que una lucha desesperada para no ver la esencia verdadera de la sociedad creada por ella, para no tomar conciencia real de su situación de clase” (p. 96).

También el keynesismo o el tema del *welfare state* pueden ser interpretados en realidad como un intento de resolver la dialéctica interna al capital acentuando la contradicción generada por la “falsa conciencia”. Y lo que es más: también algunos sectores del proletariado adhieren a la dialéctica del capital, asumiendo no el papel histórico que corresponde a su propia conciencia de clase, sino las extrañas e inútiles formas de recomposición de la dialéctica burguesa (p. 97).

Los sectores de la izquierda a los que nos referimos tienden a sustituir la función desarrollada por la conciencia de clase por una forma de *realpolitik* que pretende mediar entre los diferentes intereses de clase. Pero resulta que con ello esta izquierda termina borrando el tema de la lucha de clases de sus programas (a pesar de que dicha lucha, en tanto que parte de la estructura, sea en realidad imposible de borrar completamente). De este modo, “no se trata de saber qué es lo que tal o cual proletario, ni aun el proletariado en bloque, se proponga momentáneamente como meta. De lo que se trata es de saber qué es el proletariado y qué misión histórica se le impone por imperio de su propio ser” (Marx y Engels, 1971, p. 15).

Por esta razón, el conflicto entre capital y trabajo sigue hoy presente: porque dicho conflicto no es una invención “científica” de algunos intelectuales o una decisión táctica de los partidos de izquierda que pretenden gobernar sin costes sociales y políticos, sino, más bien, una condición estructural de la modernidad capitalista. En este sentido, la

conciencia de clase del proletariado tiende (o debería tender) hacia una reconciliación de las dimensiones científico-analítica y práctico-política. Para Lukács, en efecto, tanto en la acción revolucionaria del proletariado como “para su conciencia de clase, la teoría y la práctica coinciden, [...] por tanto, [...] [el proletariado] puede poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo” (Lukács, 1970, pp. 98).

Desgraciadamente, sin embargo, si consideramos la cuestión en términos posmodernos, en un periodo de despolitización y de triunfo de una dimensión populista de la política como única respuesta de masa al capital, la situación se vuelve mucho menos clara que en el pasado. La toma de conciencia de clase se ve dificultada por las campañas de neutralización que el capital alimenta ininterrumpidamente. Y, sobre esta cuestión, sería pertinente reflexionar acerca de las aportaciones teóricas de otro autor contemporáneo: Slavoj Žižek.

La nueva lucha de clases de Slavoj Žižek

Entre 1925 y 1926, Lukács escribió una concisa reflexión en defensa de *Historia y conciencia de clase*, que fue publicada por primera vez en 1996 bajo el título *Chvostismus und Dialektik* por la editorial Aron Verlag de Budapest (Congdon, 2007). La edición anglosajona de la obra, *A Defence of History and Class Consciousness Tailism and the Dialectic* (2000), venía acompañada de un epílogo de Slavoj Žižek, *Georg Lukacs as the philosopher of Leninism*. En este texto, Žižek trata varios temas, como la relación entre Lukács y el marxismo hegeliano, su relación con Stalin, la revolución de Béla Kun, el leninismo de Lukács, etc. (Žižek, 2000; Žižek, 2002).

Según Žižek, la actualidad del concepto de lucha de clases resulta innegable: la antigua dialéctica entre capital y trabajo asalariado no ha dejado de existir (ya que el modo de producción capitalista ha triunfado en todo el planeta), sino que simplemente ha desplazado su acción desde un punto de vista espacial. Basándose en las tesis de Sloterdijk (2010), Žižek (2016) considera que “la globalización capitalista no representa tan sólo apertura y conquista, sino también un mundo encerrado en sí mismo que separa el Interior de su Exterior” (p. 5). La dialéctica entre capital y trabajo se ha renovado y se presenta hoy bajo un nuevo aspecto precisamente a través de esta división entre Interior y Exterior, es decir, entre, por un lado, los que se sitúan dentro del sistema capitalista – aquellos que lo gobiernan y que sacan ventajas del propio sistema – y, por otro lado, los que son víctimas de sus aspectos negativos. Tal y como lo explica Žižek, “el alcance

global del capitalismo se fundamenta en la manera en que introduce una división radical de clases en todo el mundo, separando a los que están protegidos por la esfera de los que quedan fuera de su cobertura” (p. 6).

No hay pues exterioridad posible a una lucha de clases definida en estos términos. Esta impregna, como en Marx, toda nuestra *Lebensform* y no deja espacio para ninguna interpretación intermedia que pudiera impedirnos alcanzar nuestra “conciencia de clase”, es decir, la conciencia de la separación constitutiva que representa el fundamento mismo de nuestra “macroesfera”. Y, sin embargo, dicha conciencia, según Žižek, se enfrenta con las dos tendencias principales que caracterizan el mundo occidental cuando intenta responder a las emergencias que él mismo crea. Como vemos, Žižek no aborda la cuestión de la lucha de clases desde un punto de vista meramente teórico, sino que parte del análisis de las situaciones materiales a las que estamos llamados a responder, en concreto al fenómeno de las migraciones, terreno en el que se juega hoy en día la diferencia entre derecha e izquierda.

El filósofo esloveno teoriza una especie de “sentido de culpa” que condiciona tanto nuestra manera de abordar el tema de la inmigración, como los dos tipos de respuesta que generalmente damos a esta cuestión. Por un lado, en efecto, la izquierda, sobre la base de un razonamiento humanitario (p. 7), exhorta a Occidente a no interponer ningún obstáculo a la entrada indiscriminada de migrantes. Por otro lado, la derecha, tanto en su versión populista como en la clásica, reclama el cierre de las fronteras y la construcción de muros, con la esperanza, más o menos fundada, de mantener definitivamente fuera de su territorio a los migrantes (p. 7).

Ambas respuestas antagónicas representan, según Žižek, las dos caras de la misma moneda, es decir, “dos versiones del chantaje ideológico cuyo objetivo es conseguir que [...] nos sintamos irremisiblemente culpables”. En otras palabras, estas dos versiones provocan un sentido de culpa que nos oprime “en cuanto occidentales” y dicha culpabilidad turba nuestro juicio. Por otro lado, este sentido de culpa puede ser visto como una hipocresía. En el caso de la izquierda, esta hipocresía derivaría de su connivencia con el capitalismo occidental, ya que finge ignorar que el neoliberalismo y la democracia autoritaria de tipo asiático no son degeneraciones de un sistema fundamentalmente “bueno”, sino más bien una “característica necesaria e innata” del mismo.

Por ello, esto es, por una hipócrita voluntad de cegarse ante la realidad, la izquierda de los “oponentes amistosos” se obliga a si misma a observar el respeto de ciertos tabúes.

El primero de estos tabúes es el principio según el cual “un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado”. O que *todavía* no has escuchado, debido a la implícita

convicción de que, si se pudiese comprender íntimamente la cultura de origen del opositor radical, este último sería mucho menos peligroso de lo que parece en la actualidad. Ahora bien, admitiendo que la escucha fuera posible, Žižek se pregunta si este conocimiento podría ser útil a la hora de condenar o absolver ritos, creencias y tradiciones que nos parecen estar en las antípodas de las difíciles conquistas del movimiento obrero occidental. Obviamente no, y este conocimiento no sería tampoco útil para tomar posición con respecto a los crímenes feroces cometidos por los terroristas afiliados a las diferentes siglas radicales islámicas, desde el ISIS hasta otras organizaciones criminales como Boko Haram.

El segundo tabú mencionado por Žižek es el hecho de que “muchas gente de izquierdas tiende a desdeñar cualquier mención de los «valores europeos» como si fuera una forma ideológica del colonialismo eurocéntrico” (p. 14). Tal y como lo explica el autor, se trata de una postura negativa, ya que no permite entender que “el capitalismo global no tiene ningún problema a la hora de adaptarse a una pluralidad de religiones, culturas y tradiciones locales; de hecho, la máscara de la diversidad cultural la sustenta el presente universalismo del capital global” (p. 14). En este pasaje, el filósofo esloveno se refiere a un extraño cortocircuito entre, por un lado, una justa crítica al eurocentrismo (Žižek, 1998) –el tipo de crítica llevada a cabo, por ejemplo, por la corriente de estudios post-coloniales– y, por otro, la incapacidad de darse cuenta de la ‘ironía de la historia’, esto es, que el capital global es precisamente el mejor ejemplo de relativismo cultural y de tolerancia de las diversidades culturales. Sin el principio de tolerancia y su relativismo cultural, se pregunta Žižek, ¿cómo hubiese podido el capital global colonizar realidades y culturas tan alejadas de aquellas que lo han engendrado? (Žižek, 2016, p. 14).

El tercer tabú que hay que abandonar consiste en considerar que “la idea de que la protección de nuestro modo de vida es en sí misma una categoría protofascista o racista” (p. 14). Para ello, necesitamos concentrarnos nuevamente en el punto crucial de todo antagonismo auténtico. Esto es, la cuestión no consiste en reivindicar una supuesta identidad cultural europea frente a los migrantes, portadores de una alteridad hostil, sino, más bien, en reconquistar el terreno de la conciencia de clase como crítica al verdadero enemigo político, al capitalismo global. En este sentido, la reivindicación de la identidad occidental se superpondría con la reivindicación de las conquistas democráticas obtenidas por los diversos movimientos políticos antagonistas a través de la lucha de clases (Žižek, 2016, p. 15; Trimbur, 1999; Welsh, 2012).

El cuarto tabú es la prohibición implícita de desmentir el prejuicio según el cual toda crítica al mundo islámico oculta una forma de “islamofobia” etnocéntrica. Esta

postura, tal y como señala Žižek, deriva asimismo del sentido de culpa mencionado anteriormente y se suma a nuestra actitud hacia la figura del migrante en cuanto tal. Si aceptamos la prohibición, nos avisa el filósofo esloveno, ninguna política humanitaria, ninguna apertura de fronteras será suficiente para expiar nuestra culpa. Y, lo más importante, no sólo no conseguiremos identificar serenamente los límites de las otras culturas, sino que tampoco conseguiremos hacer valer la dialéctica de clase por encima de toda diferencia religiosa o étnica (Žižek, 2016, p. 16).

Otra convicción muy arraigada – pero no, por ello, dice Žižek, menos errada – consiste en confundir las demandas de cambio radical provenientes de los sectores más marginales de la sociedad con posiciones radicalizadas propias del fanatismo religioso. Žižek cita el ejemplo de las revueltas de las *banlieues* parisinas y de otras ciudades de Francia (De Kesel, 2004). Durante los tumultos, el contenido de las acciones de protesta no era de matriz religiosa, y a pesar de ello la común pertenencia étnico-religiosa de los protagonistas acabó sirviendo de elemento de identificación colectiva. Pero, sin embargo, es evidente que no estábamos asistiendo en aquellos días a la revuelta islámica de los suburbios. Más bien, en estos acontecimientos se estaba poniendo de manifiesto la crítica de una sociedad democrática en la que se marginalizaban, condenándolas a un segundo plano, enteras generaciones de ciudadanos franceses sobre la base de sus orígenes étnicos y de sus credos religiosos.

El hecho particularmente relevante, sobre todo para la izquierda, es que “los manifestantes de los suburbios de París no exigían nada en concreto, [...] [no existía] ningún programa en los suburbios en llamas de París” (Žižek, 2016, p. 26). Desde el punto de vista de la construcción de una alternativa al sistema neoliberal del capitalismo global:

(...) el triste hecho de que una oposición al sistema sea incapaz de articularse en forma de una alternativa realista, o al menos de un proyecto utópico significativo, y sólo pueda tomar la forma de un estallido absurdo, es una seria denuncia de la situación en que nos encontramos. ¿De qué sirva nuestra celebrada libertad de elección, cuando las únicas opciones a escoger son seguir las reglas o entregarse a una violencia (auto) destructiva? (p. 28).

En efecto, Žižek considera las revueltas populistas actuales como un mero movimiento “voluntarista” que traduce los impulsos de rebelión en acciones protopolíticas. Estas acciones no implican una auténtica toma de conciencia de su propia condición. Como hemos visto anteriormente, según Marx y también según Lukács, solo la toma de conciencia permite a los antagonistas del capital discernir el contexto de explotación específico a la clase y articular, con ello, un programa político coherente: desprovistos

de conciencia de clase, estos episodios de rebelión no pueden modificar las relaciones de poder entre las clases. En otras palabras, resulta determinante “la ausencia de lo que Fredric Jameson ha denominado «mapa cognitivo», que se traduce en su incapacidad para localizar la experiencia de su situación dentro de un todo significativo” (p. 28).

Retomar en el contexto actual la cuestión de la conciencia de clase (es más, de la existencia de una lucha de clases de la que ser conscientes), exige rehusar el vórtice mediático que nos vende la idea de una neutralización total de la sociedad postmoderna y admitir que estamos lejos de vivir en una sociedad estable y pacificada. Tanto las guerras que nos rodean como los mecanismos despiadados que delimitan las esferas de los incluidos y los excluidos (descritos en la metáfora previamente citada de Sloterdijk), nos deberían sugerir que “el actual desorden es la auténtica faz del Nuevo Orden Mundial” (p. 30). Para empezar, la crisis de los estados nacionales no es fruto de una supuesta ley natural que condenaría a la obsolescencia las estructuras organizativas de las colectividades occidentales en favor de organizaciones políticas transnacionales (cuya única ventaja consistiría en el hecho de no haber sido instituidas hace casi cinco siglos). Al contrario, tal y como afirma Žižek, “la desintegración del poder estatal nos un fenómeno local, sino el resultado de la política y la economía internacionales” (p. 33). Esto ocurre porque el capitalismo global ya no puede satisfacer las expectativas que él mismo ha generado. Tal y como sostenía Lukács, refiriéndose a la “falsa conciencia”, el capital no puede tener conciencia de su propia responsabilidad de clase, porque si la tuviera tendría que reconocer que la única alternativa política éticamente aceptable sólo podría realizarse tras su propia destrucción. Actualmente, esta “falsa conciencia” del capital global se hace más evidente en diferentes lugares simbólicos, como, por ejemplo, en la recuperación contemporánea de la antigua institución de la esclavitud que, hoy en día, ha vuelto a ser operativa a nivel global (p. 36). Ahora bien, esta reactualización del esclavo no es casual ni está determinada por factores coyunturales, sino que se configura como una de las mayores (y quizás la más importante) contradicciones producidas por la falsa conciencia del capital global. En efecto, la promesa de liberación del trabajo (que caracteriza el contenido tecnocrático del neoliberalismo) como horizonte de desarrollo del individuo postmoderno, se convierte aquí en su contrario, es decir, en una completa sumisión del trabajo a los despiadados intereses del capital.

Otra gran contradicción del capital global, según Žižek, es el cortocircuito del mito de la completa libertad de movimiento de los individuos, derivado de la restauración de las fronteras. La retórica soberanista que pretende poner límites a la libre circulación de las personas – a través tanto de la construcción de barreras contra los refugiados como

de la suspensión (ya casi rutinaria) de los acuerdos europeos – representa el contrapeso perfecto de las políticas que incentivan la completa movilidad de capitales y mercancías (p. 38).

Como Lukács, también Žižek observa que “en Europa existe una división de clases, igual que en Oriente Medio, y la cuestión fundamental es cómo interactúan estas distintas dinámicas de clase” (p. 38). Esta interrogación está relacionada con otra, más general: “¿qué hacer?”. La respuesta a esta pregunta tendría que iluminar el camino hacia una política capaz de subvertir el *statu quo*. Antes de nada, señala el autor, sería preciso desenmascarar la obra de mistificación llevada a cabo por la clase hegemónica (en particular cuando se apropia de los impulsos de rebelión hacia el sistema, integrándolos y neutralizándolos). Žižek afirma claramente que

(...) la «clase dirigente» está en desacuerdo con el programa moral populista, tolera su «guerra moral» como medio para mantener a raya a las clases bajas; es decir, les permite expresar su furia sin que ello interfiera en sus intereses económicos. Lo que esto significa es que *la guerra cultural es una guerra de clases* desplazada. Que no nos vengan más con el cuento de que vivimos en una sociedad posclasista (p. 40).

Además, Žižek disiente de las tesis de algunos intelectuales cercanos a la izquierda como, por ejemplo, de la idea de un “populismo de izquierda” de Ernesto Laclau (Žižek, 2006; Gandesha, 2018). Si consideramos, como hace Laclau, que “que no existe ningún vínculo “natural” entre una posición socioeconómica dada y la ideología que conlleva (Žižek, 2001; Breger, 2001), de manera que es absurdo hablar de “engaño” o “falsa conciencia”, como si existiera un modelo de conciencia ideológica “apropiada” inscrito en la mismísima situación socioeconómica “objetiva” (p. 40), entonces estamos negando la realidad de la conciencia de clase como universalización de las reivindicaciones de la clase subalterna, ya que la privamos del arma que, en el pasado, había demostrado su eficacia para incidir en la lucha contra el capital (McLaren, 2001, p. 620). El significante universal populista (que tendría que poder contener en sí toda instancia a pesar de manifestarse en un particular teatro social) olvida que el antagonismo, según Marx y Lukács, tiene que alcanzar el nivel de la estructura, es decir, el nivel económico y social. Pero solo un “universal concreto” que sobredetermine el conjunto de los antagonismos puede efectivamente acceder a dicho nivel (Žižek, 2004). Esto es, sin el proceso de toma de conciencia, ningún antagonismo político parece, según Žižek, en condiciones de formular la “sobredeterminación” necesaria que “nos permite explicar las plurales e “inconsistentes” maneras en que otros antagonismos se pueden articular en “cadenas de equivalencias” (Žižek, 2016, p. 42).

El razonamiento de Žižek se puede poner a prueba hoy en día en el ámbito de las migraciones. Por muy incómoda que pueda resultar en un principio, la lógica del filósofo esloveno es absolutamente coherente con su aparato teórico. Žižek rechaza el argumento “humanitario” en la gestión de los flujos migratorios en favor de un análisis rigurosamente marxista. La acción de una fuerza antagonista no debería fundarse, en el caso que nos ocupa, en la presunción equivocada según la cual nuestro sentido de culpa (empático y, entonces, subjetivo) debe regir nuestra relación con los migrantes. Al contrario:

(...) la tarea es construir puentes entre «nuestra» clase trabajadora y la «suya», para que se unan en una lucha solidaria. Sin esta unidad (que incluye la crítica y la autocrítica por ambas partes) la lucha de clases propiamente dicha se convierte de nuevo en un choque de civilizaciones. (Žižek, 2016, p. 44; Denyer, 1989)

El proyecto de una izquierda antagonista no debe mostrar piedad hacia los migrantes, sino exigir de ellos una participación activa para la emancipación de *toda* la clase obrera (Žižek, 2016, p. 71; Furri, 2016).

De ahí deriva una nueva interrogación: “¿hemos de respaldar la aceptación del capitalismo como un hecho de la naturaleza (humana), o acaso el capitalismo global actual contiene antagonismos lo bastante fuertes para impedir su reproducción indefinida?” (Žižek, 2016, p. 73). Resultaría imposible responder de manera afirmativa a esta pregunta si no considerásemos que la democracia es un proceso de construcción de antagonismos (Feher, Heller, 1983). Muchas teorías del conflicto han insistido en ello: la más reciente es la traducción en términos agonísticos de la contraposición schmittiana entre amigo y enemigo propuesta por Chantal Mouffe. Žižek no elude el desafío teórico que plantea esta lectura, y propone un análisis que evidencia cuatro antagonismos principales en base a los cuales todo movimiento político debería medir su propio grado de conciencia de clase:

(...) la inminente amenaza de la *catástrofe ecológica*, el fracaso cada vez más evidente de la *propiedad privada* para integrar en su funcionamiento la así llamada «propiedad intelectual», las implicaciones socioéticas de los *nuevos descubrimientos tecnocientíficos* (sobre todo en el campo de la biogenética), y, no menos importante, yo como se ha mencionado antes, las *nuevas formas de apartheid*, los nuevos muros y los nuevos suburbios” (Žižek, 2016, p. 72; Olson, Worsham, 2001).

Resulta particularmente relevante el último de estos cuatro antagonismos, ya que es el que confiere un carácter propiamente político a los demás. Los otros tres, aunque sean considerados importantes, no bastan para construir una subjetividad política orientada

hacia una toma de conciencia de clase y, precisamente por ello, de manera aislada, no resultan operativos. La división social y política entre incluidos y excluidos, por el contrario, delimita los contornos de la nueva lucha de clases y produce un conflicto que se presta naturalmente a una lectura profunda y verdaderamente universal de la estructura del capital en su forma actual. Según Žižek, sería deseable que de esta lectura naciera aquel sujeto subversivo que los demás antagonismos no consiguen producir (Žižek, 2016, p. 74; Moolenaar, 2004).

Ahora bien, no podemos olvidar que estos antagonismos se articulan en torno a una única cuestión: el problema de la privatización de los bienes comunes con-substanciales a los excluidos (medio ambiente, cultura y herencia biogenética). Por lo tanto, un antagonismo que pretenda llevar al terreno político la resistencia contra estas tentativas de *enclosures* de lo común, según Žižek, ha de definirse como *comunista* (Žižek, 2016, p. 75). En este sentido, la lucha de clases se redefiniría como una forma de resistencia contra “un proceso de proletarización de aquellos que quedan excluidos de su propia sustancia” (Žižek, 2016, p. 74; Thoburn, 2013). Y precisamente aquí podemos encontrar al sujeto político de esta nueva lucha de clases: un nuevo proletariado que no solo incluye a la clase obrera, sino que se extiende hacia un público potencialmente mucho más amplio y que se sitúa hoy en día en un terreno de nadie, en una zona gris entre el proletariado global y el capital global. Por lo tanto, tal y como dice Žižek, “lo que hay que recuperar, pues, es la lucha de clases, y la única manera de hacerlo es insistir en la solidaridad global con los explotados y oprimidos” (Žižek, 2016, p. 78).

Referencias

- Breger C. (2001). The Leader's Two Bodies: Slavoj Žižek's Postmodern Political Theology. *Diacritics*, 31(1), 73-90.
- Congdon L. (2007). Apotheosizing the Party: Lukács's “Chvostismus und Dialektik”. *Studies in East European Thought*, 59(4), 281-292.
- De Kesel M. (2004). Act without Denial: Slavoj Žižek on Totalitarianism, Revolution and Political Act. *Studies in East European Thought*, 56(4). En *The Many Faces of Slavoj Žižek's Radicalism* (299-334).
- Denyer T. (1989). The Ethics of Struggle. *Political Theory*, 17(4), 535-549.

- Feher F. and Heller A. (1983). Class, Democracy, Modernity. *Theory and Society*, 12(2), 211-244.
- Furri F. (2016). "Can migrants act?". Presenza, organizzazione, visibilità in un orizzonte precario. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 24(47), 11-26
- Gandesha S. (2018). *Understanding Right and Left Populism*. En J. Morelock (Ed.), *Critical Theory and Authoritarian Populism*, University of Westminster Press.
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*. München: Luchterhand Literaturverlag.
- Marx, C. y Engels, F. (1845). *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik..* Frankfurt am Main: Literarische Anstalt.
- McLaren P. (2001). Slavoj Žižek's Naked Politics: Opting for the Impossible, A Secondary Elaboration. *A Journal of Composition Theory*, 21(3), 613-647.
- Moolenaar R. (2004). Slavoj Žižek and the Real Subject of Politics. *Studies in East European Thought*, 56(4), 259-297.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. London: Routledge.
- Olson A. and Worsham L. (2001). Slavoj Žižek: Philosopher, Cultural Critic, and Cyber-Communist. *A Journal of Composition Theory*, 21(2), 251-286.
- Papa F. (1990). *Razionalizzazione distruttiva*. Napoli: Guida Editori.
- Rosenthal J. (1988). Who Practices Hegemony? Class Division and the Subject of Politics. *Cultural Critique*, (9), 25-52.
- Schmitt, C. (1972). *Le categorie del politico*. Bologna: Il Mulino.
- Sloterdijk, P. (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thoburn N. (2013). Do not be afraid, join us, come back? on the "idea of communism" in our time. *Cultural Critique*, 84, 1-34.
- Trimbur J. (1999). The Problem of Post-Marxism: Radical Democracy and Class Struggle. *A Journal of Composition Theory*, 19(2), 285-291.
- Welsh S. (2012). Coming to Terms with the Antagonism between Rhetorical Reflection and Political Agency. *Philosophy & Rhetoric*, 45(1), 1-23.
- Žižek S. (1998). A Leftist Plea for "Eurocentrism". *Critical Inquiry*, 24(4), 988-1009.
- Žižek S. (2000). From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment... and Back. *New German Critique*, (81), 107-123.
- Žižek, S. (2000). Georg Lukacs as the philosopher of Leninism. En Lukács, G. et al. (2000). *A defence of history and class consciousness: Tailism and the dialectic*. London: Verso.

Žižek S. (2001). The Leader's Two Bodies: Slavoj Žižek's Postmodern Political Theology by Claudia Breger. *Diacritics*, 31(1), 91-104.

Žižek S. (2002). A Plea for Leninist Intolerance. *Critical Inquiry*, 28(2), 542-566.

Žižek S. (2004). The Ongoing "Soft Revolution". *Critical Inquiry*, 30(2), 292-323.

Žižek S. (2006). Against the Populist Temptation. *Critical Inquiry*, 32(3), 551-574.

Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.

