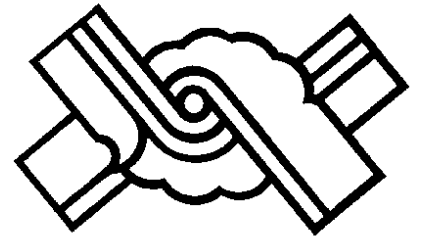


Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México



Georg Lukács: Hacia una crítica materialista de la estética de Hegel

Tesis que para optar por el grado de Maestro en Filosofía presenta

Lic. Fernando Huesca Ramón

Director: Dr. Carlos Oliva Mendoza

31 de mayo de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres por su constante apoyo, a la casa Huesca Arenas por su hospitalidad y atención, a Héctor Ramírez por su paciencia y disposición dialógica. Gracias.

El que se proponga entender la filosofía de Hegel tiene que entenderla desde su interior, desde su plenitud, desde su tremendo alcance omnicomprendivo.

N. Hartmann

Índice

Introducción	5
1. Una recepción crítica materialista de cuatro temas fundamentales del pensamiento de Hegel .	13
1.1. Las contradicciones generadas por el modo capitalista de producción.....	13
1.2.1 La contradicción en el trabajo	17
1.2.3. La contradicción en la riqueza	20
1.2.3. La contradicción en el valor	23
1.2.4. La contradicción en el progreso	27
1.2. La dialéctica	31
1.3. La consideración hegeliana del papel del trabajo en el desarrollo humano	36
1.4. El concepto de “alienación”	42
Capítulo II. Hacia una crítica materialista de la estética de Hegel.....	51
2.1. La estética de Hegel y su idealismo	51
2.1.1. Revisión de la estética de Hegel.....	58
2.2. Cuestiones particulares de la crítica materialista de la estética de Hegel	76
2.2.1. La teoría general del reflejo	77
2.2.2. El papel de la actividad del sujeto en la realidad	98
2.2.3. El realismo socialista.....	108
Conclusiones	121
Bibliografía.....	136

Introducción

En Europa a inicios del siglo XX tuvieron lugar una serie de turbulencias ideológicas, sociales, políticas, militares y estéticas, que marcaron el ritmo de vida, pensamiento y acción, de una generación intelectual que, por una parte contempló con pasmo e impotencia cómo grandes masas de seres humanos eran lanzadas a las trincheras y a los frentes de batalla para sucumbir como presas fáciles de una técnica bélica que no tiene parangón alguno con la de cualquier época o siglo de la historia humana anterior, y que, por otra, se resolvió a tomar parte militante activa en uno u otro movimiento político-ideológico que asumía una agenda de acción contestataria al orden de cosas imperante. En su momento, por medio de tácticas, rebeliones o actos abiertamente revolucionarios, una determinada facción ideológico-política, esto es, la bolchevique en Rusia, se hizo con el poder político de un territorio y pueblo determinado, y así dio ocasión a que un paradigma socioeconómico distinto de la democracia liberal y la economía de mercado se abriera paso hacia el siglo XX, constituyendo en su momento un amplio bloque político que se asumía como cualitativamente distinto del mundo capitalista occidental.

Georg Lukács¹, el destacado filósofo húngaro de quien habremos de ocuparnos a lo largo de este trabajo, es un eminente exponente de la generación intelectual que acabamos de apuntar. Notablemente su desarrollo biográfico abarca de una manera estrecha y esencial las dos actitudes éticas que apuntamos arriba; en efecto, el inicio de su vida intelectual está marcado por un espíritu trágico, pesimista y esteticista que corre perfectamente a la par del patente “desencanto” de la cultura que es corriente en la época (pensemos en la obra de Simmel, de Weber, de Freud entre otros), mientras que su periodo de madurez (y podemos añadir, de maduración) teórica y práctica se encuentra determinado por la adopción total y categórica del “materialismo dialéctico” y la alineación, prácticamente incondicional, con el movimiento comunista de su territorio y a fin de cuentas de su entorno geopolítico.

En efecto, L. Goldmann, discípulo de Lukács, apunta que su maestro pasó por 4 etapas en el desarrollo de su pensamiento, desde la patencia de una visión trágica de la vida, hasta la adopción de una militancia ideológica abiertamente marxista. Se podría adivinar, entonces, que

¹ Lukács (Budapest, 1895- *Ibidem*, 1971) a partir de 1910 escribe con la forma germanizada (Georg) de su nombre húngaro (György). [Raddatz, F., *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos*, Alianza, España, 1975, p. 11.] En su madurez deja de firmar sus trabajos como Georg von Lukács (su familia recibió un título nobiliario de los Habsburgo en 1901), de manera simplemente se da a conocer como Georg Lukács.

el desarrollo intelectual del filósofo marxista húngaro es bastante complejo; sus influencias iniciales van desde Kant, Kierkegaard, Dostoyevsky y Weber hasta Hegel y Marx², no obstante, no se compromete (hasta 1918) con ninguna “cosmovisión” de manera explícita y transita por varios derroteros de pensamiento hasta llegar a su adopción definitiva del “marxismo dialéctico”³ como método de estudio de la realidad social, política, económica e histórica del hombre. Lukács, en su período de plena madurez filosófica (el cuarto), el cual, de acuerdo a Goldman abarca de 1936 en adelante⁴, no duda en reconocer el método de la “dialéctica materialista”⁵ como el único adecuado para comprender los fenómenos históricos del presente, así como para delinear una estrategia racional de orientación del propio decurso histórico hacia la consecución de un nuevo orden social, es decir, del “comunismo” en el sentido elaborado por Marx.

En esta investigación no nos ocuparemos de la totalidad del desarrollo filosófico de Lukács, sino que nos concentraremos solamente en el papel que tiene la filosofía de Hegel en su pensamiento filosófico y estético, y de esta manera, en la caracterización que en su madurez hace de aquélla. “No se puede entender plenamente el *Capital* de Marx, y especialmente el primer capítulo, si no se ha meticulosamente estudiado y entendido la *entera* lógica de Hegel.”⁶ afirma Lenin, citado por Lukács, con lo cual tenemos un atisbo de la relación estrecha que existe entre el pensamiento de Hegel y el de Marx⁷, al cual el filósofo de Budapest se adhiere categóricamente en su madurez. Así podemos afirmar que el camino de Lukács hacia Marx pasa por Hegel en dos sentidos; en primer lugar, como hemos apuntado a partir de Lenin, el método del materialismo dialéctico enarbolado por él y por Marx, tiene profundos anclajes en el pensamiento de Hegel. Lukács, en su trabajo *El Joven Hegel* (1938)⁸, se dedica exhaustivamente a “aclarar la relación

² Lendvai, G., *György Lukács 1902-1918: His way to Marx*, Studies in East European Thought, Vol. 60, no. 1, 2008.

³ Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*, Luchterhand, Alemania, 1967, p. 27.

⁴ Goldman, L., “Kierkegaard en el pensamiento de G. Lukács”, en --, *Kierkegaard vivo: Coloquio organizado por la UNESCO en París del 12 al 23 de abril de 1964*, Alianza, España, 1968, p. 117.

⁵ Lukács, G., *Der junge Hegel*, Europa Verlag Zürich, Suiza, 1948, p. 129.

⁶ Lenin, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 184.

⁷ Por lo demás el mismo Marx se declara “abiertamente como discípulo de aquel gran pensador”. [Marx, K., Engels, F., *Das Kapital, Band I*, Dietz Verlag Berlin, Alemania, 1968, p. 28]

⁸ Esta obra central de Lukács es un vivo ejemplo de su idea de análisis historiográfico de la historia de la filosofía sobre una base marxista, misma que toma en cuenta estrechamente la vinculación del pensamiento filosófico con los procesos económicos que subyacen a las actividades políticas y culturales de la supraestructura social. En ella analiza el desarrollo filosófico de Hegel, desde su estadía en Berna hasta la redacción definitiva de la *Fenomenología del espíritu* en Jena (pasando en el ínterin por Francfort), en conexión con el estado socioeconómico y político de Alemania a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. De ahí que puede ofrecer una clarificadora explicación de los cambios de matiz en el pensamiento del filósofo de Stuttgart, lo cual a fin de cuentas revela, tanto el marcado interés del joven Hegel en cuestiones sociales, históricas y políticas (y en su momento económicas) como el atraso social, histórico y real del país en el seno del cual elaboró sus reflexiones; en efecto, Alemania se

entre Hegel y Marx, [a] precisar la herencia histórica que fue críticamente reelaborada y preservada en el materialismo dialéctico a partir de la dialéctica hegeliana.”⁹, lo cual equivale a esclarecer el tránsito que va desde Hegel, hasta Feuerbach y Marx, al elucidar las conexiones que existen entre el pensamiento de Hegel y la sociedad capitalista emergente en Alemania a inicios del siglo XIX y entre el pensamiento del filósofo de Stuttgart y la realidad material e histórica que es el objeto de estudio propiamente de Marx y, en cierto sentido, de Feuerbach. En segundo lugar, en el camino biográfico del marxista húngaro se encuentra Hegel a la mitad del camino entre su visión trágica de la vida (el período alrededor de *El alma y las formas*, 1910) y su adhesión propiamente al marxismo (*Historia y conciencia de clase*, 1923) como “método de resolución de la crisis del presente”¹⁰. En el escrito autobiográfico *Mi camino hacia Marx* (1933) él mismo declara: “Con el carácter imperialista de la guerra, que se me hizo cada día más claro, con el ahondamiento de mis estudios de Hegel, y también de Feuerbach, que por entonces lo vi sólo desde el punto de vista de la antropología, empezó mi segundo contacto con Marx.”¹¹ Siendo estudiante de bachiller, Lukács había leído el *Manifiesto comunista*, y más tarde se ha incluso acercado a *El Capital*, no obstante, su consideración de Marx no había pasado del punto de vista de la sociología, bajo la influencia de Simmel y Weber¹²; con la influencia de la filosofía de Hegel, Lukács llega a barruntar en Marx al “gran dialéctico”¹³, y sobre la base de ella y de los crecientes estudios sobre “los escritos económicos de Marx”, “la historia”, “la historia económica”, y “la historia del movimiento obrero”¹⁴ que realiza, llega a su tercer período de contacto con Marx, donde finalmente se le hace evidente “el carácter abarcante y unitario de la dialéctica materialista”¹⁵ y la necesidad de superar e invertir a Hegel, no en un sentido puramente ideológico sino en un sentido materialista, histórico y a fin de cuentas revolucionario.

encontraba, con respecto de Francia e Inglaterra en un franco atraso social, económico y político. A fin de cuentas el atraso de Alemania servirá de fundamento a Lukács para analizar y denunciar el carácter esencialmente “idealista” del pensamiento alemán a inicios del siglo XIX. Así, Lukács explicará que debido al carácter atrasado de la sociedad alemana de sus días, Hegel se ve forzado a adoptar una postura de resignación ante la serie de contradicciones reales que capta en el seno de la sociedad burguesa.

⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 714.

¹⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1972 (2), p., 10.

¹¹ Lukács, J., *Mi camino hacia Marx*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959, p. 26.

¹² Lukács, *op. Cit.*, 1967, p. 5.

¹³ Lukács, *op. Cit.*, 1959, p. 26.

¹⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1959, p., 28.

¹⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1959, p. 30.

Así, es patente que Hegel tiene una influencia decisiva en el filósofo de Budapest¹⁶, tanto así que en cierto momento (*Teoría de la novela*, escrito hacia 1915), él mismo se consideraba “hegeliano”¹⁷ y esgrime conceptos del maestro como “totalidad”¹⁸ de manera insistente¹⁹; empero, es evidente que en Lukács no hay una “adherencia” permanente al pensamiento del filósofo de Stuttgart, antes bien, a partir de sus crecientes estudios en el pensamiento de Marx y en la historia de la sociedad y de la economía, se distancia de su punto de vista hegeliano (y a fin de cuentas todavía esteticista y pesimista en cierto sentido) llegando incluso a denunciar a tal punto de vista como limitado, mistificado o inadecuado, y se adhiere, tanto al partido comunista (1918) y al movimiento obrero y revolucionario de su país, como al “marxismo ortodoxo”, el cual es definido, en 1962 por Lukács, de esta manera:

El marxismo ortodoxo, por tanto, no significa una admisión acrítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa ‘tener fe’ en esta o aquella tesis, ni la exégesis de un libro ‘sagrado’. La ortodoxia en las cuestiones del marxismo se remite, por el contrario, exclusivamente al método. Es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación correcto, de que este método solamente puede ser desarrollado, continuado y profundizado en el sentido que le dieron sus fundadores; es la convicción de que todas las tentativas de superarlo o de ‘mejorarlo’ derivaron, y tenían que derivar, en superficialidad, en trivialidad, en eclecticismo.²⁰

Con la comprensión cabal de las obras de Marx, Engels y Lenin y con el contacto directo y continuado con la realidad revolucionaria efectiva que se vive en sus días, Lukács da por satisfecha la consecución de un método adecuado de investigación de la realidad histórica, social y económica, así como de abordaje práctico de ésta. Al adoptar el “marxismo ortodoxo”, o la dialéctica materialista (en contraposición con la dialéctica idealista de Hegel), Lukács rompe definitivamente con los elementos kantianos, kierkegaardianos, hegelianos, etc., que eran determinantes en su formación intelectual para abocarse, hasta el término de sus días, a la tarea

¹⁶ Cabe mencionar que Lukács es considerado, junto a Gramsci y Korsch como representante del grupo de “marxistas hegelianos.” [Femia, J., “Western Marxism”, en Glaser, D., y Walker, D.M., *Twentieth century Marxism*, Routledge, USA, 2007, p. 100.]

¹⁷ *Teoría*, 285.

¹⁸ Lukács, G., *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Alemania, 1971 (2), p. 26.

¹⁹ Cabe mencionar que la categoría de “totalidad” es central en el pensamiento de Lukács y que, en cierto modo, nunca es abandonada por él, si bien si es desarrollada cabalmente en un sentido materialista.

²⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1967, p. 28.

de acercarse a la realidad histórica con el método dialéctico de Marx, lo cual a su vez implica no sólo una toma subjetiva de postura, sino un cauce de acción ético y político, que es ejemplificado por él en su vida y obra.

Hemos recalcado el hecho de la recusación del pensamiento de Hegel por parte de Lukács, no obstante cabe ahondar en la naturaleza específica de ésta, y esencialmente los esfuerzos de nuestro trabajo se dirigirán en ese sentido; es cierto que después de la acepción de la dialéctica materialista como método correcto de investigación y acción, Lukács no puede menos que denunciar a la dialéctica hegeliana como “mistificación idealista”²¹ (en su momento ahondaremos en qué consiste con exactitud esta llamada mistificación), no obstante también hay que reconocer que el mismo Lukács considera a Hegel como un “precursor del materialismo dialéctico”²² y como un cabal sintetizador de diversas corrientes del pensamiento filosófico, económico y estético, desde Aristóteles, Hobbes y Spinoza, por ejemplo, hasta Smith, Ricardo, Kant y Schelling. Al ser Hegel un precursor del materialismo dialéctico de Marx, debe poseer por lo menos algunos puntos de vista correctos sobre la realidad objetiva que permitan a este último inspirarse en él. Hegel, a pesar de sus “mistificaciones idealistas” fue capaz de ofrecer, a fin de cuentas, “determinaciones reales y esenciales, no sólo sobre la economía y la historia, sino también sobre las conexiones dialécticas de la realidad objetiva [*objektiven Wirklichkeit*]”²³; así, nos encargaremos de desarrollar a aquellos puntos de vista o tendencias correctas en Hegel (sus determinaciones sobre la economía y la historia, así como las conexiones dialécticas con la realidad) que permiten a Marx (y a Lukács) enlazar su pensamiento directamente con el de él.

Por esta razón el primer capítulo de nuestro trabajo se abocará a explicitar las tendencias correctas en el pensamiento de Hegel que permiten a Marx y a Lukács tomarlo como punto de partida para una concepción del mundo materialista dialéctica; habremos de articular dichas tendencias alrededor de cuatro temas: la captación de las contradicciones sociales, políticas y económicas generadas por el modo capitalista de producción (al cual denomina Hegel como “sistema de intercambio”²⁴ hacia 1817 sobre la idea de Adam Smith de *commercial society*); el diseño de la dialéctica como método de integración de la realidad humana en su totalidad; la

²¹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 449.

²² Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 592.

²³ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 701.

²⁴ Hegel, *apud*, Priddat, B., *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, Alemania, 1990, p. 37.

consideración aguda sobre el papel del trabajo en el desarrollo humano y, finalmente, la consideración del concepto de alienación como central en el mismo desarrollo humano e histórico. Con esta consideración teórica hacia cuestiones cardinales en el pensamiento de Hegel podremos apreciar ya de entrada porqué el filósofo de Budapest considera que la dialéctica de Hegel se encuentra invertida y debe ser colocada de nuevo “de pie”, por medio de una crítica teórica profunda, y así dar cabida a nuevos derroteros teóricos y prácticos que, a fin de cuentas, *deben* apuntar, siguiendo la visión marxista de la historia, a la superación de las contradicciones del capitalismo con la consecución del comunismo como modo de producción y distribución de bienes sociales de uso.

Luego, este primer acercamiento conceptual a la recepción lukacsiana del pensamiento de Hegel nos ha de servir como base y punto de partida para examinar el modo de operación de una “crítica materialista” a la estética del filósofo alemán. Así las determinaciones materialistas de Lukács nos llevarán a estudiar con mirada crítica el fundamento ontológico y metafísico del sistema filosófico de Hegel, así como de la estética que es parte integral de él, de modo que, en su momento, seguiremos el apunte teórico del maestro húngaro de la patencia de tres “cuestiones particulares” de la estética hegeliana que son decisivas en una posible (y necesaria) “crítica materialista” de dicha estética. Por ello, las cuestiones de lo que Lukács llama la “teoría del reflejo”, la de la “actividad del sujeto” en la realidad, y la del “realismo socialista” serán abordadas a detalle, siempre teniendo en cuenta la *esencia teórica* del pensamiento del húngaro y del pensamiento de Hegel, para entender el modo de operación de la “crítica materialista” a las desviaciones, negligencias, errores, o insuficiencias filosófico-estéticas del maestro de Stuttgart en lo concerniente a dichas cuestiones particulares.

Al final de estas páginas habremos de apreciar, a fin de cuentas, por un lado que el maestro de Budapest *reconoce* y *emplea* algunas tendencias fundamentales del pensamiento filosófico y estético de Hegel en la construcción de su proyecto de una estética marxista y, por otro, que es patente, que entre la estética materialista de Lukács y la estética idealista de Hegel se da una relación de contraposición en tanto que los principios teóricos de ambas son *radicalmente* distintos, si bien caben numerosas y esenciales coincidencias, las cuales en su momento igualmente detallaremos. A fin de cuentas, habremos de entender que en lo esencial, la divergencia fundamental entre la filosofía y la estética de Hegel y Lukács se origina en las tesis

de “camino del espíritu” y “camino al socialismo” que funcionan como núcleo central de pensamiento en sus correspondientes ontologías o sistemas filosóficos.

Para lograr nuestro cometido habremos de concentrarnos en la bibliografía del húngaro proveniente principalmente de lo que apuntamos como el “cuarto período” del desarrollo filosófico de Lukács, así, esencialmente nos concentraremos en las obras de madurez de Lukács, como lo son *El joven Hegel*, *El asalto a la razón*, la *Estética*, los *Prolegómenos a una estética marxista*, las *Aportaciones a una estética marxista*, *Significación actual del realismo crítico*, la *Ontología del ser social* y los escritos políticos tardíos como *Democratización hoy y mañana* y el *Testamento político*. Naturalmente, cabrán alusiones a otros textos y ensayos²⁵, a entrevistas o a referencias secundarias que nos servirán de guía para la reconstrucción conceptual del planteamiento crítico del húngaro hacia Hegel; solamente consideramos pertinente hacer esta breve aclaración metodológica, dado que la bibliografía perteneciente al período de juventud de Lukács (el anterior a *Historia y conciencia de clase*) en temas de estética es bastante extensa, no obstante, no creemos que sea relevante, en lo fundamental, para el entendimiento de la crítica materialista lukacsiana a la estética de Hegel, tema que ocupa el foco de interés en estas páginas.

Nos parece que el acercamiento teórico a la obra filosófica y estética de Lukács es de relevancia fundamental para todo aquél interesado en examinar de manera crítica y detallada el *quid* de las numerosas problemáticas políticas, estéticas e históricas en general, del transcurso turbulento de todo el siglo XX. Asimismo, un tal acercamiento es del todo pertinente, dada la extendida tendencia a considerar a Lukács como un teórico excesivamente rígido²⁶ o normativo²⁷, como un “dictador” cultural²⁸, como un desconocedor del valor utópico de todo verdadero arte²⁹, o en el mejor de los casos, como un pensador conservador de una época determinada de

²⁵ De entre los cuales el principal será, sin duda, *Arte y verdad objetiva* de 1934 donde se encuentran ya contenidas *in nuce* las principales tesis de la estética lukacsiana.

²⁶ Brecht declara: “El exigir a un determinado escritor el tipo de realismo de Lukács es como exigir a un hombre el tener un ancho de hombros específico, una barba de tres pies de longitud y ojos centelleantes sin decirle donde puede adquirir todas estas cosas.” [Brecht, *apud.*, Anchor, R., *Lukács as interpreter of German culture*, *History & Theory*, Vol. 19, Oct1980, Issue 3, 1980, p. 289.]

²⁷ “Como estética del realismo [la de Lukács] cautiva con sus penetrantes análisis y sugerentes hallazgos, pero, al erigir en criterio de valor las condiciones que sólo puede satisfacer el realismo, se convierte en una estética cerrada y normativa.” [Sánchez Vázquez, A., *Las ideas estéticas de Marx*, 8a ed, Biblioteca Era, México, 1979, p. 41.]

²⁸ “Lukacs tiene de común con los dictadores culturales el gesto drástico que consiste en seguir operando desde lo alto mediante fórmulas – tales como realismo crítico y socialista – , pese a todas las protestas de dinamismo.” [Adorno, T.W., “Lukács y el equívoco del realismo”, en Piglia, R., (comp.), *Polémica sobre realismo*, 2ª ed., Tiempo contemporáneo, Argentina, 1972, p. 45.]

²⁹ “Ernst Bloch, por ejemplo imputa a Lukács una ‘relativa ceguera con respecto al sustrato de – naturaleza utópica – de toda obra de arte verdadera.’ [Valadares, L., *Georg Lukács, etapas de seu pensamento estético de Nicolas Tertulian*, Revista on-line de educação e ciencias humanas, año V, nov, 2008, no. 9, 2008, p. 356.]

“restauración”. Tendremos suficiente ocasión a lo largo de estas páginas para estimar la justeza o falsedad de tales “acusaciones”; sin embargo, deseamos recalcar el hecho de que una recepción crítica *justa* de la filosofía y la estética de Lukács, es sólo posible, por una parte, con un acercamiento a la totalidad extensiva e intensiva de su obra (con el concomitante reconocimiento de la *imposibilidad* de agotar completamente el conocimiento de dicha totalidad), y por otra con el correspondiente entendimiento de la peculiaridad histórica y geopolítica de la génesis de dicha obra. Todo individuo es “*hijo de su tiempo*”³⁰ declara el propio Hegel y así Lukács es hijo de una época efervescente y contradictoria, en la cual, en un momento y lugar dado se pensó que la realización efectiva y continuada de un modo socializador alternativo al capitalismo era posible. Sólo teniendo en cuenta el espíritu totalizador, o sea, que apunta a captar al ser humano en la totalidad de sus potencias sociales, económicas, políticas e individuales, y la aspiración al comunismo como único modo socioeconómico posible que de cauce *real* a la *libertad* y a la *humanización* del hombre, del filósofo húngaro hacemos justicia a la complejidad y riqueza de su pensamiento. Nuestra aspiración aquí ha sido apuntar en esa dirección.

³⁰ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Alemania, 1979 (1), p. 26.

1. Una recepción crítica materialista de cuatro temas fundamentales del pensamiento de Hegel

1.1. Las contradicciones generadas por el modo capitalista de producción

La trayectoria filosófica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (siguiendo la denominación y caracterización de Lukács) lo lleva desde Berna³¹ hasta Jena, ciudad donde se consolida (con la *Fenomenología del espíritu*) la postura teórica y sistemática del filósofo de manera definitiva. En esta trayectoria filosófica el oriundo de Stuttgart pugna por ajustar cuentas con su presente histórico y con ciertos elementos problemáticos e indeseables que son patentes en él. Inicialmente esto lo lleva a considerar, como otros de sus coetáneos (desde Schiller y Goethe hasta Hölderlin entre otros) a la Antigüedad como un ideal supremo en cuanto a lo social y lo político en contraposición con una época moderna decadente, individualista y escindida fatalmente entre lo privado y lo público; con posterioridad, Hegel abandonará este punto de vista nostálgico y lastimero y se abocará a integrar todo el desarrollo histórico de la humanidad en su conjunto en un relato teleológico absoluto que asume en sí todo elemento gnoseológico, ético, político, histórico, estético, religioso y filosófico como parte de un magno proceso de autorreconocimiento por parte de la realidad misma, o de un sujeto absoluto que él denomina como el *espíritu* (*Geist*).³²

En este camino de consecución de un punto de vista sistemático que integra en su seno toda determinación conceptual a la par que la historia efectiva de la humanidad se enfrenta Hegel con la cuestión de la “escisión [*Zerrissenheit*] del hombre burgués”³³, como le llama Lukács en algún lugar de sus estudios sobre Schiller. Esta llamada escisión consiste en que el hombre no puede encontrar una mediación entre aspectos contrapuestos de su realidad individual y social; C. Taylor caracteriza a estos aspectos contrapuestos como: “[la oposición] entre el sujeto cognoscente y su mundo, entre la naturaleza y la libertad, entre el individuo y la sociedad, entre

³¹ Podemos añadir la ciudad de Tubinga donde Hegel inició propiamente sus estudios teológicos y filosóficos de manera académica. Cabe la adición, en la medida en que desde este lugar se ha interesado el joven Hegel de manera apasionada por cuestiones sociales y políticas; su “héroe” en este punto inicial de su formación es Rousseau. [Wiedmann, F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Alemania, 2003, p. 17.]

³² Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Alemania, 1986 (1), p. 28.

³³ Lukács, G., *Goethe und seine Zeit*, A. Francke, AG. Verlag, Suiza, 1947, p. 175.

el espíritu finito y el infinito, o entre el hombre libre y su destino.”³⁴ Como podemos ver, aquí se encuentra la contraposición entre el “individuo y la sociedad”, la cual en su momento llegará a ser tematizada (por Schiller, Hegel y Marx, en crecientes grados de claridad teórica respectivamente, desde el punto de vista del materialismo dialéctico) como una contradicción fundamental al seno de lo social y lo económico de la realidad humana. En Hegel la reflexión sobre la moral y las contradicciones en su ámbito (polémica desatada a partir de Kant y su teoría moral), lleva, a fin de cuentas, a trasladar dichas contradicciones “hasta el vasto campo de las actividades económicas y sociales del hombre en la sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*].”³⁵

La temática de las contradicciones sociales (y podríamos añadir políticas) del hombre ha sido elaborada por Hegel desde Berna³⁶. No obstante, es en Frankfurt y Jena donde el desarrollo teórico de la contradicción social adquiere su mayor profundidad y agudeza. Lukács apunta, siguiendo a Rosenkranz, el notable biógrafo de Hegel, el hecho de que ha sido en Frankfurt donde Hegel se ha comenzado a interesar en el tema de la economía³⁷ (de aquí proviene un comentario, perdido por cierto, a Steuart) y en Jena es donde tiene contacto con la obra de Adam Smith, el cual, de acuerdo al filósofo de Budapest ha marcado un “punto de inflexión”³⁸ en el pensamiento del propio Hegel. La conjunción de puntos de vista económicos (obtenidos esencialmente a partir de la lectura de Smith, y otros clásicos de la economía inglesa) y sociales (como los obtenidos a partir de sus lecturas de Rousseau así como de su seguimiento atento de los acontecimientos y sucesos de la Revolución Francesa) marcan definitivamente la peculiaridad del filósofo de Stuttgart. Notablemente Hegel ha sido el único pensador alemán de importancia de la época “que ha estudiado exhaustivamente a los economistas clásicos de Inglaterra”³⁹.

Lukács apunta que tanto Hegel como Schiller y Goethe fueron sensibles a las contraposiciones y contradicciones sociales patentes en su presente histórico, y los tres

³⁴ Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, USA, 2005., p. 79.

³⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 223.

³⁶ De Berna a Jena pasando por Frankfurt hay un tránsito prácticamente lineal de Hegel desde una posición utópica-republicana a una resignada y anti-utópica. En un inicio defiende un igualitarismo radical, un anti individualismo, un republicanismo y un gobierno participativo e incluso determinado por la autogestión. En su punto de vista filosófico definitivo Hegel acepta cabalmente la división en clases sociales, el valor absoluto de la vida individual y el derecho a la expresión de la particularidad, la existencia de estamentos y un gobierno parlamentarista.

³⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 227.

³⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 230.

³⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 134.

denuncian, de una u otra manera, la hostilidad de la sociedad burguesa hacia la consecución de un “ideal humanístico del hombre plenamente desarrollado, multifascético y afirmador de la vida [*lebensbejahdenden*]”⁴⁰. En efecto, Schiller, en su *Sobre la educación estética del hombre* declara ““En el seno de la sociabilidad más refinada y sofisticada, el egoísmo ha establecido su sistema, y experimentamos todas las plagas y penurias de la sociedad, sin poder disfrutar de un espíritu gregario”⁴¹, y Hegel hace lo suyo:

Pero cuando un estamento [*Stand*] – el que gobierna o el de los sacerdotes, o los dos a la vez – pierde este espíritu de sencillez, el cual fundó y animó sus leyes y ordenamientos, no solamente se pierde irrecuperablemente la libertad, sino que es luego cierta la opresión, la deshonra, la humillación del pueblo (de ahí que la separación en estamentos es ya en sí misma peligrosa para la libertad, porque puede darse un esprit de corps, que pronto se vuelve opuesto al espíritu del todo).⁴²

En ambos autores podemos encontrar dibujada una insatisfacción ante las condiciones de su presente. Schiller, en el texto citado apunta a una salida estética (el llamado “impulso de juego”, la “condición estética”, el “Estado estético”, la “belleza”, etc.), mientras que Hegel⁴³ trazará progresivamente una vía propia de aprehensión y final resolución (conceptual meramente, cabe adelantar, de acuerdo a Lukács) de estas contradicciones sociales. Este último pensador nunca

⁴⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 133.

⁴¹ Schiller, F., *Sämtliche Werke, Band V*, Winkler-Verlag, Alemania, 1968, p. 321.

⁴² Hegel, *apud*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 81.

⁴³ Del período de Frankfurt proviene, adicionalmente, un fragmento intitulado, por el historiador F. Rosenzweig, *Primer programa del idealismo alemán*; si bien la autoría de este fragmento sigue siendo materia de controversia y el propio Lukács considera a Schelling como su autor [Lukács, G., *Der junge Hegel*, Europa Verlag Zürich, Suiza, 1948, p. 55.], nosotros consideramos que hay elementos suficientes para considerarlo como obra de Hegel; a fin de cuentas, las dos páginas que lo constituyen se encuentran elaboradas con la letra del autor de la *Fenomenología* [Mareike, H., *Hegel, Hölderlin und das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, GRIN Verlag, Alemania, 2007, p. 4.] y las cuestiones en él abordadas (la idea de libertad, la degeneración del Estado y de la religión, la armonía del individuo consigo mismo y con su entorno, etc.) son temáticas en el filósofo de Stuttgart en su desarrollo filosófico de juventud. Controversias aparte, en el mentado fragmento se declara firmemente: “el Estado es algo *mecánico*”, y más adelante, “todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*.” [Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978, p. 219.] El autor del fragmento declara de manera apasionada la necesidad de “eliminar” al Estado, dado que éste es una instancia de mecanización y pauperización espiritual del hombre; “Estado, gobierno, legislación” son declarados como obra humana “miserable” [*Ibid.*] y han de ser superadas por otra instancia de orden superior (la idea de la “belleza” y una concomitante “religión sensible”) que dé cabida a la suprema dignidad del hombre como ser libre y autónomo. El tema de la positividad no es en modo alguno ajeno al Hegel de juventud (el propio Lukács tematiza la cuestión de la positividad en su obra sobre el desarrollo del filósofo de Stuttgart) y bajo su concepto comprende la patencia de una objetividad absoluta, impenetrable y tenaz en lo moral y lo legal. Así, en este pequeño fragmento podemos encontrar una tematización concentrada de la contradicción entre individuo y sociedad o individuo y Estado que es parte de la cuestión de la “escisión del hombre” que hemos apuntado más arriba.

dejó de denunciar las contradicciones sociales (y en su momento económicas, como veremos en breve) de la sociedad capitalista, empero, su “final resolución” de ellas consiste, en última instancia, en una *reconciliación* con su presente, con la inclusión de la sociedad y todas sus contradicciones, llegando incluso a considerar, en la madurez de su pensamiento, que esta sociedad burguesa y el modo de producción capitalista que le subyace son una suerte de “destino final”, incluso trágico⁴⁴, del devenir del mundo. Entre Frankfurt y Jena se da este punto de vista definitivo en Hegel, mismo que conservará hasta su período final de Berlín, donde publica la *Filosofía del derecho*, y donde se encuentran desarrolladas propiamente las concepciones sobre la acumulación y distribución de la riqueza, sobre el trabajo, sobre el comercio y sobre la finalidad y atribuciones del Estado de Hegel (en pocas palabras, aquí se encuentra desarrollada su economía política). Aquí se encontrará abiertamente el elemento de “reconciliación”⁴⁵ con la sociedad burguesa que apunta Lukács, en tanto que se plantean formas de mediar o atenuar las contradicciones reales en su seno sin rebasar su horizonte con otro paradigma económico y político (como el socialismo, aunque sea utópico). Hegel ciertamente ha declarado “La necesidad de la filosofía surge cuando la fuerza de la unificación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones [*Gegensätze*] pierden su relación viva e interacción y cobran autonomía.”⁴⁶, no obstante, su filosofía supera la oposición y la contradicción (social, económica, estética, religiosa, filosófica, etc.), en última instancia, en el terreno del mero pensamiento y en gran medida ésta es la razón de la denuncia y crítica radical que Lukács y la tradición marxista hacen de su pensamiento.

En su trayectoria filosófica, entonces, Hegel captó las contradicciones sociales, políticas y económicas de su tiempo. Estas contradicciones pueden englobarse bajo los cuatro ámbitos generales de trabajo, riqueza, valor y progreso. A continuación elaboraremos cada uno de estos puntos.

⁴⁴ Lukács en *El joven Hegel* ahonda en este tema en su sección sobre “La tragedia en lo ético”. [Lukács, G., *Der junge Hegel*, Europa Verlag Zürich, Suiza, 1948, p. 508.]

⁴⁵ Lukács, op. Cit., 1972 (2), p. 118.

⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften 1801–1807, Werke 2*, Suhrkamp, Alemania, 1979 (2), p. 22.

1.2.1 La contradicción en el trabajo

En Hegel se encuentra una importante reflexión filosófica sobre el trabajo y su papel en la realidad humana. Lukács incluso llega a considerar que la idea “de que el hombre llega a serlo gracias a su trabajo, la de que son los mismos hombres quienes hacen su historia, aunque los resultados conseguidos sean, a veces, algo completamente distinto de lo que ellos se propusieron” es la “más importante de las ideas progresivas de la concepción hegeliana de la historia”⁴⁷; es evidente que este punto de reflexión hegeliano enlaza directamente con la concepción dialéctica de Marx en cuanto al papel del trabajo en el desarrollo histórico de la humanidad. No obstante, dada la importancia de esta reflexión en Hegel, la trataremos con más detalle más adelante en otro apartado.

De momento lo que nos interesa es propiamente la contradicción en el seno de la actividad del trabajo que se da en la sociedad capitalista y que Hegel capta de una manera asombrosamente clara.

“El problema de la división del trabajo desempeña un enorme papel en su concepción [de Hegel] de la diferencia entre la Antigüedad y el cristianismo.”⁴⁸ declara el filósofo de Budapest. En efecto, en el período republicano de Berna, Hegel denuncia el carácter positivo (en el sentido de tenaz objetividad moral, legal e incluso estatal) de los Estados modernos en contraposición con el carácter gregario, participativo e igualitario de los antiguos. Esto, puesto en relación con el ámbito de la actividad del trabajo, deriva en que el individuo realice su actividad laboral no con miras a su libre realización en el seno de una sustancia ética de la cual se siente parte y a la cual, con complacencia, dedica su diligente actividad (política, social, religiosa, bélica, etc.), sino con el objetivo de preservar su propia existencia así como su patrimonio, mientras el Estado se divide en fragmentos aislados, de los cuales sólo unos pocos detentan el poder político y la riqueza económica a costa de la posibilidad de identificación de cada individuo con el todo social y político; Hegel lo formula así:

La utilizabilidad [*Brauchbarkeit*] en el Estado fue el gran fin [*grosse Zweck*], que aquél asignó a sus súbditos, y el fin que éstos a su vez se asignaron a sí mismos fue la ganancia y la subsistencia, y acaso también algo de vanidad. Toda actividad, todos los fines se

⁴⁷ Lukács, G., *El asalto a la razón*, Grijalbo, España, 1968, p. 214.

⁴⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 74.

remitieron a lo individual; ninguna actividad ya para un todo, para una idea. Cada cual *trabajaba* [las cursivas son nuestras], o bien para sí mismo, o bien, forzado, para otro individuo. La libertad para obedecer a leyes puestas por ellos mismos [*selbstgegebenen*], para seguir, en la paz y en la guerra, a autoridades puestas por ellos mismos, para realizar planes decididos por ellos mismos en conjunto, desapareció; toda libertad política desapareció; el derecho del ciudadano se convirtió en el derecho a la seguridad de la propiedad, que ahora le llenó todo su mundo...⁴⁹

El trabajo, las actividades generales de la “vida entera”⁵⁰ no se asumen entonces ya de manera libre y autónoma y con miras a una causa, una idea común y compartida por “el todo”. Por el contrario, es el interés meramente particular ahora el que dirige el *trabajo* del individuo, el cual o bien sigue su propio interés o bien utiliza a otro para perseguir el propio. El Estado no resuelve esta contradicción⁵¹, sino que alienta y protege incluso el “derecho a la seguridad de la propiedad” que ahora domina a la sustancia política. El trabajo entonces no “humaniza”, no integra a los individuos en una sustancia ética gregaria y libre, sino que atomiza a los sujetos en una miríada de intereses pequeños y burdos (“la ganancia”, la “vanidad”). No hay realización social o interpersonal, como Hegel considera que hay en la Antigüedad, antes de la decadencia de Atenas y Roma, sino pusilanimidad y apocamiento.

En las lecciones de Jena de 1805-1806⁵² se da una mayor claridad en la exposición de Hegel en cuanto al trabajo y la contradicción que se da en las sociedades modernas en su seno. Dejando un poco de lado el tono denunciatorio de Berna, el filósofo define simplemente fenómenos sociales y económicos de su tiempo, haciendo evidente la contradictoriedad de la sociedad, no obstante, y ello en gran medida debe explicarse por su conocimiento de la ciencia económica inglesa, ahora reconoce los elementos progresivos en el seno de la contradicción.

En la existencia, dice Hegel, se da una “masa de necesidades”, mismas que son satisfechas por una determinada objetivación (por medio de la actividad, o del trabajo) de la representación de las necesidades y los medios representados para satisfacerlas; “es el *hacerse-cosa* de la consciencia [*Sich-zum-Dinge-machen des Bewusstseins*]”, dice el propio Hegel.

⁴⁹ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 80.

⁵⁰ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

⁵¹ En el Hegel de madurez, en contraparte, el Estado es precisamente la instancia que ha de mediar entre los intereses de los particulares para garantizar el bienestar del conjunto social y político.

⁵² Lecciones, publicadas y conocidas póstumamente como “tercer esbozo de sistema de Jena: Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu”. [Pinkard, T., *Hegel, a biography*, Cambridge University Press, USA, 2000, p. 189]. En castellano han sido publicadas con el nombre de *Filosofía real* en la editorial Fondo de cultura económica.

Empero, las necesidades son representadas en abstracto, solamente como un abstracto “para sí [Fürsichsein]”, y así el trabajo concomitante es igualmente abstracto: ““Puesto que *se trabaja* solamente para la *necesidad*, como un *ser-para-sí abstracto* [als abstraktes Fürsichsein], así, *igualmente se trabaja de manera abstracta solamente*.”⁵³ Posteriormente Hegel declara que para satisfacer todas las necesidades (abstractas) se patentiza una “*división del trabajo*” y un “*ahorro*” en él; el individuo trabaja para una necesidad, *su* necesidad, sin embargo al hacerlo su actividad rebasa la satisfacción únicamente de su propia necesidad. Así cada individuo “trabaja para las necesidades de muchos, y así hacen todos. Cada uno satisface, entonces, las necesidades de muchos, y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros.”⁵⁴

La influencia de Adam Smith es notable. Ahora bien, hay un ulterior punto de abstracción (además del de la necesidad y la división del trabajo) y es el de la utilización de la máquina en el trabajo con la concomitante mecanización de éste: “Su trabajar mismo [del hombre] se vuelve completamente *mecánico* o corresponde a una determinación sencilla; empero, entre más abstracta ésta se vuelve, tanto más es el hombre solamente la actividad abstracta, y, por ello, puede ahora retirarse del trabajo, y colocar, en lugar de su actividad, la de la naturaleza exterior.”⁵⁵ En esto hay un elemento progresivo y deseable, a saber, la posibilidad de encauzamiento de la naturaleza hacia los fines del hombre, a su provecho y a su beneficio. Se trata de hacer trabajar a la naturaleza para él. Adicionalmente hay otro elemento progresivo en la división del trabajo, el mejoramiento de la herramienta y el diseño de “la máquina”, a saber, la posibilidad del desarrollo de la universalización del trabajo, en el sentido de llevar sus fundamentos teóricos y técnicos al conocimiento y alcance de todos: “*El individuo como algo particular se coloca frente a la habilidad general, se separa de ella y se hace más hábil que los demás, inventa herramientas más útiles; pero lo que es una universalidad verdadera en su habilidad particular, es la invención de una generalidad [Allgemeinen]; y los demás la aprenden, superan su particularidad [heben seine Besonderheit auf], y así esta invención se vuelve inmediatamente un patrimonio universal.*”⁵⁶ No obstante, esta progresividad tiene un precio: la abstracción en el trabajo merma la posibilidad de humanización que éste implica, de relacionarse

⁵³ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 419.

⁵⁴ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

⁵⁵ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 420.

⁵⁶ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 421.

de manera directa con la naturaleza para formarse y conformarse a sí mismo frente a algo vivo, y, a fin de cuentas, de afirmar su vida espiritual plena y su autoconsciencia. En este texto consideramos se resume lo explicado:

Empero, de igual manera, se vuelve el hombre, a través de la abstracción del trabajo, *más mecánico*, trunco, sin espíritu. Lo espiritual, esta vida plena autoconsciente se convierte en un vacío hacer. La fuerza del individuo mismo [*des Selbst*] consiste en el rico y múltiple abarcar; ésta se pierde. Puede liberarse del propio trabajo como máquina; tanto más formal resulta su propio hacer. Su trunco trabajar lo limita a un solo punto, y el trabajo es tanto más perfecto, cuanto más unilateral es... de igual manera es incesante el pugnar por la simplificación del trabajo, la invención de otras máquinas, etc. La habilidad del individuo es la posibilidad de la conservación de su existencia.⁵⁷

Así, podemos encontrar en Hegel una tematización de la contraposición entre el trabajo real, social, vivo y el trabajo abstracto, fragmentario y muerto. La división del trabajo y la máquina permiten una mayor eficiencia en la orientación de la naturaleza (y de la exterioridad u objetividad como tal, podríamos decir) hacia los propios fines del hombre; empero, el precio que se paga por tal mejora de la eficiencia no es poco elevado. El hombre del trabajo abstracto y mecánico se pauperiza y se priva de la posibilidad de conocerse a sí mismo en un hacer vivo y gregario. Desde que Hegel plantea y describe estas contradicciones hay una línea continua hasta la economía política de la *Filosofía del derecho*, donde se *reconoce* la *necesidad* incluso de estas contraposiciones, inclusive todos sus efectos ruinosos sobre el ser humano, y así se establece el orden de la sociedad capitalista y su modo de producción, no sólo como inevitable, sino como destino final del desarrollo histórico humano.

1.2.3. La contradicción en la riqueza

En Frankfurt Hegel escribe: “y cuando la propiedad y el patrimonio constituyen parte tan importante del hombre, de sus preocupaciones y pensamientos, entonces tampoco pueden los amantes pueden abstenerse de reflexionar sobre este aspecto de sus relaciones...”⁵⁸; “la riqueza y

⁵⁷ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 422.

⁵⁸ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 166.

el patrimonio” son, entonces, asuntos tan centrales al hombre moderno, que ni siquiera los amantes⁵⁹ pueden escapar a su esfera de influencia. Como en el tema del trabajo, en la cuestión de la propiedad y la riqueza Hegel comienza (en Berna) con un tono denunciatorio radical y punzante, tanto así que llegó a considerar que “sería importante investigar, que tanto del rígido derecho de propiedad debería sacrificarse a la forma duradera de una república.”⁶⁰. Esto no sorprende de ninguna manera, en la medida en que el joven Hegel considera incluso que la “fortuna en la guerra”, “el aumento de la riqueza”, y el “familiarizarse con diversas comodidades de la vida y con el lujo”⁶¹ produjeron en Atenas y Roma una cierta aristocracia, lo que a su vez redundó en la escisión de la sociedad entre los que predominaban en el detentar la riqueza, el poder y la fuerza y los que meramente reconocían estas potestades de manera pasiva, a la par que igualmente se afanaban por obtener ganancia, lujo y preservación de la propia existencia; esto a su vez produjo la decadencia del mundo antiguo⁶². Como en toda captación de las contradicciones sociales y económicas del capitalismo, de Berna a Frankfurt y a Jena hay una línea continua de reconciliación con las condiciones del presente a la par que una mejor elaboración teórica y penetración en las determinaciones esenciales detrás de las contradicciones. Así, en Jena encontramos una reflexión sumamente profunda en torno a la contradicción en la riqueza en la sociedad moderna, y más específicamente, en la sociedad capitalista (debido a la patencia del trabajo en la fábrica por medio de la máquina, a la acumulación de capital concomitante al desarrollo técnico e industrial, así como al creciente imperio de las “mercancías”⁶³ en los intercambios comerciales). De nuevo, en las lecciones de 1805-1806 encontramos un sugerente apunte en torno a este tema; aquí se declara que trabajos de “fábrica, manufacturas, minas, etc.” se encuentran sometidos a la casualidad del acaecimiento de cambios en modas, o de abaratamiento de productos por “inventos en otros países”, y así multitud de hombres pueden ser entregados inevitablemente a una “pobreza que no se puede defender a sí

⁵⁹ Cabe mencionar que en Frankfurt el tema del “amor” es central al joven Hegel y que ahí traslada, por un momento, la resolución de sus inquietudes en torno a la “escisión del hombre”; significativamente aquí declara: “Únicamente la sensación de la totalidad, el amor, puede impedir la disolución de la esencia [humana]” [Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978, p. 312.]

⁶⁰ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 76.

⁶¹ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 79.

⁶² Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 94.

⁶³ Fiaschi, D., y Signorino, R., *Consumption patterns, development and growth: Adam Smith, David Ricardo and Thomas Robert Malthus*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 10:1, Spring, 2003, 2003, p. 11.

misma”⁶⁴; a causa de esto aparece entonces “la contraposición [*Gegensatz*] entre la gran riqueza y la gran pobreza, la pobreza, a la cual le es imposible producir algo.”⁶⁵; una clase, la que está en posesión de la riqueza, y que posee fábrica y manufactura detenta el poder económico que a su vez puede generar más riqueza, mientras que a otra clase, la de la “muchedumbre de hombres” de las fábricas, las manufacturas y las minas, le “es imposible producir algo”, con lo cual se encuentra sujeta a los vaivenes de las tendencias económicas sin poder hacer nada en absoluto para mediar a su favor. Riqueza por una parte y miseria por otra; ulteriormente el joven Hegel establece un vínculo causal entre esta riqueza y esta miseria: “Las fábricas, las manufacturas, fundan precisamente su existencia en la miseria de una clase.”⁶⁶ Puede afirmarse, entonces, con toda justicia, que una clase funda su bonanza sobre la base de la explotación de otra clase y su concomitante pauperización (tanto material como espiritual).

Hemos apuntado en el párrafo precedente que el mismo “poder económico” puede “generar más riqueza”. El filósofo de Stuttgart ahonda en esta temática a propósito del papel del comerciante en la sociedad (su sociedad, cabe decir, en la medida en que la industria textil del lino era la más grande en Alemania y el papel del comerciante en esa industria era central⁶⁷); en efecto él afirma:

La riqueza [*Reichtum*], como toda masa, se convierte en fuerza. La acumulación de la riqueza ocurre en parte por azar, en parte por medio de la generalidad, por medio de la distribución. Es un punto que atrae hacia sí, de tal modo que lanza su mirada sobre todo lo otro en general; reúne en torno suyo, al igual que una gran masa atrae hacia sí a la pequeña. Al que tiene se le da. La ganancia se convierte en un *sistema multifacético*, que acarrea de todos lados, y que no puede *utilizar a un negocio más pequeño*.⁶⁸

Hegel concibe a la riqueza como “masa”, como “fuerza”, como “punto que atrae” que lleva hacia sí más riqueza, más ganancia. “Al que tiene se le da” afirma, y con ello es evidente que la desproporción en el tamaño de las fortunas que de acuerdo a él, en Berna, explica la disolución y el empobrecimiento moral (en cuanto a la libertad, la autonomía y a la identificación con la sustancia ética del Estado) del mundo antiguo, no puede sino aumentar en la medida en que la

⁶⁴ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 422.

⁶⁵ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 423.

⁶⁶ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

⁶⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 427.

⁶⁸ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

misma riqueza tiene en sí misma la tendencia a aumentar y propagarse; igualmente se convierte en un “sistema multifacético” que puede absorber todo por todas partes, puede abarcar todo para acrecentarse a sí misma y seguir extendiendo su esfera de acción. De nueva cuenta, al hacer esto no puede sino empobrecer esa misma esfera de acción, en lo material y lo espiritual; en la medida en que se extiende somete a las “fábricas” y las “manufacturas” a la miseria material y a la imposibilidad de que las muchedumbres de hombres que trabajan en éstas puedan poseer riqueza por sí mismas para enfrentar los vaivenes de las contingencias de lo exterior (cambios de modas, cambios de precios por movimientos económicos en otros países, etc.); espiritualmente, el sistema autoexpansivo de la riqueza produce pauperización espiritual, dado que los trabajadores de fábricas y manufacturas son sometidos a un trabajo abstracto y fragmentado que impide el desarrollo del factor humano de plenitud y autoconsciencia.

En la *Filosofía del derecho*, nuevamente, se continúa con este punto de vista, crítico pero resignado, lúcido y realista (y de ninguna manera utópico) en torno a la riqueza y su distribución: “Se pone de manifiesto que en su *exceso de riqueza* [*Uebermasse des Reichthums*] la sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*] no es lo *suficientemente rica*, esto es, que no posee lo suficiente de su propia fortuna [*eigentümlichen Vermögen*] para dominar el exceso de pobreza y la generación del populacho [*Pöbels*].”⁶⁹ Por ende, los efectos indeseables de la acumulación de riqueza, como la pobreza y miseria del “populacho” han de ser mediados por la actividad regulatoria del Estado; sin embargo, tanto la acumulación de riqueza, como la acumulación de miseria son conceptuadas como *inevitables* en sí mismas, y así no hay alternativa última alguna a ellas.

1.2.3. La contradicción en el valor

“Hemos visto que Hegel ve y expresa clara y abiertamente el hecho social de la contraposición entre la pobreza y la riqueza.”⁷⁰ declara Lukács. Ahora bien, otro tema esencial de la economía (o de la economía política, como actualmente se considera en general al estudio de las relaciones

⁶⁹ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 424.

⁷⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 428.

entre los mecanismos en torno a la riqueza y al poder político⁷¹) es indudablemente el del “valor”, y el concomitante del “dinero”. Naturalmente ha sido Marx quien ha sometido a aguda crítica la concepción “clásica” del valor⁷² llegando a elaborar una “teoría del valor-trabajo”, que en adición a considerar el elemento humano de trabajo empleado en un proceso de producción, resalta el carácter social de ésta⁷³, de manera que la indagación en el tema del valor no puede menos que llevar a la búsqueda de la abolición del sistema que privilegia la acumulación de capital y la consecución de “plusvalor” para el capitalista sobre el bienestar y realización plena del sujeto que trabaja. Si bien Hegel en manera alguna, de acuerdo a Lukács, llega a la profundidad de Marx en cuanto a desentrañar las determinaciones fundamentales detrás de los mecanismos de valor, así como sus implicaciones económicas y sociales últimas, debemos reconocer que el filósofo de Stuttgart ha por lo menos captado la contradicción esencial entre lo que después de Marx se conceptualiza generalmente como “valor de uso [*Gebrauchswert*]” y “valor de cambio [*Tauschwert*]”⁷⁴. De nuevo, es en Jena donde hay barruntos notables en torno a cuestiones de economía, y así en torno a la cuestión del valor. Lukács apunta que en lo tocante a ésta, Hegel sostiene, por una parte, una formulación subjetivista, ejemplificada en una sentencia que reza: “el valor [*Wert*] es *mi opinión* de la cosa”⁷⁵, y por otra, una concepción económica de naturaleza objetiva: “La abstracción de esta igualdad de una cosa con otras, la concreta unidad y derecho es el *valor*, o, mejor, dicho, es el valor mismo la igualdad como abstracción, la medida ideal [*das ideale Mass*]; el *precio* es, entonces, la medida empírica verdaderamente hallada.”⁷⁶ Así el valor es conceptualizado como la igualdad abstracta “de una cosa con otras” y a su vez el precio como la “medida empírica” del tal abstracción. Al establecer una igualdad abstracta entre cosas se deja de tener en cuenta la particularidad real de ellas, para fijar la atención únicamente en la posibilidad de intercambio concretizada en el valor o el precio (encarnación empírica de aquél). En torno al comercio (recordemos la preponderancia que le otorga Hegel a esta actividad, dada la

⁷¹ Gilpin, R., *La economía política de las relaciones internacionales*, Grupo editor latinoamericano, Argentina, 1990, p. 22.

⁷² Esta crítica deriva a su vez en la concepción de Marx del “plusvalor”, elemento central en su crítica a la economía política clásica y en el desarrollo de su aparato teórico crítico de madurez. Vigodskij considera que Marx llegó a la concepción de la teoría del plusvalor en los *Grundrisse*, después de haberse apropiado en la década de 1840 de la “teoría clásica del valor” y de haber desarrollado su teoría del materialismo histórico hacia 1850. [Negri, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, España, 2001.]

⁷³ Fustfeld, D., *Economics, Principles of Political Economy*, 3a ed., Scotts, Foresman and Company, USA, 1988, p. 553.

⁷⁴ Marx, K., Engels, F., *Das Kapital, Band I*, Dietz Verlag Berlin, Alemania, 1968, p. 49.

⁷⁵ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 428.

⁷⁶ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

importancia de ésta en su contexto histórico y geográfico), Hegel establece una sugerente reflexión en torno al valor, a la abstracción de particularidades y necesidades concretas, y al dinero; cabe citar escuamente al propio Hegel en torno a esto:

Todas las necesidades se resumen en esta única. La cosa de la necesidad se ha convertido en algo meramente *representado* [*vorgestellten*], no consumible. El objeto [*Gegenstand*] es aquí, pues, tal cosa que solamente vale por su *significación*, ya no más *en sí*, esto es, para la necesidad. Es un mera *interioridad* [*Innres*]. El espíritu del estamento mercantil es, así, este entendimiento de la unidad de la *esencia* y de la *cosa*: cada cual es real [*reell*] en la medida en que tiene dinero. La imaginación ha desaparecido; la significación tiene existencia inmediata; la *esencia* de la cosa es la cosa misma; el *valor* es moneda sonante. Es el principio formal de la razón en operación. (Pero este dinero, que tiene la *significación* de todas las necesidades, es él mismo, solamente una *cosa inmediata*); es la abstracción de toda particularidad, carácter, habilidad del individuo, etc. El espíritu del comerciante es esta dureza del espíritu, donde lo particular, completamente alienado [*entäussert*], ya no vale, solamente se hace valer el estricto *derecho*. Se tiene que hacer honor a la letra de cambio, se arruine lo que se arruine, familia, bienestar, vida, etc., total inmisericordia... El espíritu se ha convertido, en su abstracción, en objeto, como la interioridad *sin mismidad* [*selbstlose Innre*]. Pero esta interioridad es el Yo mismo, y este Yo es su existencia misma. La forma de la interioridad no es la cosa muerta: *dinero*, sino igualmente *el Yo*.⁷⁷

El objeto, la cosa, (la mercancía, sin duda podría pensarse, aunque no aparece el término en el texto hegeliano) no vale ya por la necesidad particular que satisface, sino por la abstracción, por su posibilidad de remitirse al principio formal que iguala *todas* las cosas con el *valor* en general, con la “moneda sonante”; La esencia de la cosa es, entonces, fundamentalmente su *valor*, su igualdad abstracta con otros objetos o cosas. El espíritu mercantil promueve esta abstracción en cuanto que no atiende en manera alguna a la “particularidad”, al “carácter”, a la “habilidad del individuo”, sino solamente a la “letra de cambio”, al dinero, con toda la inmisericordia que ello pueda implicar (“se arruine lo que se arruine”, la letra de cambio ha de hacerse valer). Al hecho de que el objeto valga solamente en cuanto significación del valor abstracto, Hegel llama curiosamente “mera *interioridad*”. No obstante se trata de una ser-interior abstracto, sin

⁷⁷ Hegel, *apud*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 429.

“*mismidad*”, sin particularidad real, sin espíritu (aunque a fin de cuentas producto de la actividad del hombre, como veremos en breve).

En el texto citado, igualmente aparece la mención del dinero como “cosa muerta”. Esto no sorprende dado que tanto él mismo, como el “precio”, y el “valor” se encuentran íntimamente relacionados e implican, esencialmente, una abstracción de lo real de lo particular y de la necesidad concreta. En otro lugar, Hegel afirma: “El *dinero* es este concepto material, existente, la forma de la unidad, o la posibilidad de todas las cosas de la necesidad.”⁷⁸ Esta “forma de la unidad”⁷⁹ tiene la función de relacionar trabajos y necesidades “*diversas [mannigfachen]*”, de manera que puedan, de una u otra manera, equivalerse e intercambiarse. Esto, naturalmente ocurre en el intrincado “sistema de comunidad [*Gemeinschaft*] y dependencia recíproca”⁸⁰ (el “sistema de las necesidades”⁸¹ como se le llama ya propiamente en la *Filosofía del derecho*) de un determinado pueblo. La vida de la sustancia ética se encuentra atravesada por este sistema de interconexión de trabajos, necesidades y por el flujo de “lo muerto” del dinero.

Hegel da muestra de una sobriedad sorprendente en su descripción del funcionamiento de la sociedad moderna y puede fácilmente notarse cómo a la par de su descripción sobria se encuentra una perspicaz crítica a la forma de tal funcionamiento. Tal crítica naturalmente no deriva en él en una propuesta de transformación radical o de ahondamiento ulterior (en el sentido de Marx) en los mecanismos del valor o del precio. Sin embargo, debemos de reconocer que además de esta sorprendente descripción de la sociedad burguesa y de una sutil crítica a ella, en Hegel se encuentra un notable apunte que sirve de anclaje directo a Marx para su elaboración sobre la crítica al capitalismo y a la teoría clásica del valor, a saber, que es el hombre mismo el artífice del sistema de dependencias y de necesidades, y que el dinero, que representa abstractamente a éstas y a los objetos, es igualmente un producto de relaciones sociales entre los hombres. En efecto, Hegel, en el extenso texto citado más arriba declara que la “interioridad sin *mismidad*” es el “Yo mismo”; en otras palabras: la abstracción del sistema de necesidades y la patencia del valor no es otra cosa que un producto de la actividad de los sujetos (recordemos la esencia subjetiva del concepto de “Yo” elaborado por Fichte, autor al cual Hegel estudió

⁷⁸ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 424.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 425.

⁸¹ Hegel, *op. Cit.*, 1979 (1), p. 175.

atentamente en sus años de juventud⁸²). Así tanto el valor, como la cosa muerta del dinero, son producto de la actividad del hombre mismo, un producto terrible e incluso aborrecible, empero necesario para la satisfacción de todo el conjunto de necesidades de una sociedad o de un pueblo. Como en todo momento del Hegel maduro (es decir, el no revolucionario, el no utópico y el de ánimo resignado) se hacen evidente que “Si el hombre no desea sucumbir [...] entonces debe de reconocer al mundo como algo autónomo, en esencia *ya hecho...*”⁸³ En un mundo autónomo y ya realizado no cabe una acción transformadora radical.

De cualquier manera, Hegel ha tematizado, aunque sea incipientemente, la contradicción entre el “valor de uso”, es decir, la significación de un objeto o una cosa para la satisfacción de una necesidad particular y concreta, y el “valor de cambio”, es decir, la abstracción de la particularidad, del carácter y de la habilidad, a favor de la significación de la posibilidad de “ser-intercambiado”, de “ser-igualado” con otros objetos o cosas. Entonces, por una parte tenemos una relación viva entre trabajo, necesidad y cosa, y por otro una relación abstracta entre trabajo, necesidad, valor y dinero; una relación esencialmente carente de vida e inmisericorde y feroz, tanto así que “como un animal salvaje, necesita de una estricta y constante dominación y domesticación.”⁸⁴

1.2.4. La contradicción en el progreso

Hasta ahora nos hemos ocupado de estudiar la captación de las contradicciones en los ámbitos del trabajo, de la riqueza y del valor, en el seno de la sociedad capitalista, que hace Hegel. Dichos ámbitos se encuentran directamente vinculados con categorías económicas. El propio Lukács afirma: “Hemos llegado, así, en el curso de nuestro estudio de las concepciones de Hegel acerca de la esencia de la sociedad capitalista y las leyes de su movimiento, a las categorías superiores de la economía política [*politischen Oekonomie*], al intercambio, a la mercancía, al valor, al precio y al dinero.”⁸⁵ Efectivamente, a partir de las reflexiones de Hegel, provenientes de sus escritos juveniles (es decir, anteriores a la *Fenomenología*) y de su *Filosofía del derecho*,

⁸² Véase la carta de Hegel a Schelling del 10 de agosto de 1795. [Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978, p. 66.]

⁸³ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 143.

⁸⁴ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 425.

⁸⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 426.

llegamos a los terrenos de la economía política, en cuanto disciplina que estudia los mecanismos en torno a las relaciones entre riqueza y poder político. Hemos visto cómo Hegel estudia las problemáticas en torno a la cantidad de la riqueza en los estamentos, en torno a la acumulación de ésta y a la distribución desigual de ella en la sociedad moderna; igualmente vimos cómo describe mecanismos por medio de los cuales los efectos adversos de la distribución desigual de la riqueza (o en general aquellos provenientes del flujo “natural” de trabajos, dinero y satisfacción de necesidades en una sociedad), pueden e incluso deben ser mediados; estos dichos mecanismos han de ser implementados por el Estado, naturalmente, en tanto instancia que vigila y regula el funcionamiento de la sociedad civil en cuanto “sistema de necesidades”. En cuanto que Hegel estudia los fenómenos en torno a la riqueza y el poder político, así como sus interrelaciones, se puede afirmar con justicia que éste posee una “economía política” en el pleno sentido del término.

Trabajo, riqueza y valor pertenecen, entonces, de manera directa al ámbito de la economía política. A continuación deseamos concluir este apartado con una reflexión en torno a lo que hemos nombrado “contradicción en el progreso”. El “progreso” no es una categoría como las anteriores, que pertenezca directamente a la economía política (a lo mucho podríamos afirmar que pertenece al ámbito de la filosofía de la historia), empero, al incluirla en nuestro estudio sobre la captación por parte de Hegel de las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista, podremos entender cuáles son las grandezas y las limitaciones de este pensador, en lo que tocante a la consideración acerca del destino del hombre moderno en el seno de la sociedad capitalista.

Hegel no permanece indiferente ante los efectos adversos de la división del trabajo, de la distribución desigual de la riqueza o del imperio del valor de cambio y del dinero en la sociedad moderna; todo lo contrario, desde los inicios de su trayectoria filosófica ha tenido un ojo atento sobre los acontecimientos históricos de su tiempo así como sobre los fenómenos sociales, económicos y políticos que le rodean. Por ello llegó a tematizar las contradicciones que ya abordamos. Ahora bien, a partir de su propia tematización podemos ver cómo parece haber una tenaz e irresoluble contradicción entre lo progresivo y lo inhumano, lo brutal y lo desalmado de la sociedad capitalista y sus mecanismos de trabajo, distribución de riqueza y satisfacción de necesidades. A esto es a lo que llamamos propiamente “contradicción en el progreso”, es decir, a la contradicción entre lo estimable (como el reconocimiento del valor de la individualidad y la subjetividad y la facilitación del trabajo por medio de la máquina) y lo deleznable (como el

empobrecimiento material y espiritual del hombre, así como la miseria real de grandes masas de hombres) de la sociedad capitalista.

Como ya apuntamos, una manera de menguar estos tales efectos deleznable del capitalismo es, de acuerdo a Hegel, la intervención directa por parte del poder político:

El gobierno tiene que trabajar enérgicamente para oponerse a esta desigualdad destructora y a la destrucción universal. En lo inmediato es capaz de hacerlo, de modo externo, a través del agravamiento [*Erschwerung*] de la gran ganancia, y si ha de sacrificar a una parte de este estamento al trabajo mecánico y de fábrica, entregándolo a la brutalidad, igualmente ha de conservar de manera efectiva al todo [*das Ganze*] en la vitalidad que a éste le es posible.⁸⁶

Así, la distribución desigual de la riqueza es algo que debe ser atacado y atendido de una u otra manera por el gobierno, pudiendo incluso llegar a gravar la actividad del estamento que detenta la posesión de la riqueza (“agravamiento de la gran ganancia”); empero, el agravamiento del estamento mercantil no necesariamente redundará en una mejora de las condiciones generales del estamento trabajador, sino todo lo contrario, para conservar la vitalidad del “todo” es necesario entregarlo “a la brutalidad”, sacrificarlo, incluso con todos los efectos adversos en lo material y espiritual que ello implica, de manera que la sociedad en su conjunto pueda funcionar adecuadamente. Se trata sin duda de una resignación ante lo que se piensa como inevitable. En esencia, se trata de aceptar plenamente las “terribles consecuencias”⁸⁷ del capitalismo, como escribe Lukács.

Hegel es completamente consciente de los efectos progresivos y adversos de la sociedad burguesa y no faltan en él ejemplificaciones de lo más atroz e inhumano que ésta conlleva: “Se ha de poder soportar lo necesario, el desenfreno, la decadencia, el libertinaje, el vicio de los individuos; el Estado es *la astucia [die List]*.”⁸⁸ Este último elemento de la astucia es esencial en la mediación de las adversidades de la sociedad capitalista, y el filósofo de Stuttgart la vincula directamente con lo que debe ser el espíritu del gobierno: “*Astucia del gobierno*, dejar hacer al *interés propio [Eigennutz]* de los demás; el derecho, el entendimiento del comerciante, él sabe lo

⁸⁶ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 423.

⁸⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 514.

⁸⁸ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 453.

que vale en el mundo; utilizarlos en su *utilidad* y proceder de manera que ésta se revierta.”⁸⁹ Así, el poder político detentado por el gobierno debe *utilizar* el “*interés propio*” inherente al hombre y así, de alguna manera, cancelarlo y superarlo, de manera que el todo de la sociedad de beneficie. De nueva cuenta, Hegel clarifica el papel regulador, limitador y directivo que debe tener el gobierno para mantener en funcionamiento adecuado a la sociedad civil o al sistema de necesidades.

Luego, la gran riqueza, que está igualmente unida con la más profunda pobreza, produce de manera mecánica por un lado en la generalidad ideal [*ideellen*], por el otro en la real [*reellen*] (pues en la separación se vuelve el trabajo por ambos lados general, objetivo), y esta inorganicidad del trabajo [*Unorganische der Arbeit*] puramente cuantitativa, aislada hasta el concepto, es de manera inmediata la suprema brutalidad. Desaparece el primer carácter del estamento de la ganancia, el ser capaz de una intuición orgánicamente absoluta y la estima por algo divino firme, si bien externo a él, y aparece la bestialidad del desprecio por todo lo elevado. Lo exento de sabiduría, lo puramente general, la masa de la riqueza es lo en-sí [*Ansich*]; y el vínculo absoluto del pueblo, lo ético [*Sittliche*], ha desaparecido, y el pueblo se ha disuelto.⁹⁰

Con estas palabras Hegel hace evidente, nuevamente, su aguda crítica a las adversidades del capitalismo y a las condiciones de vida a que somete a los individuos que viven bajo él; “suprema brutalidad”, desaparición de la “estima por algo divino”, disolución de “lo ético” son efectos hostiles al hombre junto con la abstracción en el trabajo y en la estimación (recordemos la contradicción en el valor) que no han de dejar de ser tomados en cuenta. A esto se refiere precisamente Lukács cuando afirma que a pesar de la “inversión idealista” de condiciones históricas, sociales y económicas reales, hay en Hegel “una profunda verdad humanista y una profunda, aunque contradictoria, crítica del capitalismo”⁹¹.

Hemos visto en este apartado la tematización que hace Hegel de las contradicciones sociales y económicas que producen el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa, así como la contradicción general que existe entre el “progreso” y la “miseria humana” que estos conllevan. El filósofo de Stuttgart es un gran observador y estudioso de los fenómenos de su tiempo, no obstante, a pesar de captar una serie de efectos indeseables en la sociedad producidos

⁸⁹ Hegel, *apud.*, *Ibid.*

⁹⁰ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 528.

⁹¹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 512.

por causas históricas, sociales, económicas y políticas determinadas, no llega a proponer, en su madurez cabe aclarar, alternativa alguna que permita no sólo mediar, sino solucionar, aquellos efectos indeseables. Sin utopía alguna a la cual apelar, el único camino efectivo que concibe Hegel es la aceptación del mundo “tal como es”, inclusive con sus efectos inhumanos y ruines. El método de Hegel lleva a la captación y denuncia tenaz de las contradicciones y a la punzante búsqueda de su superación; sin embargo, su sistema lleva a la aceptación efectiva de las condiciones sociales, históricas y materiales en las cuales ellas son conceptualizadas, y así a la cancelación misma de toda posibilidad real de superarlas (en lo material). Se trata, sin duda, de lo que la tradición marxista en numerosas ocasiones ha declarado como la “contradicción entre sistema y método”⁹² en Hegel.

1.2. La dialéctica

El filósofo de Budapest declara claramente: “La dialéctica hegeliana [...] representa la fase más alta de la filosofía burguesa...”⁹³; en efecto, desde la perspectiva de Lukács, la filosofía de Hegel ofrece “determinaciones reales y esenciales” sobre la economía y la historia, a la par que “sobre las conexiones dialécticas de la realidad objetiva en general” como ya apuntábamos. En tanto que es Hegel quien capta y expresa conceptualmente esta serie de determinaciones y conexiones es que se le considera como fase más elevada de la filosofía burguesa. El propio Marx reconoce este carácter innovador y progresivo de la filosofía hegeliana: “La mistificación [*Mystifikation*] que sufre la dialéctica en manos de Hegel no evita, en modo alguno, que éste fuera el primero en exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. En él se encuentra la dialéctica de cabeza [*auf dem Kopf*]. Uno debe de invertirla [*umstülpen*] para descubrir el núcleo racional en la cobertura mística.”⁹⁴ Desde la tradición marxista, entonces, no cabe duda, por una parte, de que Hegel ha sido el principal diseñador y expositor de la llamada “dialéctica”, y por otra, de que esta dialéctica, en él, se encuentra “invertida” y que debe reorientarse, teórica y prácticamente, en un sentido material y en su momento, revolucionario.

⁹² Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 705.

⁹³ Lukács, *op. Cit.*, 1968, p. 79.

⁹⁴ Marx, *op. Cit.*, p. 27.

Ahora bien, ¿en qué consiste aquello que tanto Hegel como Marx y Lukács llaman la “dialéctica”? J. Hyppolite, un notable estudioso de Hegel, declara que esta dialéctica “tan difícil de definir” es por una parte dialéctica, en el sentido filosófico que entiende toda una tradición desde Platón hasta Kant, y por otra un “método para analizar la vida humana en sus aspectos concretos.”⁹⁵; para M. Forster aquella consiste en “un método de exposición en que cada categoría a su vez es mostrada como implícitamente autocontradictoria y como siendo necesariamente desarrollada a la siguiente (así formando una serie jerárquica consecutivamente conectada que culmina en una categoría omniabarcante que Hegel llama la Idea Absoluta).”⁹⁶ Con ello, es evidente, a partir de la definición que Hyppolite y Forster dan de la dialéctica, que siguiendo a Hegel, la significación del vocablo “dialéctica” ha de entenderse por una parte en el sentido lógico-filosófico de relación dinámica entre categorías conceptuales, y por otra, en el sentido histórico-concreto de estudiar la vida dinámica del hombre en sus relaciones sociales.

No es en manera alguna nuestra intención en este lugar agotar o abordar amplia y exhaustivamente el tema de la dialéctica en Hegel, Marx o Lukács; ello escaparía por mucho los alcances e intereses de la presente investigación. Nuestro interés en este lugar es primordialmente estudiar la herencia hegeliana que Lukács considera como legado progresivo que sirve de anclaje para el “materialismo dialéctico” de Marx. Por esa razón, no nos detendremos en analizar ampliamente las significaciones que el vocablo “dialéctica” tiene para Hegel o Marx, sino en la manera en que Lukács considera que la dialéctica hegeliana sirve como punto de partida para la dialéctica materialista. Cabe solamente añadir que el propio filósofo de Stuttgart ha definido a la dialéctica como “principio motor del concepto, no sólo como disolvente [*auflösend*], sino también como creador [*hervorbringend*] de las particularidades de lo universal [*Allgemeinen*”⁹⁷ y como “naturaleza del pensamiento mismo.”⁹⁸ Dado el vínculo que el pensamiento hegeliano establece entre el pensamiento y la realidad (ontológica e histórica), y el acento que pone en todo momento en lo dinámico y contradictorio de ésta, nos parece que el sentido en que Hyppolite, Forster y el propio Lukács, entienden la significación del vocablo “dialéctica” se encuentra plenamente justificado.

⁹⁵ Hyppolite, J., “Lukacs y el joven Hegel”, en Varios, *Lukács*, Jorge Álvarez, 1969, Argentina, p. 96.

⁹⁶ Forster, M., “Hegel’s dialectical method”, en Beiser, F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, USA, 1999, p. 132.

⁹⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1979 (1), p. 84.

⁹⁸ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Felix Meiner Verlag, Alemania, 1991, p. 44.

Entrando propiamente en materia, es pertinente escuchar a Lukács al respecto de la importancia de la dialéctica hegeliana: “todos los problemas de la realidad objetiva [*objektiven Wirklichkeit*] y del conocimiento subjetivo del hombre constituyen el objeto de esta lógica dialéctica [...] sólo en ella y a través de ella pueden llegar a una solución científico-filosófica aquellos problemas que planteó el idealismo clásico en Alemania en su esfuerzo por superar el pensamiento metafísico: este conocimiento es patrimonio exclusivo de Hegel.”⁹⁹ Lukács no duda en considerar que el filósofo de Stuttgart ha ofrecido un auténtico y adecuado método (la “dialéctica” o la “lógica dialéctica”) para aproximar “el pensamiento”, la “imagen mental de la realidad”, a la “realidad misma”¹⁰⁰, y es por ello que su “conquista” supone el punto más elevado de la filosofía burguesa, en tanto que ningún otro pensador anterior había logrado un método de aproximar cabalmente el pensamiento y la realidad histórica y concreta. En ésta se pueden encontrar determinaciones o formas que son producto de la actividad del hombre mismo en tanto ser social e histórico, y éstas a su vez son dinámicas y contradictorias.

Esta dinamicidad y contradictoriedad de la realidad misma tiene su reflejo en el pensamiento, y en ese sentido Lukács apunta que la tendencia de Hegel en el camino a su dialéctica consiste, metodológicamente, en “la relativización de la rígida univocidad de los conceptos aislados, la gradación de las tajantes fronteras entre unos y otros, el comienzo de la transición de un concepto a otro, en la disolución de la rígida e inamovible absolutidad metafísica [*metaphysischen Absolutheit*] de los conceptos.”¹⁰¹ Así, una de las características fundamentales de la dialéctica de Hegel es el establecimiento de transiciones y mediaciones entre realidades conceptuales, lo cual le permite, a su vez, como se hace evidente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y la *Fenomenología*, abordar en cierto momento la realidad empírica e histórica del hombre (recuérdense tan sólo el capítulo de “Espíritu” en la *Fenomenología* y el de “Historia universal” (parágrafo §548) en la *Enciclopedia*). En ello consiste, en gran parte, el llamado “movimiento dialéctico”¹⁰² de que habla en la *Fenomenología*, y que a su vez Lenin¹⁰³, y la tradición marxista en general, consideran como un cierto núcleo teórico y lógico que hay que salvar.

⁹⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 564.

¹⁰⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1968, p. 79.

¹⁰¹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 277.

¹⁰² Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 78.

¹⁰³ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 289.

La dialéctica hegeliana, entonces, es por un lado una “concepción de la contradicción [por la cual se muestra] que la contradicción [*Widerspruch*] es el principio más profundo de todas las cosas y de sus movimientos”¹⁰⁴ y por otro, en tanto “suprema legalidad [*höchste Gesetzmässigkeit*]” de la filosofía, una ordenación y aclaración de ““lo que el desarrollo social mismo ha producido”¹⁰⁵; así, las “categorías dialécticas” han de expresar plenamente “las leyes de desarrollo de la sociedad y de la historia.”¹⁰⁶; de esta manera, el establecimiento de mediaciones, movimientos y contradicciones en categorías como “lo finito”, “lo infinito”, “lo absoluto”, “lo relativo”¹⁰⁷, etc., ha de llevar a su vez a una adecuada comprensión del desarrollo social e histórico de la humanidad. Al aclarar y ordenar este desarrollo se puede decir que la dialéctica hegeliana cumple su cometido último; se trata, en Hegel, de la consecución del punto de vista del “saber absoluto”, de la meta última de la filosofía, o sea, alcanzar “el concepto de su concepto”¹⁰⁸, para lo cual naturalmente, es necesario seguir el movimiento dialéctico de los conceptos y del desarrollo histórico de la humanidad misma.

El autor de *El joven Hegel* considera que “la dialéctica hegeliana es un método de autoeducación del pensador para una adquisición de material de conocimiento efectivo [*tatsächlichen Erkenntnismaterial*], para un verdadero investigar de este material.”¹⁰⁹. La dialéctica de Hegel permite, así, por una parte, superar el estancamiento de la rigidez de los conceptos metafísicos, de categorías como “lo absoluto” y “lo relativo”, y establecer mediaciones entre determinaciones conceptuales a través del movimiento dialéctico que impera entre ellas; por otra parte, permite acercarse al material histórico proveniente del desarrollo efectivo de la humanidad (en lo social, lo político y lo económico), organizarlo, aclararlo, y a fin de cuentas explicarlo. En Hegel, la meta última de la filosofía (o de su dialéctica, entendida como método de aclaración, ordenación y explicación de “material de conocimiento” empírico e histórico) consiste precisamente en esta aclaración y explicación.

Como podemos apreciar el filósofo de Stuttgart en su dialéctica ha logrado tematizar la contradictoriedad de la realidad y del pensamiento que la aprehende conceptualmente, lo cual,

¹⁰⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 287.

¹⁰⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 629.

¹⁰⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1968, p. 101.

¹⁰⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1968, p. 282.

¹⁰⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 50.

¹⁰⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 358.

desde la tradición marxista que encarna Lukács, implica “un gigantesco paso adelante”¹¹⁰. Empero, desde esta misma tradición es necesario “darle la vuelta” a la dialéctica hegeliana, en palabras de Marx, hay que “invertirla”, de manera que lo que se piensa y conceptúa como un proceso de desenvolvimiento y autorreconocimiento de un sujeto absoluto como lo es el *espíritu*, se piense y conceptúe como un proceso de desarrollo histórico puramente humano, en el que los conceptos filosóficos, y en general cualquier producto “espiritual” a la manera que entiende el término el propio Hegel, es resultado (un determinado *reflejo* como veremos a detalle en el capítulo segundo de este trabajo) de condiciones sociales e históricas determinadas cuyos agentes son los mismos hombres y su actividad y trabajo. Naturalmente el autor de la *Fenomenología* ha sostenido, de una u otra manera, esta tesis (ello lo trataremos en la sección subsiguiente), sin embargo, a fin de cuentas, la parte final y última, en el pleno sentido del vocablo, de su sistema filosófico implica precisamente una sublimación absoluta de la naturaleza y de la materialidad en general. Efectivamente, el “saber absoluto” implica, esencialmente, un recogimiento conceptual del pensamiento sobre sí, un momento de autoconsciencia de la substancia a través del pensamiento humano ciertamente, empero la actividad material e incluso pensante de los hombres concretos ha sido dejada atrás de manera que el elemento que resalta y que surge (permítasenos la metáfora) “victorioso” del devenir histórico y ontológico del hombre, es no otro que el *espíritu*, a manera de *absoluto*. Lukács considera que esta tesis hegeliana implica una determinada “supresión de la objetividad” y a fin de cuentas al establecimiento de un cierto “sujeto-objeto idéntico [*identische Subjekt-Objekt*]”¹¹¹; este sujeto-objeto idéntico es precisamente el espíritu absoluto, el saber absoluto que se autorreconoce conceptualmente al término del devenir histórico de la humanidad, lo cual, podríamos afirmar, clausura (en el sentido del *aufheben* hegeliano) de manera última toda oposición y escisión (si bien a éstas en el seno del sistema se les reconoce plenamente todo su derecho y patencia).

Esta tesis del autorreconocimiento del espíritu o de la sustancia, o en términos lukacsianos, el “sujeto-objeto idéntico” hegeliano, es de implicaciones sociales e históricas de relevancia última. En efecto, en el camino del espíritu a sí mismo se encuentran contradicciones

¹¹⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 356.

¹¹¹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 690. En palabras del propio Marx: “El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre real oculto y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado mantienen, por tanto, entre sí, la relación de una inversión absoluta, son un *sujeto-objeto místico* o la *subjetividad que trasciende del objeto*, el *sujeto absoluto* como un proceso, como un *sujeto* que se *exterioriza* y retorna a sí de la exteriorización...” [Marx, C., y Engels, F., *Escritos económicos varios*, 2ª ed., Grijalbo, México, 1966., p. 122.]

tanto conceptuales como históricas y reales, las cuales encuentran su sentido último y superación total en el reconocimiento conceptual de ellas como estaciones de paso necesarias para el recogimiento en sí de la sustancia en tanto espíritu. En este “camino del espíritu” se encuentran contradicciones sociales, históricas y económicas reales, las cuales Hegel capta, describe e incluso denuncia, empero su captación e incluso entendimiento de esas contradicciones no conoce, en sus desarrollos filosóficos de madurez (recordemos que los atisbos utópicos de Berna y del *Primer programa* a partir de Jena son completamente ausentes), otro resultado más que la aceptación o la resignación. Hay que soportar la “brutalidad”, la “bestialidad”, la “decadencia” que las condiciones sociales de la Edad Moderna implican, dado que ellas son, a fin de cuentas, un cierto sostén de las instancias propiamente espirituales del arte, la religión y la filosofía, en las cuales la oposición es clausurada y superada en sentido último.

Es evidente que no hay en Hegel cabida para un cauce histórico, social o económico distinto de la sociedad burguesa. De ahí la necesidad, señalada por Lukács y la tradición marxista, de invertir y de superar a Hegel y su dialéctica en un sentido materialista, de manera que un paradigma social y político distinto al del capitalismo pueda conceptuarse y efectuarse realmente. El filósofo húngaro señala que solamente la “dialéctica materialista” resuelve, propiamente, el “dilema de hegeliano entre utopía y resignación”¹¹².

1.3. La consideración hegeliana del papel del trabajo en el desarrollo humano

Lukács afirma claramente que la idea de que “el hombre llega a serlo gracias a su trabajo [...] de que son los mismos hombres quienes hacen su historia” es “la más importante de las ideas progresivas de la concepción hegeliana de la historia”¹¹³. Sin lugar a dudas, en el transcurso filosófico de Hegel desde Berna hasta Berlín (el lugar de publicación de la *Filosofía del derecho*, donde se encuentran resumidas todas las tesis hegelianas en torno a la economía política y a la filosofía de la historia) se pueden encontrar numerosas reflexiones en torno al tema del trabajo y de la actividad humana como motor de la historia. Como en el tema de las contradicciones del capitalismo y de la consecución de la dialéctica como método de aclaración y ordenación de material de estudio, en torno al trabajo es en Frankfurt y Jena donde Hegel adquiere puntos de

¹¹² Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 129.

¹¹³ Lukács, *op. Cit.*, 1968, p. 214.

vista más comprensivos, determinados y claros; en Berna encontramos la ya apuntada denuncia al trabajo abstracto y fragmentario en el seno de las sociedades modernas, mientras que en Frankfurt y Jena, será evidente, para Hegel, que los procesos de división y mecanización del trabajo son de alguna manera *necesarios* en el medio del devenir histórico, con lo cual el anhelo de un orden de cosas diferente (como una utopía republicana, por ejemplo) desaparece totalmente.

Es de Jena de donde poseemos, de manera concreta, las primeras reflexiones sobre la actividad del trabajo y su importancia en la formación del hombre en Hegel. Aquí, tanto en el *Sistema de la eticidad* como en las “lecciones”, hay sustanciosos apuntes sobre el tema de la herramienta, de las necesidades, del goce, de los fines, de los medios y del trabajo en general.

El autor de *El joven Hegel* resalta el hecho de que al elaborar una reflexión sobre el trabajo, Hegel llega a concebir una mediación real y efectiva entre categorías, como particular y universal, que en el pensamiento metafísico clásico (o incluso en el criticismo kantiano, podemos agregar) se consideran como esencialmente opuestas. Para apoyar su tesis, Lukács cita un fragmento del *Sistema de la eticidad*, mismo que nosotros transcribimos a continuación en su totalidad:

Por una parte la herramienta es subjetiva, está en el poder del sujeto que trabaja, y ha sido determinada, preparada y trabajada por el mismo; por otra parte es objetiva, orientada hacia el objeto de trabajo. Por este punto medio supera el sujeto la inmediatez de la aniquilación; pues el trabajo, como un aniquilar de la intuición [*Anschauung*] es igualmente una aniquilación del sujeto, una negación, mera cuantitatividad [*Quantitativität*] colocada en él; la mano y el espíritu se vuelven romos a través de ella, esto es, asumen ellos mismos la naturaleza de lo negativo e informe, al igual que por el otro lado (pues lo negativo, la diferencia es doble) el trabajo es algo sencillamente particular o subjetivo. En la herramienta establece el sujeto un punto medio entre sí y el objeto, y este medio es la efectiva racionalidad del trabajo... En la herramienta separa el sujeto el volverse-romo [*Stumpfwerden*] y la objetividad de sí... al mismo tiempo deja de ser su trabajo algo individual [*Einzelnes*]; la subjetividad del trabajo se levanta [*erhoben*] en la herramienta a una generalidad; todos pueden imitarla [*nachmachen*] e igualmente trabajar; la herramienta es, en este sentido, la regla constante del trabajo.¹¹⁴

¹¹⁴ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 290.

El núcleo de la reflexión hegeliana sobre el trabajo se encuentra en este fragmento, a saber que el trabajo es una actividad por un lado subjetiva, en cuanto hacer como por parte del individuo que da realización a un fin interior, y por otra objetiva, en tanto acción que se orienta al “objeto”, a la naturaleza, a lo exterior, realizando aquel fin previamente concebido (“la intuición”) por medio de la actividad, misma que a su vez lo “levanta” a un nivel de “generalidad” en cuanto que otros pueden “imitarlo y trabajar del mismo modo” por mediación de la herramienta. Igualmente, la reflexión hegeliana sobre la “herramienta” se encuentra plenamente identificada en este fragmento; en tanto “punto medio” entre el sujeto y el objeto, a ella se le concede el papel de encarnar la “efectiva racionalidad del trabajo” en cuanto a permitir dar satisfacción a los fines interiores del sujeto, a la materialización de su voluntad. Al hacer esto, igualmente, la herramienta cumple el papel de mediar entre el sujeto individual y los demás sujetos: “y los demás la aprenden, superan su particularidad, y así esta invención se vuelve inmediatamente un patrimonio universal” citábamos ya con anterioridad a partir de las mismas *Lecciones*.

El Hegel de Jena ha llegado, entonces, a concebir a la herramienta y al trabajo como instancias mediadoras entre sujeto y objeto, entre particular y universal, así como entre individuo y sociedad (“los demás”, la “generalidad”); así, la herramienta cumple una función metafísica esencial, a saber, la mediación entre la posición subjetiva de fines y la consecución de éstos a través del trabajo, o la actividad: “Yo he colocado la *astucia* entre mí y la coseidad [*Dingheit*] externa, para preservarme a mí mismo y cubrir así mi determinación y dejar así que ella [la herramienta] se desgaste. Yo sigo siendo el alma de esta decisión, en relación con la herramienta, la actividad.”¹¹⁵; y, asimismo, la actividad finalística (el cubrir determinaciones) puede encauzarse en un sentido más amplio en general en tanto abierta e implacable utilización de la naturaleza para los propios fines del hombre: “[La pasividad se convierte en actividad, de modo que] se utiliza la actividad propia de la naturaleza, la elasticidad del muelle de reloj, el agua, el viento para hacer con ellos en su existencia sensible algo completamente diferente de lo que inicialmente querían hacer, de modo que su ciego hacer se convierte en un hacer finalístico [*zweckmässigen*], en lo contrario de sí mismos [El impulso del sujeto] deja a la naturaleza desgastarse, contempla tranquilamente y gobierna el todo con tan sólo un ligero esfuerzo: *astucia* [...] Viento, corriente poderosa, poderoso océano, sometidos, labrados.”¹¹⁶ En general, lo que es

¹¹⁵ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 439.

¹¹⁶ Hegel, *apud.*, *ibid.*

patente es que la exterioridad, la “coseidad externa” es impregnada con los fines subjetivos del hombre, con lo cual a la naturaleza misma se le pone a trabajar para aliviar un tanto de la negatividad que ésta impone aquel.¹¹⁷ Ello a su vez tiene consecuencias para la formación del hombre y su autoconsciencia como ya apuntamos.

Continuando con el tema de la generalidad y la sociabilidad de la herramienta y del trabajo, Lukács afirma que “en el trabajo, en la herramienta, etc., se expresa un principio más general, superior y más social” que a su vez permite, en su momento, impulsar el “desarrollo de la humanidad entera”¹¹⁸. En efecto la reflexión sobre la finalística o la teleología del trabajo hegeliana deriva en una reflexión global e histórica sobre el destino de la “humanidad entera”. Este paso es ejemplificado por el autor de *El joven Hegel* con un pasaje de la *Fenomenología* que reza así:

El *trabajo* del individuo para sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los demás como de las suyas propias, y la satisfacción de las suyas la logra solamente por medio del trabajo de los demás. Así como el individuo en su trabajo *individual* realiza ya un trabajo *general* de manera *inconsciente*, igualmente realiza también de nuevo el trabajo general como su objeto *consciente*; el todo se convierte *como un todo*, en su obra, para la cual él se sacrifica, y precisamente por ese medio se recupera a sí mismo.¹¹⁹

La obra del “todo” entonces es patrimonio (recuperación, de una u otra manera) también del individuo por medio de su trabajo que es a su vez “trabajo *general*”; el paso de la mediación de lo *individual* a lo *general* se encuentra descrito en este párrafo de manera clara.

Ahora, en lo tocante a la relación del trabajo individual con el desarrollo de la humanidad, de la Historia Universal y el espíritu, Hegel, en sus lecciones sobre filosofía de la historia declara: “Se ha de llegar a un *segundo* momento [en adición al de la patencia de intenciones y fines interiores], y éste es el de la acción [*Betätigung*] y realización [*Verwirklichung*], cuyo principio es la voluntad, la actividad [*Tätigkeit*] de la humanidad en general. Es solamente a través de esta

¹¹⁷ Recordemos que en general, Hegel concibe que la naturaleza ejerce una cierta violencia sobre el hombre, violencia misma que a su vez debe ser cancelada por una violencia ejercida sobre ella: “...el espíritu afirma su derecho y su dignidad solamente en la privación de derechos y en el abuso de la naturaleza, a la cual devuelve la indigencia y la violencia que de ella ha recibido. [Hegel, G.W.F., *Ästhetik I/II*, Reclam, Alemania, 1977, p. 107.]

¹¹⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 443.

¹¹⁹ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 611.

actividad, que aquel concepto [el de espíritu] y las determinaciones en sí [*An sich seienden Bestimmungen*] se realizan, se efectúan, puesto que por sí mismos no pueden actualizarse.”¹²⁰; en otras palabras, para llegar al “concepto de espíritu”, meta última de la realidad o de la sustancia espiritual (de acuerdo a la *Fenomenología* y al sistema hegeliano en general), es necesario un momento de “acción y realización”, cuyo principio activo es la voluntad y “actividad de la humanidad”. Así, el paso de la posición interior de fines hasta la consecución de éstos por medio de la “actividad” se lleva a una escala global y total para incluir la actividad de la humanidad entera. El desarrollo histórico se encuentra naturalmente incluido en este paso de generalidad: “El movimiento de realizar la forma de su conocimiento es el trabajo que ejecuta como *historia efectuada* [*wirkliche Geschichte*]”¹²¹ Actividad, trabajo, etc., se encuentran orientadas teleológicamente a la consecución de fines, individuales y generales, y estos últimos a su vez son, de una u otra manera, la sustancia del trabajo de la Historia Universal, en el seno de la cual el espíritu, en el punto de vista de Hegel, llega a ser y a autorreconocerse.

Ahora bien, en este decurso histórico y metafísico la individualidad cumple un papel último, en tanto que la consecución de los fines particulares, egoístas inclusive¹²², conlleva, a fin de cuentas, al desarrollo social e histórico. En la *Fenomenología* se declara: “Es pues la *actividad* y el *trajinar de la individualidad un fin en sí mismo, el uso de las fuerzas, el juego de sus manifestaciones* es lo que les da vida (de otro modo serían el en-sí muerto); el en-sí [*Ansich*] no es una generalidad irrealizada, sin existencia y abstracta, sino que él mismo es inmediatamente este presente y realidad [*Wirklichkeit*] del proceso de la individualidad.”¹²³ Así la puesta en movimiento de las fuerzas, el “hacer” activo en general, es la sustancia viva de la sociedad y de la historia; sólo la actividad puede garantizar la realización de los fines últimos del espíritu, para expresarlo en lenguaje hegeliano. Desde el punto de vista de Lukács, este reconocimiento del carácter progresivo de la actividad, y del interés propio incluso, en tanto persecución esencialmente de fines individuales, es una evidencia de la correcta captación de Hegel de los procesos operantes en el fondo de la sociedad burguesa, y de la “superación de la mera subjetividad en la consciencia individual” por medio de la “actividad económica” que se da en

¹²⁰ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Suhrkamp, Alemania, 1986 (2), p. 24.

¹²¹ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 586.

¹²² Hegel esgrime una “dialéctica del interés propio [*Eigennutzens*]” [Lukács, G., *Der junge Hegel*, Europa Verlag Zürich, Suiza, 1948, p. 612], cuya esencia teórica muestra cabalmente la influencia del pensamiento de Smith en Hegel.

¹²³ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 613.

ella, lo cual lo lleva a reconocer la serie de legalidades reales que operan en el seno de esa sociedad, a la cual el filósofo de Stuttgart denomina irónicamente “reino espiritual animal [*geistigen Tierreich*]”¹²⁴.

Hegel ha captado correctamente las tendencias sociales y económicas de su tiempo (las cuales como ya vimos no son poco contradictorias), empero, no ha contemplado una necesidad última de reconducirlas o transformarlas de manera que la contradictoriedad que es patente en ellas se supere en un sentido material y no meramente en uno espiritual o conceptual. En efecto, la patencia de un trabajar sórdido y empobrecedor, la miseria de grandes multitudes y la disolución de los lazos éticos, o la abstracción en la valorización, son considerados, por Hegel como efectos vituperables, viles, y hostiles (para el hombre) del desarrollo histórico y espiritual, no obstante, considera igualmente que toda esta adversidad es necesaria para el trabajo total del espíritu, para la consecución de su autorreconocimiento.

En este respecto, el propio Marx, a la par de su reconocimiento y loanza a la consideración aguda del trabajo por parte de Hegel, coloca una severa crítica a la insuficiencia última de ésta, en tanto que no capta la esencial contradicción detrás del proceso de trabajo en la sociedad burguesa: “Hegel assume el punto de vista de la economía política moderna [*modernen Nationalökonomie*]. Considera al *trabajo* como la *esencia*, la esencia que se prueba a sí misma del hombre; solamente ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es es el *hacerse-sí-mismo del hombre* [*Fürsichwerden des Menschen*], en el seno de la *alienación* [*Entäusserung*], o como el *hombre alienad*.”¹²⁵ Así, no basta con reconocer la esencialidad del trabajo en la realidad humana e histórica, sino en denunciar y transformar radicalmente las condiciones efectivas de éste en el seno de la sociedad burguesa o capitalista. Hegel considera, en general, al trabajo como una instancia de objetivación, de “ser otro”: “En el trabajo me hago *inmediatamente* cosa [*unmittelbar zum Dinge*], forma [...] alieno [*entäussere*] igualmente esta mi existencia, la convierto en *algo ajeno a mí*, y me *mantengo* en ello.”¹²⁶, y ello es necesario, en el sentido metafísico (teleología posición-cumplimiento de fines) e histórico (con el conjunto de los trabajos de la humanidad el espíritu traza su camino hacia sí). En ello no se encuentra, de manera alguna, una consideración de que esta alienación deba ser reorientada, reencauzada o transformada, por mas inhumana, vil y atroz que pueda llegar a ser. Es por ello que Marx (y Lukács siguiendo a

¹²⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 612.

¹²⁵ Marx, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 407.

¹²⁶ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 426.

éste) establecen una tajante distinción entre alienación, en el sentido de “coseidad” natural o de hacerse objetivo a través del trabajo, y enajenación, en el sentido pernicioso y deshumanizante que impera bajo el capitalismo; ello lo detallaremos en la siguiente sección, empero, a manera de conclusión citamos a Marx en este respecto:

El objeto que produce el trabajo, el producto del trabajo se le enfrenta como un *ser ajeno*, como un *poder independiente* del que lo produce. El producto del trabajo es el trabajo que se fija a sí mismo en un objeto, que se ha hecho objetivo, es la *objetivación* [*Vergegenständlichung*] del trabajo. La realización [*Verwirklichung*] del trabajo es su cosificación. Esta realización del trabajo aparece en las condiciones de la economía nacional [*nationalökonomischen*] como la des-realización [*Entwirklichung*] del trabajador, la cosificación como *pérdida y servidumbre de la cosa*, la apropiación [*Aneignung*] como *enajenación* [*Entfremdung*], como *alienación* [*Entäusserung*] ... En la determinación de que el trabajador se comporta con respecto al *producto de su trabajo*, como con respecto a un objeto *ajeno*, se encuentran todas las consecuencias.¹²⁷

Así, Marx problematiza ulteriormente la actividad laboral, que Hegel considera motor último del desarrollo humano e histórico, denunciando que más allá de una necesaria alienación (en el sentido metafísico que hemos expuesto), en su seno se da una inhumana enajenación y des-realización del obrero, en tanto que el producto de su trabajo le es ajeno de una manera radical e irreconciliable. Así, más allá de ser abstracto y mecánico, el trabajar del obrero es enajenante y opresor, en tanto que somete y subsume tenazmente al sujeto.

1.4. El concepto de “alienación”

La discusión sobre el concepto de “alienación” en Hegel recibe en Lukács un detenido tratamiento, en tanto que la discusión en torno de él “es uno de los momentos más importantes en la inversión [*Unstülpung*] de la dialéctica idealista en una dialéctica materialista, de la crítica del idealismo hegeliano e, igualmente, de la apropiación de la herencia dialéctica por medio de la nueva ciencia del materialismo dialéctico.”¹²⁸ Así, en este punto nos afanaremos en detallar el

¹²⁷ Marx., *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 697.

¹²⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 693.

concepto hegeliano de alienación y el porqué es tan relevante para la crítica o inversión materialista de la dialéctica hegeliana; de alguna manera, podemos considerar que en él, asimismo, convergen las tendencias correctas ya apuntadas del pensamiento hegeliano, a saber, la captación de las contradicciones materiales en el seno de la sociedad burguesa, la dialéctica como motor y método, y la consideración sobre el papel del trabajo en la realidad del hombre.

Hegel ha reflexionado desde Berna y Frankfurt sobre el tema de la alienación. Aquí esgrimió el término “positividad” para referirse a una tenaz e inamovible objetividad en el ámbito de la moralidad, la legalidad, el deber y a fin de cuentas, de la religión¹²⁹. Con el avanzar de sus estudios económicos y filosóficos en Jena, Hegel abandona la idea de la patencia de una pertinaz e infranqueable objetividad en lo moral, lo ético, lo social, etc., para concebir una mediación entre subjetividad y objetividad que, como ya vimos, es efectuada por el trabajo: “En el trabajo me hago *inmediatamente* cosa, forma [...] alieno igualmente esta mi existencia, la convierto en *algo ajeno a mí*, y me *mantengo* en ello.”¹³⁰ Este mantenerse en la alienación en el momento de hacerse “cosa” que implica la actividad del trabajo es lo decisivo en el pensamiento filosófico de madurez de Hegel; al existir un tránsito entre la subjetividad (los fines y voliciones interiores del sujeto) y la objetividad (la “coseidad externa”) no puede hablarse ya de una implacable positividad, sino de un hacer activo y teleológico del sujeto hacia lo exterior, hacia el mundo de la naturaleza. Esto es de relevancia última al nivel de lo social, en tanto que los trabajos, las necesidades y el dinero, en la abstracción que permite su intercambio recíproco, implican necesariamente un momento de ser “cosa” en un “sistema de comunidad y dependencia recíproca”; el momento de coseidad es necesario en ese sistema de dependencias recíprocas, aunque implique una “vida de lo muerto que se mueve a sí misma en sí misma”¹³¹, en tanto que sólo por medio de él se puede dar satisfacción al conjunto de necesidades complejas de las sociedades modernas. Empero, la “vida de lo muerto” no se yergue como una positividad implacable frente al hombre, sino que, dado que existe un determinado tránsito de lo subjetivo a lo objetivo por medio del trabajo, aparece y existe como producto mismo de la actividad humana, de la posición de fines y de la materialización de voluntades subjetivas. Incluso el dinero, en tanto que abstracción muerta de la particularidad es un producto del “Yo” mismo, de la actividad humana. Esta idea de la participación activa del sujeto en la otredad, del carácter a fin de cuentas

¹²⁹ Hegel, *op. Cit.*, 1978, p. 76.

¹³⁰ Hegel, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 426.

¹³¹ *Ibid.*

subjetivo y mediador de la alienación será generalizado ulteriormente por Hegel en la *Fenomenología*, donde de acuerdo a Lukács, el filósofo de Stuttgart se propone conceptualizar la “reasunción de la alienación en el sujeto [*Rücknahme der Entäusserung ins Subjekt*], la transformación de la sustancia en sujeto.”¹³²

Precisamente a partir de la *Fenomenología*, el filósofo de Budapest distingue tres usos que imperan en la reflexión hegeliana sobre el concepto de alienación, detengámonos a continuación en cada uno de ellos.

En primer lugar, el concepto de alienación se esgrime al nivel de “la complicada relación sujeto-objeto, vinculada a toda actividad económica y social del hombre, a todo trabajo.”¹³³. Se trata de lo que hemos ya explicitado en numerosas ocasiones, a saber, el hecho de que en la actividad del trabajo el hombre se aliena, se hace “otro”, se hace “cosa”, etc.; en otras palabras, el hombre se hace objetivo a través de su propio hacer, de la ejecución de sus fines subjetivos a través de la actividad orientada hacia la exterioridad, ello en pleno reconocimiento de las legalidades reales (objetivas, podríamos decir) de la naturaleza. El hombre se aliena en su actividad, se objetiva, pero ello establece un tránsito directo entre su subjetividad y la “coseidad exterior” de la naturaleza. A su vez, esta actividad del trabajo tiene el efecto de “levantar” a generalidad al hombre, de vincularlo estrechamente con otros hombres y así a establecer un sistema complejo y orgánico de necesidades, trabajos y a fin de cuentas mercancías (cosas que de una u otra manera detentan un cierto valor de intercambio). Las formas y determinaciones sociales, así, tienen un origen primordial en esta relación de alienación, a nivel de la relación sujeto-objeto mediada por el trabajo.

En segundo lugar, el concepto de alienación hegeliano roza con lo que Marx denomina abiertamente “fetichismo”, es decir, una forma de alienación específicamente capitalista; se trata del problema de la “fetichización [*Fetischierung*] de los objetos sociales en el capitalismo”¹³⁴, lo cual puede entenderse fácilmente a partir del tratamiento que hicimos en torno al tema de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio planteada incipientemente por Hegel. Ahora bien, es importante resaltar, siguiendo a Lukács, que Hegel no tiene una visión directa de procesos radicales de lucha de clases, o de lo más inhumano de las condiciones del proletariado sometido a las formas del capitalismo, de manera que es común en él encontrar que esta forma

¹³² *Ibid.*

¹³³ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 683.

¹³⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 685.

peculiar de alienación (la cual bajo el sistema socioeconómico del capitalismo toma la forma de una feroz enajenación y subsunción) se encuentra “fundida” con la primera, es decir, con la de la “natural” alienación metafísica del hombre en la actividad del trabajo. De esta manera, Hegel reconoce la pauperización del trabajador en la sociedad moderna, su miseria y pobreza, empero no considera que ello sea algo que haya de ser esencialmente cambiado o transformado; a lo mucho considerará que los efectos adversos en lo espiritual y lo material hacia la sustancia social que provoca el funcionamiento del “sistema de intercambio” deben ser mediados por el Estado, instancia la cual a su vez es la que ha de velar por el funcionamiento *integral* de dicho sistema, lo cual lo acerca asombrosamente a puntos de vista de economistas nacionales posteriores, como Friedrich List.¹³⁵

En tercer lugar, el concepto de alienación (*Entäußerung*) implica “lo mismo que coseidad [*Dingheit*] u objetividad [*Gegenständlichkeit*]¹³⁶ en toda su generalidad, a la par que en la significación que tiene para la dialéctica; en otras palabras, esta alienación implica que se reconoce plenamente la existencia de la coseidad u objetividad, inclusive en el sentido general de materialidad, no obstante sólo en tanto momento dialéctico del devenir del espíritu hacia sí mismo. En la *Enciclopedia* Hegel explica cabalmente esto mismo: “En la naturaleza y en el espíritu lo que hay es la idea; pero en la naturaleza la idea existe en la forma de la *alienación* [*Entäußerung*], mientras que en el espíritu existe *como ser para sí* [*für sich seiend*] y como *devenir en y para sí* [*an und für sich werdend*].”¹³⁷ Así, la naturaleza, la exterioridad, la otredad, etc., no son sino instancias, momentos de “ser otro” del propio espíritu universal, en su devenir sí mismo, o en su último recogimiento conceptual a la manera de “concepto absoluto”¹³⁸. Entonces, la misma coseidad de lo exterior es conceptuada como momento dialéctico del espíritu, momento que tiene su significación última solamente en cuanto estación de paso hacia el “concepto absoluto”.

Podemos, entonces, circunscribir el ámbito del concepto hegeliano de alienación a dos ámbitos principales, a saber, el metafísico que subyace la actividad del trabajo, en cuanto

¹³⁵ “Aunque los individuos sean laboriosos, económicos, aptos para el invento y la empresa, morales e inteligentes, cuando no existan la unidad nacional y la división nacional del trabajo y la cooperación nacional de las energías productivas, la nación nunca alcanzará un alto grado de bienestar y potencia, o bien no podrá asegurar la posesión verdadera de sus bienes espirituales, sociales y materiales.” [List., *apud.*, Gómez, C., *De Adam Smith a List, ¿del libre comercio al proteccionismo?*, Aportes: Revista de la Facultad de Economía-BUAP, Año VIII, no. 24, 2003, p. 108.]

¹³⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 685.

¹³⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 51.

¹³⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 591.

mediación efectiva y dinámica entre subjetividad y objetividad (inclusive el propio Marx conserva cabalmente en su pensamiento esta significación de la “alienación” hegeliana) y el esencialmente ontológico que coloca a la alienación, en tanto momento de coseidad en general, como estación transitoria en la vía hacia sí del espíritu (de nuevo, lo que Lukács llama el sujeto-objeto idéntico hegeliano). Con ello podemos divisar uno de los principales lugares de controversia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica materialista de Marx y de Lukács; en efecto, en tanto que la alienación presente de manera particular en el trabajo en el medio de la sociedad capitalista no es tematizada o problematizada, y aún más, es incluida como parte del tema de la objetivación natural del hombre a partir del trabajo, puede considerarse que la dialéctica de Hegel, efectivamente, *justifica* plenamente la patencia de este peculiar tipo de alienación (que Marx considera esencialmente como enajenación y subsunción), a la par que, inclusive, la considera como parte necesaria del devenir autoconsciente del espíritu. En este sentido se entiende perfectamente porqué Lukács afirma que la concepción hegeliana de la “alienación” tiene “un importante momento reaccionario, una defensa de lo existente [*Verteidigung des Bestehenden*]”...¹³⁹ La alienación, siguiendo a Hegel no es algo que pueda eliminarse, reorientarse o deponerse.

Precisamente en este punto Lukács, siguiendo a Marx, destaca la necesidad de revisar, criticar e invertir la filosofía hegeliana, en tanto que desde un punto de vista materialista no mistificado (en pocas palabras, no idealista), no puede menos que denunciarse radicalmente la patencia de una actividad laboral enajenada y deshumanizante de modo que se pueda concebir y realizar una manera efectiva de superación material y real de esa enajenación. El autor de *El joven Hegel* declara firmemente:

Pues la enajenación [*Entfremdung*] se separa aquí [en el Marx de los manuscritos de economía y filosofía de 1844], de manera sumamente tajante, de la objetividad o coseidad misma [*Gegenständlichkeit selbst*], de la objetivación [*Vergegenständlichung*] en el trabajo. Esta última es una característica del trabajo en general, de la relación de la praxis [*Praxis*] humana hacia los objetos [*Gegenständen*] del mundo exterior, aquella otra es una consecuencia de la división social del trabajo en el capitalismo, del surgimiento del llamado obrero libre [*freien Arbeiters*], el cual ha de trabajar con medios

¹³⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 705.

de producción ajenos, y al cual se enfrentan como un poder ajeno e independiente, tanto estos medios de producción, como el producto propio.¹⁴⁰

En efecto, Marx en los manuscritos de economía y filosofía de 1844 afirma que el trabajador sujeto al modo de producción capitalista “no se siente a gusto” con su trabajo, sino “desgraciado”, que éste “no se afirma [*bejaht*] a sí mismo en su trabajo”, sino que “mortifica su físico [*Physis*] y arruina su espíritu [*Geist*”¹⁴¹. En los citados manuscritos se puede notar claramente la influencia hegeliana, así como su reorientación en un sentido crítico y materialista; dado que la actividad del trabajo es tanto subjetiva como objetiva, en el trabajo capitalista *alienado y alienante*, existe evidentemente una alienación por el lado subjetivo a la par que por el objetivo; por el lado del sujeto, éste se autoenajena y “no se afirma a sí mismo en su trabajo”, sino que se degrada física y espiritualmente, mientras que por el lado del objeto, éste se le muestra a aquél como algo lejano, ajeno e incluso dominador. En este sentido es que Lukács afirma que solamente una “crítica socialista de la sociedad capitalista”¹⁴² puede conceptualizar cabalmente estas situaciones adversas en lo material y lo espiritual (en el sentido de la subjetividad del sujeto concreto y sus posibilidades de autoafirmación en el exterior a través de la actividad práctica), de manera que en algún momento se plantee la posibilidad de encauzar los esfuerzos colectivos de la clase trabajadora desposeída y alienada hacia la superación efectiva de las condiciones adversas.

Por otra parte la “inversión materialista [*materialistische Umstülpung*]”¹⁴³ de la dialéctica de Hegel es necesaria, adicionalmente, en la medida en que ésta, además de identificar acríticamente “alienación” con “alienación-enajenación” dentro del capitalismo, deriva en un momento de exacerbada acentuación de “lo espiritual” o de “lo conceptual”; efectivamente, a estas instancias son a las que Hegel considera como desarrollo último y supremo del devenir histórico del hombre, así como de la ontología, o de la realidad en general. Empero, para el joven Marx, el reino del pensamiento conceptual de Hegel no es menos que un “pensamiento *alienado* [*entäusserte*]”¹⁴⁴, un pensamiento abstraído de la materialidad y la naturaleza concreta que de manera ilusoria considera haber reabsorbido en sí todas las contradicciones sociales y materiales

¹⁴⁰ Marx, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 696.

¹⁴¹ Marx, *apud.*, *Ibid.*

¹⁴² Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 697.

¹⁴³ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 593.

¹⁴⁴ Marx, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 698.

que ha encontrado en su camino del pensar. De este modo, toda instancia espiritual ensalzada por Hegel se encuentra enraizada, en lo material, en condiciones reales alienadas y pleróicas de una contradictoriedad que no cesa por más que se le conceptúe como “superada” en un sistema dialéctico del pensamiento. Se trata, siguiendo a Marx, de una verdadera ilusión y flagrante contradicción:

El hombre, que en el derecho, la política, etc., ha reconocido que tiene que mantener una vida alienada [*entäussertes Leben*], efectúa, en esta vida alienada como tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la actividad propia en contradicción con sí misma, tanto con el *saber*, como con la esencia del objeto, es entonces, la verdadera *vida* y el verdadero *saber*.¹⁴⁵

Así, de acuerdo a Marx, si siguiéramos puntualmente la dialéctica hegeliana, la vida alienada, inhumana, sería considerada plenamente como la “verdadera vida humana”, como la cumbre del desarrollo histórico y pensante. Siguiendo a Hegel, la captación de la contradicción del sujeto consigo mismo (dado que se encuentra alienado y privado de su posibilidad real de afirmación en lo exterior) y del sujeto con su entorno (dado que ni los productos ni los medios del trabajo le pertenecen y se encuentra inserto en el medio de una serie de condiciones sociales efectivas que se encuentran orientadas precisamente al sostenimiento de las condiciones alienadas y alienantes de la producción) sería el punto último de la Historia efectiva así como de las capacidades del pensamiento; para Lukács éste es un resultado esencialmente “mediocre [*kleinlich*]”¹⁴⁶ por parte de alguien que ha declarado firmemente que la tarea de la filosofía es la “superación de la escisión”¹⁴⁷. De nuevo, en este punto puede apreciarse la llamada contradicción entre “sistema y método” en Hegel que es denunciada incansablemente por la tradición marxista.

Finalmente, Lukács resalta firmemente la diferencia que, a partir de Marx, ha de establecerse entre los conceptos de “coseidad”, “objetivación”, “alienación” y “enajenación”. Por “coseidad” u “objetividad” hemos de entender la legalidad objetiva del mundo de la naturaleza (mundo que existe plenamente con independencia de la consciencia pensante del sujeto, siguiendo a la concepción materialista de la dialéctica) y sus productos, susceptibles de ser transformados por la actividad práctica del hombre, el cual es un “ser objetivo [*gegenständliche*

¹⁴⁵ Marx, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 704.

¹⁴⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 109.

¹⁴⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1979 (2), p. 95.

Wesen]” que a su vez es “esencialmente *naturaleza*”¹⁴⁸; la “objetivación” del sujeto a través del “trabajo en general”, por otra parte, no debe confundirse con la “alienación” o la “enajenación” que sufre aquél en el trabajo y la sociedad capitalista. La relación de objetivación o “cosificación” en sí es parte natural de la metafísica de la actividad humana (la relación teleológica fines-satisfacción de fines) y es parte constitutiva del “trabajo en general”, mientras que la “alienación” en tanto “enajenación” es un modo peculiar de explotación y deshumanización por medio del trabajo bajo las condiciones de producción del capitalismo. En tanto modo peculiar e histórico de condiciones de trabajo y producción, esta “alienación” puede ser combatida y revertida en el “socialismo” a través de una praxis revolucionaria y transformadora de la realidad social e histórica que subyace todo fenómeno espiritual y conceptual, incluyendo a la dialéctica hegeliana.

Podemos ver, después del desarrollo en estas páginas dedicadas a la herencia de Hegel al pensamiento marxista, cómo Lukács reconoce que, en efecto, el filósofo de Stuttgart ha captado plenamente las contradicciones reales en las tendencias de la sociedad de su tiempo y ha llegado incluso a denunciarlas y a criticarlas incipientemente. Asimismo, el filósofo marxista admite que es Hegel quien legó al mundo del pensamiento el modo de pensar de la dialéctica, y que con ello ha dado un punto de anclaje a Marx y a la tradición marxista para pensar a la realidad objetiva como un entramado contradictorio de fenómenos y como producto de un desarrollo histórico que es consecuencia de la actividad práctica y de trabajo de los hombres. El acento hegeliano en la actividad práctica y en el trabajo sirve, asimismo, de puntal tanto para Marx como para el autor de *El joven Hegel*, para denunciar radicalmente la *enajenación* de esa misma actividad y trabajo bajo las condiciones de producción y de sociedad en el capitalismo. En este sentido es que ambos pensadores marxistas consideran que esa enajenación debe ser superada en la realidad material, concreta e histórica a través de la consecución del “comunismo”, el cual es la única instancia que puede superar de manera *real* las contradicciones materiales de la realidad objetiva y económica del hombre, como son producidas esencialmente por el modo capitalista de producción.

En conclusión, el filósofo de Stuttgart ofrece un inestimable legado de reflexión tanto al mundo del pensamiento como al “materialismo dialéctico”, y el propio Lukács no duda en reconocer, en numerosas ocasiones, la importancia y el valor de ese legado. Significativamente, en 1966, cinco años antes de su muerte, declaró su “vieja predilección por la identidad

¹⁴⁸ Marx, *apud.*, Lukács, *op. Cit.*, 1948, p. 700.

hegeliana”¹⁴⁹, con lo cual evidencia la notable influencia que el autor de la *Fenomenología* ha ejercido sobre él, a pesar de todas sus “deformaciones” y “mistificaciones” idealistas. Más adelante, cuando tratemos directamente acerca de la estética de Lukács, tendremos ocasión de apreciar, ulteriormente, la magnitud de tal influencia.

¹⁴⁹ Lukács, G., *Conversaciones con Lukács*, 2ª ed., Alianza, España, 1971 (1), p. 130.

Capítulo II. Hacia una crítica materialista de la estética de Hegel

2.1. La estética de Hegel y su idealismo

Hemos abordado ya los “puntos de vista” o las “tendencias correctas” que Lukács identifica en el pensamiento de Hegel en general. La captación de una serie de contradicciones sociales y económicas en el seno de la sociedad burguesa o capitalista, la concepción de la dialéctica (si bien idealista, de acuerdo a Lukács), la consideración aguda sobre el trabajo, y la reflexión sobre la alienación se mostraron como puntales conceptuales que permiten a Marx, a Engels, a Lenin y a Lukács iniciar una conceptualización esencialmente materialista de aquellos puntos de vista o tendencias teóricas.

En esta sección nos proponemos explicitar el modo peculiar en que la llamada “inversión materialista” o crítica materialista de Hegel tiene lugar, en el pensamiento de Lukács, en el terreno teórico de la estética. Esta llamada inversión es esencial en el pensamiento del filósofo de Budapest, en la medida en que a partir de su adopción del marxismo dialéctico, como método de estudio y de acción, su concepción del arte y la estética se transforma de manera radical y da un giro que rompe de tajo con el punto de vista esteticista e incluso trágico que es determinante en sus escritos anteriores a la publicación de *Historia y conciencia de clase*¹⁵⁰, donde sabemos inaugura su período de militancia marxista, a la cual se adhiere hasta su muerte. Así, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el tercer contacto con el pensamiento de Marx marca un punto de inflexión en la biografía del filósofo húngaro y determina una nueva visión sobre el arte y la estética, terrenos que fueron de interés primordial para él y que marcaron el inicio, propiamente, de su vida filosófica (con la aparición de *El alma y las formas*, su primera publicación propiamente).

No nos sorprenderá, entonces, que en la estética, un terreno central en toda la trayectoria filosófica de Lukács, identifique nuestro filósofo en el período de su madurez teórica una serie de

¹⁵⁰ Zizek considera que este famoso texto lukacsiano es el que inaugura propiamente el “marxismo occidental entero” [Zizek, S., *From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment... and Back*, New German Critique, Autumn, 2000, no. 81, 2000, p. 108.] Notablemente este texto, recusado por el propio autor en su madurez, ejerció una decisiva influencia en Adorno, Benjamin y toda una serie de pensadores del siglo XX, de una u otra manera, influenciados por la teoría de Marx. En este sentido, B. Witte declara que “Benjamin fue uno de los primeros en reconocer la importancia del libro [*Historia y conciencia de clase*] y declararlo en sus cartas. [Witte, B., *Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship Between Their Political and Aesthetic Theories*, New German Critique, Spring75, Issue 5, 1975.]

determinaciones que vinculan el pensamiento de Hegel con el de Marx, si bien de una manera peculiar, a saber, determinada por lo que el húngaro llama incesantemente la necesaria “inversión materialista” de Hegel. Efectivamente, en los escritos posteriores a *Historia y conciencia de clase* no faltarán las menciones a la estética hegeliana y mucho menos a las numerosas, si bien fragmentarias y episódicas, reflexiones de Marx, Engels y Lenin en torno al arte. Estas últimas, a fin de cuentas, son la base para que el filósofo de Budapest elabore su propia teoría estética, un proyecto inconcluso,¹⁵¹ considerado por Lúkacs como central dentro de su obra.

Por otra parte, de igual modo, no es en ninguna manera exagerado considerar a Hegel como otro de los puntos de inspiración o influencia determinante en la estética de Lukács. Como veremos en este apartado, al igual que ocurría en la caracterización general del pensamiento del filósofo de Stuttgart que Lukács hace en *El joven Hegel*, el teórico húngaro considera que hay una serie de puntos de vista correctos, en este caso dentro del territorio de la estética, del autor de la *Fenomenología*, que han de ser retomados y reorientados en un sentido materialista. Así, nos encontraremos con una serie de conceptos y teorizaciones de Hegel que se conservarán, casi puntualmente, en el proyecto de una estética materialista de Lúkacs, mismo que es delineado en su artículo “La estética de Hegel” que se encuentra en su colección de ensayos *Aportaciones a la historia de la estética* (1954).

Sin más preámbulo, en dicho artículo el filósofo húngaro denomina a la estética hegeliana como “punto culminante [*Gipfelpunkt*] del pensamiento burgués” en el terreno de la estética, y considera que en ella hay una expresión clara y cabal de los “conocidos aspectos positivos” del pensamiento de Hegel, a saber, la “universalidad de su esencia [*Universalität seines Wesens*]”, la “profunda y fina sensibilidad para las peculiaridades y contradicciones del proceso histórico, y la “profunda y fina sensibilidad para las singularidades [*Eugentümlichkeiten*] y contradicciones del desarrollo histórico” y la “vinculación dialéctica de los problemas históricos con las cuestiones teóricas [*theoretischen*] y sistemáticas de las legalidades universales objetivas [*allgemeinen objektiven Gesetzmässigkeiten*]”¹⁵². Igualmente, Lukács considera que la estética de Hegel funge como un “resumen crítico enciclopédico”¹⁵³ de una serie de tendencias en la historia de la estética que abarca a autores como Kant, Schiller, Goethe, Solger y Schelling. Lo notable de estos

¹⁵¹ Bollenbeck, G., “Una estética que merecía más atención”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007, p. 132.

¹⁵² Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Alemania, 1954, p. 97.

¹⁵³ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 101.

autores, todos ellos provenientes del contexto histórico y geográfico alemán de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, es que de una u otra manera constituyen una suerte de estaciones de paso hacia la consecución de una estética que vinculara las “concepciones históricas” con las “teorético-sistemáticas”¹⁵⁴; una vinculación tal se logra cabalmente en la estética hegeliana.

En efecto, uno de los componentes esenciales de la estética del filósofo de Stuttgart es su estructura histórica y su vinculación con una serie de procesos sociales e incluso económicos que se encuentran en el seno del proceso histórico humano. El filósofo húngaro considera que Hegel ha planteado la cuestión de la historicidad tanto del arte, con inclusión de sus géneros y sus estilos, como de la propia estética, y que en ello radica uno de los “grandes méritos [*grössten Verdienste*]”¹⁵⁵ de la estética del autor de la *Fenomenología*. Efectivamente, es indudable que en las páginas de la estética hegeliana se encuentran numerosas ejemplificaciones del carácter histórico de los géneros, las obras, los artistas, etc., de manera que en esta estética hay una vinculación orgánica entre lo social, lo histórico, lo ontológico y lo metafísico, de una manera tal que no se conoce otro pensador en la historia de la filosofía que haya planteado una organización e interpretación del material de investigación de esa naturaleza.

Ahora bien, en su análisis (materialista) de la estética hegeliana, Lukács encuentra dos de los elementos que hemos elaborado propiamente en el primer capítulo del presente trabajo, a saber, el de la importancia de la actividad del sujeto y del trabajo en la esfera humana e histórica y el de la patencia de la dialéctica como motor del desarrollo histórico a la par que del espiritual (en la concepción de Hegel).

En cuanto a la importancia de la actividad del sujeto, aspecto que por lo demás constituye un legado positivo del idealismo alemán de acuerdo a Marx¹⁵⁶, Lukács resalta que Hegel no ha suprimido “el papel activo [*aktive Rolle*] del sujeto estético”¹⁵⁷ en su teorización, sino que toma en cuenta esta esfera (la cual incluye al artista, a la par que al receptor) y la pone en contacto estrecho con la realidad histórica concreta que da el contenido concreto a toda actividad subjetiva. En sus propias palabras:

¹⁵⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 97.

¹⁵⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 132.

¹⁵⁶ “De aquí que el lado *activo* [de la realidad], fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.” [Marx, C., “Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Progreso, Moscú, 1969, p. 54.]

¹⁵⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 107.

El contenido, entonces, del que aquí se trata, es el correspondiente estado de desarrollo de la sociedad y de la historia (el estado del mundo), el cual es considerado y asimilado por el sujeto estético activo, desde el punto de vista de la intuición. Para la actividad [*Aktivität*] del sujeto estético se da, así, la necesidad, la tarea de reproducir [*reproduzieren*] artísticamente solamente este contenido, apropiárselo, y expresarlo con los medios propios del arte.¹⁵⁸

Así el sujeto estético se apropia de un determinado contenido histórico y lo expresa con los “medios propios del arte”, de manera que el “estado del mundo” en que se encuentra es reflejado de una manera artística y estética. Cabe añadir, que esta actividad subjetiva, en este caso estética en cuanto estar relacionada directamente con la esfera artística, constituye junto con el trabajo, como actividad material, una parte esencial en el proceso de autoproducción o humanización del ser humano, y en esa medida la reflexión estética de Hegel ha de ser sometida a una “crítica materialista [*materialistische Kritik*]”¹⁵⁹ al igual que el pensamiento general del filósofo de Stuttgart.

El otro punto tratado ya en estas páginas y que reaparece en la consideración lukacsiana de la estética de Hegel es el de la dialéctica. A esta la caracterizamos, entre otras cosas, como una aproximación del “pensamiento” a la “realidad” misma y como un modo de expresión de las “leyes de desarrollo de la sociedad y de la historia”. Así, en el terreno de la estética aparecerá de nuevo esta consideración de la dialéctica hegeliana como algo relevante antes bien que arbitrario y baldío y que explica, de manera cabal, cuestiones de gran importancia en la estética, como los géneros artísticos, su historicidad, su relevancia social, etc.

“La estética hegeliana se basa, por consiguiente, en la dialéctica [*Dialektik*], en la interacción recíproca entre contenido [*Gehalt*] y forma [*Form*], y ciertamente – de manera todavía más decisiva en la estética que en la lógica – en la prioridad del contenido,”¹⁶⁰ declara Lukács, haciendo evidente el carácter central que la dialéctica cumple en la estética del filósofo de Stuttgart. Como veremos más adelante, Hegel, en efecto, centra sus reflexiones en torno al arte de una u otra manera en la cuestión de la relación forma-contenido, y esta relación a su vez tiene

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 121.

¹⁶⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 107.

un carácter histórico que es cabalmente expuesto por el filósofo en sus cursos sobre estética.¹⁶¹ Asimismo, la dialéctica, en cuanto explicitación de las leyes de la historia y de la sociedad, ofrece un punto de contacto entre el artista, su obra, y el entorno socio-histórico que rodea a ambos. Es de este modo que se puede decir que existe una interacción dinámica y estrecha entre la forma y el contenido del arte, y que dicha interacción está a su vez determinada por el carácter específico del momento del desarrollo histórico global en que se encuentra enmarcada. De nuevo aparece aquí el motivo de la importancia del carácter histórico del arte y de la estética, en cuanto que es el carácter específico del momento histórico y social el que dictará el tipo de relación entre la forma artística y su contenido, a la par que el papel del artista y del receptor en el fenómeno estético. Lukács considera que todos estos temas pueden ser encontrados directamente en Hegel, si bien de alguna manera “deformados” por el idealismo de su filosofía. Ello lo veremos con detalle en una sección subsiguiente.

Entonces, para Lukács la estética hegeliana adolece de los mismos problemas que su pensamiento en general, es decir, el perder de vista al sujeto concreto (biológico-histórico, podríamos nosotros añadir, siguiendo a Marx y a Lukács) como agente último del proceso histórico al colocar el acento en el “espíritu” como causante del movimiento de la historia. De nueva cuenta, esto conlleva a una cierta “supresión de la objetividad” como tal y al establecimiento de un “sujeto-objeto idéntico” que se aprehende a sí mismo como un producto conceptual a través del pensamiento mismo. Lukács lo reitera en su estudio sobre la estética de Hegel:

Entonces, mientras la dialéctica materialista [*materialistische Dialektik*] es capaz de determinar, con precisión, la relación del mundo objetivo en sí con la consciencia subjetiva, de manera epistemológica y científica con la ayuda de la teoría del reflejo [*Widerspiegelungstheorie*], la dialéctica idealista hegeliana tiene que recurrir a la teoría mística del sujeto-objeto idéntico [*identischen Subjekt-Objekt*].¹⁶²

¹⁶¹ Recordemos que la “estética” hegeliana, como la conocemos actualmente proviene en su totalidad o bien de los apuntes que ciertos alumnos tomaron al asistir a los cursos del maestro sobre estética dictados en Heidelberg y Berlín, o bien de la versión canónica de la estética de Hegel que es ofrecida por H.G. Hotho y que es producto de su revisión directa de las notas del maestro, de sus propios apuntes y de los de otros asistentes a los cursos de Hegel. [Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, España, 1992, p. 156.]

¹⁶² Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 111.

De este modo, el problema en la estética de Hegel es, de acuerdo al filósofo húngaro, el mismo que aparece en su pensamiento en general: “La objetividad [*Gegenständlichkeit*] de la realidad objetiva no es, por consiguiente, una característica necesaria dicha realidad, sino meramente la forma de manifestación [*Erscheinungsform*] del hecho de que el espíritu del mundo [*Weltgeist*] no se ha alcanzado a sí mismo aún de manera plena, de que el sujeto-objeto idéntico no se ha realizado [*verwirklicht*] aún.”¹⁶³ Al no pensar a la objetividad como un entramado real y material independiente de la “consciencia subjetiva humana”¹⁶⁴, sino como un momento del camino hacia sí del espíritu, el arte y la estética no pueden ser concebidos como un ámbito con una legalidad propia, sino como un momento (lógico e histórico) de la autorealización del espíritu en tanto absoluto. El ajuste de cuentas crítico con esta concepción por medio de la llamada “teoría general del reflejo [*allgemeinen Theorie der Widerspiegelung*]”¹⁶⁵ es así, una tarea primordial para la dialéctica materialista.

“La estética [de Hegel] contiene, por así decirlo, en todos sus problemas planteamientos fecundos, incluso en algunos casos, hasta soluciones correctas [*richtige Lösungen*]. Sin embargo, incluso éstas, si queremos utilizarlas realmente y con éxito, deben ser transformadas de modo materialista; también las soluciones correctas de Hegel tienen que colocarse con los pies en el suelo [*von Kopf auf die Füße gestellt werden*]”¹⁶⁶ establece claramente el filósofo de Budapest, con lo cual hace evidente el carácter progresivo de la estética hegeliana con respecto a otros precedentes como Kant, Schelling o incluso Goethe, a la par que resalta la necesidad de tratar críticamente dicha estética, incluso en los elementos o soluciones “correctas”. En la siguiente sección detallaremos cómo Lukács esboza una propuesta de crítica sobre tres “cuestiones particulares” de la estética hegeliana que deben ser tratadas sobre la base de la dialéctica marxista y así sobre la base de su “modo materialista” de acercamiento teórico y práctico a la realidad.

De cualquier manera, cabe reiterar uno de los principales (si no es que el fundamental) puntos de crítica o controversia de Lukács hacia Hegel, esto es, la cuestión del “sujeto-objeto idéntico” como culmen del pensamiento filosófico y del desarrollo histórico, lo cual de acuerdo al húngaro termina derruyendo todos lo positivo, lo progresivo y lo acertado del pensamiento hegeliano. De nuevo, esta crítica lukacsiana tiene su fundamento en determinados planteamientos

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 110.

¹⁶⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 112.

¹⁶⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 110.

de Marx en cuanto al papel de la actividad del sujeto en la realidad y a la patencia del trabajo *material* como base de la evolución histórica del hombre. Ello ha sido ya ejemplificado en estas páginas con anterioridad.

Entonces, es evidente que la estética hegeliana constituye un legado progresivo en la historia del pensamiento humano, empero, un legado que ha de ser tomado de manera sumamente crítica y reorientado en un sentido plenamente materialista, de manera que nunca se pierda de vista la legalidad *objetiva* del mundo material con independencia de la consciencia pensante, y así se puedan concebir los resultados conceptuales de dicha consciencia como *reflejo* de la realidad material, social e histórica, y no como momentos “evanescentes”¹⁶⁷ (para utilizar el vocabulario de Hegel en la *Fenomenología*) del proceso de autorreconocimiento del espíritu absoluto (o el sujeto-objeto idéntico hegeliano como lo llama Lukács). Así, solamente la “dialéctica materialista” puede formular “correcta y científicamente” las cuestiones de la estética; sólo esta dialéctica puede “comprender correctamente la objetividad [*Objektivität*] del estado del mundo correspondiente, el papel de la actividad social del hombre [*gesellschaftlichen Aktivität des Menschen*] en el origen y desarrollo del arte, sin que por ello quede escindida [*geschieden*], rígida e incorrectamente, la relación con la actividad social que tiene lugar en la relación del hombre hacia la naturaleza.”¹⁶⁸

En conclusión, la estética hegeliana pone “el fundamento para una estética científica, al mismo tiempo e inseparablemente teórica e histórica.”¹⁶⁹, y así constituye un punto culminante en la historia del pensamiento occidental, a la par que un anclaje definitivo para que pensadores como Marx y Engels aplicaran la dialéctica materialista a cuestiones de estética. Cabe solamente añadir que no es solamente la tradición marxista la que señala a Hegel como un sitio de determinado apogeo en el terreno de la estética; por ejemplo P. Szondi declara: “la concepción de los conceptos de la antigüedad clásica y modernidad en los escritos estéticos de la época de Goethe llegó a su culminación sistemática [...] en el sistema de la estética de Hegel, que ordena de manera soberana, adopta, cambia, sintetiza los conocimientos de las últimas décadas del siglo XVIII y las primera del XIX.”¹⁷⁰ M. Heidegger hace otro tanto, al declarar a las *Lecciones* de

¹⁶⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 47.

¹⁶⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 122.

¹⁶⁹ Lukács, *op. Cit.* 1954, p. 116.

¹⁷⁰ Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, España, 1992, p. 144.

estética de Hegel como “la meditación más detallada – por haber sido pensada desde la metafísica – que posee el mundo occidental acerca de la esencia del arte...”¹⁷¹

En estas páginas no nos interesa (al igual que tampoco a Lukács) establecer o justificar el carácter terminante de la estética hegeliana, antes bien nos interesa esclarecer el legado que ésta hereda a la tradición marxista, en este caso ejemplificada por Lukács. De cualquier modo, consideramos necesario explorar, si bien de un modo muy general, el proyecto de la estética hegeliana para posteriormente detenernos en los puntos tanto de encomio y reconocimiento, como de crítica del filósofo de Budapest hacia el autor de la *Fenomenología*; así, en el siguiente apartado nos abocaremos a elaborar una revisión general de la estética del filósofo de Stuttgart.

2.1.1. Revisión de la estética de Hegel

La estética de Hegel, como cualquier otro ámbito de estudio de la realidad de este filósofo, como pueden ser la economía política, la filosofía política, etc., se encuentra enmarcada de una manera muy determinada en su sistema filosófico. Dicho sistema, producto de la actividad filosófica de Hegel, encuentra su exposición y justificación completa¹⁷² en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En este compendio, elaborado por Hegel como guía para sus cursos de filosofía en Heidelberg¹⁷³, encontramos una división temática que va desde la lógica hasta la exposición de la filosofía y su historia. Naturalmente no podemos, de ninguna manera, detenernos en la explicitación exhaustiva de la lógica que gobierna la jerarquización temática del filósofo de Stuttgart en su *Enciclopedia*, o en una revisión detallada de las transiciones que se encuentran entre los temas expuestos en dicho compendio. Así, nos concentraremos únicamente en la justificación de Hegel hacia su sistema y en la explicitación del contenido de estudio del sistema. Ello nos parece necesario para hacer justicia al espíritu filosófico hegeliano (el propio Lukács

¹⁷¹ Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza, España, 1998, p. 57.

¹⁷² Aunque se puede argumentar que desde la *Fenomenología* se perfila ya la totalidad del sistema hegeliano, en tanto que en ella se encuentran tratamientos detallados de determinaciones de la lógica, de la política, de la economía, de la historia, del arte, de la religión y de la filosofía misma. Nos parece que Lukács es de la misma opinión y en efecto en su estudio de la *Fenomenología* de Hegel vincula directamente las formas de consciencia, como “autoconsciencia”, “razón”, “espíritu”, etc., con niveles específicos del sistema, como “espíritu subjetivo”, “espíritu objetivo” y “espíritu absoluto” [Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3a ed., Grijalbo, España, 1972 (2), p. 458.].

¹⁷³ Wiedmann, F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Alemania, 2003, p. 54.

toma esta vía, al tomar en cuenta en sus estudios acerca de Hegel determinaciones tanto de la lógica, como de la filosofía política, de la filosofía de la historia, etc., del filósofo de Stuttgart); de este modo seguimos igualmente la prescripción de J. Stewart, quien destaca que el riesgo de ignorar las pretensiones sistemáticas de Hegel es “no entenderlo del todo”¹⁷⁴.

Hegel desde Frankfurt hacia 1800 habla ya de la necesidad de encauzar su actividad reflexiva hacia la forma de sistema¹⁷⁵, sin embargo no es sino hasta la publicación de la *Fenomenología* (1807) cuando tenemos un esbozo completo de lo que entiende Hegel por un “sistema” filosófico. En este esencial escrito hegeliano se declara terminantemente: “La verdadera forma en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella misma.”¹⁷⁶ Este sistema científico, o sencillamente “ciencia”¹⁷⁷ (*Wissenschaft* en alemán) no es otra cosa que el despliegue del pensamiento en distintos modos de captar la realidad total de la experiencia (humana e histórica), de manera que al término del estudio de dichos modos de captación de la realidad (a los cuales llama Hegel propiamente “formas”¹⁷⁸ de la consciencia) no se puede sino dar una comprensión de la lógica tanto de la estructura de la realidad (a la par que de la consciencia misma), como de la ley del movimiento del pensamiento mismo (es decir, la dialéctica). En términos más sencillos, se trata de comprender *lo que es* el pensamiento, en el terreno del pensamiento mismo. Al tratar de aprehender esta *esencialidad* del pensamiento, aparecen ante la consciencia pensante instancias éticas, sociales, históricas, etc. Así, el devenir del pensamiento hacia sí comprende y abarca el real devenir socio-histórico de la humanidad.

En la *Fenomenología* se justifica, entonces, ya el hecho de la necesidad del *sistema*. Para Hegel no existe otra forma capaz de captar el movimiento incesante de la realidad, a la par que los momentos específicos que la constituyen. El sistema ha de exponer así, la ley del movimiento de la realidad y del pensamiento (en la perspectiva hegeliana ambos se encuentran estrechamente ligados) junto con las determinaciones específicas de la realidad (pensemos en conceptos como “individuo”, “Estado”, “trabajo”, etc.). Esto es lo que hace propiamente la *Enciclopedia*, de cuya introducción transcribimos el siguiente fragmento:

¹⁷⁴ Stewart, J., *The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 55., No. 4, 1995, p. 776.

¹⁷⁵ Wiedmann, *op. Cit.* p. 29.

¹⁷⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 14.

¹⁷⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 29.

¹⁷⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 81.

El libre y verdadero pensamiento es en sí *concreto*, y así es *idea*, y en toda su universalidad es *la idea* o *lo absoluto* [Hegel mismo resalta el artículo “*la*” en “*la idea*”]. La ciencia de este pensamiento es esencialmente *sistema*, por la razón de que lo verdadero como *concreto* sólo es en cuando se desenvuelve a sí mismo en sí y se mantiene y recoge en unidad; esto es como *totalidad*, y sólo por medio de la diferenciación y la determinación de sus distinciones [de lo verdadero] pueden existir la necesidad de éstas y la libertad del todo.¹⁷⁹

La ciencia del “verdadero pensamiento” es entonces “*sistema*”, y éste a su vez capta a “*la idea*” o “*lo absoluto*”. Tenemos así una ulterior vinculación con conceptos hegelianos centrales. La patencia del concepto de “lo absoluto” es evidente en la tradición filosófica de la época en Alemania; tanto Schiller como Schelling lo esgrimen de maneras muy determinadas¹⁸⁰. Sin embargo, Hegel desde la *Fenomenología* (y en realidad desde el llamado *Fragmento de sistema*, donde se define a la vida como “unión de la unión y la no-unión”¹⁸¹, y desde el escrito *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, donde se caracteriza a lo absoluto como “la identidad de la identidad y de la no-identidad”¹⁸²) toma una postura propia y crítica, y determina a lo absoluto no como algo estático o acabado en sí mismo (en el sentido moral o metafísico), sino como un proceso conceptual e histórico de autorreconocimiento por parte de la realidad misma, o del *espíritu*. Con la mención de este último término podemos dar paso a la introducción definitiva de la vinculación conceptual en Hegel de los términos “sistema”, “la idea”, “lo absoluto” y “espíritu”. En el siguiente fragmento se encuentra clarificada excepcionalmente dicha vinculación:

La idea misma no ha de tomarse como una idea *de cualquier cosa*, ni al concepto solamente como un concepto determinado. Lo absoluto es la Idea Única y universal, misma que en el juzgar [*urteilend* – en el fuerte sentido metafísico que tiene este concepto en la lógica de Hegel], se especializa en el *sistema* de las ideas determinadas, las cuales solamente son tal [sistema], en su regresar a la Idea Única, a su verdad. En virtud de este juicio [*Urteil* – de nuevo en el sentido de la lógica hegeliana], es que la

¹⁷⁹ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 48.

¹⁸⁰ Schiller, por ejemplo, establece que “El impulso moral puro está dirigido a lo absoluto [*Unbedingte*]...” [Schiller, F., *Sämtliche Werke, Band V*, Winkler-Verlag, Alemania, 1968, p. 335.], mientras que para Schelling lo absoluto es la: “identidad esencial e intrínseca a todas las cosas y de todo aquello que distinguimos en general.” [Schelling, F.W.J., *Filosofía del arte*, Tecnos, España, 1999., p. 14.]

¹⁸¹ Hegel, *op. Cit.*, 1978, p. 401.

¹⁸² Hegel, *op. Cit.*, 1979 (2), p 96.

idea es *ante todo* la Única y universal *sustancia*; pero su realidad desarrollada y verdadera consiste en que existe como *sujeto* y , así, como espíritu.¹⁸³

A nuestro parecer, en este fragmento se establece una identidad entre los conceptos de “lo absoluto” y “la Idea Única”, así como una ulterior determinación de esta “Idea Única” como “*sustancia*”, y así como espíritu. Cabe recordar que la misma *Fenomenología*, tenía como cometido exponer el devenir hacia sí mismo (o incluso sí-mismo) de lo absoluto, o del espíritu¹⁸⁴, con lo cual podemos tener ya un panorama, por lo menos en esbozo, de las “pretensiones sistemáticas” de Hegel; la Idea se “escinde” en una serie de determinaciones que en un “momento” dado regresan a su patria original, es decir el pensamiento mismo. De nuevo, la “ciencia” o el “sistema”, son los que tienen la elevada tarea de comprender este devenir procesual de la idea, la sustancia, el espíritu o lo absoluto hacia sí mismo. Así, lo que Hegel llama el “saber absoluto”, no es otra cosa que la autocomprensión de todo este proceso de devenir de la realidad, como ya apuntábamos más arriba.

Este es un esbozo de la metafísica y la ontología de Hegel; la dialéctica es el motor de desarrollo del espíritu o de lo absoluto, y *lo que hay* en el sistema de Hegel son las determinaciones específicas que surgen en el camino “épico” del espíritu hacia sí mismo. Ahora bien, estas determinaciones son agrupadas por Hegel en tres grupos jerárquicos que son a su vez, las tres partes principales de su sistema, a saber, la “lógica”, la “filosofía de la naturaleza” y la “filosofía del espíritu”. En estas tres partes lo que hay, o el contenido propiamente, es la idea, solamente que en “modos” distintos; la lógica “es la ciencia *de la idea pura*, esto es, la idea en el elemento abstracto del *pensamiento*”¹⁸⁵, en la naturaleza “la idea existe en la forma de la *objetivación o alienación [Entäußerung]*” y en el espíritu la idea “*existe como ser para sí [für sich seiend]* y como *devenir en y para sí [an und für sich werdend]*.”¹⁸⁶

Aquí comienza la incesante división triádica que impera en el edificio sistemático de Hegel. En efecto, en la misma filosofía del espíritu (al igual que en la lógica y la filosofía de la naturaleza) se observan tres divisiones o secciones, a saber, “espíritu subjetivo”, “espíritu

¹⁸³ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 148.

¹⁸⁴ Igualmente en la *Fenomenología* se habla de la representación de “lo absoluto como *espíritu*” [Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Suhrkamp, Alemania, 1986, p. 28]

¹⁸⁵ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 53.

¹⁸⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 51.

objetivo”, y “espíritu absoluto”. Para bosquejar su contenido nos servimos de un fragmento de T. Pinkard:

La sección sobre filosofía del espíritu contenía una pequeña sección en ella llamada sencillamente ‘Consciencia’ en que aparecía [una] condensación de [...] las secciones iniciales de la *Fenomenología*. También introducía un nuevo término, ‘espíritu objetivo’ para describir las institucionalizaciones sociales y políticas del *espíritu*, y una sección llamada ‘espíritu absoluto’ que repetía las distinciones de la *Fenomenología* entre la religión del arte (esto es, la religión griega), la religión revelada (esto es, el cristianismo) y la filosofía.¹⁸⁷

Así, el contenido del apartado “espíritu subjetivo” coincidía con una serie de operaciones mentales que eran descritas al inicio de la *Fenomenología* (como consciencia, volición, representación, etc.), el de “espíritu objetivo” con las determinaciones éticas y políticas de la vida civil (como se desarrolla a detalle en la *Filosofía del derecho*) y el de “espíritu absoluto” con las formas de consciencia del arte, la religión y la filosofía (que aparecen igualmente esbozadas en la *Fenomenología*).

Con este panorama podemos ahora enfocarnos en el contenido de la reflexión hegeliana sobre el arte, al haber caracterizado a éste como parte de la esfera superior de cognición o de autocongnición del espíritu en el sistema del filósofo de Stuttgart.

Como ya apuntábamos, en la *Enciclopedia* se encuentra un esbozo cabal del sistema de Hegel que, de una u otra manera, apunta a todos los temas abordados en su pensamiento filosófico. Así aquí se encuentra un *breve* resumen (de tan sólo ocho párrafos) de sus reflexiones en torno al arte. Empero, nos parece relevante que en esta pequeña síntesis de sus concepciones estéticas, Hegel denomine al arte como “forma de [...] saber”¹⁸⁸ y que delinee de una manera clara los elementos que componen al arte, a saber, la obra “de existencia externa” y dada a la intuición sensible de los sujetos, el sujeto que produce y el sujeto que contempla esta obra, y finalmente la “*intuición* concreta y representación del espíritu absoluto *en sí...*”¹⁸⁹; en otras palabras, lo que tenemos aquí es la conceptualización del sujeto creador (el artista), del sujeto receptor, de la forma sensible (la obra de arte concreta) y del contenido del arte (el espíritu

¹⁸⁷ Pinkard, T., *Hegel, a biography*, Cambridge University Press, USA, 2000, p. 375.

¹⁸⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 441.

¹⁸⁹ *Ibid.*

absoluto). Sabemos la relevancia para toda estética posterior que tienen estos cuatro ámbitos y en gran medida, podemos afirmar que los debates estéticos de finales del siglo XIX y de todo el siglo XX tienen su *quid* en el enfoque, acento, ensalzamiento o pasional defensa de uno de estos ámbitos frente a los demás.¹⁹⁰

No obstante, no es sino en las llamadas *Lecciones de estética* donde se encuentra contenida propiamente la posición de Hegel frente al arte y la estética (entendida ésta ya como estudio filosófico del arte, orientación que ya establece definitivamente para ella en 1812, como puede apreciarse en un informe burocrático para su amigo I. Niethammer¹⁹¹), así como la ejemplificación cabal, concreta e histórica de sus postulados en esta materia. En estas lecciones¹⁹², Hegel define claramente al arte como “simplemente una forma, por medio de la cual el espíritu se lleva a sí mismo a aparición fenoménica; es un modo particular de su manifestación.”¹⁹³ De este modo, el filósofo de Stuttgart caracteriza al arte como un modo de aparición o de manifestación sensible del espíritu; no sorprenden, así, las incesantes críticas de Lukács a la estética (y la filosofía) hegeliana en general; es del todo claro que en el centro de la estética de Hegel se encuentra a fin de cuentas el espíritu y su proceso de desarrollo y automanifestación.

Sin embargo, no ha de hacerse injusticia a la fundamentación de la estética hegeliana. Si bien en el centro de ella se encuentra el *espíritu* o *la idea*, en ningún momento se pierde el

¹⁹⁰ Por ejemplo, la estética expresionista resalta el aspecto de la expresión libre y total del sujeto artístico: “Ninguna forma o técnica está justificada si no en cuanto expresión externa de contenidos internos. De ahora en adelante la única pregunta metodológica que tendrá que interesar al artista [...] es: ‘¿qué forma es preciso emplear (...) para alcanzar la expresión necesaria de la propia experiencia interior?’” [Kandinsky, *apud* Harrison, T., “Filosofía del arte, filosofía de la muerte”, en Vattimo, G. (comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, Gedisa, España, 1996, p. 18.]; W. Iser en el siglo XX defiende el aspecto de la recepción estética: “El sentido de los textos literarios sólo es imaginable, ya que no está dado en forma explícita y, por consiguiente, sólo puede ser actualizado en la conciencia de la imaginación del receptor.” [Iser, W., “El acto de la lectura, consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético”, en Rall, D. (comp.), *En busca del texto, teoría de la recepción literaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 141.]; T. Adorno es un bien conocido defensor del aspecto central de la “forma”: “[La forma] es la síntesis no-violenta de lo difuso, que, no obstante, lo preserva [a lo difuso] como lo que es en sus divergencias y contradicciones, y por esta razón, la forma es, en realidad, un despliegue de la verdad.” [Bruns, G., *On the Conundrum of Form and Material in Adorno's Aesthetic Theory*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 66:3, Summer 2008, 2008, p. 226.]; y finalmente, el mismo Lukács es un acerbo defensor de la primacía del contenido: “Soy, pues, de la opinión de que el contenido es aquí [en el terreno de la literatura y del arte en general], decididamente, lo primario.” [Lukács, G., *Conversaciones con Lukács*, 2ª ed., Alianza, España, 1971 (1), p. 52.]

¹⁹¹ Hegel, G.W.F., *Escritos pedagógicos*, 2ª ed., Fondo de cultura económica, México, 2000, p. 138.

¹⁹² En nuestra exposición alternaremos entre la versión canónica de Hotho de la estética de Hegel y la edición de A. Gethmann-Siefert y B. Collenberg-Plotnikov basada en los apuntes al dictado del alumno de Hegel F.C.H.V. von Kehler, provenientes del curso de 1826.

¹⁹³ Hegel, G.W.F., *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826)*, ed. bilingüe, Abada, Madrid, 2006, p. 52.

oriundo de Stuttgart en abstrusas abstracciones. Antes bien, como en el resto del sistema, Hegel establece un vínculo claro entre lo que es “lo espiritual” y lo humano y lo ético, con todas las determinaciones sociales e históricas que ello implica (tanto la *Fenomenología*, como la *Filosofía del derecho* y el sistema en general dan testimonio de ello). En palabras de Hegel:

A la idea, a lo divino, a lo absoluto, podemos llamarlos en determinación concreta lo espiritual en general. Pues lo espiritual es lo verdadero; es al espíritu a donde retornan todos los puntos de vista, como a su resultado final, a su verdad. La idea es, pues, concreta, y así es ella lo espiritual y esto mismo el verdadero fin, el fin último. Entonces esto mismo es a su vez, el fin del arte.¹⁹⁴

Más adelante se especifica ulteriormente el contenido concreto de “lo verdadero”: “Lo que es verdadero en el presente sensible son los poderes en él, lo espiritual, lo ético; estos poderes eternos universales son los que se exponen a través del arte.”¹⁹⁵ Igualmente, en algún punto de la misma estética Hegel habla acerca de “potencias éticas”¹⁹⁶ como la familia y el Estado, las cuales, a fin de cuentas, son las que determinan el contenido efectivo y real de la vida del individuo en interacción con otros individuos, y así ese mismo contenido es llevado a aparición en una obra artística. De esta manera, el arte está llamado a traer a la consciencia la esencia de esa vida ética, los motivos profundos del ser humano, sus pasiones y sus afectos, en otras palabras, “los intereses más profundos y universales del hombre”¹⁹⁷. Intereses que a su vez no dejan de ser, de una u otra manera, sociales e interpersonales, en una palabra “éticos”.

El fin del arte es, entonces, “la representación sensible de lo absoluto”¹⁹⁸, o la “representación y revelación” de “la verdad”, por medio de una “configuración artística sensible”¹⁹⁹. Sabemos ya que lo que entiende Hegel por “verdad” es esencialmente el “resultado”²⁰⁰ de un determinado proceso de devenir lógico-histórico. Igualmente sabemos ya del vínculo estrecho y esencial de “lo absoluto” con lo “ético”, y ulteriormente con lo humano: “Más concretamente, el contenido de la poesía es lo espiritual en su determinidad, lo humano...”²⁰¹ A

¹⁹⁴ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 98.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 536.

¹⁹⁷ Hegel, G.W.F., *Ästhetik III*, Reclam, Alemania, 1977, p. 88.

¹⁹⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 126.

¹⁹⁹ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 108.

²⁰⁰ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 24.

²⁰¹ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 462.

fin de cuentas, la totalidad de la historia del arte, desde su origen hasta su disolución (conceptual e incluso histórica) a través del humor excesivamente subjetivo y de la mostración de lo externo de manera prácticamente fotográfica y formal, muestra el despliegue de las posibilidades, intereses, acciones, destinos, etc., de la humanidad entera. El siguiente pasaje hegeliano ejemplifica emotivamente este planteamiento:

Sin embargo, en este ir del arte más allá de sí mismo [a través de su desarrollo] hay en igual medida un retornar del hombre a sí, un descender a su propio pecho, por lo cual el arte se deshace de toda limitación fija a un determinado círculo de contenido y de aprehensión, y hace del *humano* su nuevo santo: las profundidades y alturas del ánimo humano como tal, lo universal humano en sus alegrías y sufrimientos, sus empeños, acciones y destinos.²⁰²

El arte cumple el elevado destino de llevar a “la consciencia espiritual el mundo interior y el exterior [del hombre] como un objeto en el cual él reconoce su propio ser”, esto constituye esencialmente su “necesidad general”²⁰³. Esta es la magna tarea del arte, o sea, llevar a nuestra consciencia (recordemos que Hegel toma en cuenta el papel del sujeto contemplador) los intereses éticos y profundos del hombre, decirnos, de una u otra manera, *qué* somos, y mostrar el valor de la subjetividad y de la individualidad a través de la expresión artística, por medio de la forma y del contenido. Con esto llegamos a otro de los elementos centrales de la estética hegeliana.

Como se mencionó ya a partir de la *Enciclopedia* el arte tiene los componentes constituyentes de la obra “de existencia externa” y la “*intuición* concreta y representación del espíritu absoluto”, en otras palabras, el contenido y la forma; lo primero es el “espíritu absoluto”, y lo segundo es la “configuración sensible y figurativa”²⁰⁴ de lo absoluto, el espíritu o la idea (todos estos términos apuntan al mismo concepto como ya vimos). La relación entre ambos ámbitos es esencial en el arte y en la estética (a la cual define Hegel en sus lecciones ya de manera definitiva como “*filosofía del arte*” y más exactamente como “*filosofía del arte bello*”²⁰⁵), tanto así que dicha relación determina la patencia de distintas “formas de arte” que son

²⁰² Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 677.

²⁰³ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 77.

²⁰⁴ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 126.

²⁰⁵ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 37.

precisamente “tipos de relación”²⁰⁶ entre forma y contenido. En breve aclararemos ulteriormente la cuestión de las formas de arte.

Hegel establece tres condiciones para una adecuada relación dinámica entre contenido y forma, de manera que se llegue a la configuración de una “totalidad libre y reconciliada”²⁰⁷, a saber, que el contenido mismo sea susceptible, apto o digno de ser representado (puede haber contenidos, por ejemplo, que se resistan a ser llevados a una forma exterior apropiada) que el contenido sea concreto (así el dios de los judíos y los árabes carece de representaciones sensibles dado que es esencialmente abstracto) y que, correspondientemente, la configuración sensible de tal contenido sea individual y concreta. No se trata de preceptos pedantes o de pautas escolásticas, sino simplemente de la definición de la adecuación conceptual entre ambos ámbitos; a fin de cuentas de las tensiones existentes entre ellos se deriva el movimiento progresivo de la historia del arte, así como la transición hacia las otras dos esferas del espíritu absoluto: la religión y la filosofía. En la concepción hegeliana, dado que la meta última del espíritu es la captación de sí mismo en el terreno del pensamiento, se ha de dejar al arte atrás dado que ineluctablemente siempre está vinculado a la configuración sensible y así a la inmediatez de lo exterior; el espíritu por el contrario es puro “recogimiento”²⁰⁸ pensante en sí.

Igualmente de la relación dinámica entre forma y contenido se desprende la existencia (conceptual e histórica) de tres tipos diferentes de formas de arte: la simbólica, la clásica y la romántica. No nos detendremos en este lugar a definir las exhaustivamente, solamente cabe apuntar que la primera consiste en una “indeterminidad”²⁰⁹ de la idea, lo cual hace que la representación sensible en general parezca ser “monstruosa”²¹⁰, abstracta o sublime; la forma de arte clásica se caracteriza por “la libre y adecuada representación de la idea en la forma adecuada propiamente a ella según su concepto”²¹¹, en otras palabras el arte fundamentalmente griego, caracterizado por J.J. Winckelmann como expresivo de “una noble sencillez y una serena

²⁰⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 133.

²⁰⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 126. Recordemos la centralidad que tiene en Hegel el concepto de “reconciliación”: “la verdad se encuentra solamente en la reconciliación y la mediación de ambas [oposiciones].” [Hegel, G.W.F., *Ästhetik I/II*, Reclam, Alemania, 1977, p. 107.]

²⁰⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 591. El término utilizado por Hegel es “*Er-Innerung*”, lo cual implica también la noción de interiorización, de ir hacia sí, de recordarse a sí.

²⁰⁹ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 133.

²¹⁰ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 104.

²¹¹ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 135.

grandeza”²¹², y que notoriamente tiene su culminación en la manifestación plenamente concreta e individual de la “*figura humana*”²¹³; finalmente la forma de arte romántica se caracteriza por la “interioridad e intimidad”²¹⁴ que expresa o puede expresar, así como por la representación tanto de la subjetividad del “ánimo”, como de la contingencia y azar del “reino de lo externo como tal”²¹⁵. De este modo con el arte romántico (entendido en el sentido conceptual hegeliano y no en el sentido que tiene comúnmente en la Historia del arte) las posibilidades de expresión para el sujeto o para el artista son infinitas, dado que puede tomar como materia cualquier contenido de su interioridad anímica y de su realidad ética e histórica. En el aspecto formal tiene a su disposición una multiplicidad de formas que puede manejar a voluntad, teniendo como única limitante su propio talento.²¹⁶ La única restricción que tiene el arte o el artista, en este punto, es la vinculación a algo sustancial o espiritualmente relevante; si se cae en un derroche excesivo de arbitrariedad, en pura aptitud mecánica, o en una insulsa imitación de cualquier cosa, no se puede hablar ya de arte, por lo menos no en el “sentido filosófico”²¹⁷ (es decir, en el sentido de ser vehículo de expresión del espíritu, o de lo ético o lo humano).

Así, las tres formas de arte (así como las obras que son su ejemplificación concreta), dan cuenta del motivo lógico hegeliano de la unidad dialéctica entre la esencia y el fenómeno: “en el contenido mismo se encuentra ínsito el momento de una aparición exterior, sensible y real”²¹⁸; solamente cabe resaltar el hecho de que se trata de una unidad que es dinámica, que tiene determinaciones específicas (las tres formas de arte) y que es histórica y social. Como veremos a continuación, el despliegue de las formas de arte coincide con el desarrollo evolutivo de la humanidad y la sucesión, en el teatro de la Historia Universal, de pueblos y naciones.

No es difícil encontrar referencias a “lo histórico” en la estética de Hegel. Tan sólo un apartado entero de la sección introductoria a su curso de estética está dedicado a la elucidación del enfoque histórico en la estética, con alusiones a Kant, a Schiller, a Winckelmann, a Schelling, a los hermanos Schlegel, a Solger y a Tieck. Esto es de gran relevancia, ya que completa la tendencia inaugurada por el propio Winckelmann (así como por Herder), de acercarse a las obras

²¹² Winckelmann, J.J., *De la belleza en el arte clásico, Selección de estudios y cartas*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959, p. 83.

²¹³ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 136.

²¹⁴ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 330.

²¹⁵ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 577.

²¹⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 674.

²¹⁷ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 362.

²¹⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 128. Igualmente a la unidad del contenido con su concreción externa y sensible, la llama Hegel propiamente “el *ideal*” [Hegel, G.W.F., *Ästhetik I/II*, Reclam, Alemania, 1977, p. 131.]

concretas de los distintos pueblos y las distintas épocas de la humanidad, ya sea para encontrar un ideal eterno, supremo y prescriptivo de belleza (como encuentra Winckelmann en el arte griego), o para apreciar la peculiaridad única e irrepetible de cada pueblo (*Volk*), como hacen Herder y en su momento los hermanos Schlegel. En efecto, Hegel celebra la actividad historial de Winckelmann, en cuanto que éste “exigió fuertemente encontrar la idea del arte en las obras de arte y en la historia del arte”²¹⁹, y reconoce asimismo el hecho de que los Schlegel introdujeran “un nuevo criterio de juicio y nuevos puntos de vista”²²⁰ al debate estético de sus tiempos; es bien sabido el hecho de que el menor de los Schlegel²²¹, con sus diversos escritos y fragmentos ensalzó la expresión libre, desenfrenada y abigarrada que era patente ya en los escritores modernos (desde Shakespeare hasta Jean Paul). Sin embargo, si bien Hegel celebra estos dos enfoques, es decir, el del estudio histórico y el del reconocimiento del valor de lo moderno y de lo que está fuera del canon clásico, afirma clara y tajantemente que constituyen solamente momentos de comprensión de un devenir total de la vida del espíritu. En otras palabras, la estética, además de describir la variedad en la historia de las obras de arte, de caracterizar la esencialidad de cada obra y época, ha de dar cuenta del *origen* y *destino* de tal historia, variedad y particularidad cualitativa. Ello lleva a Hegel a caracterizar las tres formas de arte ya delineadas, y a concebirlas como estaciones de paso en la evolución hacia una mejor comprensión de lo que es la realidad y de las leyes que gobiernan su movimiento. Por ello las consideraciones estéticas de Hegel culminan con la descripción de la forma de arte romántico y dan luego paso a la transición a los ámbitos de religión y filosofía, respectivamente. Nunca sobra recordar que en Hegel el interés primordial y central es comprender *qué* es el espíritu, a la par que la dialéctica de su movimiento.

Las formas de arte descritas en la estética hegeliana coinciden con un devenir histórico real; el arte simbólico es propio de los antiguos pueblos orientales (Hegel ejemplifica este arte con la *Esfinge*²²²), el clásico es el emblemático de la Grecia clásica (las esculturas de Fidias son uno de sus referentes por excelencia²²³) y el romántico es el propio del mundo moderno, desde el

²¹⁹ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 118.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Friedrich declara en el famoso *Fragmento 116*: “La poesía romántica es una poesía universal progresiva.” [Schlegel, F. *Athenäums Fragmente und andere Schriften*, Reklam, Alemania, 2007, p. 89.] Con ello da inicio a una tradición estética en Alemania que defiende el arbitrio, la subjetividad, la infinitud, etc., en la expresión artística.

²²² Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 224.

²²³ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 256.

advenimiento de la consciencia cristiana y la mediación entre lo absoluto y lo individual²²⁴ que ésta conlleva a través de la figura del Cristo, hasta nuestros días. El arte romántico abarca, así, lo creado como producto de la consciencia de la mediación entre lo divino y lo humano, y arriba al reconocimiento total de la subjetividad individual y de la legalidad del mundo ético-político contemporáneo, a la par de la legalidad propia del mundo natural empírico y de la casualidad y mutabilidad de la existencia en general. Igualmente abarca todo el desarrollo humano-histórico que conlleva hasta este último punto de reconocimiento de “lo humano” como “santo”, como citábamos más arriba. Hegel lo resume así:

Lo simplemente absoluto, universal en sí, como se hace consciente de sí en el hombre, constituye el contenido interior del arte romántico, y así la materia inmensa de éste es toda la humanidad y su desarrollo entero.²²⁵

Así, todo lo presente y todo lo pasado es contenido del arte romántico, pudiendo integrar así episodios, referencias, interpretaciones, etc., del mundo antiguo (ya sea primitivo, oriental o clásico) en la representación artística. De esta manera abarca Hegel en su estética el elemento histórico en el arte, no limitándose a describir la patencia de la variación a lo largo de la historia, sino dando cuenta de un cierto impulso “originario” que es la esencia de este devenir histórico, lo cual justifica el hecho de que se hable de un estadio inicial (lo simbólico) y uno final (lo romántico) en el arte, lo cual *cierra* todo el círculo de la historia del arte. Como veremos en su momento, este punto es central en la controversia de la tradición marxista con la estética hegeliana; en Hegel el arte llega a *sus últimas posibilidades* conceptual e históricamente con la infinitud de expresión del arte romántico, sin que se pueda concebir a partir de él una refuncionalización del arte²²⁶ o la estética, o un sustrato social alternativo que diera pie a nuevas posibilidades artísticas.

Aunado al carácter histórico del arte y de sus formas, se encuentra el aspecto de sus contenidos y relevancias sociales. Si recordamos el énfasis de Hegel al caracterizar al “espíritu absoluto” como contenido del arte y el hecho de que éste, en un determinado aspecto, no es otra

²²⁴ Hegel, *op. Cit.*, p. 585.

²²⁵ Hegel, *op. Cit.*, p. 575.

²²⁶ Por ejemplo, Benjamin en el siglo XX sobre este punto declara nuevas posibles funciones para el arte, desde una reeducación del hombre en el seno de la nueva técnica hasta el seguimiento de la noción del escritor soviético S. Tretiakov de “escritor operante”, el cual no sólo ha de observar y describir, sino intervenir activamente en la realidad. [Benjamin, W., *El autor como productor*, Itaca, México, 2004, p. 26.]

cosa que “lo espiritual”, “lo ético”, que constituye lo *esencial* en la vida humana en general, no nos resultará extraño el que en la estética hegeliana el contenido social del arte tenga una importancia fundamental. Naturalmente este contenido es determinado por el grado de “determinidad” de “la idea”, o de lo espiritual en cada época e igualmente en cada pueblo. Por ejemplo, conforme nos remontamos más atrás en el pasado de la humanidad encontraremos un contenido más nebuloso, fantástico y mítico en las representaciones artísticas (como las provenientes de la literatura o de las artes plásticas). Ello concuerda plenamente con el desarrollo progresivo que establece Hegel entre las formas de arte, desde la simbólica hasta la clásica y la romántica. Éstas corresponden a épocas determinadas de la evolución de la humanidad, empero, corresponden igualmente a pueblos y regiones geográficas concretas. El arte simbólico es propio de Oriente, como la “nación” de Egipto y los pueblos judío y árabe²²⁷, el clásico es el propio de Grecia, y el romántico es el de los pueblos europeos herederos del cristianismo implantado de manera oficial en Roma como religión de Estado. Así, Italia, Alemania, Holanda, Francia, España, e Inglaterra son los pueblos, o en su momento naciones modernas, en que se desarrolla plenamente el arte romántico²²⁸. De cada uno de estos pueblos históricos se derivaría una peculiaridad del contenido (de nuevo, la idea, lo ético, etc.). En los pueblos de Oriente, por ejemplo, la idea de lo espiritual, o incluso de manera más concreta, del “principio de la libertad *individual* y de la autonomía o por lo menos de la autodeterminación”²²⁹, no se encuentra desarrollada, y así su arte tiene una peculiaridad de contenido y de expresión (por ejemplo, ello deriva en que no poseamos un arte trágico o cómico de ellos propiamente). El arte griego es un arte esencialmente antropomórfico en sus expresiones, sin embargo la vinculación con la religión y el mito es todavía muy estrecha: “El tratamiento de lo bello clásico se ocupa de lo *mitológico*, de la mitología griega, pues los dioses clásicos son estas obras de arte, los productos, lo bello del arte clásico.”²³⁰. No obstante, dado el elemento antropomórfico en este punto se comienza a

²²⁷ Y podríamos extender esta caracterización conceptual hegeliana a los pueblos de Mesopotamia, como el sumerio, e incluso los pueblos mesoamericanos, como el azteca y el maya.

²²⁸ Igualmente aquí creemos poder hacer una extensión conceptual, en esta ocasión a la totalidad del globo terráqueo, de las consideraciones hegelianas para incluir todo pueblo que fue tocado, determinado y constituido, de una u otra manera, por el cristianismo. Así, habría representaciones románticas en México y todo Latinoamérica, siguiendo la pauta hegeliana. Naturalmente que en el análisis del arte (y la cultura en general) latinoamericano deben incluirse elementos adicionales a la estética hegeliana, como el de “lo barroco” en el sentido en que Bolívar Echeverría acuñó el término. [Véase, Echeverría, B., “El *ethos* barroco”, en Echeverría, B. (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El equilibrista, México, 1994.]

²²⁹ Hegel, G.W.F., *Ästhetik III, Die Poesie*, Reclam, Alemania, 2003, p. 320.

²³⁰ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 287.

revelar el contenido de la individualidad humana, sus pasiones y sus intereses, los cuales, sin embargo, se encuentran en el arte clásico vinculados ineluctablemente a alguna de las “potencias éticas”²³¹, como la familia, el Estado, etc. Así, es en el arte romántico, de los pueblos cristianos, donde se da una plena realización y exposición de la idea de “lo humano” en toda su profundidad y multiplicidad de contenidos. Como ya apuntamos, en este momento se puede tomar como contenido todo lo proveniente del presente y del pasado, todo lo que anida en el ánimo humano y todo lo manifiesto en el mundo exterior. Naturalmente que en el presente (de Hegel, pero incluso, de alguna manera, el nuestro propio) hay una peculiaridad esencial en el aspecto ético y político, a saber, la patencia del orden civil de la sociedad burguesa; Hegel describe en numerosos lugares la estructura general de este orden, por ejemplo: “La casualidad de la existencia exterior se ha transformado en el orden firme y seguro de la sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*] y del Estado, de manera que ahora aparecen la policía, los tribunales, el ejército y el gobierno estatal, en lugar de los fines quiméricos que asumía el caballero [en la novela caballerescas].”²³² Hegel concibe que este tipo de sociedad está o debe estar organizado “racionalmente”²³³, y así no ve de manera crítica o esencialmente denunciatoria a este orden civil (se dibuja aquí naturalmente un central punto de controversia entre la tradición marxista y Hegel). Todo lo contrario, Hegel, a propósito de los contenidos de la novela y drama modernos (como en Goethe y Schiller), apunta que los personajes allí no pocas veces se proponen fines desmedidos basados en ideales tan nobles como subjetivos, y que buscan “calar un agujero en este orden de cosas, de cambiar el mundo, mejorarlo”²³⁴; no obstante, al final los ímpetus juveniles se extinguen y el personaje revolucionario, o es aniquilado en su acerba pugna contra el mundo (como Karl Moor o Wallenstein²³⁵), o se integra en el orden civil que otrora denostaba. El siguiente pasaje es sumamente ilustrativo al respecto:

Estas luchas, empero, no son en el mundo moderno sino los años de aprendizaje, la educación del individuo en la realidad dada, y obtienen a través de ello su verdadero sentido. Pues el final de tales años de aprendizaje consiste en que el sujeto después de sus correrías juveniles alcance prudencia y circunspección, en que con sus deseos y opiniones se aleccione en las relaciones existentes y la racionalidad de las mismas, en

²³¹ Hegel, *op. Cit.*, 2006, p. 536.

²³² Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 658.

²³³ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 632.

²³⁴ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 658.

²³⁵ Hegel, *op. Cit.*, 2003, p. 343.

que entre en la concatenación del mundo y en que alcance en él un punto de vista adecuado. Por más que uno haya reñido con el mundo y haya sido empujado de aquí para allá, finalmente obtiene la mayor de las veces su muchacha y alguna posición, se casa y se convierte en un filisteo tanto como los otros: la esposa dirige el gobierno de la casa, los niños no faltan, la mujer adorada, que primero parecía la única, un ángel, se ve ahora más o menos como todas las demás, el puesto da trabajos y fastidios, el matrimonio se vuelve la cruz doméstica, y así sobran lamentos y compunciones.²³⁶

Así, el orden de la sociedad burguesa moderna es parte de las representaciones artísticas del arte romántico. Igualmente otros aspectos de la vida social moderna son parte del contenido romántico, como la deleitación en lo cotidiano y lo mundano que es patente en la pintura holandesa, el amor, la fidelidad, el honor, la valentía, el entusiasmo, la pasión por el deber civil, etc. Todos los contenidos sociales y éticos modernos forman parte del arte romántico. Hegel reconoce indudablemente esto, solamente que no añade apunte crítico alguno a la estructura y funcionamiento de aquella sociedad, por lo menos no en el sentido de transformarla radicalmente o abolirla y superarla en el sentido de su propia dialéctica.

En adición a este aspecto de “lo social”, podemos apuntar el acento que el filósofo de Stuttgart pone en el sujeto receptor, como ya mencionamos más arriba. Cabría solamente hacer notar el hecho de que, a fin de cuentas, el humano mismo es el receptor del arte y su contenido, y que la función que cumple el arte es en esencia social, al llevar a la consciencia de los hombres el contenido de la vida del espíritu: “El hombre satisface esta necesidad [de conocer lo interior y lo exterior] en la medida de que, por una parte, hace interiormente para sí lo que es, y a la vez realiza exteriormente este ser para sí; así en esta reduplicación suya lleva lo que hay en él a la intuición y al conocimiento, para él y para otros”²³⁷ A fin de cuentas todo artista es hijo de su tiempo y de su sociedad, y a la vez que expresa algo del mundo exterior o de su interior, está dando a conocer *a los demás*, los contenidos de lo espiritual y lo ético; una determinación del arte, en efecto, es “encontrar la expresión artística adecuada para el espíritu de un pueblo”²³⁸.

La estética de Hegel constituye, así, un monumento en la historia de la filosofía en que se da, por primera vez de manera cabal, estructurada y sistemática, una unión concreta y

²³⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 659.

²³⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 77.

²³⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 671.

determinada entre lo teórico y lo histórico.²³⁹ En efecto, a lo largo de las páginas de la estética hegeliana estos dos ámbitos aparecen incesantemente correlacionados y el estudioso de ellas nunca pierde un determinado suelo sociohistórico real. Cabe solamente añadir que la misma estética aparece en Hegel como sujeta al devenir de la historia del pensamiento y de la actividad humana. Desde Platón y Aristóteles se han dado numerosas reflexiones dentro de la filosofía y el mundo del pensamiento en torno al arte y al concepto de belleza. Hegel caracteriza estas reflexiones como pertenecientes a dos tradiciones cuyo enfoque es esencialmente unilateral; nos referimos al enfoque “empírico” (ejemplificado por Aristóteles) y al “totalmente teórico” (representado por Platón). Sin embargo, lo que requiere una filosofía especulativa y sistemática es una conjunción de ambos: “El concepto filosófico de lo bello, para por lo menos expresar transitoriamente su verdadera naturaleza, debe contener como mediados los dos extremos indicados, a la par que unifica la universalidad metafísica con la determinidad de la particularidad real. Sólo así tal concepto es aprehendido en y para sí en su verdad.”²⁴⁰ De este modo, los estudios en el ámbito de la belleza y del arte deberán tomar en cuenta la generalidad conceptual a la par que la ejemplificación concreta y empírica. Hegel ejemplifica este enfoque y afán con sus reflexiones estéticas naturalmente; es bajo esta consideración unificadora que el filósofo de Stuttgart tiene “a menos” las consideraciones estéticas de sus predecesores más inmediatos, desde Kant hasta Solger y los hermanos Schlegel. A fin de cuentas ninguno de ellos tematizó el devenir histórico-político de la humanidad como el fundamento *último* de la historia del arte y de la historia de la estética. Como hemos visto, en Hegel “lo espiritual”, y así, lo humano, lo ético, lo político, lo histórico, lo económico, lo religioso, etc., siempre está en el centro de atención reflexiva.

Esta revisión sumaria de la estética hegeliana nos permite tener un panorama más directo de la cuestión de los “méritos”, “aspectos positivos”, “tendencias correctas”, etc., que se encuentran en su estética, de acuerdo a la valoración de Lukács. En efecto, la “universalidad” de carácter en la estética hegeliana se encuentra ejemplificada por el énfasis que el filósofo pone en

²³⁹ Sin duda la teorías estéticas de A.W. Schlegel y de F.W.J. Schelling constituyen un cierto antecedente de una estética teórico-histórica; sin embargo, consideramos que Hegel en efecto es el primero en acercarse a la historia del arte, relacionándola estrechamente con los fenómenos socioeconómicos reales subyacentes a cualquier fenómeno artístico. Así, Hegel nunca deja de referirse a elementos sociales, políticos y filosóficos que corren a la par de las creaciones artísticas. De este modo, la consideración histórica del arte de Hegel es un punto de fácil anclaje para estudios estéticos con influencia de la antropología, de la filosofía política, de la economía, etc. No sorprende así el hecho de que sea la estética del filósofo de Stuttgart la que es el punto de anclaje para Marx, Engels, Lenin y el propio Lukács.

²⁴⁰ Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 64.

la necesidad de la “universidad metafísica” en el estudio del concepto de lo bello, lo cual lo lleva a determinar a lo absoluto como el contenido del arte y al establecimiento del estudio de la manera en que esto absoluto, o espiritual aparece en el arte a lo largo de la historia, como cometido central de la estética.²⁴¹ Asimismo, la “fina sensibilidad para las peculiaridades y contradicciones del proceso histórico” aparece en la estética del filósofo de Stuttgart como la aserción de la necesidad de tomar en cuenta “la determinidad de la particularidad real” al estudiar lo bello y su aparición en obras de arte; igualmente el proceso de la historia del arte y de la estética es no poco contradictorio, de acuerdo al maestro de las *Lecciones*, en tanto que la tensa y dinámica relación entre forma y contenido implica la patencia de tres tipos o formas de arte que aparecen sucesivamente en la historia efectiva de la humanidad, hasta llegar al “tiempo más reciente”²⁴², donde se puede reconocer en retrospectiva todo el desarrollo como apuntando a la resolución de las oposiciones (teóricas, sociales, históricas, etc.) en el terreno del pensamiento puro. Así aparece un reconocimiento de la *realidad* de la contradicción, empero, como bien resalta Lukács, es una contradicción que en esencia se rastrea al carácter dinámico y dialéctico del espíritu y su proceso de devenir autoconsciente, y que a fin de cuentas es “superada” en el pensamiento solamente (el sujeto-objeto idéntico hegeliano, como lo llama el filósofo húngaro).

De cualquier manera no hay que perder de vista que la estética hegeliana supone para Lukács un producto meritorio, apreciable y rescatable del pensamiento burgués. Además de los aspectos generales arriba mencionados, el húngaro apunta que la consideración hegeliana de lo social y lo histórico en el arte y en la estética es notable, por ejemplo: “El idealismo objetivo [*objektiver Idealismus*] de Hegel coloca, ciertamente, el contenido social e histórico del arte en el centro de sus investigaciones...”²⁴³ y “En la historia de la estética esto [la insistencia en la interrelación entre contenido y forma] constituye un logro enorme, dado que Hegel concibe al contenido siempre de manera histórica, como el contenido necesario de un determinado periodo histórico o de una determinada fase de desarrollo.”²⁴⁴

Lukács reconoce, entonces, que Hegel ha tomado en cuenta en su reflexión el elemento histórico, lo que en el ámbito de la filosofía del arte implica tomar en cuenta la historicidad del

²⁴¹ La filosofía del arte tiene su cometido precisamente en “comprender pensando” [Hegel, G.W.F., *Ästhetik I/II*, Reclam, Alemania, 1977, p. 682] qué es lo sustancial en el contenido, qué es lo universal humano y cómo es que aparece en una obra de arte.

²⁴² Hegel, *op. Cit.*, 1977, p. 670.

²⁴³ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 129,

²⁴⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 112.

arte mismo, a la par que considerar históricamente a la misma estética, en tanto reflexión sobre el arte. Esto es relevante, ya que será el punto de anclaje para que el filósofo de Budapest denuncie a la estética hegeliana como “idealista” y establezca una pauta correctiva de ella, sobre una base filosófica materialista. Por ejemplo, Lukács resalta el que en la estética de Hegel “el individuo recibe [el] contenido de la realidad objetiva, histórica y social, que existe de manera independiente de él; lo recibe de manera concreta, como el contenido concreto del período de desarrollo correspondiente.”²⁴⁵ El individuo, ya sea el artista, el receptor, o el crítico o el investigador en estética, obtiene su contenido de una época y sociedad dada (ello lo hemos ejemplificado ya en nuestro tratamiento directo sobre Hegel), y a fin de cuentas expresa, o debe expresar, en la forma del arte o del pensamiento, los contenidos concretos, éticos y espirituales de dicha época y sociedad. ¿Cuál es el problema entonces con la estética hegeliana en este punto? No es difícil responder a esta cuestión tomando en cuenta los intereses políticos y éticos de Lukács como representante del “marxismo ortodoxo”; para Hegel no hay un horizonte político-social más allá de la sociedad capitalista, y así, no hay ninguna ulterior posibilidad de contenido espiritual diferente de la que se da en su tiempo y en su filosofía. Ello, como veremos en la siguiente sección está estrechamente relacionado con la concepción del sujeto concreto y su actividad del filósofo de Stuttgart.

En cuanto a la historicidad de la propia estética, el húngaro resalta lo loable de la reflexión hegeliana: “Uno de los más grandes méritos de la estética hegeliana consiste en el intento de historizar [*historisieren*] las categorías fundamentales de la estética.”²⁴⁶ Indudablemente para Hegel, la forma, el contenido, el estilo, la recepción, la producción, la funcionalidad, etc., del arte están dadas históricamente y los estudios en estética requieren de tomar en cuenta este aspecto particular y empírico, naturalmente poniéndolo en contacto con el aspecto universal que sería en su reflexión lo absoluto, lo ético o lo espiritual. Sin embargo, de nueva cuenta, para Lukács hay una insuficiencia fundamental en el enfoque hegeliano, o sea, la “incapacidad” o renuencia a ver o concebir un desarrollo histórico-político ulterior que impulsara tanto al arte como a la estética a otro nivel o escalón de reflexión, más allá de lo que él concibe como el “arte romántico” y la “filosofía del arte” que él mismo ejemplifica. En este respecto Lukács es bastante claro; “solamente la praxis y teoría [*Praxis und Theorie*] del socialismo

²⁴⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 107.

²⁴⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 116.

pueden dar una fundamentación realmente científica a la cuestión de la estructura histórica de la estética, cuyo inicial planteamiento es uno de los más grandes méritos de la estética de Hegel.”²⁴⁷ Los conceptos filosófico-económicos de Marx, así como la praxis social y ética de Lenin y de la Rusia revolucionaria en las primeras décadas del siglo XX, constituyen , bajo esta consideración, una “base realmente científica” para una estética teórico-histórica.

Es así como Lukács reconoce el legado que constituye para la historia del pensamiento la estética de Hegel. Ésta funge esencialmente como una base, inspiración y punto de anclaje para una estética marxista, que, además de partir de lo social y lo histórico, y conceptualarlo y relacionarlo con lo universal o abstracto, aspectos que se encuentran ya completamente tematizados en Hegel, reconozca la *posibilidad* y la *necesidad* de nuevas formas y contenidos en el arte, así como en la misma estética, de manera que las contradicciones en la vida humana y en el propio mundo de la reflexión, se planteen como fundamentalmente susceptibles de ser resueltas no solamente en el terreno del pensamiento, sino en el mundo de lo material y lo social, con el establecimiento histórico y real de un nuevo modo de producción y distribución, o sea, el socialismo o el comunismo.

Es notable que, en efecto, a inicios del siglo XX, con la Revolución Rusa y la consecuente toma de poder de la facción bolchevique, se sentaron las bases para nuevos contenidos y medios artísticos, muy distintos a aquellos que se habían dado hasta los días de Hegel. Tan sólo el “realismo socialista” desafía a las consideraciones hegelianas acerca del arte y su función social, e incluso, podríamos afirmar, el “realismo crítico” (ambos son conceptos de Lukács que estudiaremos en su momento), comienza ya a apuntar a una necesidad de superación o de llegada a nuevos derroteros en el camino del arte y de la misma estética.

2.2. Cuestiones particulares de la crítica materialista de la estética de Hegel

En el apartado anterior desarrollamos los aspectos que Lukács considera correctos, adecuados o positivos de la estética de Hegel. Ello nos llevó al reconocimiento del húngaro de la vigencia y progresividad de la estética hegeliana, en cuanto que ésta reconoce la necesidad de tomar en cuenta lo universal, lo particular, lo contradictorio, lo social y lo histórico, en los estudios

²⁴⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 132.

estéticos. Sin embargo, no basta, de acuerdo al húngaro, con reconocer estos progresos o aspectos correctos y desarrollarlos en su propio ámbito, o incluso simplemente considerarlos bajo “signo [Vorzeichen]” materialista.²⁴⁸, sino que es necesaria una verdadera “crítica materialista [materialistische Kritik] de la estética hegeliana”²⁴⁹ bajo los fundamentos de la tradición materialista-dialéctica de “Marx, Engels, Lenin y Stalin”²⁵⁰. Bajo esos fundamentos Lukács establece tres puntos cardinales de necesaria crítica y revisión de la estética hegeliana. Nos referimos a la necesaria consideración de la “teoría del reflejo [Theorie der Widerspiegelung]”²⁵¹ como fundamento de estudio de la relación entre la realidad objetiva y el arte, a la ineludible reconsideración del papel del sujeto en la realidad histórica y social, y a la cuestión del “realismo socialista [sozialistischen Realismus]”²⁵², que abre nuevos terrenos de actividad artística y de consideración teórica para el investigador en estética. Con el tratamiento de estos puntos llegaremos a abordar propiamente el objetivo central de nuestro trabajo.

2.2.1. La teoría general del reflejo

Hemos ya, si bien someramente, indicado la importancia de la llamada “teoría del reflejo” en el ajuste de cuentas teórico de Lukács con Hegel, concentrándonos en la contraposición entre el materialismo dialéctico de Marx (y así de Lukács) y el idealismo absoluto²⁵³ de Hegel,

²⁴⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 134.

²⁴⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 133.

²⁵⁰ *Ibid.* En torno a su relación teórica hacia Stalin, el húngaro declara: “No quiero perder demasiadas palabras con las citas ‘protocolares’ de textos de Stalin. Siempre me esforcé por reducirlas al mínimo indispensable y limitarme a citar aquellas sentencias que son correctas, aun cuando ya fueran conocidas mucho tiempo antes de Stalin (así, por ejemplo, la historia como lucha entre lo nuevo y lo viejo).” [Lukács, G., “Sobre el legado de Stalin”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (2), p. 51.] La inclusión de referencias positivas hacia el dirigente soviético era una cuestión táctica necesaria para sobrevivir en el seno del clima político tenso y turbulento de la época estaliniana.

²⁵¹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 128.

²⁵² Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 132.

²⁵³ La doctrina del idealismo absoluto tiene las siguientes exigencias, de acuerdo a F. Beiser: “Primero, hay una única sustancia universal en la naturaleza, que es lo absoluto. Segundo, esto absoluto consiste en una fuerza viviente, de manera que no es ni subjetiva ni objetiva, sino la unidad de ambas. Tercero, a través de su estructura orgánica, el todo de la naturaleza se conforma a un propósito, plan o diseño, el cual no es creado por Dios, sino que es inherente en la materia. La primera proposición hace del idealismo absoluto una forma de monismo; la segunda lo hace una forma de vitalismo; y la tercera lo hace una especie de idealismo.” [Beiser, F., “The Enlightenment and idealism” en Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, USA, 2000, p. 34.] Se puede apreciar que en estos puntos hay una concordancia casi plena de la filosofía de Hegel con la de Schelling, e incluso con la de los románticos. Sin embargo ha de tenerse siempre en cuenta que el idealismo absoluto de Hegel se distingue de otros tipos de idealismo en que su derivación teórica se establece como esencialmente vinculada al

principalmente en el ámbito de la relación pensamiento-realidad. Desarrollamos el *dictum* filosófico-metodológico de Lukács que establece a la teoría del reflejo como la adecuada para determinar adecuadamente “la relación entre el mundo objetivo en sí y la consciencia subjetiva”, y así apuntamos a lo que en esta sección elaboraremos a más detalle. A fin de cuentas, en la conceptualización de Lukács de la teoría del reflejo se encuentra implícita y explícitamente una ontología (en cuanto a estudio de *lo que es*, o de *lo que hay*) y una epistemología, o sea, una teoría del conocimiento que establece de manera clara y consistente la relación entre aquello que hay “en sí”, y la consciencia humana. La teoría del reflejo es entonces el fundamento último de una ontología y epistemología marxistas.

¿Cuál es el fundamento teórico de la concepción lukacsiana de la teoría del reflejo? No ha de sorprendernos que los clásicos del marxismo sean los que ofrezcan los puntos de anclaje determinantes para una cosmovisión general, como lo es la teoría del reflejo. El propio Marx afirma en los *Grundrisse*:

Por esta razón ha caído Hegel en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se resume, que profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en subir de lo abstracto a lo concreto no es más que el modo que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto, reproducirlo como un concreto espiritual. Pero en modo alguno es el proceso de constitución de lo concreto mismo.²⁵⁴

El punto de controversia es el mismo que ha surgido repetidamente a lo largo de estas páginas: mientras que Hegel concibe a lo real *espiritual* (producto del pensamiento) como resultado de un proceso de *recogimiento* pensante del espíritu (como *Weltgeist* – espíritu universal – o como el espíritu finito de una mente pensante individual; en Hegel es del todo imposible concebir uno sin el otro), Marx establece decisivamente el carácter de *reproducción* del pensamiento, el cual se

desarrollo histórico de la humanidad. Así, en Hegel, el devenir consciente de la sustancia, el llegar a su realización plena, depende ineluctablemente de la evolución social, política y económica de la humanidad. De este modo, el idealismo absoluto de Hegel, es un idealismo que obtiene su fundamentación, a fin de cuentas, en el desarrollo real de la actividad de la humanidad en la Historia Universal.

²⁵⁴ Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 85.

apropia de lo concreto²⁵⁵, pero no a partir de un recogimiento pensante en sí, sino en una *reproducción* adecuada del conjunto de determinaciones ínsitas en un determinado hecho o fenómeno de la realidad objetiva a través del pensamiento. De este modo el pensamiento *reproduce* la realidad objetiva, y es así un reflejo mental de ella. Lo concreto, lo que es producto del pensamiento, de este modo no puede nunca separarse del suelo real o material que, de inicio, le dio origen.

En Engels podemos, igualmente, encontrar referencias explícitas a este modo materialista de concebir la relación realidad-pensamiento: “Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las *imágenes de los objetos reales* [las cursivas son nuestras], en vez de considerar a estos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto.”²⁵⁶ y “Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el *reflejo consciente* [las cursivas son nuestras] del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo; o mejor dicho, a invertir la dialéctica que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie.”²⁵⁷ Es así evidente el enfoque metodológico de Engels, el cual se funda a fin de cuentas en los apuntes metodológicos de Marx; los conceptos, lo concreto, el pensamiento, etc., no son más que “imágenes” determinadas de los “objetos reales” y así constituyen una determinada apropiación de las cualidades o legalidades dialécticas del mundo real por medio de la actividad reflexiva del cerebro humano. Así, la “dialéctica del concepto”, o en otras palabras, la *lógica* hegeliana²⁵⁸, no es más que un “reflejo consciente” del “mundo real”, de las determinaciones y leyes objetivas que operan en él y que son aprehendidas por el intelecto reflexivo. De nuevo, la relación pensamiento-realidad se establece bajo signo materialista, en el sentido de que la realidad objetiva existe como tal independientemente de la consciencia pensante, y que ésta no es sino un reflejo *mental* o *cerebral*, de aquella.

²⁵⁵ Marx define a lo concreto como “reunión de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo múltiple.” [Marx, *apud*, Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 84.] Así a lo concreto se llega esencialmente por un proceso de abstracción o de reflexión. Esto es parte esencial de la lógica de Lukács, la cual tiene como núcleo la relación dinámica y dialéctica entre lo universal, lo particular y lo singular.

²⁵⁶ Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Progreso, Moscú, 1969, p. 36.

²⁵⁷ Engels op. Cit., p. 37.

²⁵⁸ A propósito de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y su carácter de reflejo Lukács afirma: “En ese contexto no es decisivo que la gnoseología de Hegel no se encuentre en el punto de vista de la doctrina del reflejo; objetivamente, su *Lógica* tiende a pesar de ello a un tal reflejo de la realidad objetiva.” [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 81.]

Éstas son, entonces, las bases de la doctrina del reflejo de Lukács, inspirada indudablemente en el carácter *materialista* del pensamiento de Marx y de Engels. Ahora bien, es pertinente indagar ulteriormente en las implicaciones teóricas (y en su momento estéticas) de esta “teoría dialéctico-materialista del reflejo de la realidad”²⁵⁹, como se le denomina en el ensayo *Arte y verdad objetiva* de 1934. De nuevo, en ella se encuentran contenidas, de manera cabal, tanto una ontología como una epistemología de cuño marxista.

Lukács afirma claramente: “Yo diría que el objeto de la ontología es lo realmente existente. Y su tarea es la de examinar lo existente respecto a su ser y encontrar las diversas fases y transiciones dentro de lo existente.”²⁶⁰ Del conjunto de sus escritos y reflexiones en torno al pensamiento de Marx, Engels y Lenin, se puede deducir que “lo realmente existente” es la “realidad objetiva”, independiente en sí de la consciencia humana. Entonces el objeto de estudio de la ontología es precisamente esta realidad en sí, tanto en su componente natural (inorgánico y orgánico), como en su componente social o específicamente producto de la actividad humana. Más adelante detallaremos ulteriormente las determinaciones principales de la concepción ontológica del filósofo húngaro. Asimismo, una ontología implica una determinada categorización de aquello que se concibe como “realmente existente”, y en efecto, el húngaro afirma, siguiendo a Marx: “las categorías son formas de ser, determinaciones de la existencia”²⁶¹ Sin embargo, no se trata de una agrupación estructural de modos de funcionamiento de la consciencia subjetiva, como en Kant, o de una agrupación dialéctica de formas de consciencia, como en Hegel, sino de una simple explicitación de los modos o “formas de ser” de lo existente, ya sea determinado natural o socialmente (como aquello producto del trabajo del hombre y de su interrelación social). Igualmente, “las categorías no solamente tienen una significación objetiva, sino también una historia objetiva y subjetiva.”²⁶² De nueva cuenta, Lukács, en contraposición a Kant y a Hegel, concibe a las categorías como parte *inherente y esencial* de lo objetivo, de lo real, de lo en sí existente, y de ese modo, siguiendo la pauta de la dialéctica materialista, se encuentran igualmente sujetas a un proceso histórico objetivo, en el sentido de que son “descubiertas” o “conceptuadas” a partir del progreso material, social, político y económico de la humanidad, desde el estadio del comunismo agrario primitivo hasta el advenimiento del

²⁵⁹ Lukács, G., “Arte y verdad objetiva”, en Lukács, G., *Problemas del realismo*, Fondo de cultura económica, México, 1966, p. 52.

²⁶⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 21.

²⁶¹ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 24.

²⁶² Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963 (1), p. 56.

capitalismo moderno, y a un proceso subjetivo, en el sentido de que a fin de cuentas es una determinada “consciencia humana”²⁶³, como Euclides, Galileo, Hegel, Goethe, Einstein etc., la que elabora, desarrolla y explicita, de manera teórica, un determinado fenómeno de la realidad empírica que por su significancia, es considerado como merecedor de ser explicado de una manera más o menos conceptual, o por lo menos reflexiva. Por ello es igualmente central a la ontología lukacsiana la necesidad de la *conceptuación*, instancia que permite acercarse *aproximativamente* a la realidad objetiva para revelar las conexiones esenciales que imperan entre los objetos existentes en ella. Cabe atender detenidamente a su visión en este punto:

Si partimos del método de las determinaciones [*Bestimmungen*], en contraposición con el de las definiciones [*Definitionen*], para colocarnos de golpe en el centro de la cuestión, nos remitimos, así, a los fundamentos de la realidad de la dialéctica [*Realitätsgrundlagen der Dialektik*], a la infinitud tanto extensiva [*extensive*] como intensiva [*intensive*] de los objetos y sus relaciones. Todo intento, de captar con el pensamiento esta infinitud, tiene que adolecer de insuficiencias. La definición fija su propia parcialidad como algo definitivo, y tiene por ello que hacer violencia al carácter fundamental de los fenómenos. La determinación se considera a sí misma, de inicio, como algo provisional, necesitado de compleción, como algo a cuya esencia pertenece el continuarse, desarrollarse, perfeccionarse, concretarse. Esto es, cuando en esta obra [en la *Estética*] se muestra un objeto, una relación de objetividades [*Gegenständlichkeiten*], una categoría, a la luz de la conceptuabilidad [*Begreifbarkeit*] y conceptualidad [*Begrifflichkeit*] por medio de su determinación, se intenta y se piensa siempre algo dúplice: caracterizar al objeto correspondiente, de modo que se le identifique sin confusiones, sin pretender que el proceso de identificación y conocimiento llegue a su totalidad en este nivel y que por ello se justificara el detenerse en este punto. Solamente es posible aproximarse al objeto gradualmente, de manera progresiva, de modo que el mismo objeto sea contemplado en distintas conexiones, en distintas relaciones con otros diversos objetos, de modo que aunque la determinación inicial no se suprima [*aufgehoben wird*] con este proceder [...] se enriquezca constantemente; se podría decir, que de este modo la determinación siempre se aproxima astutamente [*heranschleicht*] más y más, a la infinitud del objeto a la cual se orienta.²⁶⁴

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 30.

Aquí consideramos que se encuentra un óptimo resumen de la metodología de investigación y de pensamiento del filósofo de Budapest; al tomar un objeto determinado de la realidad objetiva se ha de considerar el carácter de infinitud extensiva (las relaciones que éste posee hacia su exterior) y de infinitud intensiva (las relaciones que éste posee hacia su interior y la posibilidad de profundización en el conocimiento hacia ese interior) de éste en el acercamiento reflexivo a él. Así, el producto de este acercamiento reflexivo es una determinación, una conceptualización que no es terminante, ni definitiva, sino que abre la vía para la consideración ulterior del conjunto de relaciones que dimanen de él, de modo que, aunque sea aproximativamente, se llegue a apuntar hacia la totalidad de las relaciones dialécticas que existen en la realidad objetiva. Entonces, el resultado del proceso de estudio de la realidad no es una definición absoluta o una verdad última y omniexplicativa, sino un continuo e inagotable enriquecimiento del conocimiento que tenemos del mundo exterior, en sus componentes natural y social con las concomitantes relaciones dialécticas imperantes en él.

Entonces, podemos tener ya un panorama más claro acerca del fundamento de la ontología y la epistemología de Lukács: al acercarnos al *estudio* (una consideración reflexiva) de un *objeto* determinado de la *realidad objetiva* (una obra de arte, una mercancía, una máquina, una herramienta, etc.), no podemos sino hacerlo “gradualmente”, en consideración de “distintas conexiones”, en su concatenación con “diversos objetos”, de modo que progresivamente se vayan revelando a nuestro pensamiento el conjunto de determinaciones extensivas (de nuevo, hacia el exterior) e intensivas (hacia el interior y la profundidad del objeto de estudio) que entran en juego en la existencia de ese mismo objeto en la realidad objetiva. De este modo, el pensamiento, en efecto, reproduciría el conjunto de relaciones determinantes de los objetos que *existen* en sí, en la realidad objetiva. Lo que llegamos a conocer es, siguiendo esta pauta teórica, el conjunto de determinaciones que operan en los objetos y fenómenos de la realidad en sí, así como sus interconexiones, transiciones y transmutaciones; ello es exigido por el carácter dialéctico de la realidad, y así el reflejo en el pensamiento humano debe igualmente conservar ese carácter dinámico y contradictorio, o sea, dialéctico. Cabe solamente añadir, el hecho de que el acercamiento a un objeto o fenómeno de la realidad no puede rendir más que un reflejo *aproximativo* de él en su infinitud extensiva e intensiva: “Por lo que hace a la aproximación misma, no habrá que gastar muchas palabras [...] la infinitud extensiva e intensiva del mundo no es nunca plenamente alcanzada por el arte ni por la ciencia, por lo que no puede hablarse nunca

sino de *aproximación* [las cursivas son nuestras].”²⁶⁵ Así, tanto el mundo objetivo como los objetos que existen en él son “infinitos”, en el sentido de que éstos poseen un sinnúmero de conexiones con otros objetos y complejos de la realidad, y así el “mundo”, es un sistema de complejos con innumerables conexiones y determinaciones, de manera que jamás se puede hablar de una comprensión total y *absoluta* de él, por la sencilla razón de que por ningún tipo de reflejo se puede agotar *completamente* la infinitud que por su misma estructura le conviene. Por ello Lukács declara: “el mejor conocimiento de este objeto [de estudio, investigación o reflexión] sólo podrá ser un conocimiento relativamente aproximativo.”²⁶⁶

Hasta aquí han entrado claramente en juego dos instancias claramente determinadas. Por una parte la llamada realidad objetiva y por otro la consciencia humana de aquella realidad. Esta concepción es ya esgrimida claramente por Lukács en 1934:

EL FUNDAMENTO de todo conocimiento justo de la realidad, ya se trate de la naturaleza o de la sociedad, es el reconocimiento de la objetividad del mundo exterior, esto es, de su existencia independiente de la conciencia humana. Toda concepción del mundo exterior no es más que un *reflejo* [las cursivas son nuestras] en la conciencia humana del mundo que existe independientemente de ella.²⁶⁷

Luego describe Lukács el carácter fundacional de esta particular manera de concebir la realidad y su relación con el pensamiento: “La teoría del reflejo constituye el fundamento común de *todas* las formas de dominio teórico y práctico de la realidad por la conciencia humana”²⁶⁸ En efecto, la idea de que el pensamiento refleja la realidad o el “mundo exterior” es la base para establecer a instancias como el trabajo, la ciencia, la religión y el arte, como modos de acercarse a esa realidad para transformarla, conocerla, comprenderla o reelaborarla para imprimirle un carácter propiamente humano o antropomórfico en su momento (como será el caso en el reflejo artístico). Este es el principal punto de divergencia entre la teoría del reflejo (o una ontología marxista) y otros modos comprensivos de la realidad, como el “materialismo mecánico” o el “idealismo filosófico”²⁶⁹, en el sentido que el primero no conoce el carácter dinámico y orgánico de la realidad, y el segundo no conoce el carácter material, independiente de la consciencia humana,

²⁶⁵ Lukács, op. Cit. 1965, p. 262.

²⁶⁶ Lukács, op. cit. 1971 (1), p. 24.

²⁶⁷ Lukács, op. Cit., 1966, p. 11.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

de la misma realidad. Para el húngaro estos dos enfoques filosóficos son insuficientes para abarcar el carácter dialéctico de la realidad, y así toda teoría del conocimiento no-marxista (como la de la Ilustración, la de Kant, la de Fichte, la de Hegel, etc.) se queda corta ante el carácter dialéctico de una realidad que se concibe como existente de manera independiente del pensamiento humano.

El carácter dinámico o dialéctico que Lukács exige incesantemente del pensamiento que se acerca al estudio de la realidad objetiva (igualmente dinámica) implica tomar en cuenta la contradictoriedad de determinados objetos o fenómenos, a la par que la consideración de la *historicidad* de esos mismos objetos y fenómenos (naturales o sociales, dado que ambos son susceptibles de determinadas mutaciones y cambios a lo largo del tiempo). Ello es exigido ya por el mismo concepto de la dialéctica que es ya esgrimido por Hegel y retomado por Marx y Lukács en un sentido propiamente materialista²⁷⁰. En el caso de la teoría del reflejo o de la ontología marxista el elemento histórico de la dialéctica es decisivo:

La realidad objetiva [*objektive Wirklichkeit*] que aparece en los diversos tipos del reflejo [*Widerspiegelung*] no solamente está sometida a un cambio ininterrumpido, sino que éste muestra direcciones muy determinadas, líneas de desarrollo. La realidad misma es, entonces, histórica por su esencia objetiva [...] Empero, una verdadera historicidad [*Historizität*] no puede consistir nunca en un mero cambio de contenidos de formas completamente estáticas, junto con categorías completamente inalterables. Precisamente por el hecho de que este cambio de contenidos debe incidir necesariamente de manera modificante en las formas, tiene que llevar, en primera instancia, a determinados desplazamientos de función en el sistema categorial, y a partir de un determinado grado, incluso transformaciones manifiestas: el surgir de nuevas categorías y el desaparecer de antiguas. La historicidad de la realidad objetiva tiene como consecuencia, una determinada historicidad de la doctrina de las categorías.²⁷¹

Es del todo claro, entonces, que tanto la realidad objetiva como su reflejo en el pensamiento (o en otras palabras en la aprehensión mental de determinadas categorías) son históricos; igualmente, esta concepción inherentemente histórica de la realidad y del pensamiento implica que tanto los

²⁷⁰ Bajo este signo materialista, por ejemplo, Lukács rastrea el origen genético e histórico, de categorías como el trabajo o el intercambio mercantil. Con este enfoque materialista no es lo conceptual (como en Hegel) lo que tiene preeminencia, sino el origen *material* y social (en el caso de los fenómenos derivados de la actividad colectiva humana) de las categorías, los conceptos, etc.

²⁷¹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 24.

“contenidos” como las “formas” son susceptibles de mutación incesante a lo largo del transcurrir del tiempo o de la historia, y así surgen y desaparecen continuamente categorías o formas determinadas. Naturalmente que es posible argüir que este carácter dinámico y progresivo (con transiciones incluso violentas y destructivas) tanto de la realidad como del pensamiento es ya conceptualizado por el propio Hegel, sin embargo, el acento del elemento conceptual, mental o espiritual es mayor o incluso completamente predominante en él; en palabras de Lukács: “No es difícil indicar la limitación idealista incluso de esas actitudes progresivas y dialécticas de Hegel [...] en esa dialéctica de lo universal y lo particular se [sobreestima] el papel del pensamiento, de la consciencia, casi en todo momento, frente al ser social...”²⁷² De nueva cuenta entra aquí la denuncia de la “limitación idealista” del maestro de Stuttgart; en éste no es el “ser social” el que fundamenta las categorías mentales o los modos de consciencia, sino el recogimiento pensante *a posteriori* sobre la base de lo ya efectuado en la historia y en el devenir material de lo social.

Hasta aquí tenemos un panorama claro del fundamento de la concepción ontológica y epistemológica del filósofo de Budapest, así como de su controversia metodológica y filosófica con el pensamiento de Hegel. Deseamos solamente introducir someramente las derivaciones ulteriores de tal fundamento. En otras palabras, es nuestra intención esbozar brevemente la idea lukacsiana de una ontología materialista, con la explicitación de las principales categorías que se derivan de la concepción dialéctico-materialista de la realidad y del pensamiento, con lo cual habremos en su momento de llegar a la descripción de la peculiaridad del reflejo estético de la realidad objetiva y así a tener una mejor visión de la “corrección” o “crítica materialista” de Lukács hacia Hegel, en lo que toca a la reflexión en torno al arte.

Hacia principios de la década de los 1950 Lukács retoma su intención juvenil (intención que data desde 1912) de elaborar una estética sistemática y se afana en el proyecto partiendo de una nueva “concepción del mundo [*Weltanschauung*]”²⁷³ (o sea, la visión materialista-dialéctica de la realidad) y así concibe la elaboración de una estética materialista, la cual habría de tener tres partes: la primera (la única que fue elaborada, publicada y prologada por el húngaro) concierne al tratamiento de la peculiaridad de “lo estético”, y así a la “fundamentación filosófica de la forma de posición estética [*ästetischen Setzungsart*], la derivación de la categoría específica de la estética, su delimitación con respecto de otros ámbitos.”²⁷⁴; la segunda referiría a las cuestiones

²⁷² Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 55.

²⁷³ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 31.

²⁷⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 13.

en torno a “la obra de arte [*Kunstwerk*]”²⁷⁵ y al “comportamiento creador [*schöpferischen*] y receptivo [*rezeptiven*]”²⁷⁶; y finalmente la tercera habría de ocuparse de las “determinaciones y peculiaridades históricas de la génesis de las artes”²⁷⁷. En las tres partes en conjunto habría de dominar el método materialista-dialéctico de acercamiento a la realidad y, así, en lugar de presentar una explicitación del desarrollo o despliegue de “la idea” o el espíritu en la historia (como Hegel), habría de mostrarse cómo en un determinado suelo geográfico, histórico, social y político se originan determinados comportamientos concretos que derivan en conformaciones materiales o mentales, cuya existencia nunca es separable de los cerebros y cuerpos que les dieron origen.

Lo que nos interesa de este magno proyecto de una estética materialista es la fundamentación exhaustiva de una ontología igualmente materialista que se hace en su parte primera. De inicio, al exponer su metodología, cosmovisión y forma de exposición y tratamiento del material de investigación, Lukács declara firmemente:

Lo primario es el comportamiento del hombre en la vida cotidiana [*Alltagsleben*], un ámbito, que a pesar de su importancia central para el entendimiento de los modos de reacción superiores y más complicados, todavía permanece, en gran medida, sin estudiar. [...] El comportamiento cotidiano del hombre es a la vez inicio y final [*Endpunkt*] de toda actividad humana. Esto es, si nos representamos a la cotidianidad [*Alltag*] como un gran río, se ramifican, así, a partir de allí la ciencia [*Wissenschaft*] y el arte [*Kunst*] como formas superiores de recepción [*Aufnahme*] y reproducción de la realidad [*Reproduktionsformen der Wirklichkeit*], se diferencian y se constituyen a sí mismas de acuerdo a sus finalidades [*Zielsetzungen*] específicas, alcanzan su forma pura en esta peculiaridad [*Eigenart*] (originada en las necesidades de la vida social), para luego a consecuencia de sus efectos, de sus influencias en la vida de los hombres, desembocar nuevamente en la corriente de la vida cotidiana. Ésta se enriquece, así, constantemente con los resultados superiores del espíritu humano, los asimila a sus necesidades cotidianas y prácticas, desde las cuales, de nueva cuenta, surgen como cuestiones y exigencias, nuevas ramificaciones de las formas superiores de objetivación [*höheren Objektivationsformen*].²⁷⁸

²⁷⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 14.

²⁷⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 15.

²⁷⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 16.

²⁷⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 13.

Tenemos así la visión de un circuito dinámico que, de alguna manera, comienza con la “vida cotidiana”, de la cual se desprenden (histórica y conceptualmente) determinadas “formas superiores de recepción y reproducción de la realidad” como la ciencia y el arte, las cuales constituyen igualmente modos de reproducción y apropiación (mental o material) de la misma realidad que subyace incluso a la vida cotidiana. En otras palabras, tanto la “vida cotidiana” como “la ciencia” y “el arte” reflejan “la misma realidad”²⁷⁹, o sea lo que hemos llamado “realidad objetiva” o en otras palabras la “vida misma [*Leben selbst*]”²⁸⁰, en su componente natural y socio-histórico (propiamente elaborado por la actividad del hombre). Ahora bien, no debe perderse de vista el carácter extremadamente dinámico y con un agudo acento en la retroalimentación continua que el filósofo húngaro atribuye al circuito que acabamos de exponer; en efecto, nuestro filósofo apunta que la misma vida cotidiana se “enriquece” con los resultados de las otras instancias de reflejo de la realidad, como la ciencia y el arte, y ulteriormente la misma vida cotidiana (o cotidianidad, como también se le denomina) puede promover o exigir posteriores resultados o reflejos a la ciencia y al arte. De este modo lo que tenemos no es una ontología cerrada, jerárquica y definitiva, sino un conjunto de “reflejos” de la misma realidad que están en perenne interacción unos con otros y que intercambian conceptos, resultados, enfoques, demandas, etc., entre sí.

El filósofo de Budapest establece, entonces, tres instancias principales de “reflejo” de la “vida misma”, a saber, la “vida cotidiana”, “la ciencia” y “el arte”. No obstante, es pertinente aclarar (y ello no nos sorprenderá dado el perenne énfasis del Lukács maduro en el carácter de infinitud intensiva y extensiva de la realidad misma y de sus objetos) que el propio Lukács apunta que ha dejado de lado, en su exposición sobre el proceso de constitución y diferenciación de lo científico y de lo estético a partir de la vida cotidiana, a otros reflejos u objetivaciones de la realidad como “el Estado, el sistema jurídico, el partido, las organizaciones sociales, etc.”²⁸¹ para simplificar aquella exposición. Empero, en esta misma se encuentran detallados tratamientos sobre formas intermedias o derivadas de los reflejos científico y artístico, como la magia, la

²⁷⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 35.

²⁸⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 34.

²⁸¹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 79.

religión, el trabajo, el pensamiento cotidiano y el lenguaje; naturalmente, estas formas o reflejos igualmente poseen estrechos vínculos e interacciones con la ciencia, el arte y la vida cotidiana.²⁸²

En este punto cabe preguntarnos: ¿cuál es la razón primordial por la que Lukács asigne, a fin de cuentas, a la ciencia y al arte un lugar privilegiado en su ontología materialista, en el sentido de que se habla de ellas como “formas superiores de recepción y reproducción” de la realidad o como “formas superiores de objetivación”? El maestro de Budapest ofrece algunas indicaciones bastante concretas en su estudio sobre la constitución histórico-genética de lo científico y lo cotidiano. Por ejemplo, en un pasaje que habla sobre la relación entre el lenguaje, la vida cotidiana y el pensamiento cotidiano, Lukács declara que éste último (al igual que la propia vida cotidiana) posee una “doble limitación”, a saber “la vaguedad [*Verschwommenheit*] y la rigidez [*Erstarrung*]”²⁸³, en la medida en que por una parte en ese nivel de objetivación o de diferenciación con respecto al mero comportamiento cotidiano irreflexivo, puede haber una cierta falta de exactitud en cuanto a comprensión de las determinaciones o categorías que operan en un fenómeno concreto de la realidad, y por otra pueden imperar ciertos prejuicios (pensemos por ejemplo en los cuatro *idola* criticados ya por Bacon y retomados por el propio Lukács²⁸⁴) que oscurecen una *recta* apropiación de los contenidos de la vida cotidiana.

Por ello es que se le asigna a la ciencia y al arte la tarea de *criticar* y *corregir* “la rigidez” y la “confusión [*Verfliessen*]”²⁸⁵ que imperan en el pensamiento cotidiano y en la vida cotidiana. El modo de operación de esta *superación* es descrito en estos términos:

La acción de las objetivaciones [*Objektivationen*] desarrolladas y consolidadas, como la ciencia y el arte, se manifiesta sobre todo en el hecho de que los criterios de selección, agrupación, intensidad, etc., de las actividades subjetivas empleadas se encuentran más específicamente delimitados y determinados que en otras manifestaciones de la vida [*Lebensäußerungen*].²⁸⁶

²⁸² Por ejemplo en el caso de la religión: “Esta tendencia [a la abstracción y la separación de la cotidianidad en la religión] es, al principio, poco intelectual, empero lo es cada vez más, en la medida en que las religiones también desarrollan concepciones del mundo (cosmologías, filosofías de la historia, éticas, etc.) para expresar sus contenidos en el lenguaje de la ciencia, de la filosofía. [Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963 (1), p. 131.]

²⁸³ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 60.

²⁸⁴ Véase, Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 190.

²⁸⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 61.

²⁸⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 72.

La delimitación y la determinación en los criterios de “selección” y “agrupación” de contenidos (materiales – como la sustancia *material* del trabajo o del proceso artístico -, o mentales, como en caso de categorías científicas) son entonces centrales en la constitución diferenciada de las “objetivaciones” superiores, como la ciencia y el arte. En efecto, el tipo de comportamiento en la realidad y *hacia* la realidad del sujeto de la actividad científica o la actividad artística son del todo *diferentes* a los del sujeto en la cotidianidad, en la medida en que es evidente, a partir de un análisis reflexivo (incluso a la manera en que hace Hegel ya en la *Fenomenología*), que en objetivaciones como los productos de la ciencia o del arte se trata siempre de *rebasar* el horizonte de inmediatez de la cotidianidad. Empero no sobra recordar que los diferentes comportamientos o reflejos de la vida cotidiana tienen siempre un origen material e histórico: “la diferenciación [como la patente en el reflejo científico] hasta la diferencia cualitativa es, más bien, el producto de la evolución social de la humanidad.”²⁸⁷ A fin de cuentas, en la exposición fundamental de Lukács en la *Éstetica* se aborda precisamente el proceso histórico-genético que deriva en el desarrollo y diferenciación de los reflejos científico y artístico de la realidad, y así el maestro de Budapest se remite, en la fundamentación teórica de su ontología materialista, a los orígenes genéticos, antropológicos e históricos del hombre, con referencias a los aportes de la historiografía en cuanto a los inicios de la civilización en Mesopotamia, al desarrollo de las primeras herramientas por parte de los humanos primitivos, y a fin de cuentas al proceso histórico que deriva en la consolidación definitiva del capitalismo en la Europa decimonónica y a la ulterior instauración de un *status quo* “imperialista” global²⁸⁸ en el siglo XX. Empero, no es el interés de esta investigación ahondar en el enfoque histórico-genético de Lukács, así que nos limitamos a apuntar la tendencia fundamental de su ontología y su pensamiento en general y a indicar el lugar esencial que este enfoque genético tiene en la elaboración lukacsiana de las categorías ontológicas.²⁸⁹

²⁸⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 44.

²⁸⁸ Más detalladamente: “... desde el término de la segunda Guerra Mundial, la hegemonía de la reacción imperialista mundial ha ido pasando cada vez más de lleno a manos de los Estados Unidos, quienes en este sentido han venido a sustituir a Alemania [en la reacción ideológica contra el comunismo]” [Lukács, G., *El asalto a la razón, La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, España, 1968, p. 618]

²⁸⁹ Como resumen de esto el maestro de Budapest afirma: “... cuando intento comprender los fenómenos con un sentido genético, entonces se torna completamente ineludible el camino ontológico...” [Lukács, G., *Conversaciones con Lukács*, 2ª ed., Alianza, España, 1971 (1), p. 19]

Ciencia y arte son entonces modos superiores de aprehensión y elaboración de la realidad objetiva, no obstante, ¿en qué consiste la peculiaridad de estos *reflejos*? Esta cuestión es decisiva ya que de ella se deriva propiamente la peculiaridad de estética lukacsiana.

“La ciencia descubre en sus legalidades la realidad objetiva independiente de la consciencia.”²⁹⁰ afirma el filósofo húngaro. En otras palabras, en la ciencia se trata de “la captación del puro en-sí de los fenómenos por medio de la mayor eliminación posible de las propiedades de la receptividad [*Rezeptivität*] humana”²⁹¹ y así de captar conceptualmente (mentalmente, reflexivamente, matemáticamente, etc.) las legalidades, propiedades, características, relaciones, etc., de los fenómenos (físicos, biológicos, económicos, históricos, etc.) de la realidad objetiva. Así, el reflejo científico de la realidad es esencialmente una instancia de “desantropomorfización [*Desanthropomorphisieren*], tanto del objeto como del sujeto del conocimiento [*Erkenntnis*”²⁹² que, en la medida en que se separa de la experiencia subjetiva, personal, cotidiana, tradicional, etc., puede someter a crítica las convicciones o concepciones que provienen del ámbito personal o cotidiano, de manera que se vuelve posible examinar los fenómenos de la realidad en su aspecto esencial²⁹³, lo cual rinde productos teóricos o reflexivos fundamentalmente no-antropomórficos. Esta peculiaridad del acercamiento científico a la realidad en sí permite en su momento un determinado “dominio del mundo por el hombre”²⁹⁴, dominio el cual es por una parte teórico, pero por otra parte material, al vincular los resultados del reflejo científico con la actividad material del trabajo²⁹⁵. No obstante, es pertinente tener en cuenta que lejos de ser la ciencia una instancia meramente de dominio material sobre la naturaleza o sobre el mundo (lo cual llega a despertar en ciertos intelectos como Heidegger un cierto recelo hacia la actividad científica²⁹⁶), ésta permite al humano “desarrollarse

²⁹⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 314.

²⁹¹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 157.

²⁹² Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 146.

²⁹³ En efecto, Lukács se remite al *dictum* de Marx que reza: “Toda ciencia sería superflua si el aspecto y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente” [Marx, *apud.*, Lukács, G., “Arte y verdad objetiva”, en Lukács, G., *Problemas del realismo*, Fondo de cultura económica, México, 1966, p. 12.]

²⁹⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 158.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ En torno a la cuestión Lukács declara terminantemente que “el principio de desantropomorfización [*Desanthropomorphisierung*] es esencialmente un principio de progreso y humanización [*Humanisierung*]”, en oposición a la consideración de que la desantropomorfización, o la ciencia en general es algo inhumano y peligroso. El maestro de Budapest se declara tajantemente en contra de la “crítica romántica retrógrada [*nach rückwärts weisenden Kritik*]” que ve a las tendencias desantropomorfizadoras de la ciencia con recelo. [Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963, p. 197.]

ulteriormente” y desplegar, ampliar, profundizar y concentrar todas sus capacidades.²⁹⁷ Igualmente, los resultados de la ciencia junto con su aplicación técnica en el proceso real de trabajo han sido claves en la constitución del “modo de producción capitalista [*kapitalistischen Produktionsweise*]”²⁹⁸ y en su continuación histórica en el siglo XX; de esta manera los productos de la ciencia son decisivos en la posible abolición del capitalismo por medio del socialismo o el comunismo: “el capitalismo produce las condiciones materiales [*materiellen Bedingungen*] de una sociedad sin explotación [*Ausbeutung*].”²⁹⁹

Podemos ahora entender lo que Lukács concibe como arte, de cierta manera en contraposición con lo que elaboramos sobre el reflejo científico de la realidad.

En primer lugar el maestro húngaro define al arte como “un modo de manifestación peculiar del reflejo de la realidad”³⁰⁰, con lo cual queda del todo claro que de inicio, el arte es un reflejo de la realidad objetiva (de la “*misma* realidad”³⁰¹ de donde se desprenden otros reflejos como la ciencia, la religión, el trabajo, el pensamiento cotidiano, etc., como se establece claramente en la ontología lukacsiana), empero se trata de un reflejo esencialmente “antropomorfizador [*antropomorphisierende*]”³⁰² cuyo referente directo y fundamental es el hombre y su entorno natural, social e histórico. En efecto, al explicitar el objeto del arte, o del reflejo artístico de la realidad Lukács declara: “el objeto fundamental del reflejo estético [*ästhetischen Widerspiegelung*] es la sociedad en su metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza.”³⁰³ Este objeto, a saber, la realidad en sí, en su componente natural o social, existe de manera independiente de la consciencia del sujeto artístico (creador o receptor), no obstante, “el reflejo estético parte del mundo del humano de se orienta a él”³⁰⁴, de manera que sus resultados (la obra de arte) nunca pretenden ofrecer una determinada imagen o explicación de la realidad, de la cual el componente antropomórfico esté completamente *depurado* (como en la ciencia); todo lo contrario, “la profunda verdad vital del reflejo estético” yace en el hecho de que dicha verdad toma en cuenta el “destino del género humano [*Menschengattung*]” con la consideración de los individuos concretos que la constituyen, y así “nunca pretende el reflejo estético hacer de la

²⁹⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 180.

²⁹⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 163.

²⁹⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 163.

³⁰⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 22.

³⁰¹ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 12.

³⁰² Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 136.

³⁰³ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 247.

³⁰⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 25.

verdad una entidad con existencia independiente de los individuos que constituyen el género humano.”³⁰⁵ El arte, incluso, esencialmente recusa “toda trascendencia” y una de las necesidades humanas que satisface en efecto es “la producción de la imagen [*Abbilds*] de un mundo adecuado al hombre, subjetiva y objetivamente, en el más alto sentido.”³⁰⁶ El carácter antropomorfizador del reflejo estético, de este modo, determina que el arte, o la obra de arte, sea en esencia algo cismundano, terrenal y referente siempre al mundo del hombre en su intercambio metabólico con la naturaleza.

En segundo lugar, al determinar *qué* es el arte y *cuál* es su contenido fundamental, el maestro húngaro explicita ulteriormente su “teoría del reflejo” y así nos da una pauta para comprender, con más detalle, su concepción ontológico-estética. Por ejemplo, en los *Prolegómenos a una estética marxista*³⁰⁷ se declara: “El arte da, pues, una estampa de la vida tal como ésta es realmente; es decir, precisamente en su estructura y movilidad reales.”³⁰⁸, sin significar esto que se tenga que dar un cierto reflejo “fotográfico”³⁰⁹ de la realidad, sino que se ha de captar y expresar lo *esencial* de ella: “la obra de arte brinda un reflejo de la realidad más fiel en su esencia, más completo, más vivo y animado del que el espectador posee en general...”³¹⁰ Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que esta captación o reflejo de la realidad en su componente esencial no implica de modo alguno una aprehensión de un elemento ideal o espiritual (pensemos por ejemplo la concepción hegeliana de que el arte es esencialmente aprehensión y expresión de la idea o lo absoluto), sino sencillamente un *reflejar*, a través de la actividad artística, o la obra de arte, las determinaciones esenciales (extensivas e intensivas) de un cierto fenómeno, siempre teniendo en cuenta el carácter *objetivo* de la realidad en sí, con inclusión del devenir histórico

³⁰⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 248.

³⁰⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 137.

³⁰⁷ Cabe apuntar que esta obra lukacsiana fue originalmente concebida como un “capítulo de la parte dialéctico-materialista” [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 11] de la *Éstetica*, y en gran medida se aboca al tratamiento y estudio de la categoría general de “la particularidad”, a propósito de la cual, en el terreno del arte, el húngaro afirma “Esta unidad orgánica de lo sensiblemente singular y lo intelectualmente universal en una nueva inmediatez es precisamente la atmósfera de la particularidad como lo específicamente estético.” [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 272.] La exposición de Lukács en torno a lo universal, lo particular y lo singular tiene un marcado acento lógico y en este punto, como en muchos otros de su pensamiento, se nota la profunda influencia de Hegel.

³⁰⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 283.

³⁰⁹ Un determinado reflejo fotográfico puntual y “exacto” de la realidad en sí no garantiza en modo alguno objetividad o concreción estética: “Es, pues, perfectamente posible que una obra esté ‘montada’ con puros reflejos fotográficamente verdaderos del mundo exterior y que el todo sea, sin embargo, un reflejo inexacto y subjetivamente arbitrario de la realidad.” [Lukács, G., “Arte y verdad objetiva”, en Lukács, G., *Problemas del realismo*, Fondo de cultura económica, México, 1966, p. 28]

³¹⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1966, p. 21.

(natural y social) de esa realidad así como la patencia de un determinado metabolismo social entre los elementos humanos de ella. De este modo “el arte muestra en sus contenidos lo esencial del desarrollo de la humanidad”³¹¹, con lo cual se hace evidente el carácter igualmente histórico y social del arte, en la medida en que el llamado “desarrollo de la humanidad” consiste en el despliegue histórico de las fuerzas productivas del hombre y en la sucesión de diversos modos de producción y distribución, así como de modos sociales y políticos específicos que a su vez determinan ciertas relaciones sociales o de clase.

Naturalmente que no se puede ni se ha de exigir del arte una comprensión *total* de ese “desarrollo de la humanidad”, así como de todas las determinaciones concretas implícitas en tal desarrollo (ni siquiera la ciencia puede proponerse acometer tal tarea³¹²). De lo que se trata es de reproducir estéticamente del modo más fiel³¹³ posible la riqueza de relaciones y determinaciones existentes en la realidad. Ello se encuentra vinculado con la idea de “totalidad” que gravita sobre gran parte de la obra filosófica de Lukács. En efecto, el maestro declara “la obra de arte ha de producir la impresión de un todo completo” y en ella “una sección, un acontecimiento, un individuo o inclusive un momento de su vida ha de representar dicha conexión [de un determinado fenómeno con la infinitud extensiva de la realidad] en su concreción, o sea, pues, en la unidad de todas las determinaciones esenciales a los mismos.”³¹⁴ Esto es aclarado en los *Prolegómenos* ulteriormente, en el sentido de que se establece que “El reflejo artístico renuncia desde el principio a la reproducción inmediata de la infinitud extensiva”³¹⁵ y que el arte, producto de dicho reflejo, “no da nunca forma más que a una pieza de la realidad delimitada exactamente espacial, temporal e históricamente; pero lo hace de tal modo que en ese trozo de realidad presenta y satisface la pretensión de ser un todo cerrado en sí mismo, un ‘mundo’.”³¹⁶ En este “trozo de realidad” elaborado estéticamente se encuentra un levantamiento (en el sentido del *aufhebung* hegeliano) de la realidad en su mera singularidad y fragmentariedad, de modo que la obra de arte se puede erigir como “representante de la totalidad”³¹⁷. Sin embargo, el carácter de “totalidad” de la obra de arte opera esencialmente bajo el principio de la “infinitud intensiva”, en el sentido de que en la formación estética (la obra de arte) no puede sino darse una determinada

³¹¹ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 51.

³¹² Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 273.

³¹³ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 275.

³¹⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1966, p. 32.

³¹⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 273.

³¹⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 272.

³¹⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 273.

“aproximación”³¹⁸ a la infinitud de relaciones naturales y sociales entre los objetos de la realidad, de modo que se configura una cierta totalidad cerrada, “un ‘mundo’ propio de leyes propias”³¹⁹, una configuración de la realidad (cerrada hacia dentro, de manera *intensiva*, profundizadora, que gana en concreción) que concentra en sí y expone a la consciencia humana la riqueza de vínculos que existen en los objetos de la realidad, si bien de manera sólo aproximada dado el carácter infinito de la realidad en sí. Por todo esto, creemos, Lukács puede hablar de un “aumento de concreción” como resultado del “proceso artístico”³²⁰; en términos sencillos: el arte rinde como resultado un *resumen* concentrado de las determinaciones y conexiones de la realidad, en su componente humano, natural e histórico. Un resumen producido por el hombre y dirigido hacia el hombre.

Esta última idea entra en estrecha relación con lo que se apuntó más arriba acerca del carácter “más completo, más vivo” del reflejo artístico con respecto al punto de vista que posee el “espectador” en general. Efectivamente, si la obra de arte es un resumen de tendencias, determinaciones, conexiones, etc., que operan en la realidad, y un resumen tal que rinde un aumento de concreción en la captación de determinaciones esenciales (como pueden ser categorías o generalizaciones³²¹), a la par que una mostración³²² de las tendencias evolutivas del desarrollo de la humanidad, no podemos menos que considerar que a través del arte se puede extender el horizonte de nuestra experiencia inmediata y así tener una visión enriquecida y aumentada sobre la realidad en general (de nuevo, natural y sociohistórica). El maestro de Budapest lo expresa de manera entusiasta en los siguientes términos:

El reflejo artístico crea, por una parte, reproducciones de la realidad en las que el ser-en-sí de la objetividad se convierte en un ser-para-sí del mundo conformado en la individualidad de la obra, y, por otra parte, la eficacia adecuada de tales obras produce un despertar y una elevación de la autoconsciencia humana: al vivir el receptor en cada caso una ‘realidad’ tal, que es para sí misma en el sentido recién descrito, surge en él un para-sí del sujeto, una autoconsciencia que no consiste en una hostil separación respecto

³¹⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 274.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1966, p. 33.

³²¹ El caso de lo típico es temático en este sentido: “lo típico, como todos los elementos materiales del arte, es una categoría de la vida, la cual, por tanto, tiene que desempeñar un papel también en el reflejo científico de la realidad, aunque nunca tan central, ni mucho menos, como en el arte.” [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 277] Asimismo, lo típico es terreno de la generalización y la presentación concreta de determinaciones generales.

³²² La cual a su vez depende de las características y posibilidades del género artístico, por supuesto.

del mundo externo, sino que significa una correlación más rica y profunda entre un mundo externo captado rica y profundamente y una autoconsciencia más rica y profunda del hombre como miembro de la sociedad, de la clase, de la nación, como autoconsciente microcosmo en el macrocosmo de la evolución de la humanidad.³²³

El arte funge como instancia de “elevación de la autoconsciencia humana” (en cierto pasaje Lukács habla de “intensificación [*Steigerung*] de la autoconsciencia”³²⁴) por la razón de que pone en contacto al sujeto estético con el “mundo externo” por la mediación de la obra de arte, la cual, al integrar en sí toda una serie de determinaciones esencialmente *antropomórficas*, le permite saberse como miembro de una sociedad, nación o sencillamente como sujeto integrado en el proceso incesante del desarrollo de la historia humana; en ese sentido hay una determinada “elevación” sobre el nivel de la experiencia inmediata de la cotidianidad, para la cual no es necesario en sí desprenderse de la inmediatez y elevarse a un determinado nivel de generalidad (lo cual es territorio tanto de la ciencia como del arte). Asimismo, el arte es para-los-sujetos, en la medida en que la realidad figurada de manera artística parte de la experiencia concreta de un sujeto (el artista) del mundo, la cual rinde un producto impregnado de determinaciones antropomórficas que revelan de una u otra manera las conexiones sociales e históricas que permean la vida de los individuos en la realidad cotidiana.

Finalmente, al igual que en el caso del estudio del reflejo científico de la realidad, el filósofo húngaro toma profundamente en cuenta el carácter histórico-genético del reflejo artístico, en el sentido de que el comportamiento estético del hombre no es producto de una “capacidad artística originaria [*ursprünglich*] de la humanidad”³²⁵ o una categoría eterna e inmutable, sino un producto *histórico* de la evolución de la humanidad, de manera que las diferentes artes, géneros, estilos, etc., surgen³²⁶ a lo largo de dicha evolución como respuesta a cuestiones provenientes del trabajo, de la religión, de la política, de la praxis social, etc., de modo que la existencia

³²³ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 314.

³²⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 298.

³²⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 229.

³²⁶ A propósito del nacimiento y ulterior consolidación de un determinado arte, el filósofo húngaro declara: “Solamente cuando el medio homogéneo [*homogene Medium*] de un arte – surgido aquél de las necesidades de la vida, empero, separado de las vivencias posibles en ella por medio de un salto cualitativo – se ha constituido así, se puede decir que ha concluido la génesis [*Genesis*] de dicho arte. [Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band II*, Luchterhand, Alemania, 1963 (2), p. 409.] Cabe aclarar que los medios homogéneos son instancias sensorio-perceptivas, como la “audibilidad [*Hörbarkeit*]”, la “visibilidad [*Sichtbarkeit*]”, el “lenguaje [*Sprache*]” [Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963 (1) p. 672.], etc., que en el arte han de separarse de su funcionalidad inmediata para orientarse a lo propiamente estético. Esto ocurre de manera histórico-genética naturalmente, como acabamos de apuntar.

determinada de una obra de arte específica en determinada época de la historia de la humanidad responde a esas determinadas condiciones materiales y sociales. Cabe mencionar (y lamentar) que el tratamiento exhaustivo de este punto habría de darse, como ya mencionábamos con anterioridad, en la tercera parte de la *Estética*, y así es un legado lukacsiano no elaborado, pero sí apuntado en una serie de “excursos” a lo largo la numerosa herencia textual que poseemos del húngaro.

Al inicio de este capítulo apuntábamos ya la necesidad, establecida por Lukács, de corregir y criticar la “teoría del Sujeto-Objeto idéntico” de Hegel por medio de la “teoría general del reflejo”. En efecto, con el desarrollo de las ideas lukacsianas sobre lo que es una ontología materialista, sus fundamentos y sus objetivos, es ahora posible tener un mejor panorama de la *oposición* entre la ontología y la metafísica de Hegel y la de Lukács. Para el primero “En la naturaleza y en el espíritu lo que hay es la idea”³²⁷ y efectivamente a lo largo de todo su pensamiento de madurez, Hegel no duda en resaltar la prevalencia *total* de tal instancia (el concepto absoluto, el espíritu, lo absoluto, la Idea, etc.) en su sistema de filosofía, pero igualmente en la realidad que constituye el objeto de ese sistema de filosofía. Así al llegar a la estética del maestro de Stuttgart encontramos que en ella se declara que la misión última del arte es “la representación sensible de lo absoluto” y que esto absoluto mismo es el objeto esencial del arte en general, mientras que la forma es la instancia de “encarnación” de ese contenido, el cual concibe Hegel como espiritual en tanto que lo absoluto es igualmente sujeto, actividad, recogimiento pensante y a fin de cuentas, por todo ello mismo, *espíritu*. Por el contrario, el maestro de Budapest declara tajantemente que en el fundamento último de todo arte, ciencia, trabajo, pensamiento, religión, etc., se encuentra una y la misma cosa, a saber, la “vida real”, el mundo exterior independiente de la consciencia humana, empero susceptible de ser transformado por la actividad del hombre y en un determinado momento, de ser *reflejado* de una manera particular a través de instancias como el arte y la ciencia. De este modo el arte no es sino un tipo de reflejo de la realidad en sí, un reflejo elaborado por la actividad del hombre para, de una u otra manera, *potenciar* la autoconsciencia y posibilitar que el hombre mismo obtenga una intuición de sí a través del objeto artístico y se (re)conozca a sí mismo y a su destino a través del arte. Naturalmente que hay atisbos o intuiciones de esto último en la estética hegeliana, empero, el filósofo húngaro apunta insistentemente que en ella el acento en el elemento “espíritu” impide

³²⁷ Hegel, *op. Cit.*, 1991, p. 50.

captar con claridad la derivación última de la actividad artística de un determinado suelo material, social e histórico, y así, al trabajar Hegel esencialmente *a posteriori* sobre el material de investigación y al tratar de aplicar las categorías (lógicas) de su concepción sobre el desarrollo de lo absoluto o del espíritu, el resultado es una concepción rígida y artificial de la historia del arte, a la cual se le tiene que ver, con mirada hegeliana, ineluctablemente como la historia del desarrollo y manifestación del espíritu, sin que se pueda concebir a partir de esa mirada otra función esencial al arte que no sea la de dar expresión a esa manifestación. Esta misma razón es la que deriva en la colocación que hace Hegel de la estética en un lugar estrictamente jerárquico en su sistema, y siempre teniendo en mente el hecho de que el contenido último del sistema filosófico es el “espíritu” o “lo absoluto”. Otro es el caso en la estética materialista de Lukács: “Para la dialéctica materialista no existe aquí [en la determinación del lugar de la estética entre las ciencias filosóficas] dificultad alguna; para ella el reflejo estético [*ästhetische Widerspiegelung*] es un caso especial del reflejo en general.”³²⁸. De esta manera en Lukács no hay una jerarquía rígida y establecida de antemano que permita clasificar y categorizar el material de investigación estético; lo estético se muestra (y ello lo hemos visto en esta sección con cierto detalle) como un comportamiento determinado ante la realidad en sí, la cual es el sustrato último de derivación de otros tipos de reflejo como la ciencia, que igualmente rinden un producto que denota una cierta intencionalidad en su concepción. La intención esencial de la ciencia es rendir una conceptualización o explicación desantropomorfizadora de los fenómenos de la realidad, mientras que la intención esencial del arte es rendir una formación o incorporación sensible impregnada de elementos alusivos a lo humano o al punto de vista humano, de modo que se constituye fundamentalmente como una instancia de concepción del mundo antropomorfizadora.

Por ello es que la “tarea de la estética marxista [*marxistischen Ästhetik*] es reconocer y formular con precisión las categorías de lo estético, así como determinar de modo científico su lugar en la teoría general del reflejo”³²⁹ y ello exige corregir o invertir el punto de vista idealista de Hegel para centrarse en lo material, lo social y lo histórico que es el suelo fundamental del arte. Con ello, considera Lukács, se hace posible, por vez primera, entender la dinamicidad y contradictoriedad de los fenómenos históricos y sociales, así como concebir una posible ulterior relación entre sociedad y arte (ello será materia detallada de exposición en la sección 2.2.3.),

³²⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 112.

³²⁹ *Ibid.*

como la patente entre la existencia del socialismo (como antesala del comunismo) en la Unión Soviética y el concomitante “realismo socialista”, el cual constituye su reflejo estético. Cabe solamente recordar que el húngaro reconoce en Hegel una “intuición, en algunos momentos incluso genial [*zeitweisen, manchmal genialen Ahnung*]” de los principales temas del materialismo dialéctico en el terreno de la estética, empero, establece que solamente los clásicos del marxismo pueden explicar “con una teoría científicamente fundada [*wissenschaftlich fundierten Theorie*]”³³⁰, la particularidad y la esencialidad (en un sentido materialista) de lo estético.

2.2.2. El papel de la actividad del sujeto en la realidad

“La segunda cuestión importante a que debemos dirigir nuestra atención es la del papel de la actividad del sujeto [*Aktivität des Subjekts*]”³³¹ declara el maestro de Budapest. La cuestión se remite, en general, al tema, ya apuntado en el apartado precedente, del desconocimiento (o descuido) por parte del idealismo filosófico hacia la realidad en sí, en su existencia natural y social independiente de la consciencia humana. Cabe entonces recordar, que si bien Hegel considera agudamente el devenir *real* de la historia de la humanidad e incluso del papel activo (recordemos las palabras del filósofo de Stuttgart en torno a “la actividad de la humanidad” y la idea de que solamente esta actividad puede llevar a cabo los fines del espíritu, y ello por mediación del trabajo de los hombres) de los seres humanos en ella, al acentuar y resaltar el elemento “espíritu” en este proceso de devenir, se pierde de vista el hecho de que los hombres concretos con sus trabajos, acciones y decisiones, conforman los momentos y estaciones decisivas del desarrollo de la historia de la humanidad (como la Reforma, la Revolución Francesa, la concepción de la teoría de la relatividad, etc.); de nueva cuenta, para Hegel lo esencial es el *recuerdo* o *interiorización* pensante del espíritu y por ello en su sistema se encuentra, a fin de cuentas, la filosofía siempre como culminación de todo proceso conceptual e

³³⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1954, 123.

³³¹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, 129.

histórico. Como resumen de esto, Lukács afirma en su *Ontología del ser social* (un proyecto filosófico concluido hacia 1969³³²):

Por supuesto, en el posterior desarrollo de la *Filosofía de la historia*, y particularmente en la *Filosofía del derecho*, la forma de espíritu ocasionalmente, o incluso a menudo, recibe una estampa fetichizada y rígida; se le escinde de sus conexiones dinámicas con la actividad de los individuos, los cuales son genéticamente decisivos, en la cual [estampa] los componentes específicos de la construcción (en particular la sociedad civil) parecen estar abolidos en la universalidad del espíritu, y la dialéctica conceptual de las formas del espíritu auto-engendrante reemplaza la dialéctica real de la sociedad y de la historia.³³³

Así, en lo general, la cuestión del papel activo del sujeto en la realidad se puede reducir a la cuestión de la oposición entre la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx y Lukács; el primero tiende a considerar de manera correcta el aspecto material, social e histórico de la realidad en su movimiento constante, empero conserva en su pensamiento maduro la tendencia a considerar este mismo movimiento histórico bajo el signo o la estampa absoluta de su concepto de espíritu, con lo que coloca, a fin de cuentas, un elemento lógico (y ontológico) originario de interpretación sobre toda lectura, reflexión o estudio de los fenómenos de la realidad natural y social. Por el contrario, Lukács, basándose en el “método” de Marx (como se esbozó la cuestión en el primer capítulo de este trabajo), considera, terminantemente, que la realidad material es el fundamento último de todo pensamiento, teoría o creación artística, y que todos estos productos son solamente una determinada reflexión, elaborada única y exclusivamente por el hombre (y así, no por el “espíritu”, de ninguna manera). El devenir histórico de la humanidad es solamente producto de los hombres concretos que actúan en él, de acuerdo a esta concepción ontológica, en la cual, a fin de cuentas, lo único *que hay* es la realidad en sí y los productos de reflejo de ésta creados por el sujeto (pensamiento, filosofía, arte, ciencia, religión, etc.).

³³² En efecto, en el artículo *Más allá de Stalin* el húngaro declara a su *Ontología del ser social* como “recién concluida” [Lukács, G., “Más allá de Stalin”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *Gyorgy Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (2), p. 130.] Por otra parte, L. Boella declara, en 1985, que dicha *Ontología* fue “escrita entre 1963 y 1968, reescrita desde entonces y dejada inconclusa” [Boella, L., *Lukács and his Time*, Telos, Spring 1985, no. 63, 1985, p. 97.] No es asunto fácil tomar una posición clara en este asunto, dado el carácter extremadamente fragmentario en que la *Ontología* de Lukács ha sido publicada y difundida. De momento hemos decidido remitirnos al testimonio directo de Lukács en torno al carácter de completitud de su magna obra.

³³³ Lukács, G., *The Ontology of Social Being*, I. Hegel, Merlin Press, Inglaterra, 2010, p. 26.

En el terreno de la estética la sobreestimación hegeliana “del pensamiento, de la consciencia, casi en todo momento, frente al ser social”³³⁴ deriva en que en el maestro de Stuttgart “el papel social activo de la obra de arte, el papel social del arte se extingue o, en el mejor de los casos, se queda muy por detrás de la realidad.”³³⁵ El punto de crítica central de Lukács en este punto es entonces el papel social *activo* que tiene el artista en su actividad y en las implicaciones prácticas y teóricas que tiene ello. De esta manera, en esta sección nos abocaremos a explicitar esta cuestión, vinculándola estrechamente con la cuestión del “partidismo” que es parte central de la estética del maestro de Budapest.³³⁶

Más arriba, a propósito de la teoría lukacsiana del reflejo, tocamos el tema de la captación, por parte del arte, de lo esencial de los fenómenos de la realidad natural, social e histórica. Igualmente apuntamos que el reflejo estético de esa realidad no es “fotográfico” en el sentido de ser una reproducción *mecánica* exacta, sino que, intensivamente, capta y reproduce una serie de determinaciones fundamentales en los objetos del “trozo de realidad” que se propone reflejar. Ahora bien, hay un tercer elemento en juego (además del de la realidad en sí y el reflejo estético de ella) en el arte: “Su elaboración [del reflejo estético] no se limita, empero, a la selección imprescindible de lo esencial en los fenómenos [*Phänomenen*] (ello lo debe cumplir igualmente el reflejo científico de la naturaleza), sino que en el acto del reflejo mismo, se encuentra contenido de manera inseparable el momento de una toma de posición [*Stellungnahme*] positiva o negativa hacia el objeto estéticamente reflejado.”³³⁷ Así, un tercer elemento determinante³³⁸ en la particularidad del reflejo estético de la realidad es esta “toma positiva o negativa de actitud” con respecto al objeto o fenómeno que el sujeto estético decide reflejar en una conformación artística.

³³⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 55.

³³⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 129.

³³⁶ M. Perniola declara en torno a la estética de Lukács: “Más bien, el arte es para él [para Lukács] siempre ‘partidista’, en el sentido de que implica una toma de postura frente al mundo representado que se hace forma en la obra mediante instrumentos artísticos.” [Perniola, M., *La estética del siglo veinte*, A. Machado Libros, España, 2001, p. 169.]

³³⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 248.

³³⁸ Tan determinante, que es central en la “historicidad” de la obra de arte: “La posición [*Gesetzsein*] simultánea de estos dos momentos [reproducción y toma de posición] constituye la historicidad ineliminable de toda obra de arte [...] La preservación de la individualidad en lo típico [*Typik*], la toma de partido [*Parteinahme*] en el hecho objetivo, etc., representan los momentos de esta historicidad. [Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963 (1), p. 249.]

Entonces, si la toma de actitud es parte inherente a toda obra de arte (“la auténtica obra de arte es partidista de la cabeza a los pies”³³⁹, declara Lukács), esta toma de actitud debe ser parte del contenido de dicha obra, en la medida en que la existencia concreta de la obra de arte se define por la forma sensible que adopta un contenido determinado (en el apartado anterior explicitamos ya lo que es el contenido del arte en la concepción de Lukács), y en efecto, el maestro húngaro declara: “Sin una tal toma de posición [respecto de las luchas históricas del presente del artista] sería irrealizable la elección concreta de tal o cual momento de la vida, y no otro, como particular característico para objeto de la dación artística de forma.”³⁴⁰ De este modo la toma de actitud es parte del contenido de la obra de arte, pero además es una *condición de posibilidad* de la determinación, por parte del artista, del contenido de la obra de arte, en la medida en que si el artista carece de un cierto criterio de selección hacia el “trozo de realidad” que ha de reflejar, o hacia los momentos específicos, particularidades, relaciones, etc., que han de aparecer en ese trozo reflejado estéticamente, no se puede dar, ni siquiera el momento de creación artística, pues éste exige, como ya vimos, agudos “criterios de selección, agrupación, intensidad, etc.” que son parte de la particularidad del reflejo o del comportamiento estético ante la realidad. Igualmente, si no se dan estos criterios de selección (y así de una u otra manera de toma de posición), el resultado no es más que una “selección casual en cuyo lugar podría ponerse otra sección no menos arbitraria” y a la conformación artística “le faltaría, pues, toda necesidad y toda fuerza de convicción.”³⁴¹ En esto último hay una crítica explícita a las estéticas del naturalismo y del impresionismo, pues para estas teorías estéticas, de lo que se trata es de captar la realidad “en su singularidad momentánea y casual” excluyendo toda generalización artística en la representación. Esto no puede menos que ser considerado por el filósofo de Budapest como un rebajar el “carácter dialéctico del reflejo al nivel de una simple imitación, de una copia fotográfica”³⁴²; nada más alejado de las convicciones estéticas del húngaro como ya hemos apreciado a lo largo de este capítulo.

La elección del objeto a ser captado (y reflejado) por medio del reflejo estético obedece, entonces, a criterios de selección determinados y específicos que le dan un cierto carácter de “necesidad” a la representación (en contraposición con una posible casualidad o mero azar en la

³³⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 231.

³⁴⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 225.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*

selección del contenido). Para Lukács este momento contiene ya una “toma de partido”³⁴³ respecto a las cuestiones sociales e históricas decisivas en el presente del artista. Esta toma de postura o de partido, no necesariamente implica, por lo que podemos apreciar en las reflexiones de Lukács, una militancia política abierta o la inmediata adhesión a un movimiento revolucionario, armado, etc., (esto tanto en los elementos particulares de la representación artística, como en la conducta del receptor estético en la vida real, como veremos más adelante), sin embargo, tampoco excluye la identificación explícita con el punto de vista de un determinado grupo social; el húngaro se remite a Lenin en este punto: “Por otra parte incluye y abarca el materialismo, por así decirlo, el elemento del partido, en la medida que está obligado a tomar, en toda valoración de un acontecimiento, directa y abiertamente, el punto de vista de un grupo social determinado.”³⁴⁴; el húngaro confiesa que Lenin, en esta referencia, no se refiere directamente al ámbito de la estética, pero afirma: “está perfectamente claro que esta básica determinación teórica posibilita definitivamente criticar y resolver en el sentido del materialismo dialéctico todas las cuestiones de la estética consiguientemente las suscitadas por la estética de Hegel.”³⁴⁵

Con estos elementos podemos determinar con mejor claridad conceptual la noción de partidismo o particidad³⁴⁶ del maestro de Budapest; “¿Qué significa una tal particidad?” se pregunta el maestro, para luego responder “Hay que subrayar, ante todo, que para nosotros se trata exclusivamente de la toma de posición respecto del mundo expuesto, en la medida en que esa toma de posición está presente en la obra y conformada con medios artísticos”³⁴⁷. Lukács, al considerar que en la obra de arte lo que aparece es un determinado reflejo del mundo, y al considerar que en toda elección de reflejar “algo” en específico hay un cierto criterio de selección, no puede menos que llegar a la conclusión de que en el contenido reflejado en la obra de arte concreta se encuentra, de una u otra manera, una “toma de posición”, o de partido incluso. Más adelante, en los mismos *Prolegómenos*, declara:

Artísticamente, la ‘afirmación’ de un hecho es idéntica con su conformación; ya en sus más desnudos datos está el hecho visto partidísticamente, y partidísticamente

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 130.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ El traductor de los *Prolegómenos*, M. Sacristán apunta que para traducir el concepto lukacsiano de *Parteilichkeit* se ha de preferir el término eidético de “Particidad”, con preferencia del más voluntarista “partidismo”. [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 221.]

³⁴⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 222.

conformado; el pro o el contra de la obra respecto de cualesquiera de sus figuras o acontecimientos es, desde el punto de vista estético, la cualidad específica de su objetividad propia.³⁴⁸

En el arte, el “afirmar” equivale al “conformar” de manera artística, y así sensible, pero igualmente, siguiendo a Lukács, el “afirmar” equivale al “juzgar”, al “seleccionar”, en otras palabras, a tomar una posición con respecto al mundo captado y en su momento reflejado artísticamente. Esto implica un cierto estar en “pro” o en “contra” de “figuras” o “acontecimientos”, y a su vez, este determinado conjunto de determinaciones “emotivas”, constituye la “cualidad específica” de la objetividad³⁴⁹ de la obra de arte.

Este factor de lo emotivo es igualmente central en la argumentación lukácsiana en torno a la cuestión de la particidad; el maestro húngaro declara que “toda reproducción estética de la realidad” está completamente “empapada en emociones”, y de un modo tan esencial (a diferencia de la vida cotidiana en la cual las emociones *acompañan* a los hechos) que “la emocionalidad constituye un momento constitutivo imprescindible de la conformación estética del objeto”³⁵⁰; ejemplificaciones de esta tesis se pueden encontrar, de acuerdo al húngaro, en “Todo poema de amor” escrito por un hombre o una mujer, hacia un hombre o una mujer, así como en “todo cuadro paisajístico”, dado que en ambas manifestaciones se expresa un “comportamiento afirmativo o negativo con respecto de la realidad”, al igual que “un determinado estado de ánimo como tono básico y unificador”³⁵¹.

Entonces, a fin de cuentas, Lukács considera que tanto la “vida mental del hombre”, y su concomitante “actividad volitiva”, como la “emocionalidad partidista” que se encuentra en las obras de arte, se encuentran vinculadas con una “toma de posición por o contra las singularidades inmediatamente motivadoras de la vida y por o contra los grandes problemas vitales que aparecen en aquellas singularidades”³⁵². Ahora bien, como ya vimos en el apartado precedente, las “singularidades” que son motivo de captación y representación artística, aparecen en el arte como

³⁴⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 231.

³⁴⁹ Recordemos que el carácter de “objetividad” en el arte se define por su cualidad ontológica de ser un reflejo de la realidad objetiva. La objetividad es así una función de la captación de las cualidades esenciales en los fenómenos de la realidad que se capta artísticamente. En *Arte y verdad objetiva*, por ejemplo, se declara: “Objetivismo no en el sentido, aquí, de una pretensión de dejar pasar imparcialmente todos los puntos de vista sino en el sentido de la convicción de la objetividad estricta de la naturaleza y la sociedad y de sus leyes” [Lukács, G., “Arte y verdad objetiva”, en Lukács, G., *Problemas del realismo*, Fondo de cultura económica, México, 1966, p. 15.]

³⁵⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 226.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 227.

un entramado concreto que cobra la forma de una determinada "totalidad"; el filósofo húngaro apunta que incluso en el "autorretrato lírico, pictórico o musical" tiene lugar esta determinación de totalidad: "Pues todos los rasgos del hombre, aun individualmente representado, presentan huellas de su destino, de sus relaciones con los demás hombres, del resultado de sus íntimas tendencias vitales..."³⁵³

En conclusión, el sujeto creador de reflejos estéticos, o sea, el artista, no puede, al crear una obra de arte, sino tocar, de una u otra manera, el elemento de "totalidad" que extensiva e intensivamente impregna los objetos de la realidad objetiva, y al hacerlo, igualmente toma una cierta postura con respecto a aquello que está captando y reflejando, esto en dos aspectos, de acuerdo al maestro de Budapest:

En primer lugar, ya el logro o fracaso de determinadas intenciones y determinados esfuerzos del hombre contiene la crítica de unas y otros por parte del artista, o de la obra. Mucho más concretamente: el que una victoria o un tal fracaso aparezca trágica o cómicamente, sublimador o deprimente, traiciona ya la inevitable particidad de la obra de arte. En segundo lugar, cada uno de estos triunfos, cada una de esas derrotas, cada uno de tales compromisos, etc., si es que está conformado de un modo auténticamente artístico, se encuentra rodeado por un determinado y pregnante tono a través del cual – si es que ello no ocurre además por otras vías – se expresa claramente la toma de posición de la obra.³⁵⁴

Así, la aparición de hechos, personajes u objetos de manera trágica, cómica, sublime, etc., acusa la particidad del artista en su proceso creativo, así como el tono general de exposición de esas instancias. De alguna manera, siempre se puede encontrar, siguiendo a Lukács, en el arte un cierto elemento de "emocionalidad", o, en el sentido propio de la estética, de "particidad".

Hasta aquí nos hemos dedicado a la reflexión lukácsiana sobre el sujeto estético creador; cabe, de igual manera, de dedicar un poco de atención a su consideración en torno al sujeto estético receptor. En torno a este sujeto y al efecto que el arte produce en él el maestro húngaro declara;

Incluso el receptor sencillo [*einfache Rezeptive*] se apropia como hombre entero [*ganzer Mensch*] de la obra de arte: sus vivencias [*Erlebnisse*], experiencias de vida

³⁵³ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 228.

³⁵⁴ *Ibid.*

[*Lebenserfahrungen*], etc., anteriores al efecto [*Wirkung*] que la obra de arte ejerce sobre él, son, por ello, un presupuesto imprescindible de dicho efecto, y la impresión realmente profunda y auténticamente estética se hace, de este modo, posesión perdurable de ese mismo hombre entero.³⁵⁵

Así el hombre entero, es decir, el hombre de la cotidianidad³⁵⁶, es tocado por la obra de arte³⁵⁷, tanto así que se produce una cierta “impresión” en él (cabe vincular estas reflexiones con las del tema de la “potenciación de la autoconsciencia” que desarrollamos en el apartado de la teoría del reflejo). No obstante, lo decisivo, a nuestro parecer, en este punto, y ello en vinculación con el tema de la particidad, es la posibilidad de la recepción estética influya, de una u otra manera, en la “futura receptividad [*Empfänglichkeit*] estética”, en el “posterior pensamiento”, o en la “posterior conducta [*späteres Handeln*]”³⁵⁸ de aquel “hombre entero” que es expuesto a la obra de arte. Ello naturalmente es posibilitado, de inicio, por el elemento de toma de posición que es parte inherente del proceso creativo artístico:

Y dado que ahora precisamente el reflejo de un mundo existente constituye el contenido de la obra, y el ‘Cómo’ artístico [*künstlerische Wie*] del acto de conformación [*Formung*] no se puede separar de la toma de posición con respecto al contenido representado sino por medio de una abstracción violenta, la impresión asimilada en el receptor cambia también su actitud [*Stellung*] con respecto a esta misma realidad.³⁵⁹

Es obvia la confrontación con la idea del “desinterés” kantiano³⁶⁰ en este punto. Bajo la visión estética de Lukács es posible que creador y receptor comprometan su “vida entera” (la vida del hombre entero espontáneo de la cotidianidad) por causa del comportamiento estético. La “actitud” del sujeto receptor con respecto de la realidad puede no permanecer inalterada y así a través del arte se operaría algo más que una mera distracción o una elevación o purificación

³⁵⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), , 296.

³⁵⁶ Jung, W., “Para una ontología de la vida cotidiana, la filosofía tardía de Georg Lukács, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (2), p. 96.

³⁵⁷ El genial cineasta ruso A. Tarkovsky en sus reflexiones estéticas confirma esta idea del húngaro: “Cuando uno ve un buen filme, admira una pintura, escucha música (asumiendo, por supuesto, que ese sea el tipo de arte que a ‘uno’ le gusta), uno es arrebatado y queda inerte desde el inicio – pero no por una idea, no por un pensamiento. “ [Tarkovsky, A., *Sculpting in Time*, University of Texas Press, USA, 1989, p. 165.]

³⁵⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 296.

³⁵⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1963 (1), p. 297.

³⁶⁰ *Ibid.*.

incluso, en la medida en que el entendimiento y actitud del hombre entero hacia la realidad puede variar de acuerdo a lo percibido por medio de la recepción estética.³⁶¹

Precisamente en este punto yacen sugerentes reflexiones por parte de Lukács en torno a la vigencia y funcionalidad del arte, tanto en el devenir histórico general como en el presente, el cual a su vez se encuentra determinado de manera fundamental por la patencia del capitalismo como modo de producción y distribución de mercancías.

En este sentido el filósofo de Budapest señala que figuras estético-históricas como Jesús, Antígona, Hamlet o Don Quijote pueden ejercer “influencia sobre gran parte de las posibilidades de actuación”³⁶² sobre los individuos históricos, como Max Weber³⁶³, o pertenecientes a alguna conformación artística, como Rastignac y Raskolnikov. Se trata, en general, de que el sujeto estético (creador o receptor) conciba y reproduzca alternativas de acción, las cuales pueden llevarlos a la obediencia, la lucha o la resistencia³⁶⁴, por ejemplo, o por el contrario, a la inacción, la parálisis o la pasividad total (ello será en gran parte materia de las agudas desaveniencias del filósofo húngaro con respecto al arte y estética de las vanguardias). En efecto, el filósofo de Budapest es un defensor cabal de la búsqueda de alternativas y cauces éticos tanto en el arte como en la vida real; significativamente declara en las *Conversaciones*: “Mas lo que yo quería decirle con esto era que la resolución alternativa por parte del individuo no es igual a cero.”³⁶⁵ A fin de cuentas, prosigue el maestro, durante la toma de la Bastilla en los inicios de la Revolución Francesa “todas las aserciones individuales se integraron entre sí para formar una causa extraordinariamente importante desde el punto de vista social.”³⁶⁶ De este modo no ha de desecharse ni despreciarse, por una parte, el valor que pueden tener figuras y cauces estéticos (de nuevo, como Don Quijote, e incluso tal vez Pável y Pelagia de *La Madre* de M. Gorki) como

³⁶¹ Cabe igualmente apuntar que el tratamiento exhaustivo de la cuestión de la receptividad y su concomitante historicidad habrían de darse en la segunda parte de la estética lukacsiana. [Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965, p. 312.]

³⁶² Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 50.

³⁶³ Retomando al orador del “Sermón de la montaña” éste declara: “Las exigencias acósmicas del Sermón de la Montaña, que pertenecen a una pura ética de la convicción y el Derecho natural que en ellas se apoya y que contiene también exigencias absolutas, conservaron, sin embargo, su fuerza revolucionaria y salieron furiosamente a la superficie en casi todas las épocas de conmoción social.” [Weber, M., *El político y el científico*, Alianza, España, 1967.] Naturalmente cabe recordar que para Weber tal “ética de la convicción” es esencialmente una “ética absoluta”, una ética del sentimiento subjetivo, la cual no es del todo celebrada y ensalzada por el sociólogo alemán.

³⁶⁴ Recordemos las palabras del propio Balzac en torno a los márgenes de acción del individuo en la sociedad burguesa: “Conocía ya [Rastignac] los tres aspectos más característicos de la sociedad: la obediencia, la lucha y la rebeldía, es decir, la familia, el mundo y Vautrin.” [Balzac, H., *Papa Goriot*, Bruguera, España, 1968, p. 285.]

³⁶⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 174.

³⁶⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 175.

elementos de mostración de derroteros de acción que incluso pueden poner en duda la legitimidad o la viabilidad de un determinado *status quo* social dado y actuar, de alguna manera, *en contra*, de dicho orden de cosas establecido, y por otra el *valor* que como aserción o posición teleológica³⁶⁷ individual pueden tener las resoluciones de los sujetos en la vida real, en la medida en que la *suma* de un conjunto de dichas aserciones puede dar como resultado un cambio radical en el orden socio-político establecido y llevar, en un momento dado, a un cambio en la estructura y función de dicho orden.

En todo esto se puede captar claramente una reflexión filosófico-estética sobre la actividad del sujeto, tanto en el arte, como en la misma realidad en sí, que va más allá de una consideración *a posteriori* sobre los hechos históricos ya efectuados, y su inserción, por medio de la reflexión, en una construcción filosófica determinada. Sin lugar a dudas, en el sistema hegeliano se encuentra tematizado el papel que tiene la actividad del sujeto, el trabajo, la profesión, la militancia, etc., en la construcción del devenir histórico-social, empero, a fin de cuentas, el papel que se le asigna al sujeto es el de ser una mera parte ínfima de un proceso, que en su magnitud, se encuentra muy lejos de poder ser influido por sus resoluciones y determinaciones particulares (“la parte que corresponde a la actividad del individuo en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima”³⁶⁸ declara en la *Fenomenología*). Por el contrario Lukács, partiendo de la metodología filosófica de Marx, concibe a la realidad natural y social como un sustrato ontológico independiente de la consciencia pensante o filosófica, pero, que al ser igualmente determinada dialécticamente por la actividad de trabajo, de investigación, de reflexión, etc., de los sujetos, puede ser transformada, en sus componentes naturales y sociales, de modo que el ser humano pueda, finalmente, existir en condiciones *humanas* en esa realidad natural y social (es decir, en la expresión de la “plenitud” de sus potencias espirituales, materiales, interpersonales, etc.³⁶⁹) y, a fin de cuentas, superar la alienación capitalista, en el sentido que elaboramos el concepto en nuestro primer capítulo.

³⁶⁷ El concepto de posición teleológica (*teleologische Setzung*) es central en el pensamiento tardío de Lukács y denota, en pocas palabras, la realización de fines interiores hacia el exterior por una actividad finalística determinada, como lo es en su momento el trabajo. Tertulian considera, incluso, que para Lukács esta “posición teleológica” constituye la “célula generadora (el *Urphänomen* el fenómeno originario) de la vida social”. [Tertulian, N., “El pensamiento del último Lukács”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007, p. 111.]

³⁶⁸ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (1), p. 67.

³⁶⁹ A propósito de esto declara E. Fromm: “El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y

Finalmente, una ejemplificación cabal de la conjunción teórica entre esta exigencia de superación de la alienación de cuño capitalista, la idea de la importancia *cardinal* de la actividad de los sujetos en la realidad (a través de sus aserciones teleológicas individuales), y la posibilidad de mostración estética de un cauce ético alternativo de acción (y así la posibilidad real de un rehusarse al ceder a la subsunción, deshumanización o alienación), se encuentra en la noción (y ejemplificación real) del “realismo socialista”, cuyo consciente partidismo, a fin de cuentas significa “un partidismo con recta consciencia, sólo conseguible mediante la concepción marxista del mundo y cualitativamente nuevo respecto de las tomas de posición espontáneas de toda anterior práctica artística.”³⁷⁰ A continuación tornamos, precisamente, nuestra atención a esta importante cuestión en la estética lukacsiana.

2.2.3. El realismo socialista

Posiblemente, la reflexión de Lukács en torno a la cuestión del “realismo socialista” sea el lugar donde mejor se puedan apreciar en conjunto las tendencias fundamentales del pensamiento filosófico y estético del maestro, así como su perenne impugnación de las “rigideces” y “mistificaciones idealistas” del pensamiento filosófico y estético de Hegel. En efecto, como veremos a continuación, el concepto de “realismo socialista” es la principal carta teórica que el maestro de Budapest puede esgrimir, no sólo contra Hegel, sino contra otros teóricos de la estética como Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, entre otros, para mostrar la posibilidad de un arte cuyo contenido es cualitativamente distinto del de cualquier otra época de la humanidad anterior al siglo XX, y cuya existencia, de alguna manera, es directamente dependiente de la teoría y la práctica del socialismo, en el sentido establecido por Marx (y siguiendo a Lukács, igualmente por Engels y Lenin).

“La perspectiva socialista [*sozialistische Perspektive*] de la evolución de la humanidad, el conocimiento de que la lucha de clases [*Klassenkampf*] inevitablemente debe llevar a la dictadura del proletariado [*Diktatur des Proletariats*], ilumina por vez primera correctamente las

armonía con sus semejantes y con la naturaleza.” [Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de cultura económica, México, 1970, p. 15.]

³⁷⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1965, p. 221.

perspectivas del pasado, del presente y del futuro de la evolución del arte”,³⁷¹ declara el filósofo de Budapest. Con esto, Lukács se alinea cabalmente con la filosofía de la historia marxista que concibe a la historia humana como impulsada esencialmente por los movimientos de “lucha de clases” asociados a la interrelación dinámica, tensa y contradictoria entre los sectores, estamentos, o clases que conforman una determinada sociedad histórica, y que igualmente, considera que el “fin último” del proceso histórico humano es no otro que la realización y afianzamiento del comunismo, como modo de producción y distribución de bienes sociales de uso que supera cabalmente las contradicciones sociales y económicas generadas por los modos socioeconómicos anteriores (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo). Es esta alineación filosófica la que lleva en última instancia a Lukács a recusar la estética (así como la filosofía política, la economía política y la filosofía de la historia) de Hegel, dado que éste concibe que el proceso de desarrollo del espíritu (así como el de la historia “material” de la humanidad) termina ineluctablemente (en lo material) con la consecución de un modo socioeconómico (la sociedad burguesa o capitalista) que permite dar cabida a la expresión y conceptualización de la idea de “espíritu”, a la par que garantiza jurídicamente el derecho de los individuos al trabajo, a la vida y a la propiedad (de una u otra manera, las principales premisas éticas de la sociedad capitalista, siguiendo igualmente las líneas éticas del orden social establecido después de la Revolución Francesa en Europa). Se trata, en general, de la cuestión de la “concepción hegeliana del ‘final de la historia [Ende der Geschichte]’”³⁷², la cual, efectivamente, determina el pensamiento ético, político, económico y estético del filósofo de Stuttgart.

Así, el maestro de Budapest, con el fundamento del pensamiento filosófico-económico de Marx, se enfrenta a esta tesis del ‘final de la historia’ insistiendo, por una parte, en el carácter no terminante y definitivo de la sociedad capitalista (y su concomitante modo de producción-distribución), y por otra, en la *posibilidad* de un orden socioeconómico distinto del capitalista, o sea, el comunismo, mismo que como ya apuntamos en repetidas ocasiones, superaría *efectivamente*, las contradicciones fundamentales que genera en lo humano, lo social, lo económico y lo político, el modo capitalista de producción.

³⁷¹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 126.

³⁷² Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 126.

Por ello no nos sorprende, que en su esbozo de crítica a la estética hegeliana, el filósofo de Budapest establezca al “problema del realismo socialista”³⁷³ como parte de las “cuestiones particulares [*einzelnen Fragen*]”³⁷⁴ que han de ser materia de una reflexión y crítica marxista hacia la estética de Hegel. En efecto, “pues la mera existencia del realismo socialista da una nueva perspectiva a la evolución del arte, y da además [...] un fundamento metodológico para la elaboración científica de las tradiciones progresivas en la historia efectiva del arte (estilos, géneros, etc.).”³⁷⁵ Veamos entonces, de qué modo el realismo socialista establece una “nueva perspectiva” tanto para el arte como para la estética³⁷⁶.

El maestro húngaro afirma en una entrevista realizada en 1963: “el realismo socialista es simplemente el realismo de la época del socialismo, derivado de la naturaleza intrínseca del socialismo.”³⁷⁷ En torno a esta aseveración cabe hacer dos aclaraciones; en primer lugar, el propio Lukács establece que no se ha de entender el “realismo socialista” como dominio único y exclusivo de “los escritores del mundo socialista”³⁷⁸, en el sentido de que en el centro del realismo socialista se encuentra la cuestión de “la lucha por el socialismo y por su realización [*Verwirklichung*]”³⁷⁹ y por ello mismo, el escritor o el artista, puede tomar el punto de vista (recordemos el tema de la “toma de posición” elaborado en el apartado precedente) *adecuado* a la realización del socialismo y presentarlo de forma artística de una u otra manera en su creación, independientemente de su trasfondo biográfico o geográfico incluso.³⁸⁰ En segundo lugar, es pertinente tener en cuenta que la “época del socialismo” y la “naturaleza intrínseca del socialismo” son instancias, indudablemente, dadas de manera histórica y así es hasta la época de los grandes levantamientos populares con influencia socialista en Rusia que se puede propiamente hablar del nacimiento del realismo socialista: “En los tiempos de Lenin, el movimiento obrero revolucionario [*revolutionäre Arbeiterbewegung*] había progresado tanto, que

³⁷³ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 132.

³⁷⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 128.

³⁷⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 132.

³⁷⁶ Cabe mencionar que para Lukács, al igual que para Hegel, la estética consiste en una “teoría del arte [*Kunsttheorie*]”. [Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Alemania, 1954, p. 133.]

³⁷⁷ Lukács, G., “Realismo: ¿Experiencia socialista o naturalismo burocrático?”, en Piglia, R., (comp.), *Polémica sobre realismo*, 2ª ed., Tiempo contemporáneo, Argentina, 1972 (1), p. 13.

³⁷⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1972 (1), p. 14. Es pertinente tener en cuenta que la teorización lukacsiana sobre el realismo socialista y sobre el realismo en general, fue concebida, primordialmente, con la literatura como modelo. Naturalmente caben extensiones conceptuales a otros campos artísticos como la pintura y el cine, siguiendo al propio pensador húngaro, empero, sus reflexiones en este punto se concentran fundamentalmente en la literatura como campo de estudio y aplicación.

³⁷⁹ Lukács, G., *Wider den missverstandenen Realismus*, Claasen Verlag, Alemania, 1958, p. 97.

³⁸⁰ Todo esto es posibilitado por el acento de Lukács en el elemento *contenido* del arte.

apareció el fundador del realismo socialista, su primer clásico [*Klassiker*], en la persona de Máximo Gorki.”³⁸¹ Antes de este momento histórico habría condiciones sociales (por ejemplo los movimientos obreros de Inglaterra y Alemania) y teóricas (los textos de los clásicos del marxismo) tanto para movimientos sociales de amplia magnitud, como para su concomitante reflejo estético a través de obras de arte, empero, no es sino hasta la época alrededor de la Revolución Rusa que se da propiamente el fenómeno estético del realismo socialista, en el sentido en que lo entiende Lukács, naturalmente. De este modo, siguiendo la pauta del maestro húngaro, el realismo socialista es, por una parte una exigencia³⁸² teórico-estética con peculiaridades cualitativas determinadas (en el contenido primordialmente como veremos en breve) y por otra un fenómeno estético que necesita de cierto suelo social e histórico para tener lugar³⁸³. Es evidente que en este punto de la estética de Lukács operan cabalmente todas las determinaciones que hemos elaborado, de una u otra manera, en este trabajo³⁸⁴.

Este elemento de “exigencia teórico-estética” en la reflexión lukácsiana en torno al realismo socialista acusa un cierto elemento teleológico en su fundamentación³⁸⁵; efectivamente, solamente si se establece un cierto parámetro o directriz conceptual, es posible hablar de un rumbo progresivo o sencillamente, *deseable*, en la historia de la humanidad. El filósofo de Budapest no vacila en esta cuestión y rotundamente declara:

A los ojos de un marxista, el camino al socialismo [*Der Weg zum Sozialismus*] es el curso de la realidad social misma; todo fenómeno típico, ya sea de carácter objetivo o subjetivo, constituye un momento significativo que promueve, inhibe o provoca rodeos

³⁸¹ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 133. Igualmente, la Enciclopedia Gale de Literatura Universal declara, en torno a Gorki, que “su novela más famosa, ‘La madre’ (1907), fue la primera [en Rusia] en presentar al trabajador de fábrica como una fuerza destinada a derrocar el orden existente.” [Hacht, A., y Hayes, D., (eds.), *Gale Contextual Encyclopedia of World Literature*, Volume 2, Gale, USA, 2009, p. 727.]

³⁸² Exigencia, dada la filosofía de la historia que subyace a la estética de Lukács.

³⁸³ De nuevo, siguiendo la pauta teórica marxista subyacente a la estética lukácsiana, es necesario cierto desarrollo material de las fuerzas productivas y sociales para que el socialismo tenga un suelo fértil para ser instaurado.

³⁸⁴ Por ejemplo, la relación dialéctica entre la forma y el contenido, la historicidad del arte y la estética, el carácter de “reflejo” del arte, la toma de posición, etc.

³⁸⁵ Del mismo parecer es H. Shaw, quien en torno a la concepción del húngaro sobre la novela histórica afirma: “Para Lukács, una genuina visión histórica ve el pasado como la necesaria precondition del presente. Tal visión teleológica, plenamente natural en un marxista hegeliano, encuentra su extensión en un atisbo, de que la novela histórica solamente se justifica cuando cumple su propia misión teleológica.” [Shaw, H., “The historical novel”, en Coyer, M., Garside, P., Kelsall, M., y Peck, J., *Gale Encyclopedia of Literature and Criticism*, Routledge, Gran Bretaña, 2000, p. 534.]

en este sentido; la correcta valoración de tales fenómenos es una cuestión vital para todo pensador socialista [*denkenden Sozialisten*].³⁸⁶

Es evidente, siguiendo estas líneas, que la “realidad social” ha de derivar ineluctablemente en el socialismo (de nuevo, para superar de manera *real* la serie de contradicciones, en general, del modo capitalista de producción). La tarea, entonces, de un “pensador socialista” es valorar el papel que juegan los determinados fenómenos sociales, históricos o estéticos en la potencial realización del socialismo o del comunismo.³⁸⁷

Así pues, el maestro húngaro considera, categóricamente, que “El realismo socialista [*sozialistische Realismus*] tiene la posibilidad social y de concepción del mundo [*weltanschaulich*], de representar artísticamente la totalidad de la sociedad en una inmediatez concreta, sobre la base de las leyes de su propio movimiento.”³⁸⁸ En efecto, en este punto debe ser ahora evidente, que solamente en el “realismo socialista” puede darse una representación estética de “la totalidad de la sociedad” que incluye en sí, explícita o implícitamente, una consideración de las “leyes” del movimiento de dicha sociedad. Esto es, al parecer de Lukács, en función de la visión materialista-dialéctica del mundo, la cual, si se atiende a las reflexiones del húngaro, es legado, esencialmente, de Marx, Engels y Lenin; en sus propias palabras:

El fundamento de concepción del mundo de esta superioridad yace en la clara comprensión que posee la concepción socialista del mundo, la cual ofrece a la literatura la perspectiva del socialismo; ésta a su vez implica la posibilidad, en la literatura, de reflejar [*spiegeln*] y representar [*darzustellen*] al ser y la consciencia sociales, a los hombres y a las relaciones humanas, a la problemática de la vida humana y sus soluciones, de manera más amplia y profunda de lo que era posible sobre la base de concepciones del mundo anteriores.³⁸⁹

³⁸⁶ Lukács *op. Cit.*, 1958, p. 108.

³⁸⁷ Cabe aclarar el carácter transicional del socialismo: “El estadio inferior del comunismo, algunas veces denominado como socialismo, consiste en la transición del capitalismo al comunismo, mientras que el estadio superior es propia y cabalmente el comunismo, libre de todo vestigio de la sociedad capitalista” [Luther, T., *Hegel and Marx, Economics and Democracy*, Houghton Mifflin Company, USA, 2002, p. 143.] Lukács mismo se atiene a esta significación en cuanto a considerar al socialismo como una etapa transicional hacia el comunismo plenamente realizado. Sin embargo, el vocablo socialismo, en muchos contextos del discurso de Lukács, parece significar, sencillamente, un modo socioeconómico esencialmente sin clases y sin propietarios privados de medios de producción.

³⁸⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 105.

³⁸⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 126.

Solamente el punto de vista *superior*, de acuerdo a Lukács, de la “concepción del mundo socialista” puede garantizar una determinada superioridad artística, en el sentido de expresar de la manera más aguda posible el carácter concreto³⁹⁰ de la realidad social del hombre. Como resumen de todo esto, el húngaro declara: “La perspectiva socialista, elevada [*aufgehobene*] a un recto mirar y conformar [*Gestalten*] artístico, hace posible una representación literaria de la realidad socio-histórica más rica y más concreta de lo que permitían todas las formas de consideración anteriores, inclusive la del realismo crítico [*kritischen Realismus*], naturalmente.”³⁹¹ En este punto cabe esbozar, si quiera someramente, esta noción lukácsiana de “realismo crítico”, así como de “realismo”, en general.

“Todo gran arte” sentencia el filósofo húngaro, “desde Homero en adelante, es realista, en cuanto es un reflejo de la realidad.”³⁹² Con ello se hace, de una u otra manera, evidente que el húngaro no considera que el realismo sea un mero “estilo”, de hacer arte, o una manera de plasmar fotográficamente impresiones del mundo exterior; al colocar el concepto de “realismo” en función del carácter de “reflejo de la realidad” del arte, Lukács está apelando a los elementos fundamentales de su “teoría del reflejo”, mismos que hemos ya elaborado detenidamente en una sección anterior. Así, los caracteres determinantes del arte, en la concepción del húngaro, como la mostración de lo “esencial del desarrollo de la humanidad”, la plasmación de la “estructura y movilidad” de la vida (natural y social) y la “toma de posición” con respecto al propio presente del sujeto estético, se encuentran ínsitos en la idea lukácsiana de realismo; de nuevo, bajo el término de “realismo” no se ha de entender “una tendencia de las técnicas expresivas”, o un “estilo”, sino “una intención referida a la esencia real, fundamental, de la humanidad, que se mantiene en un continuo proceso.”³⁹³ El filósofo de Budapest, consecuentemente, no duda en establecer que “El mundo del hombre” constituye “el único, el gran objeto de la obra poética [*der alleinige, grosse Gegenstand der Dichtung*]”³⁹⁴, con lo cual se evidencia ulteriormente el hecho

³⁹⁰ A lo concreto lo define el propio Lukács así: “Lo concreto [*Das Konkrete*] significa, ante todo, una clara consciencia [*Bewusstheit*] de la totalidad de la sociedad en su movimiento, con la inclusión de su dirección y sus etapas importantes.” [Lukács, G., *Wider den missverstandenen Realismus*, Claasen Verlag, Alemania, p. 101.]

³⁹¹ Lukács, *op. Cit.*, 1958, 104.

³⁹² Lukács, *op. Cit.*, 1972 (1), p. 13.

³⁹³ Lukács, *op. Cit.*, 1971 (1), p. 48.

³⁹⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 40. Significativamente S. Durán asevera: “A través de su estudio sobre la perdurabilidad artística [Lukács] encuentra lo que el hombre ha elegido para permanecer y esto lo lleva a ver al realismo como el gran arte. No es la suya una decisión arbitraria y dogmática, sino el resultado de una investigación de naturaleza artística, filosófica e histórica.” [Durán, S., “Hacia una estética marxista”, en Borja, G. (comp.), *György Lukács y su época*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1988, p. 183.]

de que el objeto, propiamente, del arte no es otro que la sociedad en su intercambio metabólico, condicionado históricamente, con la naturaleza. Esto necesariamente implica tomar en cuenta y reflejar estéticamente en la obra de arte los factores de “movimiento” y de “evolución [Entwicklungen]”³⁹⁵ en el mundo social del hombre.

No nos detendremos aquí, dados los intereses primordiales de nuestra investigación, a detallar todas las determinaciones en torno al concepto de “realismo” del maestro de Budapest; solamente cabe añadir que las ideas de “lo típico [*das Typische*]”³⁹⁶, de la mediación entre “la individualidad [*Einzelheit*] y la universalidad [*Allgemeinheit*]”³⁹⁷, de la supresión de la “inmediatez” de los fenómenos, para permitir una “necesaria distancia crítica”³⁹⁸ ante ellos (primordialmente en el realismo moderno, cabe aclarar), de “la perspectiva” y la plasmación de las principales “tendencias y orientaciones evolutivas, sociales e históricas,”³⁹⁹ de la realidad, y finalmente, de la inclusión en la obra de arte el reflejo de “la posibilidad de un mínimo de vida con sentido”⁴⁰⁰, son centrales en dicho concepto. De este modo es que Homero, Balzac y Gorki son considerados por Lukács como escritores “realistas”.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia, si es que la hay, en entre el “realismo” en general, y el “realismo crítico”? A nuestro parecer, no es la intención primordial de Lukács introducir una diferenciación tajante entre “realismo (*Realismus*)”, “realismo crítico (*kritischer Realismus*)”, o incluso, “realismo burgués [*bürgerliche Realismus*]”⁴⁰¹, sin embargo, de acuerdo a su reflexión, sí cabe establecer ciertos cortes filosófico-históricos que implicarían una cierta “historia del realismo” (idea que, hasta donde sabemos, no fue desarrollada cabalmente por el húngaro). En primer lugar, consideramos que se puede hablar con seguridad, de un periodo de realismo “pre-burgués”: “Para los realistas [*Realisten*] anteriores a la revolución francesa [la perspectiva] se concentraba en la superación de la sociedad feudal y absolutista.”⁴⁰² A partir de la consolidación de la sociedad burguesa después de la Revolución Francesa, Lukács habla de una “perspectiva progresiva-burguesa”, como la patente en Tolstoi, y de una perspectiva de renuncia “renuncia con tenacidad ascética [*asketischem Trotz*] a toda esperanza utópica con respecto a la sociedad

³⁹⁵ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 36.

³⁹⁶ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 44.

³⁹⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 47.

³⁹⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 53.

³⁹⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 61.

⁴⁰⁰ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 75.

⁴⁰¹ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 12.

⁴⁰² Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 66.

burguesa”⁴⁰³, como la patente en Flaubert. Luego, en torno al realismo más “moderno”, es decir, el del siglo XX (el presente de Lukács), el húngaro afirma que los “realistas más importantes de nuestros días” hacen uso de elementos formales determinados (como la interacción entre tiempo objetivo y subjetivo) como una contribución para la “caracterización exacta del presente”, de modo que la unidad del mundo, que era reflejada “espontáneamente”, por los realistas del siglo XIX, se convierte “en una unidad consciente”⁴⁰⁴. A partir de este breve excursus puede apreciarse que Lukács, de una u otra manera, inserta determinados cortes históricos en su noción de “realismo” y así podríamos, a nuestro parecer hablar, por lo menos, de “realismo anti-absolutista”, “realismo burgués progresista”, “realismo burgués no-utópico”, y “realismo burgués moderno”⁴⁰⁵; luego, estas cuatro nociones, sin lugar a dudas podrían ser abarcadas bajo el concepto de “realismo crítico”, en el sentido de que en sus determinaciones y ejemplificaciones en obras de arte operan todos los elementos que apuntamos en el párrafo anterior y así, el elemento de “distancia crítica”, y por ello de *reflejo crítico* y de “toma de posición”, se encuentra plenamente presente. En resumen: *todo gran arte es realista*, y por el mismo concepto de realismo (y así de reflejo) se incluye una necesaria *toma de posición* por parte del artista hacia su presente, lo cual es plasmado de una manera determinada en su obra creada, sin embargo, esta misma “toma de posición” está condicionada históricamente, y así, es posible una progresiva toma de posición cada vez más *consciente* de las determinaciones y contradicciones sociales en juego en la realidad histórica humana, de modo que el artista (pensemos en Zola y Thomas Mann, quienes se enfrentaron, de una u otra manera, a la cuestión del *socialismo* en su presente histórico) en *potencia* puede ser cada vez más consciente de los fenómenos sociopolíticos que se efectúan a su alrededor.⁴⁰⁶ Entonces, consideramos que, en esencia, el realismo crítico, puede considerarse en función directa del orden burgués consolidado a partir de la Revolución Francesa.

De regreso a la cuestión del realismo socialista, es nuestra intención introducir la interesante comparación que establece el filósofo húngaro entre el realismo crítico y el realismo

⁴⁰³ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 67.

⁴⁰⁴ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 41.

⁴⁰⁵ Cabría añadir un posible “realismo antiguo”, dado que Lukács menciona repetidamente a Homero como un representante, incluso el primero, del realismo en el arte y la literatura.

⁴⁰⁶ Nótese no es sino hasta el siglo XVIII cuando se comienza a hablar agudamente de la *diferencia* entre los antiguos y los modernos, en los ámbitos de la ética, la estética, la política, etc. Gran parte del debate en estética, en torno al arte de los antiguos y los modernos se efectuaba en torno a la cuestión del elemento *consciencia* deliberada del artista sobre su creación, o sobre su entorno. Nietzsche, como un romántico tardío atípico, ofrece una denuncia contestataria radical a esta tendencia: “Para el desarrollo de las artes modernas la erudición, el saber y la sabiduría conscientes constituyen el auténtico estorbo...” [Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, España, 2007, p. 207.]

socialista; ello se mostrará como igualmente fructífero cuando vinculemos el desarrollo teórico de esta sección con la crítica lukácsiana a la estética de Hegel.

El realismo crítico y el realismo socialista, en tanto son ambos “realismos”, comparten toda la serie de características constitutivas que hemos delineado en esta sección; no obstante, esta cercanía o aproximación no implica de ningún modo una completa “indiferenciación”. Lukács lo expresa así:

No obstante, se debe tener en cuenta que, precisamente en el terreno de una tal proximidad [entre realismo crítico y realismo socialista], la estrecha unión de perspectiva concreta y conciencia justa [*richtigem Bewusstsein*] produce, ciertamente, las diferencias cualitativas. Esta misma unión hace posibles una mayor adecuación y claridad en la conformación [*Gestaltung*] de la unidad de los momentos individuales y sociales en el hombre, en su evolución, en sus situaciones de vida, en su destino; por ese medio se produce la posibilidad de un salto cualitativo. Si aún añadimos, que la conciencia justa, al mismo tiempo, coloca la relación entre teoría y práctica en una iluminación completamente nueva, de manera que se produce, por ello, una nueva forma de autoconciencia, esto es, la posibilidad de la conformación, por parte del hombre, como miembro de esta comunidad de hombres conscientes, esta innovación cualitativa resulta visible todavía con mayor claridad.⁴⁰⁷

Entonces, entre realismo crítico y realismo socialista hay un “salto cualitativo”, dado en función de la “perspectiva concreta” (y así de un agudo conocimiento de la totalidad y dinamicidad de las relaciones sociales e históricas) y de la “conciencia justa” que subyace a la “concepción socialista del mundo” que fundamenta, a su vez, la praxis artística del realismo socialista. En relación con esto, el maestro húngaro afirma que “el realismo socialista considera las cualidades humanas, sus características, habilidades, etc., con respecto a la medida en que en ellas existe la voluntad y la aptitud para la consecución de una tal nueva realidad positiva [es decir, el socialismo].”⁴⁰⁸ Esto a su vez exige una plasmación “desde dentro”⁴⁰⁹ de aquellas fuerzas que estimulan y posibilitan la implantación o consecución del orden socialista. Esta acción de plasmar “desde dentro” implica colocar aquellas fuerzas humanas y sociales como las que fundamentan la proyección de “una

⁴⁰⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 107.

⁴⁰⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 98.

⁴⁰⁹ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 99..

imagen total del mundo [*ein totales Bild der Welt*]⁴¹⁰ En otras palabras, más que meramente analizar y representar las “contradicciones sociales”⁴¹¹ que subyacen, incluso un movimiento revolucionario, se trata, en el realismo socialista, de colocar a los actores del tal movimiento, o sea, las fuerzas sociales que lo impulsan, como los emisarios o los representantes de una auténtica “imagen total del mundo”, dinámica, materialista, y dialéctica, y que a su vez, implica, *ineluctablemente* la aspiración al “camino del socialismo” y a la final implantación y consolidación de éste.

Esto último no es posible desde el punto de vista del realismo crítico: “Tan cierto es que los mejores representantes del realismo crítico, sobre la base de su perspectiva, pueden concebir principios para el tratamiento artístico de la materia vital, como que esta constelación [*Konstellation*] hace para ellos imposible, configurar a los hombres del futuro [*Menschen der Zukunft*] desde adentro.”⁴¹² La adecuada configuración (para la visión del socialismo) de estos “hombres del futuro” requiere de los factores que acabamos de delinear, es decir, de la visión socialista del mundo y de la figuración de las fuerzas revolucionarias, o si se quiere, rebeldes, como aquellas que permiten la consolidación de un nuevo orden social plenamente asequible y realizable. Es pertinente añadir que estas fuerzas rebeldes, revolucionarias o progresivas tienen un referente histórico sumamente concreto, a saber, “el movimiento obrero revolucionario [*revolutionäre Arbeiterbewegung*]⁴¹³, y que la actitud frente a esta importante fuerza social, por parte de los realistas críticos, puede adoptar tres vertientes, siguiendo al filósofo húngaro: en primer lugar, un intento de “configuración directa”⁴¹⁴ ante esta temática, intento, el cual, inevitablemente fracasa (se alude a Zolá como ejemplo), en segundo lugar, un “rodear, navegar alrededor [*umschiffen*] de este problema”⁴¹⁵ (como en Joseph Conrad), y en tercer lugar un “intento de representar una totalidad de los problemas de nuestro tiempo, en el marco de la dialéctica propia de la burguesía [*Bürgertums*]⁴¹⁶ (como en Thomas Mann), lo cual conlleva una serie de dificultades y escollos artísticos de relevancia significativa. Solamente el realismo socialista podría superar estas dificultades, fracasos o desviaciones, en la medida en que posee una visión dinámica y total de la realidad social e histórica, a la vez que una “conciencia justa”

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 100.

⁴¹³ Lukács, *op. Cit.*, 1958, p. 104.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

que permitiría al individuo saberse y colocarse como parte integrante, progresiva y revolucionaria en dicha realidad social e histórica. De nueva cuenta, no es sino hasta “los tiempos de Lenin” que puede surgir el realismo socialista propiamente, en la medida en que hasta ese momento no se había dado propiamente la consolidación suficiente del “movimiento obrero revolucionario” y así no había antes una posibilidad *real* de que escritores o artistas en general plasmaran las nuevas fuerzas sociales desde dentro por medio de un *justo* reflejo estético.

Sin duda, con todo este panorama estético, histórico y filosófico se lanza un reto teórico inmenso al pensamiento de Hegel (así como a cualquier otro, cabe añadir). En torno a la cuestión, el filósofo de Budapest afirma que Marx está “de acuerdo, ciertamente a grandes rasgos, con la valoración de Hegel de Cervantes, Shakespeare y Goethe”, no obstante, “coloca enérgicamente en el centro de atención al realismo crítico-social del periodo burgués, especialmente a Fielding, Balzac y el arte de los realistas rusos, cuya tendencia, para la estética de Hegel, por así decirlo, no existió en absoluto.”⁴¹⁷. En efecto, Hegel no posee un concepto de “realismo crítico” o “realismo burgués”, ni una experiencia directa siquiera de aquellos fenómenos estéticos. El propio Lukács apunta que “el viejo Goethe”, en el año de su muerte (1832) advirtió “los valores de la obra de Balzac ‘Peau de Chagrin’ [*La piel de zapa*], y de ‘Rouge et Noir’ [*Rojo y negro*], de Stendhal”⁴¹⁸, mientras que de Hegel no hay referencia conocida que apunte a un determinado conocimiento de la obra de esos autores, con lo cual, estaría Lukács en lo cierto al afirmar que el “realismo crítico” o el “realismo ruso” no existieron para Hegel, en la medida en que el autor de la *Fenomenología* nunca tuvo noticias de ellos⁴¹⁹. Sin embargo, es de nuestro parecer que el pensamiento filosófico, político, ético y estético de Hegel no es del todo ajeno a las cuestiones que se tratan, por lo menos, en las obras que Lukács establece como comprendidas bajo la noción de realismo crítico. En otras palabras, el conocimiento *comprobable* que demuestra Hegel de obras como *Los bandidos* de Schiller y el *Wilhelm Meister* de Goethe puede otorgarnos una determinada guía en la cuestión de la posible actitud de Hegel ante el “realismo crítico” de Balzac o Stendhal. Interesantemente, esta extensión conceptual no resultará ser del todo incompatible con la recepción general de Lukács hacia la estética de Hegel.

⁴¹⁷ Lukács, *op. Cit.*, 1954, p. 126.

⁴¹⁸ Lukács, *op. Cit.*, 1972 (1), p. 20.

⁴¹⁹ La muerte de Hegel acaeció el 14 de noviembre de 1831. [Wiedmann, F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Alemania, 2003, p. 117.]

“Los mismos fines universales del mundo (*allgemeine Weltzwecke*), como lo son los perseguidos por Karl Moor y Wallenstein, no se dejan implementar por *un* individuo, *de manera* que los demás se conviertan en instrumentos dóciles, sino que se asientan por sí mismos, en parte con la voluntad de muchos, en parte contra y sin su propia consciencia.”⁴²⁰ asevera en sus *Lecciones de estética* el maestro de Stuttgart, con lo que ofrece, de una manera grácil y resumida una ejemplificación de su noción de la “astucia de la razón”⁴²¹, idea determinante en su filosofía de la historia. De ese modo el autor de la *Fenomenología* establece claramente que por más nobles, justos, deseables o universales, que sean los fines que se proponga un determinado individuo, como Karl Moor⁴²², o Wallenstein, *solamente* es el ritmo o incluso el *dictamen implacable* de la historia el que establece cuándo y cómo se ha de establecer un determinado fin universal en la historia efectiva de la humanidad así como en una sociedad, pueblo o nación determinado. Asimismo, en la sección concerniente a la revisión de la estética hegeliana, citábamos un pasaje hegeliano clave, en torno al *Meister*⁴²³ de Goethe; ahí se declaraba significativamente que “el final de tales años de aprendizaje [de un individuo inconforme con el orden burgués establecido] consiste en que el sujeto después de sus correrías juveniles alcance prudencia y circunspección, en que con sus deseos y opiniones se aleccione en las relaciones existentes y la racionalidad de las mismas, en que entre en la concatenación del mundo y en que alcance en él un punto de vista adecuado.” En ello no hay concesión alguna a un determinado paradigma reformista, revolucionario, rebelde o contestatario hacia el orden social burgués establecido en Europa a finales del siglo XVIII que aparece dibujado, de una u otra manera, en la obra de Goethe. Todo lo contrario, el filósofo de Stuttgart sentencia, de manera severa, que, en general, los personajes estéticos que se proponen instaurar un nuevo orden de cosas, de “mejorar el mundo” o de buscar y proponerse conseguir decididamente “el bien de todos, para el beneficio del *todo*”⁴²⁴ (como se propone Wallenstein en el grandioso drama de Schiller del mismo nombre), terminan o bien aniquilados (como el propio Wallenstein), o bien “reinsertados”, como Wilhelm, en el orden civil

⁴²⁰ Hegel, *op. Cit.*, 2003, p. 343.

⁴²¹ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (2), p. 27.

⁴²² Éste apasionadamente declara: “La ley, que podría haber sido un vuelo de águila [*Adlerflug*], se ha convertido en un paso de babosa [*Schnecken gang*]... Colocádme frente a una horda de sujetos como yo, y de Alemania se haría una república, frente a la cual Roma y Esparta parecerían meros conventos de monjas.” [Schiller, F., *Die Räuber*, Rowohlt, Alemania, 1965, p. 16.]

⁴²³ Significativamente, el propio Goethe en esta obra declara en torno al protagonista: “En este sentido sus años de aprendizaje podían darse por terminados, porque había adquirido, juntamente con los sentimientos de padre, las virtudes de ciudadano.” [Goethe, J.W., *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Cátedra, España, 2000.]

⁴²⁴ Schiller, F., *Wallenstein, ein dramatisches Gedicht*, Insel, Alemania, 1984, p. 94.

de la sociedad burguesa y allí alcanzan “prudencia” y “circunspección”, así como un puesto determinado y posiblemente hasta una familia. Estas consideraciones de Hegel provienen de sus reflexiones en el terreno de la estética, pero pueden muy bien ser aplicadas a otros lugares de su pensamiento como la filosofía política, la economía política y la filosofía de la historia.

Nada más lejano de las convicciones políticas, económicas, históricas y filosóficas de Lukács. En efecto, el filósofo húngaro no se contenta con una final conformidad por parte del individuo (el “hombre entero”, como se le denominaría en su sistema filosófico) hacia el orden social burgués del mundo del capitalismo; todo lo contrario, el maestro de Budapest no duda en denunciar dicho orden social como inaceptable, inhumano, y alienante, en el sentido de que en él, *esencialmente* se cierra la vía de acceso a las posibilidades de afirmación de la humanidad de los individuos, de modo que la totalidad de las fuerzas productivas de la sociedad no se movilizan para *humanizar* la vida de los individuos y de promover la totalidad de sus potencias, sino que se encauzan *primordialmente* hacia la reproducción interminable del *capital*, en el sentido que se elabora esta idea en los escritos filosófico-económicos de Marx. Por ello es que el maestro húngaro no duda en afirmar que “el camino al socialismo es el curso de la realidad social misma”, que “la concepción socialista del mundo” es una base ideológica superior para captar y encauzar adecuadamente la esencia concreta de lo humano, y que, a fin de cuentas, “la concepción marxista del mundo” es la que ha de garantizar un nuevo cauce real tanto en el arte, como en la praxis social misma, así como una esperanza *concreta* de un *status quo* sociopolítico diferente de aquel del mundo capitalista.

Como podemos apreciar se trata en este punto de una oposición en esencia *irreconciliable* entre la tradición filosófica de ambos pensadores. Sin duda alguna Hegel no tiene experiencia directa de movimientos obreros revolucionarios o siquiera organizados⁴²⁵ en su tiempo y territorio que le permitieran pensar o reflexionar ulteriormente sus premisas éticas, sociales, políticas y económicas, mientras que Lukács parte del conocimiento, tanto de una tradición filosófico-económica radicalmente diferente del pensamiento “burgués” corriente de inicios del siglo XIX, como de movimientos políticos y sociales que ponían en duda la misma legitimidad o incluso posible continuidad del orden civil del mundo capitalista. Hemos de aplazar nuestras consideraciones subsiguientes en este respecto para el apartado conclusivo de nuestro presente

⁴²⁵ Las primeras asociaciones organizadas de obreros con aspiraciones políticas se dieron en Alemania a partir de 1863 [Deick, C., *Deutsche Geschichte, von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Ravensburger Buchverlag, Germany, 2008, p. 128.]

trabajo, sin embargo, confesamos, de momento, que las tendencias principales del pensamiento filosófico, político y estético de Hegel nos llevan a pensar que el oriundo de Stuttgart suscribiría, en lo general, el juicio de la duquesa de Langeais en *Papa Goriot*, respecto del funcionamiento ordinario de la sociedad burguesa, inclusive la clara consciencia de lo ignominioso, vil, inhumano y vituperable que ella implica: “Para mí, el mundo sigue su curso, eso es todo.”⁴²⁶

⁴²⁶ Balzac, H., *Papa Goriot*, Bruguera, España, 1968, p. 111.

Conclusiones

La vida intelectual de Lukács abarcó más de la mitad del siglo XX. En el corte histórico que va desde la concepción de sus primeros escritos estéticos hasta su muerte en 1971 podemos encontrar toda una serie de acontecimientos históricos decisivos y determinantes del decurso sociopolítico de la segunda mitad del siglo XX y que, de una u otra manera, marcan las tendencias fundamentales del orden mundial de inicios del XXI; los movimientos revolucionarios en Rusia en 1905 y 1917, la Primera Guerra Mundial, el estalinismo, el nazismo-fascismo de Hitler, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, el orden Imperialista global comandado por los Estados Unidos, la invasión soviética a Hungría, la ocupación militar de Checoslovaquia en 1968, y la consolidación mundial del capitalismo de cuño “post-fordista”⁴²⁷ aparecen de manera expresa en la vida y obra del filósofo húngaro. Se trata en verdad de una época turbulenta y agitada, marcada por movimientos revolucionarios, por conflictos bélicos a gran escala, por tácticas políticas aviesas, maquinaciones astutas, manipulaciones ideológicas masivas y groseras de ambos lados de los contendientes políticos (el “mundo capitalista” y el “mundo socialista”), así como por una creciente desconfianza, de un determinado sector intelectual⁴²⁸, hacia las posibilidades de la consolidación de un orden sociopolítico que diera cauce a la afirmación plena y cabal de los individuos. En este último terreno se trata incluso de una cierta “crisis de la cultura”⁴²⁹ como se le ha llegado a denominar a esta atmósfera de inquietud e incluso, desazón.

Igualmente, en el terreno estrictamente filosófico-discursivo (el cual, en la visión del maestro húngaro no es sino el *reflejo* de condiciones sociales, económicas, políticas e históricas reales como vimos repetidamente a lo largo de este trabajo), las tradiciones del neopositivismo,

⁴²⁷ Algunas de las tendencias de este “nuevo” capitalismo podrían ser las siguientes: imperio de la tecnología informática como rubro económico primordial a nivel mundial; difusión y optimización del “consumismo”; creciente interdependencia global en lo económico, lo financiero y lo comercial; la consolidación de un nuevo mercantilismo que demarcará nuevas relaciones entre la industria, el gobierno y la fuerza trabajadora; nuevas estructuras corporativas que ejercerán control sobre mercados, firmas y Estados; desarrollo de una determinada “especialización flexible” en la fuerza laboral para responder a las nuevas exigencias de movilidad por parte de las grandes firmas; surgimiento de movimientos de reacción a estas tendencias alineados en torno a premisas ecológicas y de bienestar social; y finalmente, el inicio de una era de rechazo fundamentalista a estas tendencias sobre la base de una defensa territorial y étnica anclada en valores religiosos y comunitarios pre-ilustrados. [Amin, A., “Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition”, en Amin, A., *Post-Fordism, A Reader*, Blackwell, Gran Bretaña, 1996, p. 2.]

⁴²⁸ Cabe mencionar que igualmente intelectuales o si se quiere, economistas, del siglo XX como Keynes, Hayek y Friedman, aplaudieron abiertamente el modo capitalista de producción y la tradición democrático-liberal como las instancias más adecuadas de socialización y de convivencia económica y política para el hombre.

⁴²⁹ Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, España, 1971, p. 176.

de la fenomenología en el sentido de Heidegger, Merleau-Ponty, etc., del “posmodernismo”⁴³⁰, e incluso de los marxismos de Bloch, Benjamin, Brecht, Althusser y la escuela de Frankfurt, se enfrascaron en un abierto recusar, criticar o deconstruir los fundamentos de la filosofía occidental clásica, de manera que se buscaran nuevos derroteros para el pensamiento y la praxis. Ya sea en apelación a la “positividad” o “verificabilidad” del conocimiento o de las proposiciones filosóficas, en acentuación del elemento “experiencia” o “vivencia” de la vida del hombre, o en apertura a distintos modos de pensar al conceptual y sistemático, e incluso al pensamiento ontológico y metafísico, la tradición filosófica del siglo XX en general es portadora de un *pathos* escéptico, cauteloso, pluralista y supuestamente “anti-dogmático” que se propone, de una u otra manera, *romper*, con modos anteriores (como los de Platón, Kant, Hegel, etc.) de pensar y de dirigir la actividad filosófica, de modo que se abriera un nuevo panorama teórico-práctico para abordar las problemáticas o los fenómenos en general de la realidad cotidiana.

No nos proponemos elaborar exhaustivamente este punto, solamente lo esbozamos para entender la *peculiaridad teórico-filosófica* del maestro de Budapest; en efecto, mientras que la tradición que acabamos de apuntar someramente es *en general* anti-sistemática, anti-metafísica, anti-ontológica, anti-totalizadora, e incluso, en algunos casos, anti-conceptual, Lukács, desde su adopción del materialismo dialéctico como modo de acercamiento teórico y práctico a la realidad en sí, no duda en declararse como continuador, discípulo, o rescatador de los elementos *progresivos* de la tradición filosófica clásica⁴³¹ y así, en su pensamiento de madurez, no se aprecia un anhelo punzante de romper o dar la espalda al pensamiento filosófico tradicional (el que corre desde los presocráticos hasta Hegel), sino una aspiración a retomar, reelaborar y tomar críticamente, aquellos elementos del pensamiento filosófico clásico que apuntan hacia una determinada *humanización* del hombre, en el sentido en que lo entiende en su pensamiento filosófico y político tardío, el cual, su vez, se deriva directa y fundamentalmente de las ideas económico-filosóficas de Marx.

⁴³⁰ Las líneas fundamentales del pensamiento posmoderno pueden resumirse, de acuerdo a T.Y. Cao así: “...afirmar que no hay historia que pueda ser descrita por una gran narrativa, que no hay individuo con una identidad persistente dada la fragmentación de la experiencia, que no hay discurso que tenga un significado consistente, que no hay conocimiento como representación, que no hay una ciencia con una lógica general; lo que queda son juegos de lenguaje efectuándose libremente en la red de las relaciones de poder.” [Cao, T., *Postmodernity in Science and Philosophy*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 15.]

⁴³¹ “...el Lukács de la *Ontología* no solo hace uso de la dialéctica hegeliana, sino que recupera, junto con las categorías hegelianas, también las de la filosofía clásica (sobre todo aristotélica). [Infranca, A., “Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács, de la *Ontología del ser social* a *Historia y conciencia de clase*”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007, p. 155.]

Efectivamente, si algo caracteriza a Lukács como pensador, filósofo y teórico es su afán de construir un pensamiento filosófico, político y estético sobre una base ontológica firme, cabal y desarrollada. En gran medida, los esfuerzos que dirigió en su madurez (o sea en el periodo que siguiendo a Goldmann caracterizamos como el cuarto en la vida del húngaro) se concentraron en explicitar y fundamentar una *ontología del ser social*, o sea, un determinado conjunto de determinaciones conceptuales que diera cuenta de la peculiaridad de la *esencia* social del hombre y en la cual se vislumbrara igualmente la *necesidad* de tomar el punto de vista del materialismo dialéctico para dar cauce histórico efectivo a la realización de tal esencia.

Ahora bien, en el transcurso biográfico y teórico del filósofo húngaro hacia la concepción de dicha ontología, la cual a su vez implica una estética, una epistemología, una cierta metafísica, una filosofía de la ciencia, una filosofía de la historia, una ética, una filosofía del lenguaje, una filosofía política, una economía política, etc., se encuentra de manera explícita e implícita la influencia decisiva del pensamiento de Hegel; efectivamente, como vimos detenidamente en el primer capítulo de este trabajo, ciertos aspectos centrales del pensamiento filosófico del maestro de Stuttgart son reconocidos y saludados por Lukács en su período de madurez, a la par que son sometidos a una crítica marxista profunda para encauzarlos de un modo “recto” o “justo” hacia la visión del mundo del materialismo dialéctico, inspirada en Lukács por Marx, Engels y Lenin.

A fin de cuentas, los puntos retomados y examinados por Lukács en su obra de madurez (en *El joven Hegel*, en *El asalto a la razón*, en su *Estética*, en la *Ontología del ser social*, etc.) constituyen, de una u otra manera, el núcleo central del pensamiento de Hegel; ciertamente, el reconocimiento y la captación de la contradicción es esencial a la dialéctica de Hegel y así a su forma de pensar en general y a la derivación de categorías que hace a lo largo de todo su sistema. Asimismo, en numerosos lugares de dicho sistema, desde su lógica hasta su filosofía política y su filosofía de la historia, se puede apreciar el interés central que tiene para Hegel la categoría del trabajo y de actividad del sujeto. Lo mismo sucede con la idea de la mediación de lo interior y lo exterior que es central en su idea de “alienación”. De este modo, creemos que Lukács, en su recepción crítica del pensamiento de Hegel, ha abordado los temas centrales de su pensamiento a la vez que el espíritu impulsor que insufla tanto su génesis biográfica como su exposición teórica. En este sentido podemos considerar a Lukács como un cabal conocedor y asimilador del pensamiento de Hegel a la par que un eminente y agudo crítico de sus principales temas (las categorías y pasos del sistema) y de su núcleo esencial (la dialéctica).

Como un caso especial de la recepción lukácsiana del pensamiento del filósofo de Stuttgart y de su asimilación crítica de éste, podemos considerar el caso de la “crítica de la estética hegeliana”. En efecto, a lo largo del segundo capítulo de nuestro trabajo, nos afanamos en explicitar de manera específica el modo de operación de una “crítica materialista” hacia la estética de Hegel sobre la base de una concepción del mundo fundamentada en la teoría económico-filosófica de Marx, Engels y Lenin. En dicha crítica tendrían que operar los cuatro principios fundamentales de controversia (o propiamente de *crítica* materialista hacia Hegel) que elaboramos en el primer apartado; debemos concluir que ese fue el caso en la crítica de Lukács hacia el pensamiento estético de Hegel.

Pudimos apreciar que el elemento de “materialismo dialéctico” fundamental para el pensamiento de Lukács aparece agudamente en la contraposición entre las estéticas de Hegel y Lukács. Contraposición, y no mera “diferencia” en tanto que el fundamento ontológico de ambas es, en esencia, radicalmente opuesto, o sea, mientras que para Hegel en el centro del arte y de la estética se encuentra el espíritu (por más que en su concepto de espíritu se encuentren vinculaciones directas con determinaciones sociales, políticas, económicas e históricas), o la idea, en Lukács encontramos *de inicio, y de principio* una vinculación del arte y estética con una base social, política, económica e histórica determinada⁴³², o en otras palabras, mientras que para Hegel, de inicio y principio en el arte lo que *hay* inexorablemente es *la idea, o el espíritu*, ello desde el arte simbólico, por más desacertada o vaga que sea la captación y expresión del contenido (la idea o el espíritu) en ese nivel, para Lukács al inicio histórico-genético del arte lo que hay es una fusión o confusión con otras esferas de la vida humana, como la cotidianidad, el trabajo o la religión, y en el principio (teórico) del arte hay una serie de aspiraciones a obtener un modo de aproximación a la realidad en sí que capte lo esencial de dicha realidad y que conforme de manera sensible para la receptividad humana dicha captación, de modo que el hombre, en un momento dado pueda obtener, a partir del arte, un determinado *resumen* de las principales tendencias sociohistóricas de un tiempo dado, a la par que una intuición del carácter evolutivo y potencialmente progresivo del devenir humano. Esta intuición de la evolución *potencialmente* progresiva de la humanidad tiene su culminación en el “realismo socialista”, género que surge en la historia *solamente* con la consecución de cierto desarrollo de las fuerzas productivas humanas

⁴³² Ello puede apreciarse palmariamente desde el inicio de su explicitación de las categorías estéticas más básicas de “ritmo”, “simetría”, “proporción” y “ornamentación”.

(o sea la consolidación del capitalismo), con la agudización de ciertas tendencias sociales contradictorias (es decir de la concreción de la lucha de clases dentro del capitalismo) y con el concomitante *reflejo teórico* de estas instancias sociohistóricas en una teoría *justa* que capte las contradicciones generadas por el mencionado desarrollo de las fuerzas productivas y proponga una solución *real* a ellas; se podrá adivinar que dicha “teoría *justa*” es no otra que la teoría económico-filosófica de Marx, Engels y Lenin. Se podría decir por ello que la idea en la estética de Lukács del “realismo socialista” resume toda la serie de determinaciones ontológico-filosóficas de su pensamiento, a la par que establece un determinado punto de apoyo (así como de guía) para que el pensador político y estético se acerque *críticamente* a la realidad histórica que le rodea y que, en dado momento, se propone investigar o analizar.

De esta manera se puede apreciar ya la prevalencia de los motivos generales de crítica de Lukács hacia Hegel en el terreno de la estética. Esto fue lo que en general nos propusimos detallar y profundizar como las “cuestiones particulares” de la crítica lukácsiana a la estética de Hegel; en primer lugar, en cuanto a la contraposición que hace el húngaro entre la “teoría general del reflejo” inspirada por las reflexiones de Marx y la “teoría del Sujeto-Objeto idéntico” de Hegel, debemos concordar que en efecto se trata de dos visiones *ontológicas* radicalmente divergentes, en tanto que la hegeliana pone el acento *ineluctablemente* en el elemento “pensamiento” o “recogimiento pensante” que es inherente a su noción de “espíritu” (a pesar de tomar en cuenta, de manera aguda y notoria, el carácter material, económico y social del devenir histórico y así, igualmente, de actividades humanas como el arte, la religión y la filosofía), mientras que la marxiana y lukácsiana pone el foco de atención en la realidad natural y social que de entrada *fundamenta originariamente* toda actividad humana (igualmente así al arte, la religión y la filosofía); se trata así, de una contraposición *esencial* entre la dialéctica *idealista* de Hegel y la dialéctica *materialista* de Marx. En segundo lugar, en lo tocante a la cuestión de la “actividad del sujeto en la realidad”, cabe aceptar que en Hegel se trata la cuestión de la afirmación teleológica activa (la patencia de posiciones teleológicas, para decirlo en lenguaje lukácsiano) que hace el sujeto en la realidad material, así como la idea de que la historia universal es a fin de cuentas producto de las decisiones, trabajos y actividades de sujetos sociohistóricos; sin embargo, a fin de cuentas todo este conjunto de actividades en la historia de la humanidad queda *sublimado* en el recogimiento pensante del espíritu o de la filosofía, de manera que a lo mucho, siguiendo a Hegel, en el terreno material y económico-político a lo que se debe aspirar es a un orden estatal

adecuado a la expresión de las instancias superiores de cognición humana y espiritual, o sea, el arte, la religión y la filosofía, y no a un paradigma político-económico *radicalmente* diferente del “sistema de intercambio” o la sociedad capitalista. Así, las contradicciones en el trabajo, en la riqueza, en el valor y en el progreso son consideradas como *inevitables e insalvables*, de modo que siguiendo su pauta, el sujeto en esencia debe aprender a vivir *frente a* la contradicción. Una contradicción que en el terreno social efectivo implica la degradación de la humanidad de grandes masas de hombres así como la socavación de las bases éticas de la convivencia social. En tercer lugar, en la cuestión del “realismo socialista” como ya apuntábamos se daba un cierto “resumen” de todas las tesis filosófico-político-estéticas del maestro húngaro, en tanto que ahí se plantea cómo un determinado reflejo estético (el arte del realismo socialista) da cuenta y expresión a la *posibilidad real* de aspirar a un orden social, político y económico que *supere* definitivamente la alienación en tanto enajenación y subsunción de cuño exclusivamente capitalista, a la par que la explotación en el trabajo. Esta superación de la alienación y la explotación se da única y exclusivamente en el socialismo y en el comunismo, de acuerdo a Lukács, y así el realismo socialista es un *reflejo estético* de la efectiva aspiración de los individuos a ese orden que da cauce real a la *humanización* del hombre.

Nos parece que esta sumaria elaboración de la contraposición entre la ontología y la estética de Hegel basta para entender la denuncia que hace Lukács del carácter “idealista”⁴³³ de la estética (y de la dialéctica entera) de Hegel. En efecto, desde la perspectiva del húngaro, cimentada en una concepción de la realidad esencialmente materialista que asevera tajantemente que esencialmente *lo que hay* es, por una parte la realidad natural y social en sí, independientemente de la consciencia humana, y por otra la serie de posibles reflejos (comportamientos del hombre *en* la realidad y *hacia* la realidad natural y social) de dicha realidad, es del todo comprensible que una cosmovisión que de entrada declara que la naturaleza es una *alienación* de “la idea”, aparezca como idealista o incluso “mística” o “exagerada”. Por otro lado, el hecho de que esta explicitación tome el carácter de una *denuncia* y de una *crítica profunda* y no de una mera reflexión o aclaración conceptual, viene dado de entrada por el carácter marxista de dicha concepción del mundo (materialista-dialéctica). Sin duda alguna el

⁴³³ Por lo demás, el propio maestro de Stuttgart declara en su *Fenomenología*: “La razón es la certeza de la consciencia de ser toda realidad [*Realität*]; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón.” [Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Alemania, 1986, p. 179]

carácter ideológico (no en el sentido peyorativo del término, sino en el de Marx y Lukács⁴³⁴) *radicalmente* opuesto de ambas concepciones de la realidad deriva en que el húngaro tome la posición de un implacable crítico hacia la estética y el pensamiento de Hegel (así como el de toda la tradición filosófica occidental no-marxiana). De nuevo, se trata no de una mera diferencia o peculiaridad, sino de una *tenaz oposición*, entre las líneas generales en lo económico y lo político de ambas cosmovisiones. Hegel es un crítico de la sociedad capitalista, empero un defensor a fin de cuentas de su existencia.⁴³⁵ Lukács es un crítico de la sociedad capitalista, empero un pertinaz y aguerrido acusador de su existencia.

Con estas últimas aclaraciones se hace evidente que existen tanto coincidencias como divergencias entre las líneas fundamentales del pensamiento de ambos maestros. Detengámonos brevemente en ellas para continuar nuestras reflexiones conclusivas.

Hegel y Lukács coinciden plenamente en considerar que la realidad es sumamente contradictoria (este reconocimiento del elemento contradicción los lleva asimismo a denunciar una serie de contradicciones sociales y económicas en la sociedad capitalista), y que el pensamiento filosófico debe tomar en cuenta, de manera profunda, ese carácter contradictorio; igualmente están de acuerdo en la importancia del trabajo en la realidad social humana y así insertan (cada uno a su manera) la esfera de la economía política en sus sistemas filosóficos, asimismo consideran que el hombre con su actividad se hace objetivo, y que este *hacerse-objetivo* es parte necesaria de la realidad social humana; ambos, en la génesis y exposición de sus sistemas acuden a la “dialéctica” como modo de pensamiento y de ordenación de material de investigación; con todo esto se hace evidente que los dos filósofos son sistemáticos (en el espíritu de Aristóteles y su catalogación de disciplinas de estudio de la realidad – como ética, poética, lógica, metafísica, etc.), totalizadores (sin duda la categoría de “totalidad” es central en ambos),

⁴³⁴ La ideología es definida por Lukács, siguiendo a Marx, como : “la suma de aquellos medios intelectuales con cuya ayuda los hombres toman conciencia de los conflictos sociales de sus vidas, y se tornan capaces de enfrentar tales conflictos.” [Lukács, G., “Marx y Goethe, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (1), p. 60.]

⁴³⁵ Investigaciones recientes han encontrado en Hegel determinaciones y pautas económico-políticas relevantes en temas como la “sobreproducción”, y la “alienación” inherentes al modo de funcionamiento del capitalismo. “De acuerdo a él [a Hegel], el capitalismo por su misma naturaleza genera sobreproducción y alienación, puesto que los individuos aislados en la sociedad moderna se lanzan a un obsesivo exceso de trabajo (*overwork*) para ganar reconocimiento a través del éxito económico. Las soluciones de Hegel, especialmente el rol de la corporación y la solidaridad social del Estado-Nación, son dignas de ser examinadas como una alternativa a la política macroeconómica keynesiana.” [Nakano, T., *Hegel's theory of economic nationalism: political economy in the Philosophy of Right*, The European Journal of the History of Economic Thought, 11:1, Spring 2004, 2004, p. 49.] Así, si bien Hegel no sea un defensor a ultranza (como Keynes, Hayek y Friedman) de la existencia del capitalismo, es del todo evidente que ofrece pautas reales para una continuación funcional de él.

conceptualizadores (ambos reconocen el elevado valor que tiene el elemento *conceptual* en la aproximación del pensamiento a la realidad), inmanentistas (ambos recusan el elemento “trascendencia” y “revelación” en sus metafísicas y ontologías) y teleológicos (ambos conciben un inicio y una meta final en la historia y con ello tienen igualmente una cierta idea de “plenitud humana”); en el terreno particular de la estética es evidente que ambos pensadores coinciden en que el arte es parte central de la realidad humana, en que tiene los componentes de forma y contenido, y en que hay determinados criterios para *juzgar* lo que es el “gran arte” y distinguirlo de las creaciones vanas y efímeras; asimismo están de acuerdo en que el arte es un producto social e histórico y que las categorías de la estética surgen igualmente con la historia y que aquella tiene la tarea de estudiar lo que es el arte, y que a fin de cuentas éste es un producto producido por el humano *para* el humano con el *cometido* de revelar a éste lo que hay “en su propio pecho” y en su entorno ético; finalmente no sobra la mención de la centralidad de la categoría de *lo particular* para ambos filósofos, en tanto que ella es la que media entre una cierta *universalidad* en el contenido, y la mera *singularidad* de lo fugaz y contingente de la realidad empírica; por ello la obra de arte tiene que ser una concreción individual en que pueda percibirse un determinado contenido bajo una determinada forma sensible.

Las *profundas divergencias* entre ambos pensadores consisten en que el húngaro considera que las contradicciones que el pensamiento capta en su aproximación a la realidad son un reflejo de contradicciones en lo social y lo económico de la realidad humana, y que estas contradicciones (en el trabajo, el valor, la riqueza y el progreso) pueden ser *resueltas* con la consecución de un orden socioeconómico distinto del capitalismo, como lo es el comunismo; en que Lukács considera que el trabajo del hombre *no debe* ser alienado ni alienante, que no debe operar explotación alguna en él y que *todo trabajador* debe obtener una verdadera realización como ser humano por medio de su actividad laboral⁴³⁶, ello lo lleva a adoptar en lo económico, el punto de vista fundamental de Marx, y así en economía política no muestra interés alguno (como sí era el caso en Hegel) en estudiar, desarrollar y utilizar las categorías de la economía política clásica de Adam Smith, Ricardo y Say; igualmente el húngaro no considera que la alienación (en tanto hacerse-objetivo) del trabajo bajo el capitalismo sea aceptable o justificable bajo ningún

⁴³⁶ “Pero el hombre únicamente considera – suena a paradoja, pero es así – el trabajo bien hecho como parte orgánica de su propio desarrollo. Sólo el buen trabajo le da al obrero dignidad, autoestima, etc.” [Lukács, G., “Testamento político”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *Gyorgy Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (3), p. 150.]

punto de vista, asimismo no se aviene, de ningún modo, a considerar que la naturaleza (o la realidad en general) sea una “alienación del espíritu” o un momento de “ser-otro” de un recogimiento mental de instancia alguna; esto entra en relación con la contraposición fundamental de la dialéctica materialista con la dialéctica idealista de Hegel: el pensamiento, la filosofía, el arte, etc., son determinados *reflejos* de la realidad en sí elaborados por el hombre para el hombre y no momentos de un “camino del espíritu”; el “sistema”, o más propiamente la *ontología* de Lukács es propiamente una ontología materialista, en la que los conceptos y las categorías tienen una génesis sociohistórica y dependen y se derivan *esencialmente* de la actividad material y cerebral de los hombres concretos de un contexto sociohistórico determinado; de igual modo, la teleología de Lukács es una *teleología material*, en tanto que la dirección y meta última de la historia (el comunismo) es producto del desarrollo de las fuerzas productivas del hombre y de los reflejos científicos, artísticos, teóricos, etc., que se derivan de dicho desarrollo, de modo que la meta última del desarrollo humano es una *necesidad* material (establecida teóricamente por el reflejo *justo* de la realidad de la teoría económico-filosófica de Marx) para resolver las contradicciones sociales y económicas que se generan espontáneamente por dicho desarrollo de las fuerzas productivas; relacionada a este último punto es la consideración lukácsiana de los elementos “contingencia” y “alternativa” que son determinantes en el cauce histórico humano, en tanto que la dirección efectiva que tomen las sociedades, las revoluciones, los individuos, etc., depende estrechamente de las decisiones que hombres concretos toman en situaciones concretas, de manera que en una determinada situación cabe siempre una dirección *alternativa* a la efectuada *realmente* en la historia; así no hay necesidades últimas y definitivas en la historia, de manera que el estalinismo o el capitalismo no son modos socioeconómicos inevitables e irreversibles en el decurso histórico humano; en el terreno de la estética, para Lukács el contenido del arte es la sociedad en su intercambio metabólico con la naturaleza, y en este contenido es decisivo el elemento “evolución” del hombre a través de los procesos contradictorios de luchas de clases que imperan en la historia universal; el “gran arte” es referido precisamente a este proceso de “evolución” y así también de “humanización” del hombre, y así no es meramente una excelsa manifestación y expresión de “lo humano” como sería el caso en la consideración hegeliana del “gran arte”; las categorías estéticas para Lukács son un producto sociohistórico anclado profundamente en la actividad material del hombre y así las categorías estéticas tienen una historia objetiva y subjetiva; en el arte es decisivo el elemento

“toma de posición”, el cual a su vez, al ser llevado a sus últimas consecuencias *debería* llevar a la aceptación y defensa del socialismo como modo de sociabilización más adecuado para el efectivo encauzamiento y realización de las capacidades del hombre; finalmente, la categoría de “lo particular” es como, toda otra categoría, un producto histórico, en su concepción teórica y en su concreción artística, asimismo “lo universal” es un determinado contenido ético-social determinado por el tipo de sociedad y el desarrollo de sus fuerzas productivas; podríamos decir que para Lukács el universal ético-político por excelencia es el socialismo (y el comunismo) como meta última del desarrollo humano, y este referente debe ser tenido siempre en cuenta en el arte, a través de la toma de posición (del creador y del receptor) frente al socialismo, lo cual a su vez, es solamente posible a partir de la segunda mitad del siglo XIX, por el surgimiento de la teoría económico-filosófica de Marx y por el surgimiento de los primeros movimientos obreros organizados que buscan una afirmación de sus intereses en la realidad política de sus sociedades.

Con estas últimas consideraciones debe ser evidente que en Lukács hay una *severa crítica* a elementos centrales del pensamiento de Hegel; sin embargo, cabe preguntarse ¿se da la tal “inversión” (*Umstülpung*) de la que incesablemente habla Lukács desde *El joven Hegel* hasta la *Ontología del ser social*? Por una parte, consideramos que la obstinación lukacsiana en esta cuestión proviene, esencialmente, de su incondicional apego a las ideas filosóficas de Marx, quien fue el primero en la historia de la filosofía en hablar de una “necesaria inversión” de la dialéctica idealista de Hegel. No queremos con esto indicar que en Lukács se da una recepción acrítica de las ideas de Marx (sin duda alguna el húngaro en todo momento desglosa y analiza las determinaciones fundamentales del pensamiento de Marx y argumenta de manera sólida las proposiciones y sentencias que hace de fenómenos específicos bajo la inspiración de dichas determinaciones fundamentales), sino que al tomar las ideas marxianas como punto de partida para su acercamiento teórico y práctico hacia la realidad, no podía menos que adoptar ese *central* aspecto de la teoría de Marx, Engels y Lenin (estos dos últimos igualmente aceptan incondicionalmente el *dictum* de Marx de la “inversión materialista”). Por otra parte consideramos que, por lo menos en Lukács, podemos hablar en términos de *adaptación*⁴³⁷ de la dialéctica hegeliana a los propósitos de la teoría histórica y política de Marx para enfatizar el hecho de que el húngaro, lejos de recusar o rechazar la esencia del pensamiento de Hegel, la

⁴³⁷ La deuda que tiene Lukács con la tradición hegeliana debe ser entendida, de acuerdo a P. Hohendahl, “en términos de transformación y modificación.” [Hohendahl, P., *Art Work and Modernity: The Legacy of Georg Lukács*, New German Critique, Fall87, Issue 42, 1987, p. 37.]

retoma y la *emplea* para cumplir con sus cometidos teóricos de orientación marxiana. Entonces, podemos considerar al maestro de Budapest como un *continuador* de Hegel en cuanto al método de pensamiento e investigación (la utilización de la dialéctica como forma de pensar y de interpretar material de investigación bajo la categoría de totalidad) y como un *adaptador* de las ideas hegelianas a los propósitos teóricos y políticos del marxismo. Por ello en el terreno de la estética aparecen la serie de coincidencias que hemos apuntado a lo largo de estas páginas, a la vez que las *críticas* que hemos desarrollado en su momento. Se puede hablar de una “inversión materialista” de la estética de Hegel en Lukács, empero debe tenerse en cuenta que dicha inversión implica igualmente una reconsideración, una adaptación, una crítica, una salutación y un profundo reconocimiento de aspectos positivos y correctos del maestro de Stuttgart en sus reflexiones estéticas. Es por ello que a fin de cuentas preferimos hablar de una *crítica* lukácsiana hacia Hegel y no tanto de una *inversión* de ella.

Para concluir este apartado final, deseamos añadir unas breves reflexiones acerca de un curioso elemento biográfico resaltado por N. Tertulian en lo tocante a la relación entre el pensamiento y la vida de Hegel y Lukács.

Tertulian (siguiendo a su vez a Goldmann) en algún lugar⁴³⁸ elabora una interesante comparación de la vida y el pensamiento de Hegel y Lukács en lo concerniente al tema de una posible “reconciliación total” con el propio presente. Esto es, que mientras Hegel, a fin de cuentas, *a pesar de* sus ímpetus juveniles revolucionarios, republicanos y tendientes a un igualitarismo radical, termina aceptando el orden de cosas de su tiempo y territorio (Europa occidental a inicios del siglo XIX) declarando incluso dicho orden como *racional* y posiblemente incluso como *deseable* en el devenir histórico de la humanidad. La reconciliación del maestro de Stuttgart con su presente, consistiría, entonces, en la aceptación del *status quo* social, económico y político del mundo post-napoleónico (empero con la inclusión de la serie de reformas políticas instauradas por el *code Napoléon*) y así en el cierre de posibilidades o cursos de acción políticos distintos a ese orden (un Estado “racional” a fin de cuentas para Hegel implica, sin lugar a dudas, el funcionamiento cabal de instituciones jurídicas, policiales, ministeriales, administrativas, etc., que garanticen el orden y el funcionamiento de la “sociedad civil”). Por su parte, siguiendo el hilo de reflexión de Tertulian, Lukács *a pesar de* sus ímpetus fragmentarios, estéticos, kierkegaardianos, pesimistas, etc., termina aceptando el orden de cosas de su tiempo y territorio

⁴³⁸ Tertulian, N., *Lukács, Adorno and German Classical Philosophy*, Telos, Spring 1985, no. 63, 1985, p. 88.

(el bloque soviético de inicios y mediados del siglo XX), declarando incluso, en una entrevista otorgada en 1967, que dicho orden, o sea, el del “socialismo real” (aun el “peor socialismo”) es “preferible antes que el mejor capitalismo”⁴³⁹. Se trata a fin de cuentas de una *reconciliación* con una realidad social, económica y política dada, en este caso con el orden estalinista y post-estalinista de Rusia y Hungría entre los años 1917 y 1971 (precisamente el período de militancia abierta e incondicionalmente comunista de Lukács). Siguiendo estos lineamientos, la similitud entre el maestro de Stuttgart y el maestro de Budapest consistiría en que ambos aceptan un *status quo* sociopolítico determinado con base en la concordancia de las tendencias fundamentales de éste con una serie de determinaciones teóricas de una particular concepción del mundo (el “camino del espíritu” en Hegel y el “camino al socialismo” en Lukács). De este modo, Lukács vendría a ser considerado como un pensador de cuño “termidoriano”⁴⁴⁰ al igual que Hegel en la reflexión de Tertulian (y cabe añadir, del propio Lukács), en tanto que se reconciliaría con un determinado presente histórico cuyas tendencias políticas fundamentales vendrían a ser una suerte de reacción conservadora hacia una serie de ideales entusiastas que corren a la par del inicio de un movimiento revolucionario a gran escala (la Revolución Francesa en el caso de Hegel y la Revolución Rusa en el caso de Lukács). Estas consideraciones, que retomamos principalmente a partir de Tertulian y de S. Zizek, nos parecen de interés fundamental, en tanto que, en efecto, el filósofo de Budapest no duda en aceptar y *defender* incluso, a toda costa, el *status quo* del socialismo real de su país (Hungría) y de la Unión Soviética en general⁴⁴¹ y así, a la cuestión de actualidad en sus días, acerca de si la “democracia burguesa” podría tomarse como una forma de renovación, inspiración o modelación de la “democracia socialista”, el maestro de Budapest responde con un rotundo y tajante “¡no! ¡Nunca!”⁴⁴², llegando incluso a afirmar que la lograda “socialización de los medios de producción”⁴⁴³ bajo Lenin, e incluso bajo Stalin, es un resultado del todo deseable, rescatable y defendible de la revolución proletaria en Rusia, y que

⁴³⁹ Lukács, G., “Entrevista: En casa, con György Lukács”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *Gyorgy Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (1), p. 121.

⁴⁴⁰ Zizek, S., “Georg Lukács as the philosopher of Leninism”, en Zizek, S., *Universal Exception*, Continuum, Gran Bretaña, 2007, p. 94.

⁴⁴¹ Por ejemplo, en el asunto de 1956 de las pretensiones del gobierno húngaro de Nagy de romper con el Pacto de Varsovia, Lukács se alineó como un defensor, por razones estratégicas, de dicho acuerdo garantizador del orden socialista en el bloque soviético y así en Hungría: “y aquí nuevamente me refiero a algo que todos saben, y de lo que deberían darse por enterados, y es que cuando Imre Nagy se retiró del Pacto de Varsovia, Zoltán Szántó y yo nos opusimos” [Lukács, G., “Testamento político”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *Gyorgy Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (3), p. 176.]

⁴⁴² Lukács, G., *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Argentina, 1989, p. 70.

⁴⁴³ Lukács, *op. Cit.*, 1989, p. 146.

bajo *ninguna* circunstancia se ha de desear abandonar el orden de cosas del bloque soviético, aún a pesar de las brutalidades, excesos y violencias (hechos plenamente conocidos y vividos por el húngaro) del periodo estalinista, con miras a establecer un orden democrático o liberal *a la* occidental o *a la* norteamericana. Con estas premisas sería innegable el hecho de que el húngaro defiende su presente histórico y social a toda costa, sin detenerse en una posible consideración a un posible *status quo* esencialmente distinto del de su contexto histórico y geográfico (con la salvedad de la consecución plena del ideal de comunismo de Marx). Esto es del todo relevante, dado que una fuente declara que incluso ante un hecho violento y en general condenado a ambos lados de la cortina de hierro, como lo fue la llamada “Primavera de Praga”, el filósofo de Budapest, declaró: “todo el intento comenzado en 1917 probablemente ha fallado; el proceso entero tendrá que *comenzar de nuevo* [las cursivas son nuestras] en otro tiempo y en otro lugar.”⁴⁴⁴; “comenzar de nuevo”: esta nos parece la premisa fundamental para elaborar nuestro final y conclusivo excursus.

En efecto, Lukács, incluso ante un hecho tan notorio y desconcertante como la marcha de tanques soviéticos sobre un territorio “aliado” que afirmó meramente un anhelo de “disentir” o de afirmar de manera autónoma su propio rumbo económico y político, no duda en aseverar que el orden social, político y económico del socialismo (y del comunismo) es la instancia última de apelación y de llegada de todo anhelo real de lograr un orden *plenamente* racional, humanizante y progresivo. “Comenzar de nuevo”, nos parece sería la posible sentencia definitiva del maestro húngaro ante acontecimientos históricos decisivos de finales del siglo XX y de inicios del XXI como la disolución del bloque político soviético en 1991, la reunificación de Alemania, en 1990, la adopción de China, a finales de 1970 de un modelo de economía de mercado de inspiración capitalista para la potenciación del crecimiento económico, y la serie de reformas “liberalizantes” propuestas en Cuba a finales de 2010 para rescatar al país de la ruina y el hundimiento.

La curiosa similitud entre Lukács y Hegel elaborada por Tertulian sería, en resumen, el erigirse ambos como defensores de órdenes sociales y políticos que privilegian el orden y el sostenimiento continuado de un determinado paradigma sociopolítico, a costas del vislumbrar una posible alternativa radical al estado de cosas instaurado y legitimado de una u otra manera en la práctica cotidiana. Sea esta una flaqueza o una fortaleza en sus sistemas filosóficos u

⁴⁴⁴ Eörsi, I., *Georg Lukács and Gelebtes Denken: The Right to the Last Word*, New German Critique, Spring/Summer81, no. 23, 1981, p. 119.

ontologías, lo cierto es que ambos pensadores constituyen figuras monolíticas en la historia de la filosofía por su rigor argumentativo, su diligencia teórica, su vasto conocimiento de las materias y contenidos generales de su presente, y a fin de cuentas, por su coherencia ética y práctica.

Como conclusión definitiva, deseamos rescatar la absoluta contraposición entre el pensar filosófico, político y estético de Lukács con respecto a la tradición posmoderna, fenomenológica o de “escuela de la sospecha” que pareció imperar en la segunda mitad del siglo XX (y que pareciera seguir dominando a inicios del siglo XXI) en el mundo occidental. En otras palabras, mientras que toda esta tradición parece apegarse al *dictum* adorniano de “el todo es lo falso”⁴⁴⁵, el maestro húngaro se yergue como una figura atípica y solitaria que, en el seno de un desquiciamiento en el mundo social, cultural, político, estético y filosófico, se apega, en lo esencial, a la severa sentencia hegeliana que reza:

*Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in
Wechselbestimmung.*⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Adorno, *apud.*, Bruns, G., *On the Conundrum of Form and Material in Adorno's Aesthetic Theory*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 66:3, Summer 2008, 2008, p. 226.

⁴⁴⁶ Hegel, *op. Cit.*, 1986 (2), p. 13. “Quien ve racionalmente al mundo, es a su vez visto racionalmente por él; ambos aspectos se determinan recíprocamente.”

Bibliografía

Adorno, T.W., “Lukács y el equívoco del realismo”, en Piglia, R., (comp.), *Polémica sobre realismo*, 2ª ed., Tiempo contemporáneo, Argentina, 1972.

Amin, A., “Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition”, en Amin, A., *Post-Fordism, A Reader*, Blackwell, Gran Bretaña, 1996.

Anchor, R., *Lukács as interpreter of German culture*, History & Theory, Vol. 19, Oct1980, Issue 3, 1980.

Balzac, H., *Papa Goriot*, Bruguera, España, 1968.

Beiser, F., “The Enlightenment and idealism” en Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, USA, 2000.

Benjamin, W., *El autor como productor*, Itaca, México, 2004.

Boella, L., *Lukács and his Time*, Telos, Spring 1985, no. 63, 1985.

Bollenbeck, G., “Una estética que merecía más atención”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007.

Bruns, G., *On the Conundrum of Form and Material in Adorno’s Aesthetic Theory*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 66:3, Summer 2008, 2008.

Cao, T., *Postmodernity in Science and Philosophy*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

Deick, C., *Deutsche Geschichte, von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Ravensburger Buchverlag, Germany, 2008.

Durán, S., “Hacia una estética marxista”, en Borja, G. (comp.), *György Lukács y su época*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1988.

Echeverría, B., “El *ethos* barroco”, en Echeverría, B. (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El equilibrista, México, 1994.

Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Progreso, Moscú, 1969.

Eörsi, I., *Georg Lukács and Gelebtes Denken: The Right to the Last Word*, New German Critique, Spring/Summer81, no. 23, 1981.

Femia, J., “Western Marxism”, en Glaser, D., y Walker, D.M., *Twentieth century Marxism*, Routledge, USA, 2007.

Fiaschi, D., y Signorino, R., *Consumption patterns, development and growth: Adam Smith, David Ricardo and Thomas Robert Malthus*, The European Journal of the History of Economic Thought, 10:1, Spring, 2003, 2003.

Forster, M., “Hegel’s dialectical method”, en Beiser, F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, USA, 1999.

Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de cultura económica, México, 1970.

Fusfeld, D., *Economics, Principles of Political Economy*, 3a ed., Scotts, Foresman and Company, USA, 1988.

Hacht, A., y Hayes, D., (eds.), *Gale Contextual Encyclopedia of World Literature, Volume 2*, Gale, USA, 2009.

Gilpin, R., *La economía política de las relaciones internacionales*, Grupo editor latinoamericano, Argentina, 1990.

Goethe, J.W., *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Cátedra, España, 2000

Goldmann, L., “Kierkegaard en el pensamiento de G. Lukács”, en Varios, *Kierkegaard vivo: Coloquio organizado por la UNESCO en París del 12 al 23 de abril de 1964*, Alianza, España, 1968.

Gómez, C., *De Adam Smith a List, ¿del libre comercio al proteccionismo?*, Aportes: Revista de la Facultad de Economía-BUAP, Año VIII, no. 24, 2003.

Harrison, T., “Filosofía del arte, filosofía de la muerte”, en Vattimo, G. (comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, Gedisa, España, 1996.

Hegel, G.W.F., *Ästhetik I/II*, Reclam, Alemania, 1977.

Hegel, G.W.F., *Ästhetik III, Die Poesie*, Reclam, Alemania, 2003.

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Felix Meiner Verlag, Alemania, 1991.

Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978.

Hegel, G.W.F., *Escritos pedagógicos*, 2ª ed., Fondo de cultura económica, México, 2000.

Hegel, G.W.F., *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826)*, ed. bilingüe, Abada, Madrid, 2006.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*, Suhrkamp, Alemania, 1979 (1).

Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften 1801–1807, Werke 2*, Suhrkamp, Alemania, 1979 (2).

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Suhrkamp, Alemania, 1986.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Suhrkamp, Alemania, 1986 (2).

Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza, España, 1998.

Hohendahl, P., *Art Work and Modernity: The Legacy of Georg Lukács*, *New German Critique*, Fall87, Issue 42, 1987.

Hyppolite, J., “Lukacs y el joven Hegel”, en Varios, *Lukács*, Jorge Álvarez, 1969, Argentina.

Infranca, A., “Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács, de la *Ontología del ser social a Historia y conciencia de clase*”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007.

Iser, W., “El acto de la lectura, consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético”, en Rall, D. (comp.), *En busca del texto, teoría de la recepción literaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

Jung, W., “Para una ontología de la vida cotidiana, la filosofía tardía de Georg Lukács, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (2).

Lendvai, G., *György Lukács 1902-1918: His way to Marx*, *Studies in East European Thought*, Vol. 60, no. 1, 2008.

Lukács, G., “Arte y verdad objetiva”, en Lukács, G., *Problemas del realismo*, Fondo de cultura económica, México, 1966.

Lukács, G., “Entrevista: En casa, con György Lukács”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *György Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (1).

Lukács, G., “Marx y Goethe”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (1).

Lukács, G., “Más allá de Stalin”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *György Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (2).

Lukács, G., “Realismo: ¿Experiencia socialista o naturalismo burocrático?”, en Piglia, R., (comp.), *Polémica sobre realismo*, 2ª ed., Tiempo contemporáneo, Argentina, 1972 (1).

Lukács, G., “Sobre el legado de Stalin”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007 (2).

Lukács, G., “Testamento político”, en Infranca, A., y Vedda, M., (eds.), *György Lukács, Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Herramienta, Argentina., 2003 (3).

Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Alemania, 1954.

Lukács, G., *Conversaciones con Lukács*, 2ª ed., Alianza, España, 1971 (1).

Lukács, G., *Der junge Hegel*, Europa Verlag Zürich, Suiza, 1948.

Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*, Luchterhand, Alemania, 1963 (1).

Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen, Band II*, Luchterhand, Alemania, 1963 (2).

Lukács, G., *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Alemania, 1971 (2).

Lukács, G., *El asalto a la razón*, Grijalbo, España, 1968.

Lukács, G., *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Argentina, 1989.

Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3a ed., Grijalbo, España, 1972 (2).

Lukács, G., *Goethe und seine Zeit*, A. Francke, AG. Verlag, Suiza, 1947.

Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista, sobre la categoría de la particularidad*, Grijalbo, México, 1965.

Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*, Luchterhand, Alemania, 1967.

Lukács, G., *The Ontology of Social Being, I. Hegel*, Merlin Press, Inglaterra, 2010.

Lukács, G., *Wider den missverstandenen Realismus*, Claasen Verlag, Alemania, 1958.

Lukács, J., *Mi camino hacia Marx*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.

Luther, T., *Hegel and Marx, Economics and Democracy*, Houghton Mifflin Company, USA, 2002.

Mareike, H., *Hegel, Hölderlin und das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, GRIN Verlag, Alemania, 2007.

Marx, C., “Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Progreso, Moscú, 1969.

Marx, K., Engels, F., *Das Kapital, Band I*, Dietz Verlag Berlin, Alemania, 1968.

Marx, C., y Engels, F., *Escritos económicos varios*, 2ª ed., Grijalbo, México, 1966.

Nakano, T., *Hegel's theory of economic nationalism: political economy in the Philosophy of Right*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 11:1, Spring 2004, 2004.

Negri, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, España, 2001.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, España, 2007.

Oldrini, G., “El fundamento ontológico de la *Estética* de Lukács”, en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007.

Perniola, M., *La estética del siglo veinte*, A. Machado Libros, España, 2001.

Pinkard, T., *Hegel, a biography*, Cambridge University Press, USA, 2000.

Priddat, B., *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, Alemania, 1990.

Raddatz, F., *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos*, Alianza, España, 1975.

Sánchez Vázquez, A., *Las ideas estéticas de Marx*, 8a ed, Biblioteca Era, México, 1979.

Shaw, H., “The historical novel”, en Coyer, M., Garside, P., Kelsall, M., y Peck, J., *Gale Encyclopedia of Literature and Criticism*, Routledge, Gran Bretaña, 2000.

Schelling, F.W.J., *Filosofía del arte*, Tecnos, España, 1999.

Schiller, F., *Die Räuber*, Rowohlt, Alemania, 1965.

Schiller, F., *Sämtliche Werke, Band V*, Winkler-Verlag, Alemania, 1968.

Schiller, F., *Wallenstein, ein dramatisches Gedicht*, Insel, Alemania, 1984.

Schlegel, F. *Athenäums Fragmente und andere Schriften*, Reklam, Alemania, 2007.

Stewart, J., *The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 55., No. 4, 1995.

Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, España, 1971.

Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, España, 1992.

Tarkovsky, A., *Sculpting in Time*, University of Texas Press, USA, 1989.

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, USA, 2005.

Tertulian, N., "El pensamiento del último Lukács", en Infranca, A., y Vedda, M., (comp.), *György Lukács, ética, estética y ontología*, Colihue, Argentina, 2007.

Tertulian, N., *Lukács, Adorno and German Classical Philosophy*, Telos, Spring 1985, no. 63, 1985.

Valadares, L., *Georg Lukács, etapas de seu pensamento estético de Nicolas Tertulian*, Revista on-line de educação e ciencias humanas, año V, nov, 2008, no. 9, 2008.

Weber, M., *El político y el científico*, Alianza, España, 1967.

Wiedmann, F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Alemania, 2003.

Winckelmann, J.J., *De la belleza en el arte clásico, Selección de estudios y cartas*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.

Witte, B., *Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship Between Their Political and Aesthetic Theories*, *New German Critique*, Spring75, Issue 5, 1975.

Zizek, S., “Georg Lukács as the philosopher of Leninism”, en Zizek, S., *Universal Exception*, Continuum, Gran Bretaña, 2007.

Zizek, S., *From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment... and Back*, *New German Critique*, Autumn, 2000, no. 81, 2000.