

José R. Herrera L.*

Filosofía «reflexiva» y religión «positiva» en el joven Hegel de Georg Lukács

A finales de 1938 Lukács culminaba la redacción definitiva de su ensayo sobre *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Sin embargo, este importante clásico de la filosofía y de la cultura contemporánea que intenta, como el propio autor lo señala, «rellenar una gran laguna de la historia de la filosofía»¹, sólo llega a ser publicado diez años más tarde, en Suiza. Son diversas las razones del retardo de su edición definitiva. No es éste el lugar más adecuado para dar razones que permitan ponderar convenientemente la especificidad de la nota bibliográfica o de la reseña historiográfica, que bien podrían distraer, por interesante, acaso demasiado nuestro actual interés². Bastará tan sólo con recordar el hecho de que todo el marxismo de Lukács lleva consigo la indeleble impronta del pensamiento de Hegel. Una impronta que hace de su visión crítica e histórica del pensamiento de Marx un espinoso discurso no de fácil comprensión y aceptación por parte de sus opositores indiscutibles, tanto en el Este como en el Oeste. Nos referi-

* Profesor de la Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

1 Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1976 (2), pp. 9.

2 En torno a este punto interesante y sugestivista es la contribución de Vittorio Arcarani: «Forme della soggettività e proceso lavorativo in Lukács», en *Aut-Aut*, Nos.157-158, Gennaio Aprile, 1977, pp. 200-27. Igualmente, es imprescindible, para el lector de la historiografía lukacsiana a este respecto, la «Nota bio-bibliográfica» y la «Storia della critica» que presenta Giuseppe Bedeschi en su ensayo *Introduzione a Lukács* Bari, Laterza, 1976 (2), pp. 117-131, así como el ensayo de Istvan Mészáros, *El pensamiento y la obra de G. Lukács*, Fontamara, Barcelona, 1981. Menores —pero no carentes de interés— en cambio, son los estudios histórico-biográficos de G. H. R. Parkison, en su «Introducción» a *Georg Lukács, el hombre, su obra, sus ideas*, traducido por la editorial Grijalbo Barcelona-México, 1973, pp. 9-45; el ensayo de Georg Lichtheim, *Lukács*, Grijalbo, Barcelona-México, 1972, pp. 199-233; y el opúsculo de Fritz Raddatz, *Georg Lukács*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 115-22.

mos al 'dogmatismo stalinista' y al 'neopositivismo restaurador', ambos, según Lukács, idénticos desde el punto de vista de su discurso irracional, portadores de una renuncia «orgullosa y miope» de «conocimiento de la realidad objetiva»³. En resumen, podemos decir que el contenido explosivo que lleva consigo tal impronta costó a Lukács no sólo el rechazo total de buena parte de la así llamada *Intelligenz*, en Occidente⁴, sino incluso, el enfrentamiento directo, y en muchas oportunidades hasta la prisión y el destierro, en el Oriente⁵.

Más importante todavía es el intento de sopesar —como diría Spinoza, «sin risa ni llanto»— la coherencia y el alcance real —desde el punto de vista teórico e histórico— del discurso de Lukács, tantas veces mencionado en la extensa e intensa literatura filosófica y política de nuestro tiempo, como 'el padre del marxismo occidental'. Se trata, en

3 *Georg Lukács*, cit., p. 11.

4 Prueba evidente de la oposición generada por el así llamado 'hegelismo' lukacsiano, es el registro, en Occidente, de la diversidad de matices hermeneúticos e interpretativos que se han hecho sobre su pensamiento, matices que van desde la lúgubre interpretación inmediateista de la reflexión analítica y empírica, hasta las más encendidas versiones de corte subjetivo. Las manifestaciones paradigmáticas de dicha oposición están representadas, de un lado, por el discurso 'materialista' de Lucio Colletti y, del otro, por la lectura crítico-negativa de Th. W. Adorno y de otros exponentes de la escuela de Frankfurt. Cfr. G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 19-69, pp. 45-112.

5 Otra es la perspectiva de la crítica lukacsiana en el 'mundo socialista'. En el parágrafo final de la reciente «Tesis para el centenario del nacimiento de Gyorgy Lukács», la posición oficial adoptada por la Comisión Política del P.O.S.H., reza: «Las condiciones actuales del desarrollo de la sociedad socialista y del movimiento obrero internacional hacen cada vez más posible y necesario el análisis marxista objetivo y la evaluación del legado teórico y práctico de la actividad de Gyorgy Lukács. Sus herederos, los marxistas de hoy, tienen la tarea de esclarecer aquellas contradicciones que se descubren en su camino hacia Marx y Lenin...» V. «Tesis...» en: *Társadalmi Szenele*, No. 8-9, Budapest, 1983, pp. 62. Interesante también, en este sentido, es la *Controversia* de los escritores socialistas-alemanes con Lukács, que intenta «ver hasta qué punto sus proposiciones han supuesto una pérdida o una ganancia en el desarrollo de nuestra literatura». Cfr. AA. VV., *Diálogos y controversias con Georg Lukács*, Akal editor, Madrid, 1979, pp. 7-8 y ss.

efecto, del estudio de la historia juvenil de Hegel a la luz de la conexión «interna entre filosofía y economía, entre economía y dialéctica»⁶; estudio que, en verdad, debe ser profundizado más allá de sus alcances y de sus límites.

Es esta, por demás, la sugerencia que —al final de la «Introducción» a su ensayo— nos propone el propio autor de *El joven Hegel*, al expresar «la esperanza de que dicho campo se vea pronto sujeto a un enérgico trabajo, y de que este primer intento de discutir las conexiones aludidas, resulte muy pronto superado por otros trabajos más comprensivos»⁷.

Evidentemente, no es la intención de este breve estudio la de querer ahondar en temas y problemas que den al traste con el discurso lukacsiano sobre Hegel. Mucho menos el creer completamente superada su indiscutible contribución dentro del ámbito de los estudios críticos pertenecientes a la mejor tradición interpretativa hegeliana. Nuestro más modesto propósito consiste en mostrar algunos de los inconvenientes que se desprenden de su particular visión místico-religiosa del joven Hegel en el período de Frankfurt y, más precisamente, de su análisis del asíllamado *Fragmento de sistema* de 1800⁸. Inconvenientes que derivan de una concepción previamente establecida del horizonte del discurso dialéctico, cuyos orígenes parecen situarse en la emblemática tesis juvenil del ‘punto de vista de la totalidad’ expuesta en *Historia y consciencia de clase*, y cuyo resultado se halla en aquel ‘realismo crítico’ —tantas veces repudiado por Adorno y el grupo de Frankfurt— del ‘asalto’ o, más bien, de la ‘destrucción’ de la razón y conclusivamente, en la perspectiva ontológica de la marxiana concepción del *Ser social*.

6 Georg Lukács, *cit.*, p. 31.

7 *Op. cit.*, p. 33.

8 G. W. F. Hegel: «Fragmento de sistema», en: *Escritos de Juventud*, F. C. E., México, 1978, pp.399-405. En torno a la historia del texto: Cfr. Karl Rosenkrans, *Vita di Hegel*, Mondadori, Firenze, 19-74, pp. 95-105; W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, F. C. E., México, 1978 (3), pp. 151-71; E. Mirri; «Introduzione» al «Frammento di sistema del 1800», en G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, 2 vol., Guida editore, Napoli, 1977 (2) pp. 461-72.

Reconstruir, en sus rasgos fundamentales, los períodos que hacen de Hegel, según Lukács, un atento y diligente estudioso de la economía política de su tiempo; precisar el significado de la relación entre filosofía y religión en el análisis lukacsiano del *Fragmento* sistemático de 1800 de Hegel; sorprende, a la luz del análisis de dicho fragmento, el presupuesto ontológico presente en la explicación lukacsiana del joven Hegel: es éste el 'espíritu' de la presente investigación, cuyas prudentes primeras 'letras' —«la prudencia, decía Lukács, es de rigor en el estudio de problemas de este género»— se presentan hoy.

El ensayo de Lukács sobre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tiene su fundamento en la denuncia de toda aproximación del pensamiento de Hegel al irracionalismo. Ciertamente, Hegel, para Lukács, en tanto 'idealista objetivo', «ve en la filosofía el automovimiento espontáneo del concepto, y se ve consiguientemente obligado a invertir también aquí las conexiones reales, poniéndolas 'cabeza abajo'»⁹. Pero no menos cierto es el hecho de que en Hegel —mal entendido y manipulado por la tradición neo-idealista kantiana y por el vulgar materialismo stalinista— la relación «técnico filosófica es sólo la superficie de la conexión real». Así pues, para comprenderlo «la historia de la filosofía tiene que sumirse hasta hallar los profundos motivos reales y objetivos» de la verdadera conexión que encierra su pensamiento. Es por tal motivo que, como el propio Lukács ha recordado, tanto para unos como para otros autores, Hegel no ha dejado de ser «perro muerto»¹⁰.

Por un lado, el stalinismo —en estrecha relación con la concepción burguesa y conservadora— ha convertido a Hegel en un fiel representante «de la reacción feudal contra la revolución francesa». El marxismo 'ciego' y 'dogmático', no ha hecho más que recoger literalmente la interpretación mistificante del desarrollo o —más bien— de la 'evolución' juvenil del filósofo alemán. Por el otro, y contemporáneamente, el 'irracionalismo' post-kantiano intenta liquidar «todo el desarrollo dialéctico de la filosofía clásica alemana», al propugnar «una vuelta a la

9 Georg Lukács, *cit.*, p. 18.

10 *Op. cit.*, p. 19.

concepción metafísica de la realidad¹¹». Es en este contexto donde Lukács ubica la interpretación diltheyana de la historia juvenil de Hegel. Para el autor de *Historia y consciencia de clase*, Dilthey no ha hecho más que 'falsificar' la dialéctica hegeliana «en el sentido de abrirla a una recepción del irracionalismo filosófico»¹²: «lo esencial histórico-filosóficamente —escribe Lukács en la Introducción de su ensayo sobre *El joven Hegel*— es que Dilthey abre camino a las tendencias imperialistas y racionarias encerradas en la renovación del romanticismo filosófico al poner a Hegel en conexión directa con el mismo, ignorando o falseando incluso los hechos más patentes e importantes de la biografía de Hegel a este respecto»¹³. Según Lukács, Dilthey ha creído descubrir en el período de transición del pensamiento de Hegel, y más precisamente en los momentos críticos de esa transición, ciertos motivos mentales que considera aprovechables para una interpretación místico-irracionalista de la filosofía hegeliana»¹⁴.

En efecto, Dilthey, en su *Historia juvenil de Hegel*¹⁵ en el capítulo dedicado a «La nueva concepción del mundo y los gérmenes del sistema», sostiene que los juveniles fragmentos hegelianos «expresan con la mayor claridad el panteísmo místico de Hegel». Si para Hegel —según Dilthey— «la religiosidad que representa la visión más elevada de la conexión de las cosas, encuentra su realización última en la aprehensión de la unidad del todo, de lo infinito, entonces habrá que buscar en la unidad, que excluye todo lo antagónico y que, sin embargo, lo conserva, la concepción metafísica fundamental de Hegel». Mas una 'visión de la unidad' que excluya 'todo lo antagónico', significa, para Dilthey, la permanencia dentro del horizonte religioso y, por ende, teológico. Hegel se halla así inmerso dentro de una *vivencia metafísica* de estrecha conexión con el cristianismo y, particularmente, con «el evangelio de San Juan». Conexión que en última instancia lo lleva a entrar en relación directa con «los místicos» y en «contacto con los neoplatónicos». A medida

11 *Ibid.*

12 *Op. cit.*, p. 21.

13 *Ibid.*

14 *Op. cit.*, p. 22.

15 W. Dilthey, *cit.*, pp. 150-70.

que su pensamiento se aleja de la filosofía, Hegel se hace «más sensible para captar las relaciones de la vida». Con ello se renovó «en su alma el anhelo por una visión completa que hablaba de los apreciables rasgos de la figura de Cristo, de los himnos religiosos, de las obras de los místicos», «la separación la sentía como dolor». Fue así como 'la historia de la religión' le mostró a Hegel «un acrecentamiento del valor religioso que reside en la unión». Son éstos, según Dilthey, los rasgos propios de todos los fragmentos de Hegel en esta época»¹⁶.

Es por tal motivo que Lukács se aboca a la 'destrucción' de la «leyenda reaccionaria», formulada por su viejo 'maestro' de los años de Heidelberg, de un 'supuesto' período teológico del joven Hegel. Por el contrario, Lukács sostiene que «si se considera con ojos marxistas el desarrollo juvenil de Hegel se aprecia necesariamente en él una fase importantísima de la historia de la constitución de la dialéctica»¹⁷. Es por eso que, para Lukács, toda «correcta interpretación marxista de las obras de madurez de Hegel»¹⁸, debe pasar, en último término, por el exacto conocimiento del camino por el cual Hegel ha llegado a la formulación de la concepción dialéctica del pensamiento y de la realidad.

El joven Hegel no es pues, un teólogo, un místico irracionalista, como pretende hacer ver Dilthey en la interpretación de su *Historia juvenil*. La dialéctica hegeliana se encuentra, en verdad, «tan lejos de la trivialidad a la Bentham como de la falsa y reaccionaria «profundidad romántica»¹⁹. Más bien, según la visión de Lukács, Hegel aspira a «abarcar con el pensamiento la real estructura interna, las fuerzas realmente activas de su época y descubrir la dialéctica de su movimiento»²⁰.

El intento de Lukács no es otro que el de mostrar —en medio de sus aciertos y de sus errores— la importancia de la 'génesis' y de la 'estructura' de la dialéctica hegeliana, siguiendo para ello la vieja

16 *Op. cit.*, pp. 151-4.

17 Georg Lukács, *cit.*, p. 24.

18 *Ibid.*

19 *Op. cit.*, p. 30.

20 *Ibid.*

formulación marxiana de los *Manuscritos de París*, según la cual «Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*»²¹.

Así, para Lukács, los períodos de Tubinga y Berna muestran como Hegel «no se ha ocupado profundamente de problemas propiamente filosóficos²²», aunque, a pesar de ello, surja en él «una actitud unitaria para el enjuiciamiento de los fenómenos de la sociedad y de la historia»²³. El joven Hegel está «orientado a la práctica», su reflexión crítica es, «desde el primer momento» colectiva, social e histórica. En efecto, la decadencia del sujeto activo, «colectivo, su composición en individuos «privados» cuya mera «suma» pasa a componer la sociedad, desempeña el papel decisivo en su pensamiento al respecto»²⁴. Lejos del dogma y de la teología, el joven Hegel, tanto en Berna como posteriormente en Jena, comprende la descomposición de la sociedad como un hecho histórico. Desde sus contribuciones sobre *La Constitución alemana*, sobre el *Sistema de la moralidad*; su *Modo científico de tratar el Derecho natural*, pasando por sus escritos histórico-críticos sobre la *Historia de Jesús* o en torno al fenómeno de la progresiva conformación de la 'positividad' del cristianismo, hasta sus estudios sobre economía política; los *Aforismos* de 1806; la constitución de la *Realphilosophie*, en Jena, y finalmente, la composición de la 'Ciencia de la experiencia de la conciencia' o, como se ha dicho a propósito del tema²⁵, de la 'enmendatio' fenomenológica, así lo muestran.

21 Karl Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos*, Alianza, Madrid, 1974 (5), pp. 190-1

22 Georg Lukács, *cit.*, p. 39.

23 *Ibid.*

24 *Op. cit.*, p. 40.

25 G. F. Pagallo, *El concepto de «saber aparente» en Hegel o la ilusión del método*, mecanografiado, U.C.V., Caracas, p. 3.

De igual modo, no menos cierto es el hecho de que la «cuestión religiosa» desempeña un papel «importantísimo en el complejo problemático histórico del joven Hegel²⁶». Es por ello que se hace necesario «el estudio de la ocupación de Hegel con la religión, de sus fundamentos históricos y de sus circunstancias y condiciones».²⁷ Circunstancias que intentan, objetivamente, determinar el grado de participación de la religión en la descomposición de la sociedad. Condiciones, como veremos, marcadamente 'subjetivas' y 'traumáticas' desde el punto de vista individual y psicológico. Es por ello que se comprende —como dice Lukács— el que tan sólo con la derrota del jacobinismo, «luego de Termidor», aparezca en el período de Frankfurt la «gran crisis» del pensamiento de Hegel: el problema de una valoración religiosa y 'positiva' de «la sociedad moderna, de la sociedad del burgués, del individuo «privado»²⁸. Crisis de la cual sólo logrará sobreponerse —según nuestro autor— con la intensa profundización dentro del *campus* de lo económico y, al mismo tiempo, con el progresivo perfeccionamiento de la «concepción dialéctica de la realidad social»²⁹.

Así pues, Tubinga y Berna: épocas de un entusiasta republicanismo jacobino, de un marcado interés por la praxis política y social. Período, desde el punto de vista filosófico, de poco desarrollo en lo que se refiere al perfeccionamiento del 'método' dialéctico. Frankfurt, en cambio, es el período del desarrollo del trauma, de la escisión y del desgarramiento interno y externo, psicológico y social: es, según Lukács —y en esto coincide de plano con Dilthey— el período del misticismo y de la teología, de la identificación de la filosofía con la religión. Y, finalmente, Jena: un nuevo período, producto o resultado de las antinomias de los períodos anteriores, en el que se combinan, según Lukács 'dialécticamente' las conclusiones de los momentos precedentes. De nuevo, Jena es el período de estudio de la realidad, de lo social pero, esta vez, enmarcado dentro del desarrollo de lo «dialéctico» y de lo «filosófico».

26 G. Lukács, *cit.*, p.40

27 *Op. cit.*, p. 41.

28 G. F. Pagallo: «Positividad y 'saber absoluto' en el joven Hegel», en *Hermenía*, 1-2 LUZ-UCV, Maracaibo-Caracas, 1974, pp. 41-56.

29 G. Lukács, *cit.* p. 40.

Filosofía «reflexiva» y religión «positiva» en el joven Hegel...

Para Hegel, Berna Frankfurt y Jena. Para Lukács, en cambio, 'tesis' - 'antítesis' - 'síntesis': un estudio más detenido del *Fragmento* de 1800 muestra, más allá de las verdades parciales, la arbitrariedad y la presuposición que se halla implícitamente presente dentro del esquema lukacsiano.

Según la exposición del filósofo húngaro, el 14 de septiembre de 1800, Hegel, en Frankfurt, terminaba la primera extensión filosófica de su sistema, del cual sólo se conserva un fragmento compuesto por dos folios. Lukács señala que, «Dado el carácter fragmentario de las dos piezas, es naturalmente imposible enunciar ni siquiera conjeturas acerca de la estructura sistemática de la filosofía hegeliana de la época». Es por ello que -continúa diciendo el autor de *El joven Hegel*- «lo único que podemos hacer es, pues, poner en relación las diversas cuestiones que Hegel plantea en estos fragmentos en su desarrollo filosófico anterior y posterior»³⁰. Mediante tal procedimiento, Lukács intenta entender el *punto de inflexión decisivo* en el desarrollo del pensamiento hegeliano. Extraviados los manuscritos, no queda pues otro remedio que la *combinación* y la *agudeza*. *Combinación y agudeza* que se traducen en una consideración del Fragmento hegeliano de corte sistemático y perentorio. De allí deriva la visión lukacsiana tanto del primero como del segundo folio que compone dicho Fragmento: el primero de ellos trata «de la cuestión de la vida, la relación del individuo vivo al mundo que los rodea»³¹. El segundo folio, «texto difícilmente descifrable», es todavía más «oscuro y místico»³², y trata, entre otros temas metafísicos, del espacio y del tiempo.

Según Lukács, en el primer folio Hegel concibe la vida, en tanto relación, «como una relación de un todo a otro todo»³³.

La vida es pues la relación de una totalidad con *otra* totalidad. Individuo y mundo, naturaleza y espíritu, son considerados como «multiplicidades infinitas». Existe pues, entre ellos, «una oposición

30 *Op. cit.*, p. 221.

31 *Op. cit.*, p. 222.

32 *Op. cit.*, p. 223.

33 *Ibid.*

absoluta»³⁴. De un lado, está el individuo en unidad consigo mismo. De otro lado lo múltiple, contrapuesto a la unidad del individuo y cuya unidad se basa en la separación que mantiene respecto del otro. Tal relación de oposición puede considerarse de dos modos: «la vida indivisa», esto es: la vida *infinita*, religiosa, en la cual el individuo deviene en «exteriorización de la vida», fijada por la «reflexión», que presupone la existencia de un ser —el Yo— que pone e impone la unidad, que mantiene la oposición respecto de lo que no es sí mismo sino su otro; y la vida como «ser fuera de la reflexión, esto es: la naturaleza, que se presenta, de igual modo, en infinita unidad consigo misma, en medio de su infinita multiplicidad, y en infinita oposición con aquella «vida indivisa» que se presenta en su *otredad*.

Para Hegel, la elevación «no de una unidad, no de una relación pensada», sino de una «vida infinita omniviviente y todopoderosa», que la reflexión llama Dios, no es una «vida pensante», pues «ya ni piensa ni contempla, puesto que su objeto no lleva en sí nada reflexionado, nada muerto»³⁵. Esa elevación que fija la 'reflexión' no es más que 'religión', esto es: una «nueva unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, algo carente de vida». Esa exaltación de la divinidad no significa otra cosa que colocarse a sí mismo 'fuera de sí' como algo limitado; en lenguaje hegeliano: un 'ponerse fuera' de lo limitado que lleva consigo la limitación de lo aparentemente ilimitado. Es por ello que, según Hegel, la 'filosofía reflexiva' se revela en sustancia en 'religión positiva', ya que la vida, en tanto «unión de la unión y de la no unión»³⁶, no se puede considerar «sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición»³⁷, puesto que «si digo que —la vida— es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esa unión y cabe argumentar que se opone a la no unión»³⁸. La 'filosofía reflexiva', en su pretensión de vivificar la unidad a través de un principio superior, excluye con ello

34 G. W. F. Hegel: «Fragmento de sistema», *cit.*, p. 399.

35 *Op. cit.*, p. 400.

36 *Op. cit.*, p. 401.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

las esenciales diferencias que escapan a dicho principio; diferencias que, al ser excluidas, asumen la 'lógica de la oposición'; así, excluidas las diferencias de la unidad constituida por el principio 'puesto' o 'fijado' como superior, son conducidas a su propia unidad —esto es: la no unión—, y radicalmente enfrentadas a *su* otro. Incapaz de expresar en los términos del discurso analítico la 'compleja estructura de la totalidad', la filosofía reflexiva o de la reflexión, se ve en la imperiosa necesidad de postular la 'e' como 'saber': la ciega creencia en un saber que se revela en su 'apariencia de verdad'. Por el contrario, para Hegel, la única posibilidad de formular correctamente 'la totalidad de la vida' se halla en la comprensión de la unidad del pensamiento y de la realidad —la unidad de la unidad y de la no unidad—; unidad que se manifiesta *dentro* de la propias posiciones fijadas por la reflexión, pero, esta vez, mediadas y fusionadas indisolublemente en la 'totalidad de sus vínculos'.

En consecuencia, siempre que la reflexión «algo pone no se pone —se excluye— cualquier otra cosa»³⁹ más que su otro. «Por eso mismo, la filosofía tiene que terminar con la religión»⁴⁰, ya que:

«El que no cabe en el cielo de los cielos
se encierra en el claustro de María»⁴¹.

Es así como, según el fragmento hegeliano de 1800, la filosofía 'reflexiva', analítica, que une lo idéntico y separa lo diverso de lo idéntico, no logra entender que ha proyectado sobre sí misma la imagen de una ilusoria unidad que, en verdad, no es la suya, porque es la de su otro. Ella no sabe que la trascendencia hacia lo infinito, hacia las formas del pensamiento 'puro', no es más que la fuga y el enclaustramiento del real proceso —complejo y contradictorio— de *la vida*, es: del pensamiento y la realidad, del sujeto y del objeto; que es, en suma el desmembramiento de la verdad. Filosofía transformada en creencia y fe, en dogma y religión. Una filosofía que se transforma en religión y que, tal vez, pueda ser «sublime, y hasta terriblemente sublime», pero que no

39 *Ibid.*

40 *Op. cit.*, p. 402.

41 *Op. cit.*, p. 403.

puede ser «bellamente humana»⁴².

Pero a pesar de las conclusiones que derivan de esta postura crítico-histórica del fragmento hegeliano, para Lukács, en cambio, la oposición expuesta por Hegel entre finito e infinito, es el síntoma de la relación entre filosofía y religión. Con ello, según Lukács, Hegel ha llegado al «más auténtico misticismo»⁴³. Fiel al apriorismo de su esquema hermeneútico, Lukács no puede apreciar el hecho de que la identificación hegeliana de la filosofía con la religión es, más bien, la denuncia —sentimiento esencial de la *crítica filosófica* es 'la indignación', y su tarea esencia 'la denuncia', *Marx dixit* de toda de la reflexión o del 'intelecto', de su esfuerzo abstractamente unitario; esfuerzo en el que degrada su papel a creencia ciega, a la pura e «infinita» sublimación que tipifica el discurso religioso. Por el contrario, Lukács sostiene que, para Hegel, «la consumación, el rebasamiento del progreso indefinido, de la _mala infinitud' que tiene que reponer siempre lo muerto y positivo, no es posible más que llegando a un *ser* que se encuentra «fuera de toda reflexión»: «por eso —agrega Lukács— tiene que terminar la filosofía donde empieza la religión»⁴⁴, pues «tarea de la filosofía es, su crítica autosuperación y supresión en favor de la religión»⁴⁵. Así surge, para Lukács un «esfera de seudorealidad mística que o bien carece totalmente de contenido o bien es un recipiente irracionalista que puede rellenarse con cualesquiera contenidos reaccionarios»⁴⁶. Lukács concluye señalando que: «Este carácter contradictorio del pensamiento en crisis del Hegel del Frankfurt puede identificarse también en los pocos restos de su fragmento de sistema»⁴⁷, con lo cual Hegel abandona la esfera del pensamiento, de 'la reflexión', superando posteriormente su propia crisis con la confrontación y el estudio de la economía política y con la concomitante aproximación a la problemática histórico-social. Sólo así llegará Hegel a superar la resignación místico-religiosa inhe-

42 *Op. cit.*, p. 405.

43 G. Lukács, *cit.* p. 225.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Op. cit.*, p.227

47 *Op. cit.*, p. 228.

Filosofía «reflexiva» y religión «positiva» en el joven Hegel...

rente al período de Frankfurt. Su misticismo irá desapareciendo en la medida en la cual el autor del *Fragamento de sistema* se aproxima a la «historia concreta, a la vida social del presente». Es mediante la profundización de los estudios económicos que el «embriagador vino de la mística religiosa recibe, como se ve, una buena dosis de sobria agua»⁴⁸; lo que progresivamente posibilitará, en Jena, la concepción fenomenológica de la experiencia de la conciencia, propia de su 'idealismo objetivo'.

Ante semejante conclusión, Lukács puede sentirse satisfecho: la inmanencia del discurso dialéctico ha sido sustituida por la trascendencia de la 'ortodoxia' partidista; la crítica filosófica suplantada por el dogma y la preconcepción. A medida que Lukács intenta separarse, cada vez más, de la interpretación teológico juvenil de Hegel hecha por Dilthey, se va acercando a ella todavía más. Ambos han partido de un presupuesto, de un originario 'punto de vista': en el caso de Dilthey subjetivista y psicológico; en el caso de Lukács objetivista y ontológico. El primero, con la intención de encontrar en el joven Hegel la justificación, no tanto de una 'ideología reaccionaria' grata al fascismo —como cree Lukács— cuanto de las así llamadas 'ciencias del espíritu'. El segundo con la intención de establecer —justificado, pero a veces con demasiado empeño— entre Hegel y el marxismo estrechos e inseparables vínculos de continuidad, por momentos, no carentes de una cierta exageración ideológica, con el propósito de sustraer la figura de Hegel de manos de la reacción filosófica, mediante la exaltación de la importancia de la economía para la formación de la filosofía hegeliana. Cabe preguntarse entonces, si tal continuidad, lejos de ser expuesta *dentro y como* resultado de un proceso de continua discontinuidad, no se presenta, más bien, como una «torsión» y una «reducción» de la lectura «del texto de Hegel»⁴⁹, convirtiendo en *misticismo* y en *positivismo crítico* aquello que, por el contrario, significa —para todo verdadero discurso dialéctico— «un real paso adelante en la concepción de la realidad objetiva»⁵⁰. Tal vez, la respuesta sin premuras al sorprendente juicio lukacsiano sobre

48 *Op. cit.*, p. 233.

49 Cfr. Vittorio Ancarani, *cit.*, p. 211.

50 *Op. cit.*, p. 213.

el 'panteísmo místico' hegeliano del período de Frankfurt, posibilita comprender, de una vez y para siempre, el increíble, pero ciertamente constatable «acercamiento entre pensadores de 'derecha' y de 'izquierda'»⁵¹.

En una nota de cárcel, Gramsci, a propósito de la restricción hecha por Lukács de la dialéctica al ámbito de lo social, señala, a manera de conclusión, que en este punto el 'profesor Lukács' puede 'estar equivocado' o puede 'tener razón'. Estaría equivocado, según Gramsci, si «su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre», para retornar, nuevamente, al viejo error dualista «de la religión y de la filosofía greco-cristiana». Por el contrario, la argumentación del 'profesor' tendría validez «si concibe a la historia humana también como historia de la naturaleza»; pero aún así, sostiene el autor de la nota, Lukács «establecería un dualismo entre naturaleza y sociedad»⁵².

Con independencia de la ironía gramsciana respecto del 'academicismo' de Lukács; sin necesidad de recurrir a la imprudencia — por escasa y desmedida de la versión interpretativa que Geor Lichtheim ha escrito sobre *El joven Hegel*⁵³; desechando los simplismos izquierdistas de Michael Löwy⁵⁴, la nota escrita por el prescindir de ello, de este

51 E. Mirri, *cit.*, pp. 464-5.

52 A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Riuniti, Roma, 1975, p. 171.

53 Según la versión de Lichtheim el escrito lukacsiano sobre el joven Hegel ejercería una cierta «macabra fascinación, por demás, iniciada en el 'ejercicio' del 'arte del rebajamiento', cuyo 'núcleo teórico' se centraría en la 'defensa del materialismo' contra sus detractores», en relación directa no con el «humanismo naturalista del joven Marx, sino que más bien, hace alusión a la teoría del conocimiento que Lukács compartía con Lenin», esto es: «una forma de relativismo epistemológico» (...). Cfr. G. Lichtheim, *Lukács*, Grijalbo, Barcelona, 1973, pp. 167-70.

54 El Leitmotiv de Lowy consiste en la contraposición de la «armonía dialéctico-revolucionaria» de Historia y conciencia de clase con el 'realismo sin más' del Lukács de los años treinta, el cual lo llevaría progresivamente —según Lowy— hacia la aceptación de la así llamada «*Realpolitik* no revolucionaria de Stalin». Esta es la lamentable visión de Lowy, una visión que se halla regida por un sincronismo superficial que llega a comparar la 'nueva'

modo se reduce lo instructivo de Hegel —que aun es mucho— y se corre el riesgo de bloquear las implicaciones que encierran tanto Hegel como el marxismo, cuyas posibilidades en modo alguno se hallan ya agotadas. Aquello que en el *Sturm und Drang* de Hegel, o en su madurez, no lleva directamente al marxismo desarrollado hasta el día de hoy, eso menos rectilíneo, que también se encuentra en el idealismo, requiere sin duda un espacio propio de crítica, de autonomía expositiva. Los adjetivos que Lukács emplea, ya para rebajar, ya para disculpar el *Sturm und Drang* hegeliano —confuso, nebuloso, místico, metafísico y otros semejantes—, son caracterizaciones globales que pueden referirse a cosas muy distintas y que, además, ya han sido aplicadas a Hegel con muy distintos resultados⁵⁵.

Bloch termina señalando que, «en cualquier caso, no se puede dejar de antemano a la deriva todo lo que en Hegel aún no se halla en una relación directamente funcional con el marxismo, y entregarlo así a los historiadores burgueses de la filosofía para que sigan produciendo antimarxismo a base de pasajes hegelianos equivocadamente enfocados: su arma es precisamente una mística realmente putrefacta —la burguesía de nuestros días—, una metafísica realmente preocupante: la que sabe aprovecharse de posiciones abandonadas, de cotas dejadas al enemigo. El mismo análisis, por lo demás excelente, que hace Lukács de *El joven Hegel* llama la atención precisamente por su calma y detalle acerca de un Hegel que no se halla aun eliminado por la utilización excesivamente general del término «mística», ni tampoco por el mero detalle mono autor de los cuadernos de cárcel, parece recobrar, en el espesor de la perspectiva lukacsiana de *El joven Hegel*, su más profundo sentido crítico y dialéctico, toda vez que la posibilidad de la comprensión del ulterior ontologismo de Lukács queda confirmada con el análisis de

postura de Lukács con la 'traición' hecha por Hegel de sus primeros ideales revolucionarios, y a Trotsky, «ese Leonidas intransigente, trágico y solitario, que rechaza Termidor y es condenado al callejón sin salida» con Hölderlin (...). Cfr. M. Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, S. XXI, México, 1978, pp. 203-27

55 E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, F.C.E., México, 1983, (2), p. 51.

su interpretación 'triádica' de la formación de la dialéctica hegeliana, cuya problemática, más que un resultado, parece ser una visión externa, un 'punto de vista' cuya génesis encuentra sus primeros ecos en aquella 'totalidad' ampliamente expuesta por Lukács en su ensayo juvenil de 1923, *Historia y consciencia de clase*. La cita de Gramsci ofrece la posibilidad de sopesar, conforme a la inmanencia de su historicismo, el discurso lukacsiano en su más profundo sentido y contenido más allá de toda concepción parcializada o reductivista. En todo caso la aparente marginalidad de la cita en cuestión quizá pueda ser valorada en su real significado a la luz del siguiente comentario, escrito en 1951, que sobre *El joven Hegel* de Lukács, ha escrito Ernest Bloch en las páginas finales de la primera parte de su ensayo *Sujeto-Objeto*:

«Lukács (*El joven Hegel*, 1948) ha puesto recientemente una magnífica guía desde el punto de vista social y de la historia bibliográfica a través del desarrollo juvenil del filósofo; magnífica también, porque hace añicos la sentimental y vitalista leyenda hegeliana de Dilthey y la fascista-irracionalista de Haring, Kroner y otros. Sin embargo, el empeño en hacer perceptible al precursor de Marx lo hace exagerar la directa precursoriedad de Hegel y reducir fácilmente lo no tan directo, o incluso gráfico»⁵⁶.

Puede justificarse, desde el punto de vista estratégico-político, la lectura lukacsiana del joven Hegel en general y de su fragmento sistemático de 1800 en particular. A efectos de una comprensión estricta de la necesaria relación dialéctica entre Hegel y Marx, teórica e históricamente, dicha lectura no pasa de ser una aguda y sutil —pero en ciertos aspectos artificiosa— composición. Una interesante e inteligente —pero por momentos inadecuada— versión de la historia juvenil del filósofo alemán. Más una lectura de este género —hay que decirlo— es una figura más —sin duda valiosa e importante— dentro de la fenomenológica traducción de la historia filosófica del movimiento dialéctico hegeliano: pero de ningún modo la última.

56 *Ibid.*