

Lukács en los años treinta: notas e hipótesis sobre el giro ontológico a la estética

Sergio Pérez CorcheteUniversidad Complutense de Madrid  <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.104992>

Recibido: 20/10/2025 • Aceptado: 08/02/2026 • Publicado: xxxxxxx

Resumen: El presente texto explora el giro de Georg Lukács en los años treinta, cuando decide establecerse en la Unión Soviética. Este quiebre, conocido como “giro ontológico”, reorienta su pensamiento hacia la estética. El artículo sostiene que esa redirección no se puede explicar como una búsqueda de terrenos teóricos menos conflictivos, sino que debe leerse como una apuesta de largo alcance. A partir de las Tesis de Blum, el frentepopulismo y el hallazgo de los manuscritos marxianos de 1844, Lukács articula una noción de “objetividad viva” con la que pone en marcha una práctica teórica que proponemos llamar “leninismo estético”. Esa noción, que se expandirá a lo largo de su filosofía, se expresa en la prioridad de lo concreto; una nueva teoría de la objetividad que rompe con Historia y conciencia de clase y se orienta hacia la particularidad. El texto trata de mostrar la continuidad metodológica entre su práctica política y su política estética; la atención al trabajo, la mediación y la acción marcan la transición hacia categorías estéticas (lo típico, el realismo, la cultura de los sentimientos) que atraviesan su obra posterior y anticipan su influencia en la Escuela de Budapest y la Nueva Izquierda.

Palabras clave: Leninismo; estética; Georg Lukács; giro ontológico; realismo; Manuscritos de 1844.

^{EN} Lukács in the 1930's: notes and hypothesis on the ontological turn towards aesthetics

Abstract: The present text examines the turn undergone by Georg Lukács's trajectory in the 1930s, when he took the decision to settle in the Soviet Union. This rupture –commonly referred to as the “ontological turn”– reorients his thought toward aesthetics. The article argues that this redirection cannot be explained as a retreat to less contested theoretical ground but should be read as a far-reaching strategic wager. Against the background of Blum's Theses, Popular Frontism, and the discovery of Marx's 1844 manuscripts, Lukács articulates the notion of “living objectivity” that sets in motion a theoretical practice I propose to call “aesthetic Leninism.” This notion, which will expand throughout his philosophy, manifests itself in the primacy of the concrete and in a new theory of objectivity that breaks with History and Class Consciousness and turns toward particularity. The essay seeks to demonstrate the methodological continuity between his political praxis and his aesthetic politics; attention to labor, mediation, and action mark the transition to aesthetic categories (the typical, realism, a culture of sentiment) that run through his later work and presage his influence on the Budapest School and the New Left.

Keywords: Leninism; aesthetics; Georg Lukács; ontological turn; realism; 1844 manuscripts.

Sumario: Lukács y la nueva izquierda. El tercer Hegel y los Manuscritos de 1844: después de Historia y conciencia de clase. Leninismo o las continuidades de lo político. El artista como intelectual: lo concreto como representación. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pérez Corchete, S. (2026). Lukács en los años treinta: notas e hipótesis sobre el giro ontológico a la estética. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.104992>

Lukács y la Nueva Izquierda

La aparentemente abrupta transición política e intelectual que protagoniza Georg Lukács en el Moscú de los años treinta, tras el fracaso político de las *Tesis de Blum* (1929) y su autocrítica de *Historia y conciencia de*

clase (1923), han proyectado todo tipo de invectivas hacia el húngaro. Diversos intérpretes consideraron su traslado al convulso ambiente de la Unión Soviética como un signo de claudicación que afectaría tanto a su predicamento político como a su honestidad filosófica. Ejemplo paradigmático es el de Adorno (2018), que acusaba a Lukács de “ajustar su capacidad intelectual, evidentemente inquebrantable, al deplorable nivel del pseudo pensamiento soviético, que mientras tanto había degradado la filosofía [...] a mero medio de dominación” (p. 231). Esos juicios, que identificaban sin más y de forma un tanto vaga el realismo de Lukács con el oficialismo soviético, podían ser tentadores en el marco de los años más duros del estalinismo, pero no resisten a la lectura de Lukács posterior a 1955. Y no porque Lukács cambie allí de modo significativo su percepción teórica en el marco del proceso de desestalinización, sino porque no lo hace.

El húngaro rechazó cualquier periodización de su obra que afirmase hallar una distinción de principio entre sus escritos anteriores y posteriores a este punto de inflexión. Para Lukács, como recoge Tertulian (1993), la única diferencia radicaba en que después del vigésimo congreso del PCUS en 1956 podía ser abierto respecto a las ideas que antes debía esconder. El trabajo más importante de exégesis y ponderación de los caminos que emprendió durante el periodo estalinista puede encontrarse, por lo tanto, en el Lukács posterior a 1956, que reflexiona con cierta frecuencia sobre su propia vida y obra, ya sea en los prólogos a la reedición de sus obras o en escritos de vocación autobiográfica como *Mi camino hacia Marx* (1959) o *Pensamiento vivido* (1981), peculiar autobiografía en diálogo con vocación de incompletud, de autobiografía para los otros (Labado, 2011). Hasta ahí llegaba la percepción de Lukács de formar parte de un pensamiento y una tradición orgánica y viva: su obra era para los otros porque esperaba que, como con su propia biografía, fueran otros los que la completaran, los que buscaran en el mapa de lo que consideraba que debían ser las bases del renacimiento del marxismo, que pensó esbozar en la *Estética* (1963), la *Ontología del ser social* (1984) y en su prevista *Ética*. Solo así se comprende la planificación de tan monumentales tareas en el ocaso de su vida, así como el esfuerzo por elaborar unos prolegómenos a su *Ontología del ser social* para responder a las críticas preliminares de sus alumnos. También lo que Lifshitz (2024) llamaba el “sacrificio estilístico” que Lukács incorporó progresivamente a sus dictados, y que salta a la vista al comparar el abigarrado vuelo de su pluma juvenil con la dureza de los textos militantes producidos a partir de los años treinta, y éstos con la precisión telegráfica, aséptica y a menudo pastosa de los de vejez. Se trataba, cómo él mismo advirtió, de una “cierta indiferencia por cómo las cosas fueran dichas, con tal de que fuesen dichas” (Lifshitz, 2024). La deriva respondía, por tanto, mucho más que a una decisión estilística: el contenido, como tantas veces tuvo ocasión de afirmar en las numerosas discusiones estéticas en las que participó, debía prevalecer.

Algunos juzgaron con más benevolencia que otros esa modulación. Lifshitz (2024) enjuiciaba esa actitud sacrificial como “fina, generosa, culta, que decididamente e incluso con ebriedad rechaza su propia fineza”. Por su parte, Ágnes Heller (2017), caracterizaba en sus últimos años la obra de Lukács –y no sin cierta malicia, dados los ecos nietzscheanos y kierkegaardianos del retrato– como la extensa autobiografía de quien tuvo que tomar una decisión existencial, elegirse a sí mismo y transformarse en comunista. Deseo que, para Heller, nunca pudo satisfacer por completo; conclusión feliz para el gusto de su discípula, que juzgaba positivamente esa caracterización de Lukács como “mal comunista”.

Los elogios envenenados de Heller configuraban una actitud que llegaría a ser habitual en los teóricos occidentales: reconocer el genio del maestro al tiempo que se condena su pecado original; el comunismo. La recepción de la obra tardía de Lukács por parte de sus discípulos, reunidos bajo el rótulo común de “Escuela de Budapest”, fue dura y condicionó su recepción general. Las *Anotaciones sobre la ontología para el camarada Lukács*, de 1968-1969 y 1975, son buena muestra de ello. El desacuerdo pivotaba en buena medida sobre el rechazo a lo que aquí llamaremos “leninismo estético”: una visión totalizadora y ontologizante de lo estético presente por lo menos desde los años treinta, y que los miembros de la escuela segmentaron en un doble rechazo hacia una visión del arte que juzgaban conservadora –vinculada al realismo y el rechazo de las vanguardias, Kafka o Joyce– y el leninismo en general, como figuración política conducente al estalinismo. La insistencia del último Lukács en torno a esta cuestión era para los miembros de la escuela una cesión ante la posición marxista-leninista oficial de raigambre soviética, con la que ellos rompieron y en torno a la que se formaron como escuela, sobre todo a partir de 1956.

Las posiciones debían ser más o menos extrañas entre sí, pero lo esencial estaba en los temas. Heller (2008) reconocía en una entrevista que lo que captó su interés de los escritos de Lukács en los sesenta sobre la especificidad de lo estético no fueron tanto

las cuestiones puramente estéticas, sino la teoría de la vida cotidiana. No fueron mis escritos estéticos, sino mis obras sobre la vida cotidiana y la teoría de las necesidades las que influyeron en la entonces emergente Nueva Izquierda (Qilin, 2008, trad. propia, p. 108).

Nuestro argumento supone asumir que esos elementos que Heller y otros disponen como mediadores más o menos inconscientes entre la percibida ortodoxia de Lukács y la exuberancia de las innovaciones teóricas de la Nueva Izquierda¹ –a menudo desplegadas, como en el caso de la propia Escuela de Budapest, pero también en el de Lefebvre o la Escuela de Birmingham, en torno a la vida cotidiana– dependían en el pensador húngaro de una fidelidad productiva respecto al leninismo ligada a su giro estético en los años treinta y, por tanto, a las bases plantadas en su así llamado “periodo estalinista”.

¹ Para apoyar esta continuidad entre la Escuela de Budapest y la Nueva Izquierda, particularmente la inglesa, podemos citar al propio Stuart Hall (2010), que colocaba como eventos fundacionales de la “primera” Nueva Izquierda la represión de la Revolución húngara por los tanques soviéticos y la invasión británica y francesa del Canal de Suez, ambos en 1956.

Al proponernos trazar esta línea progresiva que en Lukács desembocaría sin grandes rupturas en los mismos problemas que fueron tratados como innovaciones políticas y teóricas en los sesenta, buscamos colocar a estas críticas ante la siguiente tesitura: o bien, como defenderemos, no existe una ruptura esencial entre el “Lukács estalinista” y el posterior a 1956, y por tanto hay que tomar en serio sus posiciones y preocupaciones temáticas a partir del giro estético de los treinta, o bien aceptamos cierto grado de adscripción dogmática y connivente al marxismo-leninismo soviético, y entonces hay que reconocer que este conduce en algún sentido a los problemas de la posterior Escuela de Budapest y la Nueva Izquierda. Esto llevaría, en el primer supuesto, a impugnar las rupturas que, como apunta Jameson (2016), la crítica occidental asumió al periodizar la obra de Lukács. Se aceptaría así que no son solo ciertos elementos de *Historia y conciencia de clase* los que los críticos de los sesenta y setenta asumen para captar la especificidad de las nuevas sociedades de consumo; las premisas ontológico-leninistas que Lukács planta en los treinta también contendrían *in nuce* tanto sus propios desarrollos en la tardía *Estética* y la *Ontología del ser social* como los marcos desde los que producen sus lectores críticos –en especial en torno a la vida cotidiana–, vinculados a la Escuela de Budapest y a la Nueva Izquierda. Parece razonable pensar, para apoyar esta versión, que no había necesidad de mantener el relato de la continuidad después de 1956 en caso de que todo lo anterior hubiera sido una mera tapadera, máxime teniendo en cuenta lo habitual que era para él abjurar de sus propias obras.

Ambas hipótesis podrían ser, no obstante, correctas. Es más, parece razonable pensar que ésta sería solo una parte de la explicación que no agota las razones por las que empiezan a aflorar los nuevos temas; un cambio que debería más bien buscarse en las alteraciones en la estructura productiva y las pautas de consumo de las sociedades industriales en el marco de posguerra. Para lo que nos ocupa, sin embargo, se trata de probar cómo algunos de los motivos que influirán más tarde en la conformación de los intereses y premisas de uno de los principales puentes entre el marxismo occidental y el oriental –la escuela de Budapest y a partir de ella la Nueva Izquierda inglesa, pero también el marxismo yugoslavo del grupo *Praxis* y Karel Kosík– dependen en algún grado de la detección de los movimientos tectónicos en la historia europea que se empiezan a producir en los años treinta, y a los que Lukács responde con un giro teórico que conduce a la estética a través de la ontología y que es inseparable de su apuesta política axiomática por un socialismo de corte leninista. Si esto es así, nuestra hipótesis informa acerca de la presencia de algún elemento en la historia del siglo XX que sobrepasa las influencias intelectuales entre escuelas. Nos dice algo sobre las continuidades de la modernidad en unos años convulsos que pivotan sobre la formación del socialismo en el este de Europa, la confrontación con el fascismo y la aparición de las sociedades de consumo. Algo que tiene que ver con la posibilidad de la totalidad, de su representación y de por qué son esos elementos los que aparecen con creciente centralidad en la conciencia teórica de ese lapso histórico.

El tercer Hegel y los Manuscritos de 1844: después de *Historia y conciencia de clase*

Para caracterizar esa transición vale la pena señalar algunos de los hitos que marcan las continuidades intelectuales entre los grupos a los que nos referimos, en buena medida dependientes del propio Lukács. Uno de esos puntos es la centralidad de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

El texto marxiano ha sido, a través de su larga y complicada vida, una herramienta de nivel muy superior al meramente doxográfico. Recordemos, para empezar, que la Escuela de Budapest se empieza a formar en los seminarios que Lukács organiza en su domicilio a partir de 1953, donde barruntaba la reformulación de un marxismo de carácter humanista con una fuerte impronta filosófica y metodológica, en el marco de un programa de trabajo que aplicase el método de Marx a toda la vida social, reclamando la importancia para dicha tarea, entre otros, de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Esta disposición planta una semilla que autorizará a discípulos como György Márkus a explorar una antropología, continuada por otros miembros de la escuela, que partiera de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y los *Grundrisse* (Martínez, 2009). No es casual que la *Ontología del ser social* contenga todo un capítulo fundamental dedicado al trabajo, comprendido como centro cardinal del proceso de hominización y modelo para toda praxis humana.² Allí Lukács (2004b), como en *El joven Hegel* (1985) –redactado, de nuevo, en los treinta– se vale para esta cuestión del Hegel de Jena. En ambos casos, un Hegel releído a la luz de los *Manuscritos* marxianos. Esos textos de Jena, recientemente publicados en aquellos años, serán, junto con los *Cuadernos filosóficos* de Lenin (también de nueva publicación), *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo* y los mismos *Manuscritos*, los grupos de textos que marcarán el paso al Lukács de los años treinta.

Por este camino se hace visible el que conoceremos como tercer Hegel de Lukács o, en otras palabras, la tercera etapa en la recepción del alemán por el húngaro. Así, mientras que la *Teoría de la Novela* sintetiza un estudio de vocación explícitamente hegeliana –el primer Hegel de Lukács–, su transición al marxismo a partir de la primera Guerra Mundial, su entrada en el Partido Comunista en 1918 y sus primeros trabajos marxistas, entre los que figura *Historia y conciencia de clase*, marcarán su posición entrante como una suerte de hegeliano marxista. Recuerda Lukács (1975) que en aquellos años, y a partir de la guerra, pasó de acceder a

² Respecto a la ubicación de Lukács dentro de la ontología del siglo XX cabe destacar, como señala Daniel Alvaro (2015), la presencia de otros proyectos teóricos que plantean ontologías del ser social orientadas a menudo sobre bases marxistas, como las de Negri, Hardt, Balibar, Gould o el propio Sartre, con el que Lukács polemiza. Asimismo, poco tiempo después de la desaparición del pensador húngaro aparecerían algunos ejemplos de la atención a las declinaciones ontológicas de la obra de Marx: *Marx* (Henry, 1976), *Marx's Social Ontology* (Gould, 1980), o *L'ontologie de Marx* (Haarscher, 1980), lo que indica que el problema quizás no resultaba tan extemporáneo como podría parecer tanto a sus discípulos como a Manuel Sacristán, su principal traductor al castellano. Fuera del mundo marxista, Lukács se enfrenta también con la ontología heideggeriana, tratada con dureza, y con la de Hartmann, lejana al marxismo, pero vista con simpatía por Lukács.

Marx a través del filtro de Simmel y Weber –por tanto, como mero sociólogo o economista– a comprenderlo a través de Hegel. Esa segunda recepción de Hegel, seguramente la más aludida entre los intérpretes de Lukács, no es, sin embargo, definitiva. A partir de los años treinta –los que nos ocupan en el presente artículo–, Lukács invertirá los términos y se convertirá, a lo sumo, en un marxista hegeliano. Esa es la posición y genealogía en la que colocamos, *grosso modo*, a su tercer Hegel.

Aunque aludiremos a otras hipótesis, la capa más explícita y textual de esa transición viene inducida por el “shock” que los *Manuscritos* producen en el húngaro. Cuando Lukács los lee por primera vez, lo hace como colaborador en el Instituto Marx-Engels de Moscú, antes de que sean publicados. La impresión que le causaron estos textos fue dual: por un lado, el húngaro encontró en los *Manuscritos* un desarrollo del problema de la alienación que no era habitual tratar en aquellos años –e incluso era visto con cierta desconfianza– y que él ya había considerado como substancial en *Historia y conciencia de clase*. Por otro, la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana y la propia estructura del texto indujeron una reevaluación de la dialéctica de la naturaleza y la creciente centralidad del trabajo como elemento de mediación, de interacción activa con el entorno a través de la acción teleológica orientada a fines. Para la primera cuestión, se trataría ahora de corregir la restricción previa de la dialéctica a la esfera de lo social, tal y como operaba en *Historia y conciencia de clase*.³ La fundamentación de la dialéctica se fijará a partir de entonces en la que denominará “teoría marxista de la objetividad”. Por eso en el prólogo de 1967 dice:

Todavía hoy consigo recordar la impresión transformadora que me hicieron las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y relaciones. A ello se sumó la idea [...] de que la objetificación es una especie natural –positiva o negativa, según los casos– de dominio humano del mundo, mientras que la extrañación es una variedad especial que se realiza cuando se dan determinadas condiciones sociales. Con ello se hundían definitivamente los fundamentos teóricos de lo más propio de *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1975, p. XXXIX).

Se trata, así, de un rechazo de principio al intento de superación de Hegel a través de la realización del sujeto-objeto idéntico en el proletariado, el *leitmotiv* que articula los esfuerzos de *Historia y conciencia de clase*. Para el Lukács posterior, a esta realización subyace un fallo capital que existiría en Hegel pero que él habría empeorado. Pues Hegel, aunque apuntaría hacia el sujeto-objeto idéntico a través de la reabsorción de la alienación en el sujeto, se guarda de darle un contenido histórico real: éste se queda en el reino animal espiritual, en “la consumación absoluta del proceso de alienación [...] La Ilustración, el capitalismo y la Revolución Francesa son los puntos culminantes de la supresión de toda inmediatez natural, el camino de la alienación consumada” (Lukács, 1985, p. 497). La etapa del espíritu moral sería el punto donde debería empezar de nuevo, siguiendo el esquema propio de la *Fenomenología*, el movimiento contrario en la vida social, pero el camino solo queda señalado. La carencia, sin embargo, es virtuosa: supone un “instinto realista” que impediría a Hegel violentar las relaciones con el mundo objetivo. No es casualidad que Lukács haga pivotar *El joven Hegel* sobre la caracterización engelsiana de una contradicción entre sistema y método dentro del pensamiento hegeliano; indicación que insinúa, a pesar de todo, la persistencia de un método realista en Hegel.⁴ Es ese largo aliento el que autoriza a Lukács a trazar una herencia directa entre Hegel, Marx y el método marxista. Condición –la de la premisa engelsiana– que comparten *El joven Hegel* y los escritos de los años treinta sobre el realismo literario, en los que Lukács cita con asiduidad el “triunfo del realismo” señalado por Engels (2003) para ilustrar la contradictoriedad compositiva de Balzac. En esto, el giro ontológico parece ser también un giro engelsiano en la obra de Lukács, tan a menudo leído como un marxista anti engelsiano a causa de *Historia y conciencia de clase*.

Esa nueva valoración metodológica es clave para entender el “tercer Hegel” al que nos hemos referido, ahora atravesado por los *Manuscritos* marxianos, esto es, por la idea del trabajo como autoproducción del ser humano, elemental para la aparición de la dialéctica específicamente hegeliana. De ello deduce que su manifestación y uso responde a una disposición metodológica inspirada por el estudio de la economía política inglesa que se cuela en el método con el que Hegel lee su tiempo, pero también en conceptos como el de alienación, que Marx une en los *Manuscritos* a los análisis estrictamente económicos del primer y segundo manuscrito, evidenciando una “conexión interna entre filosofía y economía y entre economía y dialéctica” (Lukács, 1985, p. 31). Vínculo, por otro lado, que Lukács parece intuir ya en Hegel: por eso “alienación” puede rastrearse hasta “*alienation*”, presente

tanto en la economía inglesa para denominar la enajenación de la mercancía como en casi todas las teorías iusnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria [...] en favor de la sociedad nacida del contrato (Lukács, 1985, p. 518).

Con la adición de las primeras apariciones filosóficas del término en Fichte, y en el joven Schelling bajo el nombre de “condicionamiento”, Lukács completa la triangulación de la alienación hegeliana en fuentes análogas a aquellas en las que Lenin (1913) situaba las célebres tres partes integrantes del marxismo. Donde Lenin ponía la filosofía clásica alemana, y principalmente al propio Hegel y a Feuerbach, Lukács coloca a Fichte y Schelling; en lugar del socialismo utópico de Saint-Simon, Fourier y Proudhon, ahora está la aparición rousseuniana de la *aliénation* en su declinación jurídico-política, y donde aparecía la economía política

³ Nótese, no obstante, que persiste la fijación sobre el problema de la conciencia, piedra angular evidente de su ensayo de juventud y que se integra en un nivel todavía más fundamental en su vejez.

⁴ No es casual el uso de la palabra “realista”, que remite al universo narrativo; en ocasiones se intuye cierto grado de isomorfismo en los escritos lukácsianos entre las figuras de Hegel, Balzac y el propio Lukács.

inglesa se incluye ahora, con mayor holgura, un espacio en el que caben tanto Hobbes –cuyo protagonismo en *El joven Hegel* merece ser resaltado y bien podría ameritar un estudio propio que linde con los sinuosos terrenos de la teología política–, como Ricardo y, sobre todo, Adam Smith⁵. La centralidad y amplitud de esta última inspiración inglesa no es casual: para Lukács, Hegel ha comprendido el problema de la extrañación como posición básica del ser humano gracias a su atención, única entre los intelectuales alemanes de su talla, hacia la economía política. De ella extrae conclusiones metódicas y de contenido, que fundamentalmente tienen que ver con la concepción del trabajo como proceso de autoproducción de la especie humana y su análisis de la herramienta, así como con la aparición de conceptos como el de alienación.

Podría pensarse este subrayado del alma económica de Hegel, ya inscrito en el nuevo marco ontológico, en relación estrecha con la insistencia en el paradigma realista en literatura. Pues la ubicación de un taller económico desde el que se tejen los conceptos filosóficos centrales de Hegel permite señalar, antes que nada, la existencia de un entrecruzamiento entre paradigmas intelectuales; típicamente entre la *Aufklärung* y la Ilustración francesa, cuya interdependencia fue tematizada por José María Ripalda (1978) en *La nación dividida*.⁶ Pero el fondo económico insinúa además una corriente estructural que acompaña la enunciación de nuevos canales conceptuales –que podemos pensar como paradigmas formales, análogos al de la propia novela realista–. Es elocuente a este respecto la constante apelación al aparato inconsciente, en sentido no freudiano, desde el que se forja el “triunfo del realismo” engelsiano: la manifiesta contradicción entre la explícita ideología conservadora de los grandes realistas y la progresividad de sus composiciones literarias, la “amenaza de futuro” que acecha a espaldas de la intención consciente de quienes la ponen en juego. Progresividad que depende de la autopercepción de los autores realistas como derrotados, y por tanto capaces de registrar la contradictoriedad del progreso. Algo más que un diagnóstico sociológico sobre el origen de los autores en términos de estructura social, que no pocas veces resulta en un juicio moralizante: se trata de una suerte de epistemología del derrotado que Lukács extenderá a la burguesía en general, cuya imagen en los textos del húngaro sólo puede entenderse si se la comprende como una clase en proceso de derrumbe –a eso alude el concepto de “decadencia ideológica”, ante el que se revolverá Brecht–.⁷ La particular insistencia en el realismo está por lo tanto emparentada con una percepción del fondo económico muy cercana a un inconsciente ontológico: la primacía de los resultados no buscados, que ocurren en las objetivaciones representativas de los autores realistas antes y de manera más real que en sus propias opiniones subjetivas, el juicio de los hechos por sus consecuencias; en definitiva, una epistemología *post festum* dotada de fuertes resonancias hegelianas.

No es este, sin embargo, el único juicio posible sobre el asunto. La cercanía del realismo literario del siglo XIX con una suerte de “realismo ontológico” que mantiene una deuda impagable con lo real, y que por tanto está formalmente subordinado, sin posibilidad de subversión, a todo aquello que cuenta con peso ontológico –lo que ya es, frente a lo que puede llegar a ser– ha servido para imputar al realismo una carga conservadora endémica e irrevocable. Jameson va más allá, y señala que esa clase de conservadurismo inherente a la forma resuena en el tratamiento temático de las novelas realistas. Buena cuenta de ello daría el orden jerárquico de sus personajes. Para Jameson, la novela realista ofrece

un tratamiento convencional de los personajes políticos, de figuras cuya pasión es política, que viven para las posibilidades de cambio y solo mantienen una relación muy débil con la sólida ontología de lo que existe en ese momento (Jameson, 2020, p. 246).

La solidaridad de Lukács con un realismo de esta clase puede pensarse como un sesgo conservador derivado de la vinculación política del húngaro con el Termidor estaliniano, tal y como han especulado Michael Löwy (2020) o Slavoj Žižek (2004) leyendo la argumentación de Lukács recogida en *Goethe y su tiempo* sobre la relación entre un Hegel que comprende la necesidad de la derrota jacobina, Termidor y

⁵ Resulta interesante notar los diferentes acentos con los que jerarquizan estas fuentes Lenin y Lukács, probablemente el filósofo más importante de todos los que hayan reclamado para sí la herencia leninista en un sentido filosófico fuerte. Si Lenin, en el contexto de la batalla contra el economicismo por la defensa de un sustrato doctrinal que respalde la naturaleza revolucionaria del marxismo, otorga una prioridad estratégica a su dimensión política, en Lukács hay un concentrado, una sinécdoque en las fuentes del término “alienación” que sintetiza su estudio sobre Hegel. Su justificación no es menos histórica que en Lenin: se trata de defender la unidad del corpus civilizatorio que desemboca en el marxismo y que tendría, ya en Hegel, un origen político y económico en sus conceptos más fundamentales. Conceptos en los que se revela decisiva tanto una determinada actitud respecto a la Antigüedad Clásica –derivada de su posicionamiento político hacia la Revolución francesa– como la herencia de Fichte y Schelling o el contenido económico de sus categorías más fundamentales, determinante para la arquitectura más substancial de la *Fenomenología del espíritu*. Significativamente, Lukács termina el libro con el análisis de esta última fuente, la de la economía política, que hace desembocar a Hegel en los *Manuscritos* marxianos. De aceptar esas tesis, se alejaría definitivamente a Hegel de las lecturas mistificadoras y germanizantes que Lukács observa con preocupación en la filosofía de inspiración fascista de los años treinta. Marx, por lo tanto, no sería un error ni una desviación occidentalizante en la evolución de la filosofía alemana, sino la culminación de una conjunción histórica que ya se encuentra definida en el propio Hegel. *El joven Hegel* casi podría pensarse como un desarrollo retrospectivo de la tesis leninista sobre las fuentes del marxismo, aquí descritas como partes integrantes de la figura filosófica de Hegel –operación que autoriza la conexión de carácter directo y no casual que Lukács traza con Marx–. Una tesis filosófica fuerte que, pese a que también reproduce las críticas tradicionales hacia Hegel, le otorga un papel básico y fundamentalmente progresivo. Lo poco evidente que resultaba esta posición se demuestra, entre otras cosas, con la censura que enfrentó el libro en el difícil contexto soviético de los años treinta.

⁶ Ripalda citará además para esta cuestión el estudio de Lukács, cuya insistencia en este punto juzga acertada, pese a ser ignorada por largo tiempo.

⁷ Véase el artículo *Marx y el problema de la decadencia ideológica* (Lukács, 1981). El volumen editado por Siglo XXI que citamos aquí también contiene parte de la querrela con Brecht. Fredric Jameson haría un interesante balance de este debate en el posfacio al volumen *Aesthetics and politics* (Adorno et al., 2007).

el Imperio –y opera entonces en el marco de la caída de las ilusiones de renovación de las democracias antiguas– y un Hölderlin que no admite compromisos con la situación postermidoriana y termina su vida enloquecido y olvidado. Lukács, en supuesta alusión a Trotsky, retrata a Hölderlin como un personaje trágicamente atrapado en un callejón sin salida, en cuya angostura “este solitario Leónidas poético de los ideales del período jacobino ha caído en las Termópilas del incipiente proceso termidoriano”⁸ (Lukács, 1968, p. 216). Trotsky sería esa figura de inagotable pasión política marginada por el realismo que persigue, como Hölderlin o Robespierre, una profundización y mantenimiento de la estructura revolucionaria en unos términos que demostrarían, por decirlo en términos estrictamente hegelianos, que el Espíritu del mundo les abandonaba.⁹ Un hilo del que cabe concluir que Stalin sería una figura de algún modo menos política: un acompañante del nuevo estadio en el que entraba la Revolución en la difícil situación posterior a la Guerra Civil, estandarte del modo único de estabilizar el poder soviético tras la derrota de la Revolución en Occidente. Sin embargo, no hay que olvidar que el propio Lukács (2004a) afirmaría más tarde que su actividad en torno a los problemas estéticos en aquellos años treinta fue “objetiva y directamente anties-talinista”, en cuanto que estaba orientada a la realización del socialismo –se entiende, por tanto, que la de Stalin no–. Los escritos que tratan de esclarecer la posición del intelectual en el Partido, asociada a su teoría del partisano, iluminan desde otro punto este problema:

el poeta del partido [...] es un partisano que se encuentra profundamente vinculado con las tareas histórico-mundiales del partido, pero que, en todas las cuestiones concretas, debe conservar una libertad práctica, hasta el “derecho a la desesperación” (Lukács, 2004a, p. 128).

Nótese, por tanto, que a fines de los sesenta Lukács presenta una teoría de la acción intelectual dentro del Partido que parece justificar la presencia de ese “Leónidas poético”, incluso salvaguardando su “derecho a la desesperación”. Puede que, después de las experiencias políticas de los años cuarenta y cincuenta, Lukács estuviera también hablando de sí mismo: si en los treinta calló ante los métodos estalinianos por la prioridad antifascista–para él únicamente canalizable a través de su permanencia en el Partido–, podemos sospechar que un sentimiento similar explica años después la inclusión de esta cláusula para comprender al poeta del Partido como una suerte de individuo libre asociado. Pero esto no explicaría aún el referido anties-talinismo de sus textos de los años treinta. Por eso parece preferible huir en lo posible de las explicaciones psicológicas –que nos obligarían a introducir una abierta disonancia metodológica con el contenido ontológico de la propia transición–, y seguir en busca de otras continuidades.

Leninismo, o las continuidades de lo político

Hemos expuesto ya la mentada cercanía del giro ontológico de los treinta con los temas estéticos y con los *Manuscritos* de Marx. Suele olvidarse, no obstante, que Lukács sitúa su primer texto plenamente marxista en un trabajo político para el Partido húngaro: las *Tesis de Blum* (Lukács, 2014), de 1929, donde apuesta por una dictadura democrática de campesinos y trabajadores y la conquista prioritaria de la República. El motivo apunta al giro ontológico en los términos en que lo hemos descrito: Lukács entiende que, como texto de coyuntura, se trata de la primera reflexión de conjunto en la que hace propia la llamada a la objetividad como objetividad viva, esto es, concreta, arraigada a una situación histórica de la que el intelectual debe hacerse cargo por sus consecuencias; prioridad de la acción, del proceso y de la objetividad. Y si el primer texto que articula ese viraje ontológico es de carácter político, la palanca que lo activa también lo es: las *Tesis* sirven a Lukács como resultado concreto, objetivo, de la interiorización de la crítica leniniana desplegada en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo* y vinculada a la invectiva contra las posiciones sectarias en torno a la participación en el parlamento que el propio Lukács sostenía a finales de los años diez.

Debemos reconocer en este punto varias premisas no siempre evidentes: en primer término, que la adhesión de Lukács a la política de los Frentes Populares no es una mera apuesta táctica, sino el resultado de

⁸ Paradójicamente, como apunta Löwy (2020), Žižek rechaza la analogía de Lukács porque procede de la aceptación implícita del estalinismo como el Termidor de la Revolución de 1917, con toda probabilidad tomada de un ensayo publicado por Trotsky en febrero de 1935, donde el ruso nombra por primera vez “Termidor” a la situación de la Unión Soviética tras 1924. Žižek, valiéndose de un abrupto giro de timón habitual en sus textos, sostiene que esto habría impedido a Lukács, al contrario que a Brecht, captar la “grandeza interior del estalinismo”.

⁹ En el mismo sentido podríamos trazar analogías arraigadas en otras lecturas de la Revolución y Termidor. Daniel Guérin (2024) ha leído de manera diversa la figura de Robespierre al argumentar que la Revolución no acaba con Termidor, sino con Babeuf, y por lo tanto Robespierre habría acabado convertido en un involuntario instigador del nuevo mundo burgués, que se deshace de él cuando ya no lo necesita. Esta lectura, que coloca así a Robespierre en el campo de los aparatos necesarios por los que el orden burgués viene al mundo, comparte a primera vista y de manera acaso sorprendente el diagnóstico de Lukács. Pero la intención de este último era incluir en el desarrollo inmanente del proceso revolucionario a todas sus figuras políticas relevantes, haciendo desembocar unas en las otras y, por tanto, haciendo presente a cada una en el resultado final de la Revolución –su objetividad–, que vista desde perspectivas distintas sería a la vez Robespierre, Danton o Napoleón. Guérin, sin embargo, incluye a Robespierre –y por tanto extiende el proceso de la Revolución hasta el Directorio–, pero al precio de hacer que Babeuf y la Conspiración de los Iguales actúen como criterio de demarcación final, excluidos así del curso estructural y ubicados como agentes autónomos. No se escapa así de una lectura en la que la traición de los ideales revolucionarios conduce a una dicotomización de los campos en lucha, la derrota de uno de los cuales clausura el proceso revolucionario. Una suerte de “Revolución traicionada” que remite a la caracterización trotskista de la Revolución rusa, pero que, si seguimos el criterio argumental antes trazado, incluye a Robespierre en el campo del Orden. Podemos encontrar hipótesis explicativas para este matiz en la trayectoria del propio Guérin, que abandonó progresivamente sus simpatías trotskistas para acercarse al campo anarquista. Paradójicamente, para un marxista libertario de previa inspiración trotskista como Guérin, Robespierre –y así, si aceptamos la analogía, Trotsky– juega un papel mucho más pernicioso en el proceso revolucionario que para Lukács, quien, pese a sus prioridades políticas, siempre trató la figura de Trotsky con el respeto que le negó el estalinismo, situándolo, también en términos teóricos, en el campo de la Revolución.

una reflexión metodológica de largo aliento sobre la naturaleza misma del marxismo. Segundo, que esta conclusión filosófica tiene un disparador explícitamente político que permite a Lukács identificar en un problema práctico, concreto, en cierto sentido sensible en tanto *Urerlebnis* (vivencia primigenia), la captación profunda del leninismo, y así el fin de su salto de clase, de su aprendizaje del marxismo. En tercer lugar, que la decisión de Lukács de volver a la estética en el Moscú de los treinta es consanguínea con una adhesión profunda al leninismo, al vincular, como afirma Lifshitz, “los problemas de la estética marxista con la concepción leniniana del contenido y de las fuerzas motrices de la revolución burguesa-democrática” (Lifshitz, 2024). Una maniobra estética en la que podemos intuir un margen de analogía respecto al planteamiento frentepopulista de las *Tesis*.

Parece posible, así, trazar una continuidad metodológica entre sus posturas políticas y lo que podemos llamar su política estética a partir de los treinta: atribuirlo todo a la particularidad, someter toda idea a finitud. Es la máxima que guiará a partir de entonces la acción filosófica de Lukács. Del aprendizaje de ese leninismo estético, que encuentra los saltos en la continuidad –recordemos las anotaciones de Lenin a la *Lógica* hegeliana, publicadas en aquellos años– y subraya la objetividad de su teoría del reflejo, dependerá también su nueva postura política y el rechazo de la anterior, recusada ahora por izquierdista y desprovista del grado de crítica immanente presupuesto a un marxista. Esa confianza absoluta en lo real de la que dependen sus textos estéticos y por tanto su atención al realismo no es, sin embargo, una capitulación ante aquello que ya es –frente a lo que puede llegar a ser–, sino una llamada de atención sobre sus líneas de fuga, sus saltos, aquel lugar al que lo real se dirige y que es parte inequívoca de su condición de realidad, eso que en literatura identificará con la categoría de “lo típico”.

Pero las premisas de este leninismo estético estaban ya extraídas de lo que Lukács captó e interiorizó de su particular leninismo político. Por eso, pese a la impresión que le produjeron los *Manuscritos*, afirma que “la gran inflexión se produjo en 1929, con las tesis para el congreso, de modo que mis concepciones ya eran las nuevas cuando en 1930 fui nombrado colaborador científico del Instituto Marx-Engels” (Lukács, 1975, p. XXXVIII). O algo más adelante, “hay que añadir a eso [...] el que ya desde las tesis de 1929 yo hubiera superado el fundamento político-social de aquel anterior idealismo” (p. XXXVIII). Para esto no es baladí que Lukács, en el mismo fragmento, afirme que esas nuevas reflexiones en lo tocante a la inmediatez y la mediación culminan en una “nueva especie de crítica que busca ya explícitamente la conexión directa con la marxiana “crítica de la economía política” (p. XXXVIII), y que en ese giro resulta del todo improbable que no tuviera un papel fundamental el “trabajo práctico de partido, en el que constantemente hacían falta análisis económicos” (p. XXXVIII).

Así, Lukács adecuaba la autorreflexión sobre su trayectoria a la herramienta metodológica que encuentra en el mundo: si su leninismo político halla la centralidad de la objetividad y la particularidad en la escala de prioridades que impone la lucha de clases en un terreno específico –necesidad de conectar con la crítica de la economía política y urgencia de la lucha contra el fascismo–, su leninismo estético tratará de encontrar la “amenaza de futuro” que contienen las composiciones balzaquianas pese a su propio conservadurismo –lo real que se impone donde menos aparece el autor y más es una suerte de muñeco ventríloco que acciona y refleja las contradicciones del mundo–, y su leninismo ontológico tardío hará lo propio con la caracterización del trabajo como modelo de toda praxis social, la confirmación de cómo en la primitiva selección de una piedra sobre otra está contenido ya un modelo de acto teleológico que descubre posibilidades antes impensables en la cadena causal natural y que culmina en la ciencia moderna. En todos los casos una importante confianza en lo real, y en cómo sus direcciones se despliegan y señalizan en lo más concreto –la línea estrategia de dictadura democrática frentepopulista para el Partido en el específico contexto húngaro, la específica composición de personajes y mapas de *La comedia humana*, la selección de un guijarro sobre otro–.

Esta identificación de la centralidad de lo político en el desarrollo filosófico de Lukács es una premisa que, pese a la poca atención que recibe, refuerza la consideración de que no es posible conceder a Lukács la altura de su impulso teórico al precio de perdonar o al menos olvidar su política. Y pese a todo, el hallazgo de los *Manuscritos* es un hito muy difícil de sobrevalorar para la trayectoria del húngaro. ¿Cómo explicar esta coexistencia?

El artista como intelectual: lo concreto como representación

Probablemente lo más sensato sea atribuir esa centralidad a la capacidad que tuvieron los *Manuscritos* de hacer de este proceso una tesis consciente que el filósofo podía así hallar en otros rincones de la experiencia. Como el propio Lifshitz (2024) apuntaba al hablar de Lukács, se trataba de hacer a la *Bildungserlebnis* (vivencia formativa) devenir *Urerlebnis* (vivencia primigenia), algo que ya había comprendido Hegel. Hacer que el fin devenga principio, que aquello que se ha labrado como proceso y resultado devenga punto de partida, trasfondo y mapa. Construir, por tanto, la escalera democratizante del prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*. Hacer de ella un disparador, un fondo: que sea ella misma en su despliegue vivo el conocimiento que se pretende poner en juego. Sostenemos que esa es la operación que en Lukács señala la función propia del literato –a menudo aparentemente irresuelta–, comprendido como aquel que tamiza y realiza un concentrado de los vectores esenciales del siglo, presentados en una propuesta creativa concreta y así vivificados, extraídos del polvo abstracto del pensamiento hacia el barro concreto del mundo.¹⁰ Un proceso concreto de mediación, de acceso a conciencia, que puede servir para proponer un sentido sistemático a

¹⁰ Nos permitiremos añadir, para clarificar este punto, un pequeño excurso a modo de ejemplo, precisamente en torno al reflejo artísticamente objetivado de lo que ocurre con esta premisa constitutiva del realismo –la de hacer, construir para acompañar el

los realistas de Lukács como sus intelectuales arquetípicos, cuya tarea consiste en llevar a conciencia aquello que está naturalmente disperso en el prosaísmo alienante de la vida cotidiana y el tiempo limitado de una vida humana; aceleradores y compiladores del tiempo histórico y sus impulsos.

Tarea que, así comprendida, excede las históricamente sintomáticas “sutilezas de taller”, propias de ciertos debates por la dación de forma artística que Lukács (1977) denunciaba en *El escritor y el crítico*, donde postulaba la relación normal del crítico con el poeta en su encuentro en un “‘reino intermedio’, en el conocimiento y la fundamentación de la objetividad de la producción artística” (pp. 126-127). Un “reino intermedio” que había caracterizado un poco antes como la “transición del ser oscuro e inmediato a la vida iluminada” (Lukács, p.124). Por tanto, una elaboración, que en el caso del poeta-crítico cobra una “firmeza y una independencia aparentes [...] que lleva al contacto real con la vida iluminada en el acto mismo de la dación de forma” (Lukács, p. 126). Así, se trata de una relación “iluminada” con la objetividad artística en la que el escritor entra de un modo más maquinal, en la medida en que su inconsciente es la objetividad de su contenido artístico, y cómo le conduce subjetivamente a preguntarse por las fuerzas que le hacen escribir.

De nuevo, la centralidad de la relación con la objetividad y de ésta con la conciencia. Lo cual nos lleva de vuelta a las razones de su rechazo taxativo a *Historia y conciencia de clase* y su relación con los *Manuscritos*. Pues para sostener esa relación positiva e “iluminada” con la objetividad, aunque ésta sea tan inconsciente como Lukács veía en Balzac, o Reich Raniki en Anna Seghers, debe poder considerarse una noción de lo objetivo al menos axiológicamente neutra, cuando no fértil: un pararrayos, instrumental receptor de las tendencias que aparecen en el mundo encarnadas en el punto de vista circunstancialmente conveniente del autor. Elemento vagamente sociológico que Lukács entendía productivo exclusivamente cuando no aparecía directamente en el discurso explícito del autor, esto es, cuanto menos plasmase éste sus opiniones en sus producciones –y que, por lo tanto, ningún aparato de auscultación sociológica sería capaz de registrar–.

Pero esta visión no podía compadecerse con una aproximación al mundo capitalista según la cual todo elemento vivo padecía distintos grados de un virus conocido como “cosificación”, expresado de manera unilateralmente peyorativa y presente en la totalidad del aparato social de *Historia y conciencia de clase*, empezando por la misma forma estructurante y arquetípica de la mercancía y siguiendo por el taylorismo y la reducción de todo lo vivo al aparato cuantitativo, elementos caros a Simmel y Weber.¹¹ En esa operación, el Lukács maduro detectó un error central, derivado de un excesivo seguidismo hegeliano. La extrañación (*Entfremdung*) bajo el nombre de alienación (*Entausserung*), significaba a la vez para Hegel el poner, esto es, la posición de objetividad. Pero si la extrañación es idéntica a la objetividad, superando la primera se haría lo propio con la segunda, a saber, con la realidad externa, lo que en términos materialistas equivaldría a decir la realidad en general. *Historia y conciencia de clase* se habría apoyado fatalmente en esta concordancia al identificar extrañación con objetivación, tratando la cosificación como un fenómeno absoluto dentro de la subjetividad capitalista. La situación era distinta para el Marx de los *Manuscritos* (1968), quien insistía en que “un ser no objetivo es un *no ser*, un absurdo” (p. 193), y que, por lo tanto

el ser humano real y corpóreo [...] actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone objetos porque él está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su “actividad pura” en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo (Marx, 1968, pp. 191-192).

Lo cual equivale a decir que el ser humano se exterioriza objetivándose en su vida social y en su práctica, empezando por el trabajo e incluso por el lenguaje que objetiva los pensamientos y sentimientos humanos.

despliegue del mundo y encarnarlo, crear como forma de acceder a la conciencia– cuando ese impulso desaparece. Un proceso del que no podremos ocuparnos aquí; valga, por tanto, esta pequeña digresión para apuntar la dirección del problema.

La figura de Rafael Chirbes ha sido en el campo del realismo español contemporáneo un insustituible testigo del proceso que nos ocupa, reflejado en el acto mismo de dación de forma: su novela *Crematorio* es una experimentación con lo que queda de los recursos estilísticos del realismo después de Proust, Joyce o Faulkner, y tras hallar socavada su estructura de plausibilidad misma. Si la novela utiliza constantemente el monólogo interno, lo hace en un coro de voces polifónicas que enfatizan la centralidad del punto de vista, al mismo tiempo que concreta en el contenido tematizado en la novela el resquebrajamiento formal del realismo. Rubén Bertomeu, constructor enriquecido con ayuda de métodos turbulentos, vinculado a la mafia, la corrupción del pelotazo y las traiciones de la generación que transitó del antifranquismo a la premura solchaguiana por enriquecerse a toda costa, es en esta novela el rastro encarnado del realismo: un realismo realizado, irónicamente situacionista, que, como Hegel, ha abandonado sus ilusiones de juventud –políticas y artísticas– para transformar el mundo al hacerse arquitecto y constructor y arrasar la memoria del sufrimiento popular bajo el franquismo, objetivada en su estructura urbana, en favor del nuevo comienzo ingenuamente optimista y fetichizante de la Transición. En una operación de evidente regusto balzaquiano, Rubén juzga a su hija Silvia, de profesión restauradora, y a su marido, catedrático especializado en la literatura del realismo clásico, por vivir de sus crímenes sin haber heredado su culpa, y al mismo tiempo haber perdido en el proceso el impulso creador, realista, y por tanto haberse vuelto ingenuos, biempensantes despegados del origen de su forma de vida. Pero también, en una brillante analogía, vampirizadores profesionales: la restauración no es arte creador, sino un ejercicio arbitrario de fijación de un pasado que niega por principio el proceso destructivo que acompaña a cualquier creación, y la cátedra de literatura realista es un modo de vampirizar a aquellos que han creado, además de una tabla de salvación artificiosa del olvido para algunos escritores por medio, en el caso de este personaje, de la biografía, que extrae al autor del tiempo, de la historia. La postura del propio Lukács respecto a la forma biográfica es lo bastante elocuente a este respecto para hacer arquetípica esta figura. El realismo de Chirbes, por lo tanto, solo sobrevive en su realización, que es su abandono y su muerte.

¹¹ La relación de Lukács con Weber está ampliamente documentada, desde la pertenencia del joven Lukács al círculo weberiano de Heidelberg hasta su definitivo distanciamiento a partir de las posiciones divergentes de ambos respecto a la Primera Guerra Mundial. Sobre sus pervivencias en *Historia y conciencia de clase*, podemos citar estudios específicos como el de Mariana Teixeira (2010), pero también caracterizaciones más generales que discuten a Lukács en términos hegelianos, en especial el apartado sobre marxismo neo-kantiano de *Hegel contra la sociología* (Rose, 2023).

Para Lukács, adoptando una terminología de nuevo cercana a los *Manuscritos*, “solo cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del ser humano en contraposición con su existencia [...] se produce la relación objetivamente social de extrañación” (Lukács, 1975, p. XXVI). *Historia y conciencia de clase* pasaba así de ser testigo de su tiempo a la categoría menos halagüeña de síntoma, por usar una distinción habitual en Chirbes para aludir a aquel rasgo que caracteriza al realismo. Pues para Lukács su abordaje respondía al reclamo de un problema –el del extrañamiento– que flotaba en el aire de principio de siglo, por lo que su error de principio no solo contribuyó al éxito del libro, sino también a hacer de la extrañación una crítica totalizadora, una condición humana que encontraría sus ecos lógicos en Heidegger y los existencialistas. Una actitud de la que, en Lukács, se seguían declinaciones políticas izquierdistas y, como apunta Miguel Vedda (2015), cierto rigorismo ético: un gran abismo entre los verdaderos principios morales –desde la ética trágica de sus primeros textos a la inquebrantable y casi extrapolítica moral comunista de sus primeros acercamientos al marxismo– en abierto e insalvable contraste con la completa cosificación de la vida burguesa.

Y, sin embargo, en sus capítulos finales *Historia y conciencia de clase* ya apuntaba a algo más. Pues Lukács culminaba con la aparición de una forma de mediación muy concreta: el Partido. No es casual que en el prólogo de 1967 el mismo Lukács salvase del libro la centralidad de la mediación. El Partido era entonces una forma de representación, el modo históricamente disponible de reconstrucción sintetizadora de la realidad, de resumen creador y disparador de inercias, de vida cotidiana que concentra las líneas de fuga de la vida burguesa. Lo hacía a través de los muy cuestionados principios de disciplina y solidaridad, que adquieren una nebulosa pero metodológicamente sugestiva centralidad en su último capítulo. Un Partido-transformador, como sugería Alberto Santamaría (2023)¹², que suponía un salto eléctrico –tan caro al imaginario soviético– pero también un disparador de vida cotidiana, de hábito en el axiomático sentido leninista. Era, por tanto, parte de aquella intuición realista que él mismo detectó tiempo después en Hegel y que le condujo al salón de solemnes maderas del realismo literario. Si comprendemos el arte, de modo cuasi aristotélico, como mezcla de representación y trabajo, a Lukács sólo le faltaba añadir este último elemento al primero –insistimos, ya presente en *Historia y conciencia de clase* a través de la mediación y el Partido– para hallar en la estética un camino lógico y no solo posible en torno al que desarrollar de modo coherente su problema teórico y político.

De ese modo, como con las *Tesis de Blum*, Lukács habría hallado en la política la primera y embrionaria fundación teórica de los problemas que le ocuparían durante las siguientes décadas, y lo habría hecho de modo muy distinto a la habitualmente señalada estrechez autoimpuesta o connivencia temática con el estalinismo. Su giro ontológico sería entonces una adición de la cuestión del trabajo –que en el prólogo reconoce como falta central del libro y cuya compensación a partir de entonces proviene de los *Manuscritos*–, y por tanto de la naturaleza y la dialéctica en un sentido más amplio, a la cuestión de la representación. El producto de esa aritmética supone un salto cualitativo. El medio y el resultado de ese salto es la prioridad ontológica de lo concreto a partir de la teoría marxista de la objetividad, que reconoce la posibilidad de su formulación disparadora, creativa, ya sea en el arte como en la política o el trabajo primitivo. Una vía de salida del rigorismo ético que conduce hacia un problema, el de la estética, con el que sigue siendo posible abordar la cuestión de la conciencia, pero esta vez a partir de universales concretos –los mundos novelescos– que operan como escaleras hegelianas a la conciencia. Representación como mediación y reflejo, escritura recta con renglones torcidos. Un proceso de construcción representativa que carga con su propio destino: apelación aristotélica y hegeliana por la que las sustancias se definen por su esfuerzo por llegar a ser lo que ya son. Por eso el realismo lukácsiano no es una prescripción estilística –como a menudo ha sido despatchada por sus críticos, ignorando las importantes diferencias de forma que Lukács señala repetidamente entre sus realistas predilectos–,¹³ sino el proceso mismo de autoexpresión consciente de la cosa. Así lo evidencia el hecho, también repetido hasta el hartazgo, de que los puntos de sutura en la genealogía del realismo no se imputen a influencias estilísticas directas entre autores sino al isomorfismo en las formas fenoménicas de la historia del capitalismo ante las que los realistas crearon y en torno a las que *vivieron*. Por eso Lukács puede permitirse homologar a Tolstoi con el gran realismo de Stendhal o Balzac –cronológicamente anteriores– mucho más que con sus contemporáneos franceses, cuyo escenario histórico ha mutado hacia la expresión naturalista de una sociedad ya más estática y con una más desarrollada división del trabajo. Tolstoi, mientras tanto, encarna un “*pathos* de predicador” (Lukács, 1965, p. 248) que lo aleja de ser un escritor profesional y lo acerca al movimiento campesino que salta a la historia en la rebelión decembrista y la Revolución de 1905. Lo común a los realistas, por tanto, no es la adhesión dogmática a una poética reglada, sino el carácter popular del artista; vale decir, su grado de conexión íntima y personal con los procesos históricos de su tiempo y con las capas populares que los protagonizan. Elemento que permite a Lukács conectar al campesino tolstoiano con “la ‘cadena que desde la sirvienta de Molière lleva hasta la cocinera de Lenin que gobierna el Estado’” (Lukács, 1965, p. 258), y ambas, de modo implícito, con el siervo de Hegel.

Se observa entonces una línea narrativa en la trayectoria de Lukács guiada por un leninismo observado como totalidad, esto es, como la misma cosa vista desde distintos puntos de vista. De un lado, el leninismo político de *La enfermedad infantil*, que insistía en que “el comunismo brota literalmente en todos los aspectos de la vida social, sus gérmenes existen absolutamente en todas partes [...] la vida triunfa por encima de todo”

¹² Alberto Santamaría (2023) ha caracterizado en *Lukács y los fantasmas* el recorrido de *Historia y conciencia de clase* como un camino novelado que transita desde el luxemburguismo al leninismo, en una homología a la que este artículo debe parte de sus intuiciones.

¹³ Lukács señala, por ejemplo, que la disposición formal del realismo balzaquiano es mucho más dramática que la de Tolstoi, que recupera cierta cercanía respecto a la forma épica clásica. Nada de esto afecta negativamente a su mutua condición de realistas.

(Lenin, 2015, p. 108). Un orden conceptual que para Lukács significó, entre otras cosas, la confianza estratégica en el Frente Popular basada en la percepción de la densidad del sustrato del que crecía el socialismo. De otro, el leninismo estético, que comprende el arte como reflejo privilegiado, como conocimiento sensible, inmediato, capaz de configurar de manera concentrada las tendencias objetivas que son así puestas por el autor como ser él mismo objetivo dotado de un impulso teleológico, y que en el buen realista llevan en sí mismas fuera y más allá del estado de cosas. Se configura artísticamente la realidad para hacerla más real que la vida cotidiana habitual, donde los rasgos más típicos y esenciales se encuentran dispersos, igual que en el Partido lukacsiano los militantes, entregados a la vida partidaria, expresan epitomizadas las tendencias del mundo del que nacen y con ello anticipan su derrocamiento y el advenimiento del siguiente, en el mismo acto de su organización para tal fin. La confluencia de ambos leninismos puede hallarse en el a menudo confuso concepto literario de “partidismo”, que Lukács toma de Engels¹⁴ y que Manuel Sacristán, prefería traducir por parcialidad o parcialidad, argumentando que lo que expresa –la naturaleza de parte– no debe ser confundido con la militancia. En virtud, no obstante, de la identidad que estamos tratando de trazar entre las figuras narrativas y las político-históricas, y su dependencia mutua del leninismo y, por tanto, de la representación, juzgamos feliz esta yuxtaposición conceptual. Si entendemos lo particular y el partidismo como aquello que opera tanto en la esencia de lo estético como en la de la confianza en lo real de *La enfermedad infantil* y la teoría del reflejo, la apuesta de traducción por el término “partidismo” gana quizás cierta riqueza conceptual.

La triangulación político-estético-ontológica que venimos presentando culmina, por último, en la faz del leninismo de vocación explícitamente ontológica, que tematiza una centralidad del trabajo en función de la cual la selección básica de un guijarro en lugar de otro supondría ya un primitivo reflejo, un aprendizaje de las potencias objetivas de lo real que puede excederlo, poner nuevas posibilidades de acción que le serían desconocidas de manera espontánea, esto es, sin una acción consciente orientada a algún fin. Este último leninismo será desarrollado sobre todo en su tardía *Ontología del ser social*, aunque ya esté operando como premisa mucho antes.

Todo ello define la condición de Lukács como un pensador partidista que inscribe y extrae su partidismo del núcleo más fundamental de su filosofía y la proyecta al vincularla a las formas de pensar y experimentar los presupuestos institucionales, las mediaciones de conciencia y por tanto del hábito, de las construcciones cotidianas que hacen pensable, captable por la conciencia y por tanto históricamente posible el socialismo. Esa postura implica un universalismo de corte humanista que comprende el socialismo como la apuesta partidista inscrita en las mismas hechas normativas de lo real. Abarca, así, una estructura afectiva que va mucho más allá de los cauces meramente políticos. No es casual que Lukács comience a utilizar en esos años treinta el concepto “cultura de los sentimientos”, tomado de Gorki y que influirá decisivamente a Raymond Williams, y con él a los canales intelectuales de la Nueva Izquierda. El término parte de una valoración de la experiencia sensual y perceptiva muy posiblemente fundada en los *Manuscritos* (Flores, 1981), y que así sirve como cascarón conceptual para resumir las consideraciones que hemos tratado de desplegar aquí sobre las posibilidades de la objetividad, con todas sus implicaciones respecto del leninismo. El resultado no es ya una posición ética, sino una toma de partido que Lukács pensó como la posibilidad más plausible de aprehender filosófica y socialmente las contradicciones a través de las que se manifestaba la historia. Se trataba, al fin, de hacerse cargo de la necesidad de la representación e inscribirla en la cadena causal del desarrollo ontológico, y así intervenir en lo que Lenin llamó “el siguiente eslabón de la cadena”. Su éxito o fracaso son cuestiones, por lo tanto, que sólo son posibles dirimir fuera del terreno estrictamente filosófico, en el proceso de esa misma larga marcha.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W., Benjamin, Walter, Bloch, Ernst, Brecht, Bertolt y Lukács, Georg. (2007). *Aesthetics and Politics* [Estética y política]. Verso Books.
- Adorno, Theodor W. (2018). Reconciliación extorsionada. En *Nota sobre Literatura* (pp. 231-268) (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). Ediciones Akal.
- Alvaro, Daniel (2015). Ontologías del ser social (Lukács, Gould, Negri, Hardt, Balibar). *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 45(1), Article 1. https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2015.v45.n1.51328
- Canal UNTREF (Director). (2017, diciembre 13). *Conferencia completa Ágnes Heller en la UNTREF: “Lo que queda de Lukács”* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=97MYtztUTDc>
- Engels, Friedrich (2003). Problemas del realismo y de lo típico. En *Escritos sobre literatura* (Trad. Fernanda Aren, Silvana Rotemberg y Miguel Vedda). Ediciones Colihue SRL.
- Flores, José (1981). Georg Lukács en los años treinta: Punto focal de la estética marxista. En Georg Lukács, *Marx y el problema de la decadencia ideológica* (Trad. Félix Blanco). Siglo Veintiuno.
- Gould, Carol C. (1980). *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* [La Ontología Social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría de la realidad social de Marx]. MIT Press.
- Guérin, Daniel (2011). *La lucha de clases en el apogeo de la revolución francesa* (Trad. Carlos Manzano). Ediciones R y R.
- Haarscher, Guy (1980). *L'ontologie de Marx: Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité* [La ontología de Marx: el problema de la acción, de los textos de juventud a la obra de madurez]. Éditions de l'Université de Bruxelles.

¹⁴ De nuevo hacemos notar el engelsianismo subterráneo de la ontología lukacsiana.

- Hall, Stuart (2010). Life and Times of the First New Left. *New Left Review*, (61), 177-196. <https://doi.org/10.64590/Of3>
- Henry, Michel (1976). *Marx: Une philosophie de la réalité* [Una filosofía de la realidad]. Gallimard.
- Jameson, Fredric. (2016). *Marxismo y forma: Teorías dialécticas en la bibliografía del siglo XX* (Trad. Cristina Piña Aldao). Ediciones Akal.
- Jameson, Fredric (2020). *Las antinomias del realismo* (Trad. Juanmari Madariaga). Ediciones Akal.
- Labado, Santiago Nicolás (2011). Una ceremonia del adiós. *Verinotio – Revista on-line de Filosofía e Ciências Humanas*, (13), 4-4.
- Lenin, Vladimir Ilich (1913). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del Marxismo*. (Trad. Héctor Gabriel Legorreta Cantera). xhglc Publicaciones Editoriales.
- Lenin, Vladimir Ilich (2015). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* (Trad. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels). Fundación Federico Engels.
- Lifshitz, Mikhail Alexandrovich (2024, 2 de marzo). Diálogos moscovitas con Lukács. *Jacobin Revista*. <https://jacobinlat.com/2024/03/dialogos-moscovitas-con-lukacs/>
- Löwy, Michael (2020, noviembre 18). *Georg Lukács sobre Hölderlin y el Termidor: Respuesta a Slavoj Žižek - Viento Sur*. <https://vientosur.info/georg-lukacs-sobre-holderlin-y-el-termidor-respuesta-a-slavoj-zizek/>
- Lukács, Georg (1959). *Mi camino hacia Marx* (Trad. Emilio Uranga). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lukács, Georg (1965). Tolstoi y la evolución del realismo. En *Ensayos sobre el realismo* (pp. 163-265) (Trad. Manuel Sacristán). Ediciones Siglo Veinte.
- Lukács, Georg (1968). *Goethe y su época: Precedido de Minna Von Barnhelm* (Trad. Manuel Sacristán). Grijalbo.
- Lukács, Georg (1975). *Historia y consciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista* (Trad. Manuel Sacristán). Grijalbo.
- Lukács, Georg (1977). El escritor y el crítico. En *Materiales sobre el realismo* (pp. 87-131) (Trad. Manuel Sacristán). Grijalbo.
- Lukács, Georg (1981). *Gelebtes Denken: Eine Autobiographie im Dialog* [Pensamiento vivido: Una autobiografía en diálogo]. Suhrkamp.
- Lukács, Georg (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. (Trad. Manuel Sacristán). Grijalbo.
- Lukács, Georg (2004a). Más allá de Stalin. En *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (pp. 125-133) Ed. Antonino Infranca y Miguel Vedda. Ed. Herramienta.
- Lukács, Georg (2004b). *Ontología del ser social: El trabajo* (Trad. Miguel Vedda). Ediciones Herramienta.
- Lukács, Georg (2014). Tesis de Blum. En *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* (pp. 263-286) (Trad. Miguel Vedda). Ediciones Herramienta.
- Lukács, György, Lukács, Georg y Flores, José (1981). *Marx y el problema de la decadencia ideológica* (Trad. Félix Blanco). Siglo Veintiuno.
- Martínez, Francisco José (2009, 15 de octubre). *Agnes Heller y La Escuela de Budapest en El Contexto Del Marxismo Oriental*. La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt.
- Qilin, Fan (2008). On Budapest School Aesthetics: An Interview with Agnes Heller. *Thesis Eleven*, 94(1), 106-112. <https://doi.org/10.1177/0725513608093279>
- Ripalda, José María (1978). *La nación dividida: Raíces de un pensador burgués, G. W. F. Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Rose, Gillian (2023). *Hegel contra la sociología* (Trad. Miguel Ángel Pulido Lendínez). Dos Cuadrados.
- Santamaría, Antonio (2023). *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y conciencia de clase*. Editorial Sylone.
- Teixeira, Marcelo Otávio do Nascimento (2010). *Razão e reificação: Um estudo sobre Max Weber em História e Consciência de Classe, de Georg Lukacs*. UNICAMP. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/480471?guid=1753287879580&i=10>
- Tertulian, Nicolas (1993). Georg Lukács y el estalinismo. *Temps modernes*, (563), 1-45.
- Vedda, Miguel (2015). Presentación. En *Lenin: Um estudo sobre a unidade de seu pensamento* (pp. 7-27) [Lenin: Un estudio sobre la unidad de su pensamiento]. Boitempo Editorial.
- Zizek, Slavoj (2004). La grandeza interna del estalinismo. En *Repetir Lenin: Trece tentativas sobre Lenin* (pp. 35-43) (Trad. Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo). Ediciones Akal.