

## DIALECTICA Y RAZON FINITA (Sobre la recepción de Kant en el pensamiento del joven Lukács)

Pablo López Alvarez

### Abstract

The aim of this paper is to study the reception of Kant's critical philosophy in Lukács' early thought, as a mean of proposing a dialectical overcome of classical antinomies, which lead to the acceptance of an epistemological irrationalism and a political conservatism. In doing so, we suggest the recovery of a material reason, able not only to guarantee the cognoscitive and transforming power of consciousness, but also to refuse the ambiguities, overlaps and idealistic elements that take place in Lukács' work. Separated in two related areas, theoretical reason (a) and practical reason (b), our analysis pays close attention to the following topics: Lukács' comprehension of Kantianism as a double limitation of knowing and acting (a.i.), his consequent call to an infinite self-consciousness, clearly related to Fichte (a.ii.), a discussion on the practical impotence caused by the ethical traslation of epistemological dualism (b.i.) and, finally, the proposed construction of a political concept of consciousness in terms of pure action.

---

### a. Razón teórica: la cosa en sí como irracionalidad

#### *a.i. Dualismo cognoscitivo: las limitaciones del conocer y el actuar*

a.i.1. El nexo central de aquello que Lukács pretende defender es, en general, el siguiente: la inteligibilidad del desarrollo histórico, la capacidad humana para llegar a conocer teórica y prácticamente las normas de su transcurso concreto, y la posibilidad de intervención consciente del hombre, dentro de los márgenes de su propia configuración como ser histórico, en ese devenir. Dos de los pilares conceptuales sobre los que se sustenta el idealismo alemán, las ideas de *actividad* y *totalidad*, son recuperados para garantizar la eliminación de los límites del conocimiento humano frente al mundo histórico: es necesario evitar cualquier grado de inescrutabilidad en el estu-

dio de la historia, cualquier apelación explicativa a realidades pre- o supra-históricas ajenas al puro autocumplirse (en el sentido de autoproducirse) de la historia y al reconocimiento de la procesualidad como rasgo esencial de lo real. Y ello no en virtud de algún tipo de rigorismo cognoscitivo abstracto, sino precisamente en virtud del aliento revolucionario que Lukács convierte en motor tanto del marxismo como de su propia filosofía, y que sitúa al pensamiento como forma preeminente de praxis. De este modo, se suprime la separación entre teoría y práctica, se identifican conocimiento y transformación, y, en consecuencia, la persistencia de cualquier limitación epistemológica pasa a representar, en el mismo momento y como reverso necesario, una limitación del alcance de la revolución, o, cuando menos, una coartada para el inmovilismo. El cumplimiento lógico de esta trayectoria acabará llevando no sólo a la recuperación del enlace que Vico estableciera entre conocimiento y creación sino a la superación de la distinción metodológica misma entre sujeto y objeto de conocimiento y transformación.

a.i.2. El enfrentamiento con la obra de Kant, desde unos presupuestos filosóficos así definidos, es inevitable. En efecto, la aparición de la cosa en sí kantiana como facticidad incuestionable que ha de servir como contenido para las formas de la estructura cognoscitiva del sujeto rompe la unidad y la continuidad de lo real, sobre la que Lukács trata de sustentar su pensamiento, e introduce un elemento no controlable epistemológicamente que funciona como límite del campo de vigencia de la razón: más allá sólo está lo irracional, bajo la forma de lo fáctico, lo no producido, lo dado. La corrección de Lukács no se fundamenta sobre la consideración de la cosa en sí como obstáculo objetivo al progreso del conocimiento y de la ciencia<sup>1</sup>, sino que se orienta más bien hacia la base sobre la que se fundamenta ese desarrollo cognoscitivo: el problema de la cosa en sí no es para Lukács un problema de limitación cuantitativa del conocimiento, sino de su *propio carácter de límite*. Se trata de superar la idea de que el conocimiento como tal pueda estar estructuralmente limitado, que deba verse obligado a aceptar como *dados* los contenidos de las formas del entendimiento. En general, y según los parámetros teóricos de *Historia y consciencia de clase*, el sistema kantiano esconde un irracionalismo en la medida en que toma como objetivo primario el establecimiento de los límites de la razón, el discernimiento de la posibilidad y el alcance de la razón finita como tal. Este, sin embargo, es precisamente el motivo central de toda la filosofía kantiana y su propósito consciente.

a.i.3. Lukács se aleja igualmente de la deformación de la doctrina kantiana que suponen los intentos de paliar la irracionalidad e indeterminabilidad de la cosa en sí por la vía de su positivación, de su determinación como ámbito de lo real que provoca impresiones en los sujetos de conocimiento y que posee una naturaleza diferente de lo que tales impresiones muestran.

---

<sup>1</sup> El propio Lukács critica a Engels esta errónea comprensión del postulado kantiano del noumeno: *Historia y consciencia de clase (HCC)*, Madrid, Sarpe, 1984, volumen II, p. 66.

Tal deformación se hace patente en la medida en que:

— intentar determinar positivamente el contenido de la cosa en sí es una tarea que violenta el marco teórico en el que tal concepto nace: la cosa en sí no es para nosotros, en sentido estricto y dentro del dominio gnoseológico, nada<sup>2</sup>, puesto que, en Kant, *ser es ser en la razón*, y la cosa en sí es, precisamente, el límite de la razón finita.

— la cosa en sí no es, bajo ningún concepto, algo diferente del fenómeno, sino su posibilidad misma; el fenómeno, por su parte, no es una máscara de la cosa en sí, un producto erróneo de la impresión del objeto sobre el sujeto, sino que es la propia cosa en sí en su *darse* a conocimiento: sólo a partir de (o, más exactamente, en el mismo momento de) este darse hay conocimiento, y por tanto verdad o falsedad.

— no hay, en el ámbito de la razón teórica, ninguna posibilidad de acceso a la cosa en sí, ni ningún tipo de operación extraordinaria destinada a trascender los fenómenos; en el mismo sentido, no hay tampoco grados o modalidades de conocimiento ni situaciones epistemológicamente privilegiadas; en Kant, el conocimiento es uno y el mismo, y se configura, en sentido radical, como *lo relevante*.

Así, el propósito fundamental del posicionamiento gnoseológico kantiano es el de dejar sentado que los contenidos del conocimiento no son deducibles de instancia previa alguna, ni son creados como tales por la razón. Con ello, Kant traza el intento definitivo por superar los moldes bajo los cuales la razón venía presentándose en la reflexión filosófica, moldes marcados por los presupuestos de: a) una *razón deductiva*, que parte de principios de validez intemporal instalados en el entendimiento humano por voluntad divina; b) una *verdad como correspondencia* entre sujeto y objeto, fundada en el modelo clásico de la influencia del objeto sobre el sujeto independiente, y, finalmente, en el paralelismo entre el orden de las ideas y el de las cosas. Encaminada así a la superación del concepto dogmático de razón, la gnoseología kantiana limita conscientemente su labor al establecimiento de la posibilidad de aparición de los contenidos, y *renuncia de modo explícito a cualquier pretensión de omnipotencia racional*<sup>3</sup>: la razón fijará (o, más bien, consistirá en) las condiciones del darse de los contenidos, pero no podrá actuar frente a la presencia del darse como tal.

a.i.4. Pues bien, este *darse* del contenido del concepto va a convertirse en

<sup>2</sup> En el sentido en el que Kant afirma: «lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío»; *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 272, B 310.

<sup>3</sup> Este rechazo antidogmático de la omnipotencia de la razón, que funciona como nexo teórico de la obra de Kant, se ve expuesto de forma significativa en sus comentarios sobre el pensamiento de Platón: «la ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento»; *Crítica de la razón pura*, pp. 46-47 (B 9).

el núcleo interpretativo de la recepción lukacsiana de Kant, y en la fisura por la cual la irracionalidad se introducirá y terminará por cuestionar la validez de todo el armazón conceptual del sistema e incluso la posibilidad del sistema como tal: «mientras que la irracionalidad de otros contenidos es posicional, relativa, la existencia, en cambio, el ser-así de los contenidos sensibles, es para el racionalismo de la edad moderna un dato absolutamente irreductible»<sup>4</sup>; «está claro que ese principio de sistematización es necesariamente incompatible con el reconocimiento de cualquier 'factualidad' de un 'contenido' inderivable en principio del principio de dación de forma y que, por tanto, haya de ser simplemente admitido como facticidad. La grandeza, la paradoja y la tragedia de la filosofía clásica alemana estriban en que esa filosofía no oculta ya, como Spinoza, todo dato, como inexistente, tras la monumental arquitectura de las formas racionales producidas por el entendimiento, sino que, por el contrario, comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema»<sup>5</sup>.

a.i.5. De forma general, y en línea con lo que hemos señalado, la peculiaridad de las críticas lukacsianas a los planteamientos teóricos kantianos reside en el hecho de ser críticas que el propio Kant aceptaría sin dificultad. Dicho de otra manera, aquello que Lukács expone como error fundamental de todo el edificio filosófico kantiano es precisamente el límite que Kant quiere imponer a su propio pensamiento. En ese sentido, Lukács no intenta corregir la gnoseología de Kant (tarea que considera realizada por la historia), sino más bien *tomar a Kant como pretexto para mostrar los límites estructurales del pensamiento burgués y la difícil toma de consciencia de sus contradicciones*<sup>6</sup>. Se trata, por esta vía, de evitar que aquello que surge como fruto de su tiempo pretenda ser aplicable con intereses apologéticos en el mundo contemporáneo, y que el irracionalismo pueda encontrar, a través de aquello que paradójicamente nace como garante del poder (finito) de la razón, un camino expedito a través del cual legitimar su perseverancia.

En este sentido, la crítica a la gnoseología kantiana ha de leerse en términos de *crítica a las estructuras generales de consciencia de la sociedad capitalista*, y fundamentalmente a la hegemonía epistemológica de un determinado modo (fragmentario, y, por tanto, irracional) de hacer ciencia. Así, no conviene olvidar que «toda ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja en intacta irracionalidad ('improducido', 'dado'), con objeto de poder operar sin obstáculos en el mundo así producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendi-

<sup>4</sup> HCC, II, p. 46.

<sup>5</sup> *Id.*, pp. 48-49.

<sup>6</sup> En esta dirección se mueve la afirmación de G. Vilar: «Kant no puede ir más allá de su época. Su separación y contraposición de 'deberes' e 'intereses' es el fiel reflejo de una antítesis propia de la sociedad burguesa, pero de ninguna manera podía ser una solución de los problemas morales de la sociedad moderna»; *Raó i marxisme*, Barcelona, Edicions 62, 1979, p. 62.

miento que son aporéticas en su aplicación, porque se aplican a una materia 'inteligible', y no al sustrato material real (...). Y la filosofía deja conscientemente intacto ese trabajo de las ciencias. Aún más: considera esa renuncia como un progreso crítico»<sup>7</sup>.

De hecho, a lo que al final hemos de remitirnos es a la doble y constante tendencia de la actitud intelectual moderna según la cual «la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente»<sup>8</sup>. Desde un posicionamiento teórico marcado por la posibilidad de acceso cognoscitivo a la totalidad concreta y por la opción a favor de la liberación autoconsciente del sujeto-objeto idéntico ha de aparecer necesariamente como sustrato irracional aquello que en Kant era, muy al contrario, una instancia destinada a asentar el gobierno de la razón mediante la delimitación estricta de sus fronteras: «el concepto de noúmeno nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (...). Aun teniendo en cuenta que el noúmeno no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma»<sup>9</sup>.

a.i.6. La adopción de esta postura permite a Lukács, por otra parte, enfrentarse con toda la escuela de pensamiento post-kantiano que se orienta hacia la positivación de la cosa en sí, evitando una caída aún más rotunda en el irracionalismo, irracionalismo que en este caso supera con mucho al que Lukács condena en Kant. Los herederos del criticismo de Kant tienden

<sup>7</sup> HCC, II, p. 52. El ambiguo tratamiento lukacsiano de la actividad científica, que insiste en presentar las relaciones entre ciencia y dialéctica bajo el signo de la contraposición —el enfoque dialéctico no buscaría orientar e integrar a la ciencia en el marco de una propuesta transformadora y totalizadora, sino más bien sustituirla como un todo y suspender los principios de su lógica—, se convierte en un punto polémico de su obra, al tiempo que le aleja de las lecturas auténticamente materialistas de la dialéctica hegeliana. Sacristán comenta: «si se puede admitir que Athusser tiende a atribuir equívocamente al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto (...), no es menos plausible pensar que la filosofía de la ciencia de ascendencia lukacsiana tiende, inversamente, a imponer a las teorías científicas en sentido estricto (...) los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario, lo que acarrea motivos de una escolástica más tradicional que la althusseriana, la escolástica metafísica que impone prejuicios a la investigación positiva»; *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 257-258. En relación con las ciencias sociales, Lichtheim escribe: «al afirmar la posibilidad de una penetración privilegiada en la lógica de la historia, Lukács afirmaba implícitamente que las conclusiones filosóficas eran independientes de los hallazgos de los sociólogos empiristas, los economistas o los teóricos políticos»; *Lukács*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 117. Kolakowski concluye: «el marxismo de Lukács supone el abandono de todos los criterios de conocimiento intelectuales, lógicos y empíricos, y como tal es antirracional y anticientífico»; *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980-3, III, p. 293.

<sup>8</sup> HCC, II, p. 53.

<sup>9</sup> *Crítica de la razón pura*, p. 272, B 310-311.

a identificar apariencia y fenómeno<sup>10</sup>, haciendo de éste no ya la *misma* cosa en sí en su darse al entendimiento, sino una representación más o menos ajena del objeto, niegan a la cosa en sí cualquier tipo de cognoscibilidad, rompiendo su relación con el fenómeno, postulan la imposibilidad para la consciencia de ser afectada (de recibir la materia del fenómeno, las sensaciones) por esa entidad tan esencialmente distanciada que es la cosa en sí y terminan orientando sus esfuerzos a intentar conocer aquello que la cosa en sí sea, y a abrir vías irracionales de acceso a ella. Las diversas respuestas teóricas a este planteamiento (la subjetivización práctica del conocimiento en Reinhold, el escepticismo de Schultze, la primacía gnoseológica de la fe en Jacobi, o el postulado de la consciencia como productora de la cosa en sí y de la totalidad del saber en Beck) confirman el peligro de irracionalidad oculto en el concepto mismo de nómeno, y justifican *a contrario* la insistencia de Lukács en su definitiva supresión.

#### *a.ii. Supresión de los límites kantianos: la autoconsciencia activa*

a.ii.1. La forma y la dirección de la crítica lukacsiana a Kant anticipan ya el modo en el que Lukács planteará su superación. En efecto, en el análisis centrado polémicamente en el intento mismo de limitación del alcance del conocimiento —y, por tanto, de la acción— se deja leer la propuesta de la *configuración de la consciencia como productora de los contenidos de su propio conocimiento y del de la realidad externa*. Tal es el camino escogido por Lukács: en la medida en que es el *darse* de los objetos a la consciencia lo que debe ser superado, se hace necesario acabar con el esquema clásico del conocimiento y con cualquier indicación de pasividad o receptividad (que en Lukács es equivalente a aceptación acrítica) del sujeto. Esto significa ceder a la consciencia el *control* radical de la totalidad de los contenidos del conocimiento, convertirla, en sentido clásico, en *razón* de esos contenidos. En virtud del pensamiento que pretende asegurar la cognoscibilidad absoluta tanto del yo actuante como del campo de acción del yo, el sujeto pasa a ser, de forma definitiva, *productor* de la realidad como tal: «a diferencia de lo que ocurre en la aceptación dogmática de una realidad meramente dada, ajena al sujeto, se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia»<sup>11</sup>. Al yo que quiere conocerse a sí mismo y a la realidad circundante como totalidad no le llega saberse conocido desde el punto de vista de la forma: necesita, además, conocerse en cuanto contenido<sup>12</sup>, y ello, en sentido radical, no signi-

<sup>10</sup> Sobre la diferencia entre fenómeno y apariencia, véase *Crítica de la razón pura*, nota de Kant en p. 89 (B 70).

<sup>11</sup> *HCC*, II, p. 55.

<sup>12</sup> «Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento,

fica otra cosa que darse a sí mismo como contenido, que autoponerse como sujeto-objeto idéntico.

a.ii.2. Esta es la base de la atribución a Kant de una «aceptación dogmática de una realidad meramente dada»<sup>13</sup>: de hecho, Kant no plantea, dentro del ámbito de la razón teórica, ningún tipo de aceptación de lo real, sino que más bien pretende establecer que *los límites de la objetividad son para nosotros los límites de la estructura cognoscitiva de la mente*. La cuestión en disputa es, por tanto, más que el dogmatismo, la delimitación misma de lo real. Como señala Gustavo Bueno: «Kant, sin perjuicio de su doctrina del Noúmeno, es el clásico que ha ofrecido un concepto racionalista de ‘filosofía mundana’, el concepto de la Ilustración, sin la menor concesión a las ‘fuentes irracionales’ del conocimiento, aunque estableciendo ‘desde dentro’ el tema de los límites del racionalismo dogmático (...). El concepto kantiano de filosofía mundana nos preserva de los componentes irracionalistas de otros conceptos destinados a servicios análogos, como puedan serlo el concepto de *Vida* de Dilthey (‘las concepciones del mundo brotan de capas que yacen más profundas que la razón’), el concepto de ‘mentalidad prelógica’ o el concepto husserliano de la *Lebenswelt*, el mundo de la vida profunda, que se aproxima al concepto de Inconsciente de Schopenhauer»<sup>14</sup>. Kant busca, así, establecer fronteras, y por tanto ha de interrogarse sobre el más allá de esas fronteras, el abismo definitivo: la cosa en sí; en Lukács, no habiendo lugar para las fronteras, el único abismo es el abismo de la actividad infinita de la conciencia.

a.ii.3. El propósito lukacsiano de construir su pensamiento en torno a la idea de sujeto-objeto idéntico, a partir del cual serían producidas todas las formas duales de sujeto y objeto y lo dado como tal muestra el alejamiento definitivo de Lukács con respecto a Kant en la misma medida en que pone de manifiesto su recuperación de Fichte: el concepto de *sujeto-objeto* idéntico, la infinita *actividad del yo* a través de la superación del no-yo, y el *interés práctico* son concepciones que colocan a Lukács en la línea filosófica del idealismo subjetivo. La acentuación máxima de este doble movimiento de alejamiento de Kant y acercamiento a Fichte se dará, como era previsible, en el campo de la razón práctica. En este punto se hacen explícitas las motivaciones que guiaban el insistente embate de Lukács contra esa irracionalidad latente que a través del concepto de cosa en sí se introducía en el sistema filosófico kantiano, no en vano, el paso de la dualidad gnoseológica de noúmeno y fenómeno al ámbito de la reflexión moral supondrá a los ojos de Lukács la aceptación de la imposible síntesis de libertad y necesidad, la reclusión de la libertad en el reducto de la pura interioridad, y el postulado de una ética puramente formal, no susceptible de hacerse históricamente concreta.

---

puesto que es la propia reflexión del contenido lo que funda y crea su propia determinación»; G. W. F. Hegel: *Lógica*, prefacio 1ª ed., p. 29.

<sup>13</sup> HCC, II, p. 55.

<sup>14</sup> G. Bueno: *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, p. 36, nota 13.

## **b. Razón práctica: la superación del pensamiento contemplativo**

### *b.i. Dualismo práctico: libertad como impotencia*

b.i.1. La doctrina práctica kantiana parte de la existencia de la ley moral como hecho originario; es necesario, pues, afrontar este hecho desde los parámetros de la *Crítica de la razón pura*, definir su naturaleza, estudiar el tipo de actuación práctica que supone e investigar la clase de acceso que tal hecho permite. Pues bien, la ley moral nos impele a actuar independientemente de cualquier fin empírico de nuestro interés particular, nos prohíbe encontrar justificaciones para nuestros actos en sus posibles resultados, nos conmina a suspender la influencia del apetecer sobre el actuar moral. En una palabra, la ley moral, evitando toda referencia tanto al deseo o al correspondiente conocimiento de un objeto como a la sensación empírica de placer o displacer que de ese objeto se pudiera desprender, determina *a priori*, esto es, sin la introducción de ningún contenido, a la voluntad: la ley moral suspende la pertinencia práctica de los fenómenos, prohíbe la utilización del razonamiento hipotético y remite a la voluntad al ámbito del puro *deber* como necesidad. Vacía de contenido, la ley moral determina desde la formalidad entendida como universalidad, más rigurosamente: *la determinación moral es determinante únicamente en virtud de su propio carácter de universal*. La norma de nuestras acciones no será ya la conmensuración de las mismas con un supuesto bien moral, un contenido firmemente delimitado, sino la posibilidad de enmarcar nuestra actuación en el ámbito de la universalidad: obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre a la vez valer como principio de legislación universal. Tal es la formulación de la determinación moral kantiana, determinación que, no hablándonos de lo que debemos hacer, sino más bien de cómo debemos enfrentarnos a la discriminación de nuestras acciones, e, igualmente, dejando que, más allá de los objetos, sea el sujeto el que se dé a sí mismo la ley, es *autónoma*, y, por tanto, presupone la libertad de la voluntad.

Ahora bien, afirmada la realidad de la libertad a partir del hecho de la ley moral, queda afirmada la realidad de algo de lo que no es posible intuición sensible. De esta manera, y en virtud de lo tratado en la *Crítica de la razón pura*, la libertad ha de ser *cosa en sí*, con las consecuencias que ello determina: a) la libertad no tiene contenido empírico; b) la libertad no es objeto de conocimiento. La libertad está más allá del ámbito de los fenómenos, y trasciende por tanto todo el conjunto de circunstancias históricas, sociales e individuales que, desde el reino de la causalidad, pudieran intentar determinarla.

b.i.2. La lectura que desde la racionalidad totalizadora lukacsiana se lleva a cabo de este planteamiento es tan significativa como necesaria: mientras la libertad mantenga su forma nouménica, radicalmente separada de lo

fenoménico y su causalidad, no podrá ponerse en relación con las circunstancias reales de la acción, no podrá concretarse históricamente, y, en definitiva, se verá imposibilitada para *hacerse relevante* en el mundo de los fenómenos. La bipolarización del mundo gnoseológico se traslada, a través de su implantación en el campo de la moralidad, al plano de la subjetividad: «pero con eso se tiene (...) que la escisión entre la apariencia y la esencia (...) en vez de resolverse, en vez de contribuir a fundar con su producida unidad la unidad del mundo, se trasplanta al sujeto mismo: hasta el sujeto se escinde en noúmeno y fenómeno, y la escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada, entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto. Pero (...) la ética así fundada se presenta, consecuentemente, como una ética *puramente formal, sin contenidos*»<sup>15</sup>.

Las barreras que Kant se había empeñado en colocar a las posibilidades cognoscitivas del sujeto se trasladan en su integridad al campo de la decisión moral; de esta manera, si el problema de lo *dado* como contenido del conocimiento derivaba en ese sustrato de irracionalidad que se había convertido en obsesión crítica de Lukács, en el campo de la acción práctica la presencia de lo *dado* como instancia inmodificable por la libre actividad humana desemboca en otra actitud hacia cuya superación dirige igualmente Lukács su obra: el inmovilismo. Comprendiendo de esta manera la obra de Kant, Lukács no hace sino colocarse en la línea crítica que, en base a la idea del legitimismo burgués, Marx había abierto contra Kant: «ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* de la *'libre voluntad'*, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales»<sup>16</sup>.

## b.ii. Superación del formalismo práctico: el yo infinito

### b.ii.1. Bajo la tentativa de Lukács de recuperar una idea de libertad que

<sup>15</sup> HCC, II, p. 57. La superación de la tensión libertad/necesidad se muestra, a lo largo de toda la obra de Lukács, como condición fundamental para la articulación de un proyecto de comprensión y transformación de lo real; así, en 1966, sostenía: «en realidad, al lado de interrelaciones causales que operan espontáneamente de manera causal, hay también interrelaciones causales que son puestas en marcha de una manera específica a resultados de una iniciativa teleológica, conservando, pese a todo, su necesidad de tipo causal. Me parece que, elevándonos a partir de ella, esta relación entre la libertad y la necesidad se debería igualmente plantear de manera nueva, de manera concreta, que no aniquilase a la libertad, sino que la concretara»; H. Holz; L. Kofler; W. Abendroth: *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza, 1969, p. 177.

<sup>16</sup> *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 225-226.

pueda sobreponerse a las limitaciones cognoscitivas y transformadoras de la consciencia hay que buscar la antigua propuesta fichteana de presentar *una libertad que*, entendida como puro actuar, *encuentra en el ser únicamente fronteras*: «para decirlo de una vez con toda claridad en esta ocasión: la esencia del idealismo trascendental en general, y la de su exposición en la teoría de la ciencia en particular, consiste en que el concepto del ser no se considera como un concepto *primario* y *primitivo*, sino simplemente como un concepto *derivado*, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto *negativo*. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es para él una mera negación de ésta»<sup>17</sup>. No parece fácil desvincular este postulado fichteano, la oposición libertad-ser, de la denuncia de Lukács acerca de la imposibilidad de lograr, en el marco del pensamiento de Kant, una verdadera concreción histórica de la libertad: «la libertad no consigue ni penetrar en la necesidad del sistema de conocimiento, en la falta de alma de las leyes naturales fatalistas, ni dar a éstas sentido; y los contenidos suministrados por la razón que conoce, el mundo por ella conocido, son igualmente incapaces de llenar de vida las determinaciones meramente formales de la libertad. La imposibilidad de entender, de ‘producir’ la vinculación de la forma y del contenido como conexión correcta, y no sólo como material de un cálculo puramente formal, conduce al irresoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo»<sup>18</sup>.

Doble interés, pues, por la preeminencia teórico-práctica de la capacidad productora de la consciencia y por la superación de dualismos abstractos bajo los que la realidad queda irremediabilmente reducida e inmovilizada; en este sentido, *Historia y consciencia de clase* puede recuperar los motivos centrales del pensamiento fichteano, en la medida en que éste le permite:

— asegurar la centralidad del concepto de *actividad* en la explicación del yo como razón autoconsciente: «Yo soy para mí; esto es un hecho. Ahora bien, yo sólo puedo haberme producido por medio de un actuar, puesto que soy libre. Y sólo por medio de este determinado actuar, pues por medio de éste me produzco a cada momento, y por medio de cualquier otro se produce para

<sup>17</sup> *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed., 1964, pp. 142-143.

<sup>18</sup> *HCC*, II, pp. 68-69. El interés por asentar la idea, de indudable herencia idealista, de que nada hay en la historia más allá de la creación del hombre por el hombre, de la autoproducción de la consciencia, acabará lastrando el pensamiento de Lukács con un fuerte subjetivismo, al que queda subordinada la consideración de la naturaleza y la praxis material. Jacobo Muñoz señala que «Lukács reduce implícitamente, en *Historia y consciencia de clase*, toda realidad a actividad práctico-humana»; *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 49. En el mismo sentido, A. Schmidt escribe sobre el planteamiento filosófico de Lukács: «Die idealistischen Konsequenzen daraus sind völlig klar: die Natur und deren Eigenstruktur verdunsten. Produktion wird ‘reines Erzeugen’. Das aber ist verkappter Fichteanismus», aunque matiza: «zugleich aber ist in diesem überzogenen Begriff von Subjektivität ein gewisser Neuanatz der Marxschen Frage im Vormärz enthalten: Wie ist der vom Idealismus entwickelte Begriff weiterzeugender Subjektivität materialistisch umzuarbeiten? Also das ist bei Lukács mitzudenken, der Begriff einer ‘praktischen Subjektivität’»; *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, Amsterdam, Verlag de Munter, 1971, p. 9.

mí algo distinto. Este actuar es precisamente el concepto del yo, y el concepto del yo es el concepto de este actuar; ambas cosas son enteramente la misma, y ni se piensa por aquel concepto nada más, ni puede pensarse nada más que lo señalado. *Es* así, porque así lo *hago*<sup>19</sup>; «yo y actuar que vuelve sobre sí son conceptos completamente idénticos»<sup>20</sup>; «el Yo es *infinito* en tanto que su actividad revierte en sí misma, y en esta medida su actividad es también infinita, dado que su producto, el Yo, es *infinito*»<sup>21</sup>; «quedemos en esto: el yo es, primitivamente, sólo un actuar»<sup>22</sup>.

— superar la bipolaridad existente en los terrenos gnoseológico y práctico entre el sujeto cognoscente-transformador y el objeto conocido-transformado, e igualmente la escisión entre los campos de la teoría y la praxis: «la actividad, como unidad sintética, se describirá brevemente como un *acto absoluto de conjuntar y de mantener miembros opuestos*, uno subjetivo y otro objetivo, en el concepto de determinabilidad, en el cual son opuestos igualmente estos miembros (...). Ni lo subjetivo debe ser negado por lo objetivo, ni lo objetivo por lo subjetivo, al igual que antes tampoco el Yo en general debía ser anulado por el No-yo, ni inversamente; pero ambos términos han de subsistir uno al lado del otro. Por consiguiente, tienen que ser conciliados sintéticamente, y lo son por un tercer término, en el cual ambos son idénticos: la determinabilidad»<sup>23</sup>; «pues yo no soy primitivamente ni el reflejante, ni el reflejado, ni ninguno de los dos es determinado por el otro, sino que yo soy *ambos en su unión*; la cual unión no puedo pensar, sin duda, porque separo precisamente en el pensar el reflejado y al reflejante»<sup>24</sup>.

b.ii.2. El recurso a Fichte ofrece a Lukács, de este modo, una base filosófica capaz de fundamentar su proyecto de asegurar la centralidad del concepto de acción y la determinabilidad concreta de la historia. Sin embargo, la negativa de Lukács a la aceptación de dualismo alguno, y su intento de superación de la diferenciación entre lo fenoménico (lo necesario) y lo nouménico (lo libre) le conduce a presentar su crítica sobre una confusión fundamental, que podemos glosar en virtud de la oposición entre dos postulados no suficientemente diferenciados por Lukács:

(a) las circunstancias concretas de la decisión moral no pueden justificar ni legitimar la bondad de una acción: dada la autonomía de la voluntad, sita en el campo de lo nouménico, las circunstancias no pueden *causar* (ni, por tanto, ser utilizadas como atenuantes de) una determinada decisión libre.

(b) las circunstancias concretas de la decisión moral son totalmente *ajenas* a la bondad de una acción: dada la separación entre la libertad (ámbito del nouménico) y la causalidad (ámbito del fenómeno), la autonomía de la voluntad

<sup>19</sup> *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, p. 84.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 87.

<sup>21</sup> *Doctrina de la ciencia (Fundamento de toda la doctrina de la ciencia y Exposición de la doctrina de la ciencia)*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 121.

<sup>22</sup> *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, pp. 137-138.

<sup>23</sup> *Doctrina de la ciencia*, pp. 86-87.

<sup>24</sup> *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, p. 128.

es incapaz de referirse a las circunstancias de la acción, considerarlas en el razonamiento práctico o modificarlas conscientemente.

Kant dice (a), pero no (b), por fuerte que sea la insistencia de Lukács en postular que la doctrina moral kantiana esconde la aceptación de la impotencia práctica y supone la clausura de toda opción por la emancipación consciente<sup>25</sup>. Cuando Lukács afirma, directamente contra Kant, que «naturaleza significa (...) el hombre como totalidad perfecta en sí mismo, la cual ha superado o supera el desgarramiento en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia, por un movimiento interno; un hombre para el cual la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que ignora los contenidos concretos; un hombre para el cual coinciden libertad y necesidad»<sup>26</sup>, está dando una *versión parcial* de la propuesta moral kantiana y vaciando su racionalidad práctica de toda posibilidad liberadora: el imperativo categórico, sustentado en la autonomía moral del individuo, no sólo no ignora los contenidos concretos de la acción, sino que es precisamente su principio de *commensurabilidad*.

En este sentido, no debe desorientarnos la consideración de la libertad como noumèno frente al mundo concreto como fenómeno, de hecho, las acciones escogidas por el sujeto en virtud de su autonomía práctica tienen su *condición de posibilidad* precisamente en el ámbito de lo noumènico, pero como tales acciones encontrarán su campo de *cumplimiento* en el terreno de lo fenomènico, en el ámbito concreto de la interacción del conjunto de los diversos actos de los individuos y de formación de nuevas circunstancias en las que habrán de darse las sucesivas decisiones. De otra manera: la libertad humana es noumènica porque aunque la *realizamos* no la *conocemos*<sup>27</sup>; ahora bien, su realización no es ya noumènica, sino fenomènica. En Kant, la ley moral es ciertamente formal en tanto que universal y necesaria, pero la decisión moral como tal es siempre concreta.

b.ii.3. La sobredimensionalidad del individuo autónomo y la ignorancia de la procesualidad dialéctica apuntan en la dirección de una inevitable superación de la propuesta moral kantiana. El cambio real de las estructuras sociales necesita sin duda un impulso mucho más decidido, que vaya más allá de la hegemonía formal del sujeto como tal. A esta tarea no contribuye, sin embargo, la desvirtuación de las aportaciones prácticas de su pensamien-

<sup>25</sup> Cfr., con respecto a (a), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 3ª ed., 1984, p. 46: «Ahora bien, si digo: mi voluntad se halla sometida a una ley práctica, entonces no puedo alegar mi inclinación (...) como el fundamento de determinación de la voluntad capacitado para ley práctica universal; pues esa inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene más bien que plegarse ella misma a la forma de una ley universal»; en defensa de la actuación práctica, contra (b), ver p. 112: «La ley moral, pues, así como es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica, así como también es fundamento material (...) es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad»; ver igualmente pp. 53, 56 y 162.

<sup>26</sup> HCC, II, p. 72. Subrayado nuestro.

<sup>27</sup> Cfr. *Crítica de la razón práctica*, p. 84.

to. Conocido es el pesimismo latente en toda la obra de Kant; es posible, en este sentido, que no llegara a creer en el cumplimiento final del imperativo categórico, en esa decisión del individuo libre por superar las decisiones y los hábitos y darse racionalmente a sí mismo una norma de conducta. Pero ese pesimismo personal no ha de esconder las bases liberadoras sobre las que su pensamiento se apoya: *la idea de la determinabilidad racional del comportamiento ético, la concreción universalizadora de la libertad, el concepto de autodeterminación absoluta y la confianza en la madurez y responsabilidad práctica del individuo*. Escribe Horkheimer, en esos tonos al tiempo maximalistas y lúcidamente desesperanzados que marcan su última época: «el consuelo que Kant postulaba para sí no es la perspectiva de la propia bienaventuranza, sino que se cifra en la consciencia de contribuir, aunque sea en proporción infinitamente mínima, a asegurar el orden que permita a todos los individuos, y no sólo a los de su propio país, gozar un día de toda la libertad que sea compatible con la libertad de los demás. Yo no veo para Europa, en su futuro histórico, ninguna justificación más válida que la de Kant, la realización de la sublime filosofía»<sup>28</sup>. Se trata, en Kant, de suprimir todo rasgo de heteronomía moral e impeler al individuo a la acción no por beneficio, sino por deber, y se entiende por deber la pura universalidad, la intención del individuo de no atribuirse más derechos que nadie, de exigirse (o de permitirse) a sí mismo tanto como exige (o permite) a los demás. De esta manera, el formalismo moral tan despectivamente tratado por Lukács se muestra como lo que en realidad es: la consideración de la igualdad de los individuos en cuanto a sus deberes y derechos. Frente a las conocidas críticas de Hegel en el sentido de que cualquier precepto podría ser formulado universalmente<sup>29</sup>, Kant sólo podría aducir que se trata precisamente de eso: el imperativo categórico no busca, o no busca primordialmente, y a pesar de que haya conductas necesariamente incompatibles con su universalización, establecer normas de conducta universalmente válidas, esto es, no se trata de una máscara formal para la creación de una nueva moral sustantiva. Más bien, tiene como intención fundamental el que cada sujeto se entienda a sí mismo como agente libre capaz de universalización racional de sus conductas, sepa ver como iguales al resto de agentes libres, y, en definitiva, logre *ser consciente* del modelo de convivencia cuyo ordenamiento moral estuviese derivado de la generalización de sus máximas de comportamien-

<sup>28</sup> *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*, Barcelona, Península, 1976, p. 19.

<sup>29</sup> Véanse, por ejemplo, las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, p. 446: «de este modo, Kant sólo dispone, para determinar el concepto de *deber* (...) de la forma de la identidad, que es la ley del entendimiento abstracto. El defender a la patria, el procurar la felicidad de otro, es un deber, no por razón del contenido, sino sencillamente porque es un deber, del mismo modo que entre los estoicos lo pensado se consideraba como verdad por el solo hecho de pensarse». Igualmente, en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 34: «de forma que, de acuerdo con la verdad, la sublime aptitud de la autonomía de la legislación de la razón práctica pura consiste en la producción de tautologías; la identidad pura del entendimiento, expresada en lo teórico como la proposición de la contradicción, invertida en la forma práctica, se queda exactamente igual».

to<sup>30</sup>. A través de la consideración de derechos y deberes equivalentes, cada individuo debe estar preparado para poner racional y voluntariamente las bases de su propia sociedad.

b.ii.4. No es, pues, el hiato insalvable entre libertad interior y transformación práctica el punto crítico en el cual se cimenta la superación de la propuesta normativa kantiana. Tal superación debe orientarse más bien hacia la implantación de un esquema de pensamiento que tenga más presente el *carácter dialéctico de lo real*, y ello ha de suponer desde luego la ruptura con el molde epistemológico del sujeto clásico. Articulado, como acabamos de ver, en torno al concepto de individuo libre y responsable, la ética kantiana no toma en consideración la perpetua interacción —o, más bien, intercreación— entre hombre, naturaleza y sociedad, independiza y abstrae el concepto de libertad individual, construye un camino monológico de acceso a la virtud, y convierte en nouménica una voluntad que, aunque es capaz de determinación, no es ella misma determinable. Manteniendo al individuo como clave hermenéutica privilegiada en el ámbito de la acción, Kant perpetúa la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, otorga al primer elemento el poder de la actividad, y cierra la posibilidad de una síntesis entre ambos que permita la idea de un ininterrumpido proceso de mutua configuración. De igual manera, desvincula el conocimiento y la práctica activa, niega la centralidad del paso a la consciencia al postular la existencia en el individuo de todo lo necesario para la decisión racional y, suprimiendo cualquier rasgo de determinabilidad histórica, social o económica sobre la voluntad autónoma del sujeto, rechaza la inclusión de la subjetividad como momento de la totalidad y la necesidad misma de una transformación radical de las condiciones materiales concretas. Desde una perspectiva emancipadora materialista, no puede verse sino de manera hostil una doctrina que, en base a la *absolutización de la libertad individual*, actúa como si esta autonomía fuese *ya y siempre* la verdadera autonomía, como si la capacidad de autodeterminación humana estuviese *ya y siempre* lograda bajo un mismo modelo esencial, como si las estructuras históricas no pudiesen esconder trabas individualmente insalvables en el camino hacia la definitiva transformación de lo existente.

---

<sup>30</sup> En Kant, lo universal es la ley moral, pero no el código de conducta. Frente a un problema particular como el que aduce Hegel, la defensa de la patria, Kant no pretende —y esta es la lectura que creemos que puede ser aún aprovechable— que todo individuo opte por lo mismo, y llegue a encontrar la objetividad moral de esa acción, sino que lo que exige es que, dado que las decisiones a este dilema pueden universalizarse sin contradicción lógica, que aquel que esté dispuesto a defender su patria lo haga sabiendo que se encontrará frente a él individuos dispuestos —con su misma legitimidad— a hacer lo mismo, y que aquel que se abstenga de defenderla, sea capaz de librar a todo sujeto de ese deber. Lo que desde luego se prohíbe es una toma de postura prerracional, y por tanto heterónoma, basada en la opinión, el hábito o el beneficio. Kant no pretende decir nada definitivo con respecto a la defensa de la patria —sería ir más allá de su propia doctrina— sino exigir al individuo que, a través de su acción, opte responsable y libremente por un ordenamiento moral.

### c. Conclusión

c.i. Su planteamiento maximalizador del método dialéctico, presentado como único camino capaz de verdadera intervención histórica, y, por tanto, como vía revolucionaria exclusiva, lleva a Lukács a pasar por alto determinados resultados prácticos de la doctrina de Kant, y a centrar su crítica en la impotencia práctica, en tanto que puramente teórica, de la libertad humana. Más allá de esta desfiguración, no puede dudarse con respecto al hecho de que el planteamiento de Lukács de la idea de *actividad* como productora-rectora de la totalidad de lo real (que pone frente a la razón finita kantiana el Yo infinito de Fichte) hacía necesaria la superación del monologismo de la doctrina moral de Kant y de su primado acríptico del individuo libre y autónomo, y su sustitución por una concepción más dinámica fundada en la acción del hombre a través de la historia como espacio de desarrollo de la autoconsciencia práctica.

c.ii. La idea de racionalidad sobre la que Lukács fundamenta su crítica gnoseológica y práctica a las limitaciones de la filosofía kantiana tiene la ventaja de ofrecer, al mismo tiempo que la vía de articulación de un concepto praxeológico de razón, los errores a los que un modelo tal puede conducir. La evolución posterior de Lukács hará patente una doble necesidad: por una parte, la revisión del concepto de racionalidad dialéctica, en la medida en que sus no suficientemente criticados presupuestos idealistas la hacen desembocar en una supervaloración de la consciencia totalizadora y el postulado de una filosofía de la historia de corte objetivista<sup>31</sup>; por otra parte, la profundización en la decidida apuesta por la dinamización histórica y praxica del yo y de la razón. Aceptar la corrección hegeliana de Kant —que supone la sustitución de la concepción del *yo como entidad autónoma*, cuya unidad se genera mediante la reflexión sobre sí mismo y sus objetos, por una idea de la autoconsciencia del yo que sólo emerge como *autoconsciencia intersubjetivamente desarrollada*, a través de los cauces del lenguaje y el trabajo— es una opción tan pertinente como necesaria, y en ella se pueden inscribir, sin demasiada violencia, propuestas que, desde la genealogía materialista de las relaciones políticas y los ordenamientos legislativos que nos lega Marx hasta la reconstrucción que acomete Foucault de la emergencia de las formas de la verdad y la subjetividad<sup>32</sup>, se muestran claramente deudoras de la

<sup>31</sup> Repitiendo de esta manera, de forma plenamente coherente por otra parte, el mismo error de Hegel en su superación del pensamiento kantiano. Señala Agnes Heller: «Hegel (...) opone a la axiología individuocéntrica una teoría historicocéntrica de los valores (...). Su solución es, a la vez, un avance y un retroceso con respecto de la de Kant. Es un paso adelante porque para Hegel el ser humano se presenta como producto y, a la vez, como productor de la historia (...). Pero esas excelencias se pagan a un precio elevado que representa una involución respecto del pensamiento de Kant: ese precio es la idea de una *teleología* histórica. Por eso Hegel no fundamenta la importancia y el interés individuales de la posición de valores (...) ni su función y significado»; *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

<sup>32</sup> Sobre la situación de M. Foucault en relación con la filosofía de la Ilustración en general, y las deudas de su pensamiento con las lecturas post-marxistas de la dialéctica subjetividad/po-

presentación por parte de Hegel de las relaciones sociales (de forma fundamental, pero no exclusivamente, las de dominación) como relaciones fundadas sobre la producción política de identidades, individuales o colectivas, e ideologías. Ahora bien, el camino de la auténtica fructificación de tal opción no puede ser sino el de su lectura en clave materialista, lectura que, reconstruyendo de forma antiespiritualista las nociones de pluralidad e inmanencia, habrá de impedir la permanencia de esquemas interpretativos ligados al monismo idealista, la caída en el peligroso ámbito de la crítica total (nacida curiosamente de otro tópico hegeliano: la comprensión de toda objetivación en términos de alienación, que deriva necesariamente en una rotunda pérdida de operatividad de los análisis de la sociedad y en un cuestionamiento maximalista de la validez misma de la racionalidad crítica), la tendencia a la reducción de lo real a pautas interpretativas absolutas, y la coacción de la racionalidad bajo el cada vez más insuficiente marco de la subjetividad/objetividad.

Pablo LOPEZ ALVAREZ  
Universidad Complutense de Madrid

---

der, véase el impecable artículo de R. Maiz: «Posmodernidad e Ilustración: la ontología social del último Foucault», en *Zona Abierta*, nº 39-40, Abril-Septiembre de 1986.