

Ensayos

El alma
y las
formas

Georg
Lukács

El alma y las formas

Ensayos

Georg Lukács

El alma y las formas
Ensayos

Edición de Antonio Lastra

Traducción de Manuel Sacristán

PUV

34

Estètica & Crítica

Romà de la Calle, director

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

- © Del estudio preliminar: Antonio Lastra, 2013
- © De la traducción: Herederos de Manuel Sacristán, 2013
- © De esta edición: Universitat de València, 2013

Producción editorial: Maite Simón
Diseño del interior: Inmaculada Mesa
Maquetación: Textual IM
Corrección: Comunico C.B.
Diseño de la cubierta:
Celso Hernández de la Figuera y Maite Simón

ISBN: 978-84-370-9108-2
Depósito legal: V-1361-2013

Impresión: GUADA Impresores, SL

Índice

ESTUDIO PRELIMINAR:

La comedia sin alma, <i>Antonio Lastra</i>	9
Bibliografía	27
Nota a la edición.....	31

EL ALMA Y LAS FORMAS

ENSAYOS

Georg Lukács

Sobre la esencia y forma del ensayo: carta a Leo Popper .	39
Platonismo, poesía y las formas: Rudolf Kassner	63
La forma se rompe al chocar con la vida: Søren Kierkegaard y Regina Olsen.....	75
A propósito de la filosofía romántica de la vida: Novalis..	95
El espíritu burgués y <i>l'art pour l'art</i> : Theodor Storm	113
La nueva soledad y su lírica: Stefan George.....	145
Nostalgia y forma: Charles-Louis Philippe.....	161
El instante y las formas: Richard Beer-Hofmann	181
Riqueza, caos y forma: un diálogo sobre Laurence Sterne	203
Metafísica de la tragedia: Paul Ernst	241
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	271

ESTUDIO PRELIMINAR

Este estudio forma parte del proyecto de investigación «Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI 2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

La comedia sin alma

Antonio Lastra

Natürlich mußte ich mich damals, um eine Selbstkritik veröffentlichen zu können, der eben herrschenden Sprachregelung unterwerfen.

GEORG LUKÁCS

Vorwort (1967), *Geschichte und Klassenbewußtsein*

En la portada del ejemplar de *Kierkegaard vivo* –la versión española de *Kierkegaard vivant*, las actas del coloquio internacional organizado por la UNESCO en París en 1964 con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento del autor de *El concepto de la angustia*– que se conserva en el depósito de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Valencia alguien había escrito a lápiz: «Historia de la Filosofía Medieval». No se trataba de la anotación al margen de un lector accidental que hubiera comprendido perfectamente la naturaleza de lo que había leído, sino de la escrupulosa clasificación que correspondía a un libro que tal vez haya envejecido prematuramente, como presagiaba Jean Paul Sartre en su intervención: «Kierkegaard vivo significa Kierkegaard muerto». Que la legitimidad de la Edad Moderna, uno de cuyos presupuestos era, precisamente, la muerte de Dios o la incertidumbre respecto a la felicidad que pueda obtenerse de la historia –el presupuesto cristológico de la ejercitación del cristianismo– que está detrás del enunciado de Sartre, resida en haber

tenido éxito allí donde la Edad Media había fracasado al enfrentarse a la amenaza del gnosticismo –a la diferencia ontológica entre creación y salvación–, establece, según Hans Blumenberg, un vínculo entre la Edad Media y la Edad Moderna mucho más sólido que la consideración, característica del humanismo, de la Edad Media como «un pasajero fracaso bibliotecario» (*ein beiläufiges bibliotekarisches Versagen*). La fascinación especulativa por el predicado teológico del poder y la libertad absolutos y el pensamiento, tan central como edificante, de que la relación de Dios con el mundo y con el hombre tendría que ser entendida mediante la motivación del amor podían pasar íntegramente, desde luego, de los postulados de los últimos escolásticos a los escritos de Søren Kierkegaard. Con Kierkegaard, como había ocurrido con Duns Scoto o Guillermo de Ockham a finales de la Edad Media, se interrumpía la tradición de pensamiento de una creación orientada a la comprensión que el ser humano puede llegar a tener de sí mismo, una tradición en la que ya no podría arraigar el existencialismo entendido como un humanismo: *propter se ipsum existens* contradecía la racionalidad ilustrada del *propter nos homines*. Que el absolutismo teológico tuviera su propio ateísmo sería la conclusión a la que la filosofía de la existencia llegaría en lo que podríamos considerar la última de las grandes controversias parisinas: la discusión sobre Kierkegaard que siguió al coloquio citado y en la que participaron, entre otros, F. J. Billeskov-Jansen, Gabriel Marcel o Emmanuel Lévinas, junto a sacerdotes católicos, pastores protestantes e incluso un monje budista, tenía todo el aire de familia de las *quaestiones quodlibetales*. «La discusión es completamente libre –advertía Jean Wahl– y puede orientarse en las direcciones que ustedes mismos elijan». *Kierkegaard vivo* era, en efecto, un viejo libro, tan legítimamente moderno como medieval. Su inclusión en la historia de la filosofía medieval no era del todo un fracaso bibliotecario.¹

1. *Kierkegaard vivant*, Gallimard, París, 1966; *Kierkegaard vivo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1968. Véase Hans Blumenberg: *Die Legitimität der*

«Kierkegaard muerto» no era, sin embargo, la única figura que acentuaba la ambigüedad de *Kierkegaard vivo*. En su intervención, Jean Hyppolite subrayaría, como Sartre, el carácter de la subjetividad, advirtiendo de la posibilidad de que la subjetividad desapareciera en la historia y en las instituciones. «Es necesario –añadía a propósito de la polémica de Kierkegaard con el obispo Martensen– que haya una Iglesia constituida. También hay un partido comunista constituido. Pero en el interior de esas instituciones necesarias en la historia, sean o no religiosas, hay una reivindicación de lo excepcional y esa reivindicación sigue siendo, a pesar de todo, la sal de la tierra. Es preciso –concluía Hyppolite– no perderla». La controversia entre la subjetividad excepcional, la sal de la tierra que siempre se encuentra en peligro de diluirse en la historia o en las instituciones y la conciencia colectiva o de clase –el ser social– que defendería Lucien Goldmann en su intervención en el coloquio, tenía como protagonista, en realidad, a Georg Lukács, cuya relación con Kierkegaard y su posición como precursor del existencialismo había expuesto Goldmann en ausencia del autor de *El asalto a la razón*. Lukács no era, por otra parte, el único ausente: la ausencia de Martin Heidegger, a quien representaría Jean Beaufret –el destinatario de la *Carta sobre el humanismo*, que leyó el célebre texto sobre «El final de la filosofía y la tarea del pensar»–, convertiría el coloquio sobre Kierkegaard en un auténtico diálogo entre ausentes. Para Goldmann, cuya obra sobre *Le dieu caché* empezaba con una cita del joven Lukács tomada del ensayo sobre la «Metafísica de la tragedia» de *Die Seele und die Formen* (*El alma y las formas*, que aún no se había traducido al francés), según la cual la tragedia era un juego cuyo único espectador era Dios, y que había estudiado la profunda influencia de *Historia y conciencia de clase* en *Ser y tiempo*, la cues-

Neuzeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996², p. 538; *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 461 (cf. pp. 115, 119-120, 124, 158-159, 175-176, 327, 348-349).

ción, que consideraba crucial para «nuestra época y la situación del hombre actual», consistía en dilucidar cuál era «la estructura de las relaciones entre el individuo o la conciencia individual –incluso la que quiere ser más solitaria y niega la historia– y la realidad histórica». Que la cuestión trascienda, en realidad, cualquier época o situación, negando así la historia y relativizando la necesidad de las instituciones, como había ocurrido, en cierto modo, con las disputas sobre la unidad del intelecto agente y el averroísmo de la doble verdad en el seno de la Iglesia católica medieval, y volvería a ocurrir a propósito de la escolástica soviética, haciendo de la tragedia una posibilidad permanente de la subjetividad, por excepcional que fuera, es, naturalmente, la cuestión disputada por antonomasia.²

Durante el coloquio, Beaufret contó que, en opinión de Heidegger, la traducción al alemán de las obras de Kierkegaard había sido –junto a la publicación de los fragmentos de *Die Wille zur Macht* de Nietzsche y la edición de Hölderlin que había llevado a cabo Norbert von Hellingrath– uno de los tres grandes acontecimientos ocurridos en Alemania antes de la Primera Guerra Mundial. La frase era una variación del fragmento 216 del *Athenäum* de Friedrich Schlegel, que Lukács citaría en el capítulo sobre Novalis de *El alma y las formas*, según el cual la Revolución francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe constituían las mayores tendencias de

2. Véase el libro póstumo de Lucien Goldmann: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Denoël-Gonthier, París, 1973. La traducción al francés de *El alma y las formas* se publicaría, tras la muerte de Lukács, en la Biblioteca de Filosofía que dirige Sartre: Georges Lukács: *L'Âme et les Formes*, ed. de G. Haarscher, Gallimard, París, 1974. (A instancias de André Gide, F. Bertraus había reseñado en 1913 la edición alemana en la *Nouvelle Revue Française*). Para una actualización de la influencia de Lukács en Heidegger, sobre todo a propósito de la «reificación» –de la ocultación de toda huella de la naturaleza esencial de la relación entre hombres en una objetividad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)–, véase Axel Honneth: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. de G. Calderón, Katz, Buenos Aires, 2007. Honneth rastrea la huella en *Historia y conciencia de clase* de dos Lukács distintos (pp. 34, 43). Véase Alastair Hannay: *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge UP, 2001, pp. 429-437.

la época. Kierkegaard, Hölderlin y Nietzsche, aun en la forma mediatizada a la que Heidegger hacía referencia (la traducción en el caso de Kierkegaard, la tergiversación editorial de su hermana Elizabeth en el caso de Nietzsche y la *Hinweise* de Hellingrath en el de Hölderlin) podrían ser los ejemplos por antonomasia de la conciencia individual que quiere ser solitaria y negar la historia o de la filosofía romántica de la vida a la que Lukács había aplicado como un lema, aunque sin mencionar la procedencia, la fórmula derogatoria de Henrik Steffens: «Había algo de infame en el conjunto...».³ Cada uno de ellos creó, además, un estilo que dominaría la expresión filosófica de sus lectores. En el caso de Lukács, sus autocríticas –que a menudo cobrarían la forma de un estudio sobre la ética de la literatura aparentemente alejado de las confesiones o reticencias autobiográficas– tendrían que resolver la contraposición entre publicación y sometimiento que ese presupuesto estilístico planteaba. Nietzsche y Hölderlin serían objeto de los controvertidos seminarios y *Erläuterungen* heideggerianos a los que Lukács respondería, oficialmente, en su no menos controvertido libro *El asalto a la razón*. Sin embargo, al silencio de Heidegger sobre Kierkegaard –que Beaufret comparaba con la negativa de Karl Barth

3. «Es lag dennoch etwas Ruchloses im Ganzen...» (*Die Seele und die Formen. Essays*, introducción de Judith Butler, Werkauswahl in Einzelbänden, ed. de F. Benseler y R. Dannemann, vol. 1, Aisthesis-Verlag, Bielefeld, 2011, p. 78; p. 96 de esta edición). El artículo sobre Novalis es el más antiguo del libro (data de 1907). La frase procede de una carta de Henrik Steffens –que introduciría el idealismo alemán en Dinamarca y a cuyas clases en Berlín asistiría Kierkegaard en 1841– dirigida a Ludwig von Tieck en septiembre de 1814 en la que mencionaba a Goethe, Fichte, Schelling, los hermanos Schlegel, Novalis, Ritter y a los dos corresponsales. Lukács la tomó de la *Leben Schleiermachers* de Dilthey (Erster Band, Erster Halbband, 1768-1802, ed. de M. Redecker, de Gruyter, Berlín, 1970, p. 517). Lukács calificaría el proyecto de *Atenäum* de «completamente esotérico» (*ganz esoterische*). Véanse Andrew J. Burgess: «Henrich Steffens: Combining Danish Romanticism with Christian Orthodoxy», en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, ed. de J. Stewart, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7, Ashgate, Farnham, 2009, pp. 261 y ss., y D. Sánchez Meca: *Modernidad y Romanticismo. Para una genealogía de la actualidad*, Tecnos, Madrid, 2013.

a incluirlo en la historia de la Reforma–, se sobrepondría desde el principio lo que Lukács había escrito sin poder ocultar su procedencia: a pesar de que en su *Diario* anotara, traicionando lo que acabaría resultando profético, que su vida estaba «regulada de forma que todos mis problemas vitales se sostienen en un *callar* indisoluble», la historia entera de la relación de Lukács con Kierkegaard –la historia de una comunicación indirecta o una repetición esotérica que una y otra vez, hasta el final, lo devolvería al centro mismo de las cosas– contradice la supuesta naturalidad con la que la publicación de una autocrítica habría de someterse a las reglas dominantes del discurso.⁴

Cuando *El alma y las formas* aún era el proyecto de una «gran serie lírica» dedicada a Irma Seidler («La mujer», como la llamaría en la primera entrada del *Diario*, «la mujer, la redentora, la ayuda, la compañera, la pareja, la que me está predestinada... *la bella donna della mia mente*»), con la perspectiva de la relación truncada de Kierkegaard con Regina Olsen que daría lugar al tercer ensayo del libro, «La forma se rompe al chocar con la vida», Lukács anotó en su *Diario* una frase característica de la provisionalidad de sus planteamientos en una fase de su vida en la que las expectativas eran desmesuradas: «¿Qué pasará –se preguntaba– cuando lleguen otras lecturas?». La lectura de Kierkegaard, que seguía a las lecturas de Nietzsche o Ibsen (y de Heinrich Heine como precursor de la crítica a la escuela román-

4. György Lukács: *Diario 1910-1911 y otros inéditos de juventud*, trad. de P. J. Brachfeld, ed. de J. F. Yvars, Península, Barcelona, 1985. Sobre los escritos –incluido el *Diario*– que Lukács guardaría en la legendaria valija de Heidelberg antes de ingresar en el Partido Comunista, véase el estudio introductorio de Michele Cometa a Georg Lukács: *Dostoyevski*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Leserwelt, Murcia, 2001. Sobre el «momento nietzscheano» de Lukács, véase Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*, trad. de F. Agües, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, Valencia, 1994, pp. 107-156; sobre Hölderlin, véase «El *Hyperion* de Hölderlin», en Georg Lukács: *Goethe y su época*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1968. (Al libro sobre Goethe le precedía un estudio, al que luego volveremos, sobre *Minna von Barnhelm* de Lessing, que constituye una de las autocríticas más importantes de Lukács, basada en la suposición de que Kierkegaard no había comprendido a Lessing).

tica) y precedía a las de Dostoyevski, Thomas Mann, el joven Hegel, Goethe o Lessing que jalonaban el camino hacia Marx, determinaría la escritura de ensayo de Lukács como una especie de falsilla literaria: todo cuanto Lukács escribía sobre la tragedia, sin poder vivirlo ni impedir que lo vivieran otros, especialmente Irma Seidler, le parecía «una comedia, como si le sucediera –añadía– a otra persona, con total indiferencia». Esa indiferencia, una comedia sin alma semejante a la de un dios oculto que contemplara como en un juego las vidas de los seres humanos sin mezclarse jamás con los actores (como Goldmann reiteraría en su estudio del jansenismo), adquirió con el tiempo la antigua forma del estoicismo y prestaría al carácter de Lukács uno de sus rasgos más conocidos y denigrados, aunque tal vez no fuera más que el reverso frívolo del anhelo de heroísmo o de la cobardía en la vida y, en el plano de la escritura, un simple sucedáneo: «convertirme en ensayista» era algo a lo que el joven Lukács aún podría conformarse y sería, desde luego, la percepción que tendría de él el mundo académico alemán, con Max Weber a la cabeza, a cuyas reglas, sin embargo, a diferencia de las reglas dominantes en el discurso político, no se sometería nunca. Haría falta que la tragedia se produjese, que sucediera algo «humano», como la muerte de Leo Popper y el suicidio de Irma Seidler, para que Lukács transformara «implícitamente» –siguiendo el orden de las palabras que escogería para referirse a la «imperfección productiva» o a la mitología en la formulación de los conceptos–, en la última página de su *Diario*, su conversión en ensayista en una aspiración inconfundible y tal vez imposible de colmar en la medida en que no pudiera confundirse con la condición de ideólogo: «¿Cómo puedo ser un filósofo?». *El alma y las formas* quedaría así, en vísperas de la conversión al comunismo de Lukács, como un gran ensayo de lectura provisional en el que el ensayista se presentaba a sí mismo a la espera de otras lecturas, en ausencia de lectores, y de su conversión en filósofo. Tan importante como la conversión del ensayista en filósofo era la posibilidad de que un mero conjunto de ensayos llegara a convertirse en libro, a ad-

quirir la forma de un libro. Que Lukács, como ensayista, renunciara explícitamente a hablar de sí mismo y de su libro tenía que ver con lo que denominaría, en la primera página de *El alma y las formas*, «la perfección helada y definitiva de la filosofía» (*der eisig-endgültigen Vollkommenheit der Philosophie*).⁵

La filosofía del amor de Kierkegaard que aparecía por primera vez para el público húngaro en las páginas de Lukács era un acontecimiento mucho mayor que para los lectores alemanes y la mediación de *El alma y las formas* precisaría de una sofisticación interpretativa, ajena a la mentalidad burguesa que le rodeaba, de la que muy pocos de sus contemporáneos serían capaces. Fuera del círculo estricto de los amigos de Lukács, que, como Irma Seidler, Leo Popper, Béla Balázs o Edith Hajós, podían reconocerse en sus páginas y traicionar, sobre todo, al reprimido seductor kierkegaardiano que Lukács aparentaba ser, haría falta que Max Weber o Thomas Mann se adentraran en los intrincados análisis eróticos y artísticos de *El alma y las formas*, o se reflejaran en la relación entre el espíritu burgués y la esfera del arte,

5. Véase *Diario 1910-1911 y otros inéditos de juventud*, pp. 84-86, 88 y ss. (la entrada de 29 de mayo de 1910 sobre la *vida y la vida*, que pasaría casi sin modificar a *El alma y las formas*), 89, 110, 123. *El alma y las formas* apareció en húngaro en 1910, *A lélek és a formák. Kísérletek* (reeditado en 1997). En 1911 se publicó en alemán: *Die Seele und die Formen. Essays*, firmado por Georg von Lukács. La partícula aristocrática (el libro contenía un ensayo sobre Stefan George, en cuyo círculo Hellingrath editaría a Hölderlin) no era irrelevante en una edición marcada por el suicidio de Irma Seidler, a cuya memoria estaba dedicada (Irma había leído la edición húngara, que Lukács le había enviado devolviendo el libro –como decía en la dedicatoria inicial– a las manos de quien lo había recibido). El libro volvería a publicarse en el año de la muerte de Lukács (Luchterhand Verlag: Neuwied y Berlín, 1971) y en 2011, con ocasión del centenario de su publicación: *Die Seele und die Formen. Essays*, introducción de Judith Butler, *Werkauswahl in Einzelbänden*, ed. de F. Benseler y R. Dannemann, vol. 1, Aisthesis-Verlag, Bielefeld. La introducción de Butler había aparecido en 2010 en una nueva edición de la traducción al inglés de Anna Bostock: György Lukács: *Soul and Form*, ed. de J. T. Sanders y K. Terezakis, Columbia UP, Nueva York. En español apareció al frente de la edición de las obras completas: Georg Lukács: *El alma y las formas. Teoría de la novela*, trad. de M. Sacristán, Obras completas, vol. 1, Grijalbo, Barcelona, 1975. (Véanse *infra* la nota a esta edición y la bibliografía).

para que el libro adquiriera todo su prestigio. En el primer capítulo, «Sobre la esencia y forma del ensayo», escrito como una carta a Leo Popper, Lukács, forzando así la identificación, se refería a «las imaginarias páginas de diario y narraciones» de Kierkegaard como ensayos a la altura de los diálogos de Platón –el mayor ensayista a los ojos de Lukács–, los escritos de los místicos o los propios ensayos de Montaigne y aludiría al «instante místico de la unificación de lo interno y lo externo, del alma y de la forma». En los escritos del ensayista, «la forma –escribía Lukács– es la voz con la que dirige sus preguntas a la vida». La forma del ensayo, y esa parecía ser la intención que animaba al joven Lukács que buscaba un lugar en la estética, aún tenía que recorrer el camino hacia la independencia que había recorrido la poesía. A lo largo de ese camino, la forma del ensayo tendría que hacerse cargo de la duplicidad de vivencias entre *la vida* y *la vida*, entre la imagen y la significación, entre el alma y las formas, una duplicidad que impedía continuamente que hubiera destino en los escritos de los ensayistas. Si el problema del destino ha determinado siempre el problema de la forma, los ensayos de *El alma y las formas* debían ser irónicos: el ensayista se refiere a las cuestiones más importantes de la vida manteniéndose en la superficie, alejado de las profundidades de las que habla y que encuentra solo en los libros u obras de arte. El ensayista rechaza sus propias esperanzas de haber llegado alguna vez a lo último. «El ensayo –escribe Lukács– crea por sí mismo los presupuestos de la fuerza de convicción y de la validez de lo que ha visto».

Con esa perspectiva, el problema de Sócrates sería para Lukács, como antes lo había sido para Nietzsche y Kierkegaard, irresoluble: «Nadie –escribía en el ensayo sobre la nostalgia y la forma en Charles-Louis Philippe, “el genuino ensayo sobre Irma” que no había aparecido en la edición húngara y que, junto al ensayo sobre Paul Ernst con el que terminaba la edición alemana, podía ser leído como una elegía– ha visto el rostro mutado de Sócrates, nadie ha visto a Sócrates

consigo mismo y sin máscara». La tesis de Kierkegaard, según la cual Sócrates no solo habría utilizado la ironía, sino que se habría consagrado a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella (*Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse ille succumberet*), valía para todo ensayista. La vida de Sócrates era la típica para la forma del ensayo. La nostalgia, el erotismo, la dialéctica, la disposición a morir hacían de Sócrates una figura incomparable que Lukács, como Kierkegaard –el Sócrates sentimental–, trataría una y otra vez de imitar. En la ironía socrática, ambos advertían la aspereza (*aegritudo*, en el latín académico de Kierkegaard) frente al hecho de que otro posea lo que el alma desea (como otros poseerían a Regina y la muerte se había adueñado de Irma) y, al mismo tiempo, reconocían que una vida digna de ser llamada humana comenzaba con la ironía y no con la duda. El ensayista sería, de este modo, solo un precursor de sí mismo y el ensayo el anuncio de una obra por venir. El ensayista tiene que vivir hasta el final todos y cada uno de los estadios de la vida, apoyándose en el «platonismo de las formas», para alcanzar la vida rigurosamente preparatoria que Kierkegaard –según Lukács– había alcanzado.⁶

¿Por qué, entonces, la forma se rompe al chocar con la vida? (Lukács añadiría en la edición alemana el título –«Das Zerschellen der Form am Leben»– al escueto «Søren Kierkegaard es Regine Olsen» de la edición húngara). Si, como pensaba Lukács, todo platónico escribe sus palabras más importantes cuando escribe sobre el poeta –en correspondencia con el hecho de que la poesía, al describir a Sócrates (como en el caso de Aristófanes según Kierkegaard), se hubiera aproximado a la verdad–, el ensayista convierte a los seres humanos y los acontecimientos en posibilidades e idealizaciones con las que elaborar sus ensayos. ¿Tiene sentido así el concepto de forma con la perspectiva de la vida? La muerte de Irma Seidler –a diferencia de lo

6. Véase Søren Kierkegaard: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*, Escritos de Søren Kierkegaard, vol. 1, ed. de R. Larrañeta et al., Trotta, Madrid, 2000, pp. 76-77.

ocurrido con Regina Olsen, que sobreviviría a Kierkegaard– le daría a *El alma y las formas* una coherencia cruel y fijaría definitivamente la forma que los ensayos que lo componían habían ido adquiriendo en el transcurso de su publicación. En comparación con el resto del libro, el capítulo kierkegaardiano quedaría como el más fragmentado, como si el tema –el valor vital de un gesto, el valor de la forma en la vida, el valor de las formas, que crea vida y la exalta, como decía Lukács al inicio, la forma que se rompe al chocar con la vida– no lograra cristalizar en su empeño de reflejar neutralmente, sin embargo, con una ironía amarga para el pensador posterior de la reificación, su realidad. El gesto es inequívoco cuando la psicología es convencional.

De una manera u otra, todos los ensayos de *El alma y las formas* trataban de Irma Seidler: «Toda esa abstracta metafísica de la forma –anotaría Lukács en el *Diario*– nos vuelve a llevar al centro de todas las cosas, a Irma». Rudolf Kassner, Novalis, Stefan George, Charles-Louis Philippe, Richard Beer-Hofmann, Laurence Sterne o Paul Ernst eran heterónimos kierkegaardianos de Lukács para referirse a su relación con Irma. Todos ellos (ensayos, platónicos y poetas) procuraban, mediante el estudio de las formas artísticas que la forma del ensayo tenía que transformar, el centro para una época marcada por una intensa nostalgia de cultura. Toda la estética marxista posterior de Lukács tendrá como pauta, precisamente, esa consideración.⁷ Solo en el ensayo sobre Theodor Storm y el espíritu burgués, que con amplios rodeos –dirá Lukács– se aparta de la posibilidad de cualquier tragedia, hay un gesto que podría compensar el gesto de Kierkegaard, un gesto que Lukács volverá a encontrar después en Thomas Mann (que antes lo había encontrado en Lukács) o Lessing y que le servirá como un baluarte contra el asalto a la razón. Lukács citaba un poema de Storm que podríamos leer premonitoriamente,

7. Véase Terry Eagleton: *La estética como ideología*, ed. de R. del Castillo y G. Cano, Trotta, Madrid, 2006, pp. 401-403: la estética de Lukács habría reproducido «con fidelidad algunas de las estructuras clave del poder político burgués».

como si el estado de ánimo del anciano burgués, que no teme a la muerte (*Todesangst* es una anticipación del estado de ánimo por antonomasia del existencialismo), se proyectara sobre el estado de ánimo que Lukács tendría que adoptar muchos años después:

Was ich gefehlt, des einen bin ich frei;
 Gefangen gab ich niemals die Vernunft,
 Auch um die lockendste Verheissung nicht;
 Was übrig ist, – ich harre in Geduld.
 [De lo que he errado estoy libre;
 Nunca entregué presa la razón,
 Ni siquiera por la promesa más tentadora;
 Por lo demás, espero con paciencia].

No haber entregado nunca presa la razón, ni siquiera por la promesa más tentadora, habría querido ser la justificación de Lukács cuando retomara a Kierkegaard en *El asalto a la razón* y negara que hubiera sido una potencia espiritual dominante o una influencia decisiva en la época en que moldearía *El alma y las formas*.⁸ Cómo leer a Kierkegaard era, por sí misma, una pregunta difícil de responder para quien, como Lukács, no podía aducir ahora, como marxista, un conocimiento suficiente «de las relaciones y luchas de clases en Dinamarca» ni «entrar en los fundamentos sociales concretos de la doctrina» con

8. *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Luchterhand Verlag, Neuwied y Berlín, 1954, p. 198; *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 202 (cf. pp. 213, 216, 225, 227, 229, 231, 236, 247, 674, 679). Véase la entrada «Irrational, das Irrationale, Irrationalismus» de S. Rücker en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, ed. de K. Gründer, Schwabe, Basilea, 1976, pp. 583-588. Sería interesante seguir la trayectoria del concepto de *Bürgerlichkeit* desde Lukács (uno de cuyos hitos sería *der Suche nach dem Bürger*) hasta Odo Marquard. Compárese, por ejemplo, «A la búsqueda del burgués» (en *Thomas Mann*, trad. de J. Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1969), donde Lukács diría que el idioma y la historia alemanes carecen de la palabra adecuada para lo que querría expresar a propósito de la *Bürgerlichkeit*, con *Individuo y separación de poderes* (trad. de J. L. López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2012), donde Marquard reitera su negativa a la *Verweigerung der Bürgerlichkeit* (Marquard evoca en su texto el año 1945, en el que Lukács escribió su ensayo sobre Mann).

la que Kierkegaard se habría anticipado al irracionalismo occidental. La superestructura –lo que Lukács llamaba «la trayectoria espiritual de Dinamarca»– conservaba todo su sentido. Desintegrar, tergiversar, mistificar, deshistorizar o desocializar la dialéctica en un irracionalismo radical, como, según Lukács, habría hecho Kierkegaard, se convertiría en un ejercicio de lectura incomparable con la «elevación de la dialéctica al plano de un método realmente científico», como, según Lukács, habría hecho Marx. La preocupación única de Kierkegaard por la muerte de Dios le impedía centrar su atención en el hecho de que el trabajo confiere al hombre su humanidad, de que el hombre hace su historia. Agnóstico de la historia, Kierkegaard habría cedido a la ciencia los puestos de explicación del universo que ya no podían defenderse y buscado en la pura vida interior del hombre el terreno en el que aún podía salvar y restaurar la religión. Esa vida interior, sin embargo, no podría evitar el aislamiento ni la desesperación, el antagonismo entre la ética y la historia. ¿Cabe, entonces, la posibilidad de una ética –se preguntaría Lukács, cuya propia obra sobre la ética y la ontología del ser social iría postergándose indefinidamente– si no se considera al hombre un ser social? El sesgo hacia el irracionalismo se manifestaba como «el intento encaminado a atenuar, esfumar y hasta borrar el momento de la ciudadanía en el hombre», que se materializaba, sobre todo, en la institución del matrimonio. ¿Puede crear el matrimonio una comunidad real entre hombres y mujeres? Que Kierkegaard no respondiera afirmativamente a esta pregunta es algo que Lukács solo podría reprocharle con la perspectiva adquirida con su matrimonio con Gertrude Bortstieber, a quien transmutaría literariamente en arquetipo –como había hecho con Irma y Regina–, con la forma de Minna von Barnhelm, cuando llegara al convencimiento de que Kierkegaard no había entendido a Lessing y tratara de hacer más grueso el trazo de la humanidad en el ciudadano. «La trascendencia ética de Gertrud» en la vida de Lukács –escribe Kaddarak– consistió en proporcionarle «el control constante de la doble

verdad».⁹ En las retractaciones de *El asalto a la razón* se encuentra, entre líneas, la fórmula del incógnito kierkegaardiano de Lukács en su relación con la historia como una apologética indirecta de la sociedad burguesa. A diferencia de Kierkegaard, que personalmente no habría tenido nada comprometedor que ocultar, Lukács no podía basar su reticencia en la «antirracionalidad y antihumanidad» de la actitud ante Dios. Tampoco a propósito de la particularidad o especificidad de la estética haría Lukács del esoterismo una de las claves de su lectura posterior. «Deberíamos saber –le escribiría en 1968 a György Aczél, que supervisaría la vida cultural de Hungría tras la revolución de 1956– sobre qué deberíamos guardar silencio». ¿Por qué Kierkegaard, que haría de la comunicación indirecta la única expresión posible para un pensador aislado, no había entendido a Lessing, que conocía a la perfección la diferencia entre la escritura esotérica y la enseñanza exotérica de los antiguos?

Que nadie esté privado por completo de humanidad, como dice Tellheim en *Minna von Barnhelm*, sería la última palabra de Lessing, fundamentada en «la gracia de la comprensión racional hecha fuerza irresistible de la vida que avanza», como escribiría Lukács en su ensayo. Frente a esa convicción inalterable, la conciencia no puede encontrar ninguna otra justificación: el estoicismo de Tellheim y la indiferencia de Lukács empalidecen como una mera ideología autodefensiva propia de quien se sabe «impotentemente entregado a

9. A. Kadarkay: *Georg Lukács*, pp. 314-315. Es significativo que Lukács solo volviera a mencionar a Dostoyevski, después de su ingreso en el Partido Comunista, en el capítulo sobre Kierkegaard: «No cabe duda –escribe– de que sería interesante e instructivo un estudio de las analogías y las divergencias existentes entre ambos autores» (*El asalto a la razón*, p. 241). Lukács literalizaría su relación con las mujeres: Irma según Kierkegaard, Ljena Grabenko según Dostoyevski, Gertrude según Lessing. La muerte de Gertrude y la escritura del ensayo sobre *Minna von Barnhelm* se produjeron simultáneamente a la celebración del centenario de Kierkegaard y el coloquio de París.

fuerzas superiores».¹⁰ Por contraposición, la sabiduría de Minna sería «el simple impulso intacto de un auténtico ser humano que quiere una vida con sentido, solo realizable en la comunidad y el amor». Esa ya no era la expresión reificada de una sabiduría trágica. De hecho, es la voz de la comedia. El ensayo sobre *Minna von Barnhelm* es, sin duda, la despedida a la escritura de ensayo de Lukács y la auténtica retractación de sus posiciones kierkegaardianas, a cuya sombra se había presentado, trágica e indiferentemente, medio siglo antes con *El alma y las formas*. Es también una prueba de que la gran *Kultur* alemana, contenida en *Minna von Barnhelm* como en una cáscara de nuez, no había sido del todo un pasajero fracaso bibliotecario.¹¹

ANTONIO LASTRA

*Instituto Franklin de Investigación
en Estudios Norteamericanos*

Universidad de Alcalá

10. «Nein, es gibt keine völligen Unmenschen». Véase G. E. Lessing: *Minna von Barnhelm*, I, 8 (cf. II, 9). «Minna von Barnhelm» de Lukács se publicó en 1964 en el número 11 de la revista *Akzenten*. Véase G. Lukács: *Goethe y su época, precedido de Minna von Barnhelm*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 28, 42, 43, 49. Lukács acentuaba la relación de *Minna von Barnhelm* con *La flauta mágica* de Mozart para atenuar así el eco de *Don Giovanni* en la obra de Kierkegaard. Remito a los ensayos respectivos de Daniel Martín Sáez y Till Kinzel sobre la relación de Kierkegaard con Mozart y Lessing en *El libro de Kierkegaard. Estudios en el segundo centenario de su nacimiento (1813-2013)*, ed. de J. M. Carabante y A. Lastra, Anthropos, Barcelona (en prensa).

11. Véase Claudio Magris: «La biblioteca sobre el Danubio», en *El Danubio*, trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 250-254.

Georg Lukács

La consideración de Georg Lukács (1885-1971) como el filósofo marxista más destacado del siglo XX, teórico de la reificación y la ontología del ser social, no ha logrado ocultar por completo la profunda influencia del idealismo en su obra. *El alma y las formas* da cuenta de los orígenes de su pensamiento vivido. Esta edición recupera la traducción de Manuel Sacristán, que lograría con las versiones de Lukács una literalidad que beneficia la lectura y que hace de ellas una obra por derecho propio.

El alma y las formas

La forma es la voz con la que el ensayista dirige sus preguntas a la vida. La forma del ensayo, aún tenía que recorrer el camino hacia la independencia trazado ya por la poesía. En ese camino, debería hacerse cargo de la duplicidad de vivencias entre *la vida* y *la vida*, entre la imagen y la significación, entre el alma y las formas, una duplicidad que impedía continuamente que hubiera destino en los escritos de los ensayistas. Si el problema del destino ha determinado siempre el problema de la forma, los ensayos de *El alma y las formas* debían ser irónicos: el ensayista se refiere a las cuestiones más importantes de la vida desde la superficie, alejado de las profundidades de las que habla, que halla solo en los libros. El ensayista rechaza sus propias esperanzas de haber llegado alguna vez a lo último: «El ensayo crea por sí mismo los presupuestos de la fuerza de convicción y de la validez de lo que ha visto.»



VNIVERSITAT
D VALÈNCIA

PUBLICACIONS

PUV