

## *A noção de imagem visual e sua recepção na teoria do reflexo do Lukács tardio*

Manuel Bonilla\*\*

### **Resumo:**

Este artigo investiga a associação tradicional entre a ideia e imagem visual que ocorre na teoria do conhecimento da filosofia ocidental e, em um horizonte mais amplo, nas línguas indo-europeias. Para fazer isso, ele traça a origem e desenvolvimento de palavras que denotam a imagem, particularmente daqueles que nomeiam uma imagem visual. Esta estreita associação entre a ideia e imagem plástica é, então, reinterpretada de acordo com a teoria da imagem e do conceito que se encontra na teoria do reflexo do Lukács tardio.

### **Palavras-chave:**

Teoria do reflexo; imagem; ontologia.

## *The notion of visual image and its reception in the reflection theory of the late Lukács*

### **Abstract:**

This paper investigates the traditional association between idea and visual image that occurs in the theory of knowledge of the Western philosophy, and in a broader horizon, in the Indo-European languages. To do this, it traces the origin and development of words denoting the image, particularly of those who name a visual image. This close association between idea and plastic image is then reinterpreted according to the theory of image and concept that is found in the theory of reflection of the late Lukács.

### **Key words:**

Reflection theory; image; ontology.

---

\* Revisão do castelhano feita por Martín Ignacio Koval e Estebán Ruiz.

\*\* Doutorando em Filosofia pela Universidad Nacional de La Plata.

Por medio de las posibilidades de la novela, que utilizó para exhaustivas investigaciones acerca de los procesos de la experiencia y del recuerdo, Proust llegó a la postulación de toda una región de elementos de la vida interior que se originan en nuestra experiencia y que aparecen a la conciencia cotidiana cuando se percibe y se conoce algo, pero que no corresponden a la noción corriente que la modernidad ha tenido de idea mental. Más allá de las ideas claras y distintas que la razón discursiva usa, existe un complejo de percepciones, de sensaciones y de contenidos sentimentales que pueblan el mundo de la vida interior y que son opacos y difusos a la inteligencia (cf. PROUST, 1987, pp. 343; 345), pero que son esenciales para la constitución de la experiencia individual y la articulación de la visión personal de la vida. Merleau-Ponty incluyó aquél género difuso de elementos en su definición de las “ideas sensibles” (cf. MERLEAU-PONTY, 1993, p. 198), y amplió los razonamientos de Proust, hasta sostener la indivisibilidad entre la aprehensión cognitiva de lo esencial y la experiencia sensible inmediata, concibiendo lo esencial que se experimenta, no como una idea abstracta y claramente discernible en sentido cartesiano, sino como el *so sein* “el ser-así”<sup>1</sup> por el cual el objeto se especifica en nuestra experiencia individual. Aquella especificación del ser-así acontece por medio de un complejo de percepciones sensibles de rango más amplio que el aislado por el discurso racional moderno, en una relación con la materialidad sensible que él rastrea bajo el concepto de *chair* “carne”. Tal formulación peculiar sobre la naturaleza de la esencia y de las ideas que aparecen a la conciencia, refuta el postulado común en la filosofía moderna que lo que caracteriza a la idea es su naturaleza cognoscible a la razón, y discute la asunción, asociada a este postulado, de que la idea racional es en diversos grados una imagen mental, al señalar en suma, como el esquema tradicional deja de lado otros espacios de la sensibilidad externa e interna en la formación de la idea. No obstante la oportunidad y alcance de esta formulación para la filosofía contemporánea, el presente trabajo se ocupará específicamente de entender, en la idea, lo que ella tiene de imagen mental – sin olvidar la pertinencia de la argumentación merleau-pontyana y sin pretender reducir la noción general de idea a lo intelectual ni a lo visual. Partiremos, en primer lugar, de una acepción general de la relación entre imagen visual e idea y, más adelante, procederemos a la elucidación de la naturaleza de esta relación en la filosofía del Lukács tardío.

Desde sus orígenes, la noción de “idea” ha estado asociada al concepto de representación: tener una idea consistía – entre otras cosas, que no pueden ser abordadas aquí – en conservar en la cabeza una imagen de algo visto (o percibido). En Proto-Indoeuropeo la raíz \**ueid* denota a la vez el acto de ver – e.g. el griego ἰδεῖν “ver” – y el acto de conocer – e.g. οἶδα “veo con los ojos de la mente, conozco” –, así como las facultades asociadas a aquellos<sup>2</sup>. Este doble sentido remite a un acto reflexivo de percepción/contemplación de algo exterior (ya sea una persona o un objeto) como realidad propia. El griego clásico preservó \**ueid* con ambas significaciones de ver y conocer, en el campo léxico de ἰδ – que incluye a ἰδεῖν “ver, entender”, ἰδέα “representación, idea”, εἶδεσθαι “ser visto, aparecer”, εἶδος “lo exterior, apariencia, forma”, εἶδωλον “forma, figura”; indicando – en sentido amplio, antes de la recepción filosófica de los vocablos a él asociados – la comprobación de la presencia exterior de una cosa que puede existir (cf. Pi. *Ol.* 10.103) o incluso sólo existir ilusoriamente (cf. Teognis 128) y que por ello se conoce<sup>3</sup>. En latín conduce a términos como *video*, *vīsum* “veo, vista” y *visere*, *vīsi* “ir a ver (visitar), comprobado (habiendo visto)”, y a partir de allí está presente en vocablos castellanos como *visión*, *evidencia* o *idea*, los cuales todavía conservan rastros de la doble asociación. Con todo, es cierto que en griego clásico uno de los vocablos específicos para designar a la imagen visual, εἰκόνημα – cuyo sentido se recuerda en el vocablo castellano *ícono* –, tiene una relación más estrecha con el proceder pictórico y escultórico de hacer imágenes parecidas a un modelo (cf. Pl. *Sph.* 235d), y también con la noción retórica τὸ εἰκός que apunta a aquello verosímil y probable que “se parece” a lo que de una u otra forma acontece en el mundo (cf. Is. 3.18), y que en principio poco nos dirá acerca de la asociación entre imagen visual e idea que se encuentra en los términos que denotan saber y ver; por su parte, el vocablo latino para designar a la imagen plástica, *imago* – del que resulta la palabra castellana *imagen* –, comparte el campo semántico con el verbo *imitari*, es decir, con las significaciones que denotan el proceder imitativo, en particular en los productos del arte plástico (cf. DAUT, 1975, pp. 142 ss)<sup>4</sup>. La relación entre la palabra griega y latina para imagen visual no se muestra

1 Término de inspiración heideggeriana (cf. MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 104-7).

2 Sobre la raíz \**ueid* cf. *Indogermanisches Wörterbuch* (=IW), s.v. aquí en Köbler (2013). Acerca de εἶδω cf. *A Greek-English Lexicon* (=LSJ) s.v. aquí en Lidell; Scott (1996).

3 “Ver”, o “ver con los ojos de la mente” incluye pues la inclusión de la sensibilidad, de la pasividad de la experiencia sensible –y finalmente no solo con lo visual –, en el proceso del conocer. Es con Platón, por ejemplo, que se asienta la distinción entre lo meramente cognoscible, objeto de la ciencia, y lo que es sensible para la experiencia mundana. Conviene recordar –pese a la afirmación de Carbone que la expresión merleau-pontyana “idea sensible” es un contrasentido desde un punto de vista platónico (cf. CARBONE, 2008, p. 10) – que incluso Platón no usa el vocablo ἰδέα de forma sistemática ni sólo en el sentido de lo meramente cognoscible – aunque la palabra aparece a veces en un contexto que indica este sentido (e.g. *Parm.* 135a.) –, y que su significación cambia según el uso que recibe en los diálogos tempranos y tardíos; la identificación de una unívoca “teoría platónica de las ideas” que reafirma en ellas su naturaleza cognoscible comienza con Cicerón (cf. *Orator ad M. Brutum* 3 10).

4 Como lo llamaríamos ahora, si bien el retrato de los antepasados ilustres o su representación escultórica no sería llamada en época ciceroniana un arte.

claramente en su etimología, aunque es significativo que ya en época latina Cicerón interpretara *imago* en función de τὸ εἶκός (cf. LEWIS, 1986), lo cual supone a la vez una implicación visual y cognoscitiva. Esto se ve claramente en su comprensión de φαντασία o *visum*, que él introduce como traducción del vocablo griego cuando no lo deja sin traducir, en la medida en que el proceso que se actualiza en la fantasía incluye la presencia de una “imago” en la mente, y por ello *imago* podría referir en sentido amplio a una concepción, un pensamiento o una idea que refiere a algo (cf. WELCH, 1935, pp. 25-6). Esto resulta de la asociación entre “imagen plástica producto de la copia” (*imago*) y un contenido mental dado: así la referencia a *eikos* que ya tempranamente apuntaba a lo parecido producido por el dibujo y el moldear plástico, y su papel en la interpretación de un vocablo como *imago* que en el latín del I siglo a.C. indicaba primeramente la representación plástica de un individuo particular<sup>5</sup>, en un contexto que tiene que ver con una facultad mental, muestra que Cicerón asociaba a aquello que se da en la mente cuando se imagina o se piensa, una correspondencia figurativa/visual con lo exterior captado. La misma φαντασία abordada por Cicerón comparte campo léxico con φαίνω, “hacer ver, o tornar aparente” (cf. LSJ s.v. IA), que el propio Aristóteles derivaba de φάος “la luz”, la cual posibilita que uno vea/descubra (cf. *de An.* III.3). Así toda apunta una imagen aparecida (iluminada) con sobresaliente espontaneidad en la mente y, al mismo tiempo, a la capacidad de la mente del artista de traer/hacer aparecer alguna cosa por medio del arte plástico o poético (cf. MANIERI, 1998). De modo que los significados que dejan traslucir los campos léxicos a los que pertenecen “idea” e “imagen” en las lenguas indoeuropeas, además de mostrar su íntima relación, implica la referencia a una figura, a un elemento visual, ya sea que se resalte la pasividad de la percepción sensible o la actividad de la mente que concibe.

Por otro lado, el esquema que hace intervenir lo “figurativo visual” en el proceso sensitivo e intelectual que resulta en una “idea”, tiene una estructura semejante al que se muestra en el concepto tradicional de verdad. En el griego correspondiente a la época de la filosofía ática clásica (siglo V a.C.) el vocablo ἀλήθεια se usa como objeto de verbos de decir (*verbum dicendi*) – e.g. ἀληθῆ λέγειν (Pl. *Cra.* 385b) –, lo cual está estrechamente relacionado con la cualidad del ente mentado/nombrado de ser algo efectivamente real. Aristóteles recoge todo esto en su definición de lo verdadero: “τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές” “de algo que es, decir que es, y de algo que no es, decir que no es, es verdadero” (*Metaph.* IV 7 1011b25-28); con lo cual, además, se explicita que lo verdadero no solo hace referencia a la existencia efectiva de lo mentado, sino también la percatación reflexiva de la correspondencia de lo dicho con lo realmente existente. A su vez, la imagen que se revela en el conocimiento de algo (o en la contemplación de ello) es entendida como manifestación de un objeto existente y como correspondencia efectiva con éste, algo que Aristóteles presupone al afirmar que el Εἶδος “la idea, la esencia” de las cosas que capta la inteligencia, corresponde a su materia y no es separable de aquella (cf. *Pb.* II 1 193b4; IV 4 217a24). Uno de los supuestos que este esquema pone de manifiesto es la existencia de una estructura reflexiva entre el contenido mental, por una parte, y lo observado/conocido, que es exterior, por otra. Al interior de dicha estructura, el contenido mental reproduce (vuelve a producir en otro nivel) lo percibido de diversos modos y en diversos grados<sup>6</sup>. Uno de los componentes de este proceso es la imagen visual, la cual constituye el contenido de una idea que se presenta como objeto a un ente con extensión y figura. A continuación analizaremos de qué manera Lukács entiende tal relación reflexiva y la idea mental que es el término subjetivo de aquella.

El término que Lukács usa para referirse a la imagen mental en el sentido señalado, el vocablo *Bild*, muestra en la historia de la filosofía alemana una estrecha relación con las palabras *imago* y εἶκόν<sup>7</sup>. Pero como tal, parece derivar del proto-indoeuropeo *bʰeið* – “golpear, tajar, cortar” (cf. IW s.v.), conservado en el prefijo proto-germánico *\*bi*, que designaba una “ruptura, división, corte en dos” y que se encontraba en el vocablo *\*bilijpa* “imagen, parecido, patrón”; señalando un objeto que muestra una relación originaria con otro y frente al cual indica una división. De *\*bilijpa* provendría el sustantivo en alto alemán medio *bilde* del que resulta el moderno *Bild*<sup>8</sup>. El significado de esta palabra que, asentándose en la tradición clásica, nos interesa es el de designar una cosa como “imagen de otra”, el cual ya era conocido en el siglo XVI por Lutero, por ejemplo, en su traducción a la afirmación de San Pablo en *Ep. Col. 1, 15*: “Ebenbilde des unsichtbaren Gottes”, frase en la que, al igual que el original griego (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἄοράτου) se retiene el sentido visual, plástico. Por su lado, en la tradición filosófica alemana según ha mostrado Wackernagel, el término fue discutido primeramente por Meister Eckhart (cf. WACKERNAGEL, 1991). Eckhart resaltó la naturaleza activa de la imagen respecto a su modelo; en cuanto la imagen se constituye, aparece como la expresión total del objeto primitivo del cual es imagen. De ese modo la imagen es expresión (emanación) dinámica de la totalidad esencial del objeto “Ymago proprie est emanatio simplex, formalis, transfusiva totius essentiae purae nudaе” (SPAMER, 1912, p. 7). Esta significación rebasa el sentido de la imagen como imagen mental de un objeto con extensión y figura, pero ciertamente la contiene, al ser expresión de la totalidad de los caracteres que

5 Y es con Cicerón que se da la ampliación de sentido, si bien ocasional en sus escritos, hacia la semejanza verosímil.

6 Nótese cómo este esquema recuerda el sentido que subyace en el campo léxico de mimesis, cf. Flashar (1979).

7 Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (=HWPh), s.v. *Bild*. Aquí en Ritter (1971).

8 Conviene recordar que, aun modernamente, la etimología de *Bild* permanece discutida, cf. Meyer (2002, pp. 20 ss).

conforman al objeto; veremos más adelante la relación de este esquema con la formulación lukácsiana de la imagen en el reflejo. Quien afirmó en alemán un sentido de *Bild* de amplios alcances en la gnoseología y en la estética, fue Kant<sup>9</sup>. Para Kant, *Bild* es un elemento cognoscitivo a caballo entre las formas puras de la sensibilidad y la síntesis de las impresiones exteriores e interiores que realiza el Yo trascendental. La diversidad de las percepciones que han sido captadas bajo las categorías de espacio y tiempo es dispuesta en una organización que corresponde a la “idea” de un objeto, pero que todavía no compete a la captación intelectual de lo esencial objetivo en el entendimiento. El sentido que aquí adquiere *Bild* está estrechamente relacionado con el verbo *einbilden*, que ya desde Eckhart designaba al hecho de dejar una impresión característica en el alma (cf. MARQUET, 1973, p. 238). En este caso se trataría de una impresión característica del objeto que es dispuesta por el sujeto cognoscente a partir de la percepción, de allí la afirmación en la *Kritik der Reinen Vernunft* de que “Die Einbildungskraft soll (...) das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen” “la imaginación debe disponer en una imagen la multiplicidad de la intuición” (KANT, 1977, p. 130). La imagen formada es en gran parte una construcción abstracta, y dada su filiación a la noción kantiana de la *Einbildungskraft* “imaginación”, y al uso del vocablo *einbilden*, parece poco apropiada para encontrar en ella la referencia a una imagen visual concreta, aunque el hecho de que es posterior a la captación a través de la forma pura del espacio, supondría en ella una referencia a una extensión y figura. Por lo demás, Wackernagel ha notado la riqueza de significaciones que, en la época moderna, muestra el complejo de palabras formadas con *Bild* (cf. WACKERNAGEL, 1991, p. 15), hecho que también se puede comprobar en el *usus loquendi* del Lukács tardío<sup>10</sup>; pero, como hemos comprobado asimismo, el vocablo conserva entre estas varias significaciones el sentido de representación (ya mental o real) de un objeto con extensión y figura, que parece mantenerse aun en aquellos usos como en el de Kant que acercan el sentido a un objeto producido por la imaginación en un proceso subjetivo de abstracción formal. Esta asentada referencia a lo visual se muestra por ejemplo en el análisis fenomenológico que Husserl hace de *Bild*<sup>11</sup>. Husserl distingue al material que sirve de medio de representación a la imagen como *Bildträger* (portador de imagen), al objeto real frente al cual la imagen se relaciona primitivamente como *Bildsujet* “sujeto de la imagen”, y, a la representación (*Darstellung*) que aparece visiblemente en la imagen como *Bildobjekt* “objeto de imagen”. Lo que aquí nos interesa es su tematización de esta última: la representación que aparece en la imagen, el *Bildobjekt*, tiene un estatus ontológico especial, es un objeto (*Gegenstand*) particular que se hace visible (*sichtbar*) en la captación particular – independientemente de su carácter ontológico; es pues un fenómeno que aparece a la conciencia como visible. Existe siempre como un objeto de la percepción de algo (objeto indica aquí que está contenido, como contenido de conciencia, en el sujeto) el cual “se ve” y “se capta” como verdadero, ya exista en la realidad material o no<sup>12</sup>. Aunque, como comprobaremos, Lukács utiliza el vocablo *Bild* en varios sentidos, y entre ellos el de una imagen plástica, su argumentación sobre el reflejo – y el reflejo estético – supone una teoría del conocimiento que ve en la imagen algo más que la copia mental del objeto, en la que, como en Kant, interviene activamente la subjetividad<sup>13</sup>. De esta manera pone en juego también la acepción de “concepto” e “idea” presente en alemán – y en la que como en Husserl, algo visible se torna objeto de la conciencia, en su caso ostensiblemente orientada a la praxis.

Abordaremos la noción de imagen (*Bild*) en Lukács a partir de su teoría del reflejo intelectual (*Widerspiegelungstheorie*), tal como la sistematizó y expuso en sus obras filosóficas tardías, en particular en *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (=Ontologie). Es en el estudio onto-genético de las categorías definitorias del “ser social” (*gesellschaftlichen Seins*) que Lukács arriba a la postulación de la preeminencia de la categoría del trabajo para explicar la conformación y la estructuración del mundo social humano<sup>14</sup>. Esta investigación es presentada con amplitud en la *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*<sup>15</sup>. El abordage onto-genético de Lukács sigue el método ontológico que Marx desarrollara y aplicara en sus críticas a la economía política, según el cual, es el pensamiento, en un proceso de acercamiento a la realidad social tal como ésta es, el que abstrae las determinaciones esenciales de la totalidad del proceso social, y, paso seguido, pone de manifiesto las complejas relaciones conceptuales que se establecen entre este fenómeno abstraído y el conjunto de las determinaciones que tienen con él una relación ontológica<sup>16</sup>. En este

9 Especialmente en el idealismo clásico alemán, de Fichte a Hegel.

10 Así el uso constante de los vocablos *bilden*, *ausbilden*, *Bildung*, *Ausbildung* etcétera.

11 Un estudio detallado del entendimiento husserliano de *Bild* en Wiesing (1995). Las investigaciones fenomenológicas de Husserl son un antecedente principal para la contemporánea *Bildphilosophie*.

12 Nótese la semejanza de este análisis con la reconstrucción de la raíz indoeuropea de la que proviene la palabra idea.

13 La teoría del reflejo (Теория отражения) que Lenin sostiene en *Materialismo y Empiriocriticismo* resalta al contrario la pasividad del sujeto frente a la impresión del objeto. No es aquí el lugar para mostrar la diferencia entre el entendimiento lukácsiano de *Bild* en su teoría del reflejo y la teoría del reflejo leniniana en *Materialismo y Empiriocriticismo* en la que el conocimiento es imagen/reflejo pasivo de la realidad material, baste notar que el uso del vocablo se acerca más a Kant que al pensador ruso en libro mencionado.

14 Es ilustrativo de esto Themann (1996), quien califica al proceder lukácsiano de “onto-antropológico”.

15 Sobre la conformación de *Ontologie* en el pensamiento del Lukács tardío cf. Oldrini (1998), con comprehensiva bibliografía.

16 Por ejemplo Krahl (1971), ha mostrado que luego de su ocupación intensiva en estudios de crítica económica de finales de los

proceso de, por un lado, abstracción aisladora de los momentos determinantes de un complejo integrante del todo procesual social, y por otro, de disolución/resolución de cada fenómeno abstraído en base al establecimiento de las relaciones que establece aquél con los diferentes planos de la realidad, se ubica la caracterización que Lukács hace en la *Ontología* de la génesis del reflejo. El reflejo como tal es una construcción teórica que identifica un momento del proceso puesto en marcha por el establecimiento de la posición teleológica; es por el hecho de que el reflejo se entiende a partir de la posición teleológica que Lukács afirma que ambos, pese a su propia peculiaridad, son inescindibles:

Se trata de la indivisible pertenencia conjunta de dos actos heterogéneos y mutuamente opuestos, quienes, con todo, por medio de su comunidad ontológica, constituyen el auténticamente existente complejo del trabajo; como veremos, conforman el fundamento ontológico de la praxis social y del mismo ser social. (LUKÁCS, 1986, p. 29)<sup>17</sup>

La posición teleológica es un acto de naturaleza mental que se actualiza en el proceso de producción material social mediante el cual el hombre construye su realidad y se construye a sí mismo, y se caracteriza por poner – y anticipar – un fin idealmente trazado que interviene en la génesis de un acto consciente y lo orienta; es en la realización y articulación de este acto (que incluye momentos tanto mentales como de transformación práctica) que aparece el acto del reflejo intelectual, por el cual ciertas determinaciones presentes en la realidad son captadas y conocidas por la conciencia. En este análisis ontológico del reflejo como inescindible de la posición teleológica, Lukács recurre a la categoría de trabajo y comprueba su preeminencia ontológica: como vimos, la abstracción aisladora que se realiza para entender los momentos esenciales en el proceso de producción material social, que en cada período histórico se encuentra estructurado en una multitud de instancias que mantienen entre ellas y con el todo relaciones recíprocas y cambiantes, lleva a identificar el concepto de trabajo como la noción que mejor manifiesta los momentos decisivos de este complejo categorial en un primer momento esquemático<sup>18</sup>, y, en tanto que la posición teleológica nace en la praxis y está orientada a la praxis, sus determinaciones tienen una relación ontológica con las determinaciones del trabajo como categoría. Así, uno de los actos incluidos en el trabajo como categoría abstracta a partir de la dinámica concreta de la producción<sup>19</sup>, es aquel por el que el hombre produce un reflejo intelectual de ciertas determinaciones de la realidad, en una instancia en la cual la conciencia está orientada a la praxis y articula una posición teleológica para orientarla y consumirla. De allí que el reflejo puede ser entendido como un momento de la posición teleológica, sin ser subsumido por ella, y a su vez es un momento del trabajo en tanto noción abstracta. Lukács reconoce la posición teleológica *efectivizándose* en el concepto de trabajo que examina, pero es oportuno notar que no los identifica. La posición teleológica se realiza en cada acto consciente (reflexivo) del hombre, pues el hombre pone un fin idealmente anticipado para cada acto intencional que realiza, y por ello es más comprehensiva lógicamente como concepto que la noción de trabajo, que identifica solamente a los momentos centrales del proceso por el cual el hombre interactúa materialmente con la naturaleza y con el mundo social históricamente devenido. En tanto que el acto que nos permite distinguir al hombre de la naturaleza orgánica es aquel por el cual el hombre determina conscientemente sus actos a la transformación de la naturaleza, la noción abstraída de trabajo incluye, de manera general, a los caracteres más simples que se hayan en la posición teleológica; pero en cada instancia social – por ejemplo, el arte, en tanto forma particular de objetivación humana – este esquema se disuelve y entran en juego complejas y mediadas relaciones con otros elementos con los que tiene relación ontológica y que son determinantes para su comprensión correcta en tal instancia concreta; de allí que la posición teleológica tenga caracteres distintivos en cada caso. Ahora bien, incluso en su forma más simple, la posición teleológica, que Lukács identifica en la noción más simple de trabajo, incluye dos supuestos que serán centrales a nuestro tema: en primer término, es un proceso por el cual el hombre concibe mentalmente un fin a realizar y los momentos de su realización en base a la comprensión de unas determinaciones objetivas *que se hallan en la realidad exterior*, en segundo lugar, esta comprensión se da en base a una elección consciente de aquellas determinaciones que son más *pertinentes* para la realización de una praxis específica.

Ambas características se deducen de que el reflejo es una idea mental orientada a la praxis, pero antes de discutir las más detenidamente es oportuno notar el particular entendimiento que Lukács manifiesta aquí de

---

años cincuenta, Marx asume la posición de rebasar su crítica juvenil a las “abstracciones filosóficas” mediante el uso de una forma de crítica que implicaba la labor de abstracción de las condiciones concretas de la producción material, y que por ello asumía la revalorización de la abstracción (hegeliana) como “medio de llegar a lo concreto”, Pero fue Lukács quien volvió a aplicar el método de la disolución (*auflösung*) de estas abstracciones de vuelta en el seno del proceso histórico-social.

17 Las traducciones a la *Ontologie* son nuestras.

18 “Categoría”, en el sentido que le da Marx y que asume Lukács, como abstracción conceptual de relaciones sociales concretas, y que tiene, por lo tanto, un correlato tanto objetivo como subjetivo (cf. MARX, 1972, p. 130).

19 Recordemos que para Marx el modo de producción es el momento determinante, que da la clave de la circulación y el intercambio.

sujeto cognoscente y objeto conocido. Avanzada la *Ontologie* afirma que la posición teleológica y el reflejo mental articulado en ella no pueden ser solo contenido mental, que su realidad solo se completa en su realización práctica: “visto desde un punto de vista ontológico, no se trata de dos actos independientes, uno ideal y otro material, que están de alguna forma conectados; aquello derivaría en que, pese a su unidad, se podrían considerar cada uno una esencia propia” (LUKÁCS, 1986, p. 296). Concretamente, el reflejo – al igual que la posición teleológica – no es un ser<sup>20</sup>, no tiene más realidad que cuando él está en su proceso de consecución; una idea mental en tanto reflejo que apareciera inmotivada y gratuitamente es virtualmente imposible. Lukács afirma que incluso los animales, si es que tienen un conocimiento de la realidad, se formarían imágenes (*Abbilder*) que harían posible su relación orgánica con el entorno natural, es decir, también en ellos conducirían a una acción concreta. En tanto que la posición teleológica y el reflejo, dada su prioridad ontológica, son actos “modélicos” para cualquier otra forma de conocimiento, debe afirmarse que el origen de las ideas y conceptos de los hombres se halla en la necesidad de llevar a cabo una praxis, que supone pero a la vez supera la distancia y oposición entre un sujeto que se forja una idea y un objeto que ha sido conocido para permitir un acto material efectivo. Aquí se muestra, por ejemplo, la peculiaridad de la argumentación lukácsiana frente a la teoría del reflejo que Lenin exponía en *Materialismo y Empiriocriticismo*<sup>21</sup>; ya hemos dicho que para Lukács también los animales deberían percibir el ambiente y formarse algo parecido a imágenes (*Abbilder*) en orden a vivir adecuadamente en su medio, pero una tal imagen – que sería principalmente una imagen-copia del medio ambiente externo – no abarca el complejo de determinaciones que el sujeto cognoscente articula cuando lleva a cabo el más simple reflejo intelectual, hecho que hace que Lukács acerque las ideas que el hombre se forma en el reflejo al sentido del vocablo “concepto” (*Begriff*): “Si se considera – lo que nunca se puede hacer sin consecuencias – a las categorías de la conciencia humanas en el mundo animal, se puede afirmar que los animales más desarrollados pueden conformar en el mejor de los casos representaciones de los más importantes momentos de su medio-ambiente, pero nunca sin embargo conceptos” (LUKÁCS, 1986, p. 29). En general el uso que Lukács da a la palabra *Abbild* (“imagen, copia, reflejo, retrato”) indica que tiende a ver en ella el sentido de la copia cuasi-fotográfica, inmediata y mecánica. El término que Lenin utilizó en *Materialismo y Empiriocriticismo*, “*Отражение*” (“reflejo, reflexión”), puede ser traducido tanto por *Abbild* como por *Widerspiegelung*, pero el uso que Lukács da a los términos indica que hay, por un lado, un desplazamiento del concepto de imagen-copia hacia el vocablo *Abbild*, que en la teoría lukácsiana del reflejo subsumiría a la argumentación sobre el reflejo presente en *Materialismo y Empiriocriticismo*, y por otro lado, una complejización de los sentidos de *Widerspiegelung* que ponen de manifiesto el papel activo de la subjetividad en el acto de “volver a presentar en otro nivel” y la variedad en la concretización de este acto. Así, el arte es también resultado de una forma especial en la que el acto del reflejo se realiza, aunque lo que es re-presentado artísticamente no sea en absoluto una copia del modelo. Volveremos después sobre ello; de momento es oportuno notar que el modelo que Lukács supone para la relación entre sujeto y objeto en la ejecución del acto del reflejo intelectual es también característico. El esquema del reflejo intelectual no significa la postulación de dos realidades distintas, una realidad ideal que correspondería al momento subjetivo de la posición teleológica y su consiguiente articulación de una idea mental, y una realidad material que correspondería a la concreción de la acción. Como ya había indicado antes Marx, existe unidad en los momentos de la praxis, tanto en sus momentos ideales como materiales (cf. MARX, 1957, p. 385), postulado que Lukács verifica por medio de la unidad del *ser social* que lleva a cabo la praxis; así, la separación entre ser ideal y ser material, que, por ejemplo, Aristóteles identificaba en Platón (cf. *Metaph.* VII 16 1040b26 ss.), no es para Lukács una cuestión válida. Las ideas existen – en la medida en que podemos aplicar este vocablo al fenómeno – en un acto que intencionalmente supone la orientación a una realización, y si este fracasa o se frustra en un momento, aquellas no dejan rastro de existencia efectiva; esta característica es central al reflejo intelectual articulado en la posición teleológica, que supone, al mismo tiempo, la distancia del sujeto que conoce y transforma la realidad, y la unidad de las facultades intelectuales y físicas del sujeto desplegadas en este proceso. La teoría del reflejo como momento de la posición teleológica afirma pues la realidad exterior objetiva y la unidad de lo ideal con lo material.

En la relación entre sujeto y objeto, que aun en su momento ideal trasciende a la mera copia cuasi-fotográfica, se halla el papel de la imagen mental: “Si el sujeto, como una conciencia separada del mundo, no fuera capaz de contemplarlo, de reproducirlo en su ser en sí, no podría llegar a su realización ninguna clase de posición de fin, la cual se encuentra de base hasta en la forma más primitiva de trabajo” (LUKÁCS, 1986, p. 29). La “posición de fin” (*Zielsetzung*) que caracteriza al trabajo más primitivo implica la necesidad de contemplar o considerar (*betrachten*) el mundo objetivo, y, como consecuencia de una contemplación adecuada, la posibilidad de reproducir el ser-en-sí (*Ansichsein*) de aquel. La teoría gnoseológica de Lukács, en la medida en que se puede identificar una en sus obras filosóficas tardías, no supone que exista un método ya prefijado que sea el adecuado para la comprensión de la

20 “Nuestra puesta en cuestión ha contestado este problema ontológico, de que el reflejo, considerado nada más ontológicamente, en-sí no es un ser y tampoco una existencia fantasmal, porque simplemente no es ser” (LUKÁCS, 1986, pp. 32-3).

21 Y que fueron canonizadas por teóricos del Diamat soviético como Rosenthal y Tiukhtin (cf. TIUKHTIN, 1962).

realidad, sino que es la realidad la que, al ser comprendida, permite el despliegue mental de las determinaciones que la caracterizan. La conciencia se orienta hacia la realidad – ya hemos visto como esto supone una intencionalidad práctica –, y la contempla; lo que capta de ella en esta contemplación está en la base de la representación que aparece como contenido de la conciencia. Este último hecho es de relevancia significativa en la investigación ontogenética lukácsiana de las categorías: la naturaleza, la realidad objetiva tienen determinaciones que la conciencia percibe en el acto intencional de llevar a cabo algo que ha sido previamente delineado idealmente; si la conciencia no captara las determinaciones que realmente existen en el objeto (lo que no quiere decir que capte “todas” las determinaciones del objeto), la praxis se frustraría, y la misma idea mental se movería en el vacío, incapaz de concretización. *Imagen (Bild)* indica aquí lo que es el resultado de la contemplación efectiva de las determinaciones del objeto: la imagen recuerda a ellas, se refiere a ellas, las expresa; pero aun en el sentido más básico, el contenido mental que corresponde al reflejo intelectual dista de ser una copia como la que se formarían los animales. Puesto que el hombre nunca se forma simplemente representaciones de las determinaciones objetivas; desde el primer momento la conciencia elige, delimita, las determinaciones captadas, en orden a formarse un concepto (*Begriff*), y es este concepto el que se articula en la posición teleológica.

La posición teleológica trae consigo no solo una delimitación, una elección en las imágenes, sino también – y precisamente por ello – una concreta direccionalidad en cada momento del ser-en-sí, la que debe ser traída a través de cada relación deseada, cada conexión planeada, etcétera. La direccionalidad es, en tanto una forma de relación concreta, según cada diferente posición teleológica. (LUKÁCS, 1986, p. 351)

La aparición del ser objetivo a la conciencia, adquiere, cuando el hombre constituye un reflejo intelectual en el proceso de trazar un fin idealmente anticipado a la acción, una direccionalidad (*Gerichtensein*) que es peculiar a las condiciones en las que se desenvuelve la acción. Lo que entonces es conocido/comprendido – en una instancia superior a la mera captación/contemplación – depende de la intencionalidad práctica del sujeto que orienta a la conciencia. La imagen quedaría simplemente como el correlato subjetivo de lo percibido y que luego se construye; ahora, en la medida en que los objetos en la realidad exterior tienen todos extensión y figura, es adecuado afirmar que la imagen que se percibe en los momentos primarios de la relación sujeto-objeto incluye la percepción y captación por parte de la conciencia de determinaciones que atañen al sentido de la vista. De modo que la imagen puede ser entendida también como una imagen visual; en este contexto, la imagen corresponde al *Objektbild* de la fenomenología husserliana, y, como aquel, concierne a una abstracción hecha a partir de una dimensión y momento del conocimiento, aunque en Lukács específicamente este momento es entendido como una instancia todavía primitiva en la que se resalta la pasividad de la conciencia en relación con la influencia del mundo exterior objetivo. Marx notó que no puede existir un ser objetivo si no tiene consistencia, si no tiene materialidad, es decir, si no tiene existencia que reciba la influencia de fuerzas e impresiones externas y se amolde a ellas (cf. MARX, 1968, p. 578); de igual modo, la imagen como momento primitivo de la relación sujeto-objeto muestra la objetividad del sujeto que recibe las impresiones de las determinaciones efectivamente existentes en el mundo. La postulación lukácsiana de que la direccionalidad (*Gerichtensein*) del ser-en-sí objetivo depende de la praxis debe ser entendida en este contexto de una instancia de conocimiento superior a la mera percepción; de lo contrario, se llegaría a identificar su teoría con una forma de idealismo, y es allí cuando cobra relevancia la afirmación de una “imagen” primitiva de lo que es captado/contemplado. Por lo demás, el concepto que Lukács maneja de ser-en-sí (*Ansichsein*), de filiación hegeliana, no indica toda la pluralidad de determinaciones de un objeto que podría de alguna forma hacerse presente a la conciencia más allá de cualquier direccionalidad, sino que expresa lo que en el objeto mismo se muestra como esencial, aunque su teoría le lleva a agregar que esto esencial es revelado según la peculiaridad de cada intencionalidad práctica presente en la conciencia.

En cuanto la imagen o las imágenes mentales son estructuradas en un reflejo intelectual concreto que es momento de una posición teleológica singular, ya no se trata de la realidad exterior – ni de las determinaciones que se hallan presentes en esta, aparte del sujeto – sino que se forma una nueva realidad: “En el reflejo de la realidad se disuelve (desliga) la imagen de la realidad reproducida, se cuaja en una ‘realidad’ propia en la conciencia” (LUKÁCS, 1986, p. 30). Es esta realidad “propia” en la conciencia la que corresponde a la direccionalidad de la emergencia del ser en sí (*Ansichsein*) del objeto por medio del reflejo; lo que resulta en el hecho de que el reflejo se halla en la base de todos los espacios de lo humano que son el resultado del trabajo intelectual – por ejemplo, la política o el derecho, o los valores – y que no existen directamente en la naturaleza. Ya hemos visto que, debido a que cada posición teleológica sigue un objetivo determinado, la direccionalidad en la emergencia del ser-en-sí no puede ser unívoca; pero en la *Ontologie* y en las obras tardías sobre Estética, Lukács ha llegado a la identificación de modalidades típicas en las que el acto del reflejo intelectual se desenvuelve, de modalidades típicas en la intencionalidad práctica de la conciencia que es desplegada por una posición teleológica: estas modalidades son el reflejo científico, el reflejo artístico y el de la vida cotidiana; en cada uno de estos reflejos se pone de manifiesto una peculiar direccionalidad en la emergencia del ser-en-sí objetivo. Del complejo de problemas que esto último representa nos interesa la peculiaridad que en la emergencia de estas tres modalidades corresponde a la formación – en base a la forma

modélica y primaria de reflejo – de una realidad interiorizada (conocida, apprehendida) por medio de las facultades intelectuales, en orden a la consecución de una acción.

Dice Lukács, especificando la naturaleza de la realidad interiorizada intelectualmente, i. e., conocida:

Hemos puesto la palabra realidad en paréntesis, porque efectivamente la realidad es reproducida en la conciencia; se constituye una nueva forma de objetividad (...) ontológicamente se divide el ser social en dos momentos heterogéneos (...): el ser y su reflejo en la conciencia. Con esta dualidad se separa el hombre del mundo animal. (LUKÁCS, 1986, p. 30)

Con el reflejo aparece una nueva forma de objetividad (*Gegenständlichkeitsform*) que es propia del ser social. De acuerdo al sistema lukácsiano, heredero del materialismo histórico marxista, esto solo puede significar que la realidad que la conciencia instituye por medio del reflejo es el correlato subjetivo del hecho de que el hombre se forma un mundo, del hecho de que con la concreción de la posición teleológica (e históricamente, con la concreción de las primeras posiciones teleológicas) el hombre empezó a crear un mundo humano allende al natural, a la vez que se humanizaba la naturaleza. El reflejo intelectual es el lado subjetivo del proceso de surgimiento de la objetividad social como resultado de la exteriorización de lo humano en el mundo por medio del trabajo; por ello es que Lukács puede considerar como resultado de un proceso histórico de objetivación de lo humano fenómenos tales como el arte, el derecho y la religión, que involucran en forma inminente el trabajo intelectual, y que tienen, a su vez, instituciones sociales que los sostienen y los promueven.

La imagen mental que el hombre se forma como instancia primitiva del reflejo, al ser resultado de la percepción/contemplación del objeto, necesariamente tiene que ser correcta; aunque luego en el reflejo mismo – y en concordancia con la posición teleológica – esta percepción es elaborada y un concepto es construido. Una vez que el reflejo intelectual se ha realizado, el concepto manifiesta diferentes grados de acercamiento a la realidad exterior, e incluso puede ser completamente falso. Lukács explica esta posibilidad del error como algo específicamente humano y lo adscribe a la distancia entre hombre y mundo que es fundamentado por el reflejo y la posición teleológica. En el concepto, la conciencia decide qué determinaciones del objeto se toman en cuenta para la consecución de la acción, y en la medida en que todo forma parte de complejas relaciones categoriales transidas por el movimiento de la historia, las determinaciones así articuladas no captan todas las que la conciencia puede desplegar en su conocimiento del objeto; el concepto que se forma el reflejo intelectual da cuenta de la naturaleza relativa y aproximativa del conocimiento, aunque – como hemos visto a propósito de la imagen como instancia primitiva – este es también decididamente objetivo. Por otro lado, pareja a la comprensión y elección de las determinaciones que presente la idea primitiva, está el fenómeno de la posición y articulación en el concepto de determinaciones que no se hallaban en un principio en el objeto. Lukács se refiere para explicar esto al hecho histórico de la invención del hacha: si se examina lo implicado en el proceso de producción social del hacha, se encuentra que no existía nada en los materiales usados que hubiera permitido la deducción *a priori* del hacha que es fabricada; la conciencia patrocina el despliegue de determinaciones que no estaban en la naturaleza, y permite la realización intencional de un objeto que no existía en ella. La argumentación de Lukács, de amplios alcances, es que esta posición y articulación de determinaciones que no se hallan en lo natural se cumple para *toda posición teleológica*. Esto es así porque el establecimiento de la posición teleológica implica una configuración nueva – peculiar del *ser social*, estudiado en la *Ontologie* – de la categoría de “posibilidad”. La anticipación mental de un fin y de los momentos que conducen a él trae consigo el ensamblaje de un complejo de posibilidades mentalmente anticipadas y examinadas por la conciencia, que procede a la articulación mental del fin que se va a perseguir y a los momentos que conducen a él; en el mismo origen de la posición teleológica, se despliega un complejo de posibilidades, y en cada momento de la consecución de la actividad este complejo se va estructurando con diferentes y nuevas determinaciones. La conciencia establece, pues, alternativas que trascienden al fenómeno de la elección de ciertas determinaciones dadas en el objeto; y la articulación específica de fin y de momentos deriva en la elección de una u otra posibilidad. Es cierto también que con esto se da pie a posibilidades imprevistas o fortuitas, que escapan a la conciencia que realiza la posición teleológica y al concepto formado en el reflejo; y se da lugar al error. La posibilidad de resultados fortuitos, de la equivocación en el concepto, es para Lukács una manifestación de la categoría de posibilidad intrínsecamente humana, y es esencial para la existencia de la libertad. Ahora bien, el hecho de que la conciencia pone y elige de entre nuevas determinaciones que no se hallan en el objeto de la actividad humana (y que no podían ser presentadas por la idea del objeto) resulta del establecimiento de alternativas en el acto de la posición teleológica en base a lo que es pretendido y anticipado en ella, existiendo en esta anticipación una imagen mental que se articula en el concepto. La idea del hacha, por ejemplo, se concretiza, en tanto imagen mental, aunque no exista en la naturaleza, en el juego de alternativas que la conciencia dispone, basándose en las potencialidades de la materia prima y en el fin a realizar. La idea así surgida es verídica en el sentido que corresponde al concepto construido de un objeto, si bien el concepto mismo puede ser algo nuevo o falso en relación a la realidad.

La imagen primitiva y el concepto, en el reflejo intelectual, constituyen desde un principio los medios por los cuales el hombre va aprendiendo del mundo y de sí mismo. Las regularidades presentes en la naturaleza y las



legalidades estructurales del proceso social son captadas y reproducidas. Dado que la interacción con la naturaleza y el mundo social tiene una condición procesual e histórica, el conocimiento del mundo y la naturaleza se transforma y se ajusta permanentemente, no solo en el sentido de que corresponde a las determinaciones objetivas, sino además porque el hombre crea e innova con nuevas determinaciones no presentes en lo real; por lo demás, el conocimiento, pese a su carácter dinámico y aproximativo, se acumula a lo largo de la vida de los hombres y de las generaciones. Esto resulta en que lo que el hombre conoce por medio de la imagen mental y del concepto en el reflejo es un elemento central para la formación de la personalidad, que permite no solo conocer lo que se ha sido, sino proyectar lo que se quiere ser. Por otro lado, imagen y concepto en el reflejo son imprescindibles para la formación de una imagen del mundo (*Weltbild*) que orienta a los individuos y a las sociedades, y que se especifica según la tendencia de cada modalidad del reflejo intelectual, ya sea el arte, la ciencia o la vida cotidiana.

### Referencias bibliográficas

- CARBONE, M. *Proust et les Idées Sensibles*. París: VRIN, 2008.
- DAUT, R. *Imago*. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer. Heidelberg: Carl Winter, 1975.
- FLASHAR, H. “Die klassizistische Theorie der Mimesis”. In: GELZER T. (Org.). *Le Classicisme à Rome, aux 1ers Siècles avant et après J.-C.* Ginebra: Foundation Hardt, 1979.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 1977.
- KÖBLER, G. *Indogermanisches Wörterbuch*. Disponible en: <<http://www.koeblergerhard.de/idgwbhin.html>>, accesado en 30 jul. 2013.
- KRAHL, H. J. *Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*. Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 1971.
- LEWIS, A. M. Latin Translations of Greek Literature: The Testimony of Latin Authors. *L'Antiquité Classique*, Lieja, v. 55, pp. 163-174, 1986.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LUKÁCS, G. “Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II”. In: BENSELER F. (Org.), *Georg Lukács Werke*, v. 14. Darmstad/Neuwied: Luchterhand, 1986.
- MANIERI, A. *L'Immagine Poetica nella Teoria degli Antichi*. Phantasia ed Enargeia. Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- MARQUET, J.-F. *Liberté et Existence*. Étude sur la Formation de la Philosophie de Schelling. París: Gallimard, 1973.
- MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Berlín: Dietz, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Berlín: Dietz, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Das Elend der Philosophie*. Berlín: Dietz, 1972.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. París: Tel-Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Notes des Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard, 1996.
- MEYER, G. *Bilder, Bildung und christlicher Glaube*. Münster: LIT Verlag Münster, 2002.

- OLDRINI, G. Zu den Ursprüngen der (marxistischen) Ontologie von Georg Lukács. *Lukács 1997 Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, pp. 133–62. Berna: Peter Lang, 1998.
- PROUST, M. “À Côté de chez Swann”. In: TADIÉ J. Y. (Org.). *A la Recherche du Temps Perdu*, v. 1. Paris: Gallimard, 1978.
- RITTER, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 1 (A-C). Basel: Schwabe & Co, 1971.
- SPAMER, A. *Texte aus der deutschen Mystik des XIV und XV Jahrhundert*. Iena: Eugen Diederichs, 1912.
- THEMANN, T. *Onto-Anthropologie der Tätigkeit*. Die Dialektik von Geltung und Genesis im Werk von Georg Lukács. Bonn: Bouvier, 1996.
- TIUKHTIN, V. On the Process of Reflecting Reality in Cognition. *Soviet Studies in Philosophy*, Nova York, v. 1, pp. 45–53, 1962.
- WACKERNAGEL, W. “*Ymagine Denudari*”: Éthique de l’Image et Métaphysique de l’Abstraction chez Maître Eckhart. Paris: VRIN, 1991.
- WELCH, L. *Imagination and Human Nature*. Cambridge: Severs, 1935.
- WIESING, L. Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre. *Phänomenologische Forschungen*, Hamburgo, v. 30, pp. 255–81, 1995.