

Sergio Lessa

**Para comprender la
ontología de
Lukács**

Traducción

Brian Z. Cañizares – Sergio D. Gianna

Editorial Dynamis

Lessa, Sergio

Para comprender la ontología de Lukács. - 1a ed. - La Plata: Dynamis, 2014.
194 p.; 21x14 cm.

Traducido por: Sergio Daniel Gianna y Brian Z. Cañizares
ISBN 978-987-29828-7-4

1. Ontología. I. Gianna, Sergio Daniel, trad. II. Brian Z, Cañizares, trad. III. Título
CDD 111

Fecha de catalogación: 30/04/2014

Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social

Domicilio: Calle 59 N° 1120 e/17 y 18 – La Plata – Argentina

WEB: www.catedralibrets.org

E-mail: catedralibrets@gmail.com

A Milú

A nuestros días en Campinas

Índice

Prefacio a la edición Argentina	5
Prefacio a la primera edición	15
Prefacio a la tercera edición	18
 Capítulo I – Problemas Ontológicos generales	 21
Un resultado inesperado	22
Las tres esferas ontológicas	25
El momento predominante	29
 Capítulo II – La categoría trabajo	 33
El Trabajo	37
Objetivación y exteriorización	37
Teleología y causalidad	43
Teleología e Intentio Recta	45
 Capítulo III – Teleología e <i>Intentio Obliqua</i>	 51
La ideología	60
 Capítulo IV – Trabajo y Génesis del Ser Social	 69
Trabajo y génesis del Ser Social.	72
Complejo de complejos	79
Nuevamente el momento predominante.	84
El lenguaje	85
El Derecho	90
 Capítulo V – La categoría de la Reproducción Social	 95
Género e Individuo	98
Sociabilidad e Individuación	101
 Capítulo VI – La Alienación	 111
El fenómeno de la Alienación	113
La alienación y la sociabilidad burguesa.	114
Generalidad humana y superación de las alienaciones	124
Generalidad humana y libertad	126
Ética y generalidad humana-para-sí	133

Capítulo VII - Trabajadores y proletarios.....	139
Centralidad ontológica del trabajo	
y centralidad política de los trabajadores	142
Trabajo y trabajo abstracto.....	149
¿Comunismo o “capitalismo con rostro humano”?.....	154
Conclusión.....	159
Apéndice – Lukács y la Ontología: una introducción	165
Bibliografía.....	185

Presentación

El libro “Para comprender la Ontología de Lukács” de Sergio Lessa es resultado de un proyecto colectivo que pretende socializar producciones, inéditas en español o de difícil acceso, consideradas como obras fundamentales para comprender los fundamentos y expresiones de las relaciones sociales capitalistas contemporáneas.

La selección del mencionado texto para dar inicio a esta serie de publicaciones no es aleatoria, sino que se encuentra fundada en la necesidad de sostener la vigencia del pensamiento heredero de la tradición marxiana para explicar las actuales relaciones sociales. En esta línea, la obra de George Lukács se constituye en un aporte fundamental para la interpelación a las actuales formas de explotación del hombre por el hombre. En este marco, la introducción desarrollada por Sergio Lessa es una invitación a profundizar la lectura de la obra tardía del filósofo húngaro.

Es importante mencionar que la propuesta de Editorial Dynamis encuentra su origen en la Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social, la cual surge ante la necesidad de articular momentos de debate e intercambio entre autores de espíritu crítico tomando como punto de partida el referencial teórico marxista y asimismo constituirse en cuanto espacio de socialización respecto de los fundamentos de la obra de Marx y la tradición marxista, intentando avanzar sobre las mediaciones derivadas del devenir histórico de la profesión, así como retomar discusiones y debates de las ciencias sociales en general.

La Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social, tal como se plantea en su Manifiesto fundacional, procura generar instancias que fortalezcan la apropiación de la teoría marxista en el campo del Trabajo Social en abierto debate con posiciones eclécticas de corte posmoderno. A contramano de esta tendencia, en la que el fin del trabajo, la desaparición de las clases fundamentales y el subjetivismo se erigen como los estándares de la investigación social, intentando colocar agendas que poco o nada tienen que ver con las condiciones concretas que determinan el escenario de lucha en el que se contraponen distintos proyectos de sociedad; nuestra propuesta camina en la dirección de exponer la vigencia de las categorías marxianas para la comprensión y problematización de lo real, por cuanto consideramos que la existencia de las clases fundamentales, su enfrentamiento en diferentes niveles

y momentos históricos, representa un elemento constitutivo de sistema capitalista basado en la explotación del hombre por el hombre.

Editorial Dynamis

Prefacio a la edición Argentina

Al considerar el mundo en que vivimos, la imagen que siempre viene a mi mente es la del suicida que está a punto de saltar de un edificio y que, de mirar la calle hacia abajo, prefiere, a último momento, mirar el horizonte distante, fijo y plácido, nada amenazador; un último consuelo para su angustiada alma. La humanidad actúa de forma análoga. Para evitar considerar el amenazador futuro que a todos amedrenta, prefiere cultivar la fantasía de que el futuro – milagrosamente – será para siempre el presente un poco modificado. Para huir de la constatación de que vivimos una situación límite, las fantasías más desequilibradas son empleadas. Como, por desequilibradas, pierden luego su poder de seducción, caminamos de fantasías a fantasías más engañosas – aunque no menos falsas.

Hay que mirar la realidad: el modo de producción se agotó por la sensata razón de que producir mercancías en abundancia, por las leyes del mercado, derrumba el precio de las mercancías debajo de su valor de cambio – lo que impide la propia producción de las mercancías. En cuanto no superamos la producción de las mercancías – o sea, en cuanto no alteremos el modo de producción para que las necesidades humanas sean atendidas directamente, sin la mediación del mercado – no habrá salida para la crisis. Iremos de mal en peor. Es la crisis estructural del capital, tan precisamente delineada por István Mészáros en su obra prima, *Más allá del Capital*.

No hay términos medios en esta situación límite. Entre la dura constatación de que debemos revolucionar todo, y la inmovilizante fantasía de que hay salidas individuales y que nos realizaremos en cuanto seres humanos al interior de este modo de producción, hasta ahora ha tendido a predominar la fantasía sobre la sensatez. Con un elevadísimo precio: permitimos que el capital avance tanto en la destrucción del planeta cuanto en la destrucción de los individuos. Estos son destruidos biológicamente por el hambre (que el libro de Jean Ziegler, *Destrucción en masa – geopolítica del hambre*, no nos deje mentir) – o en el otro polo, el de la abundancia, por una vida sin razón o sentido, ahogada en angustias y en mercancías superfluas. Hoy, el suicidio mata más que todas las guerras del planeta.

Formamos una sociedad competitiva en la cual nos relacionamos con el mundo como el “lobo de los propios hombres”. Nuestra posibilidad de ser humanos está fuertemente asociada a los límites de la competencia. La razón

fundamental para esa situación es que somos, no lo que deseamos, sino aquello que hacemos: mercancías. Ya que no podemos ser humanamente más que empobrecidos animales competitivos, nuestras reales necesidades humanas son tan parcamente atendidas que, cuando no padecemos de hambres y miserias materiales, padecemos de angustias, depresiones y profunda infelicidad.

Es esta situación límite que a tornado a György Lukács un pensador tan importante para nuestros días. No solo en sus instigantes indicaciones de las así llamadas obras de juventud (la más conocida es *Historia y Conciencia de Clase*), sino también, con mayor profundidad, en sus oras de madurez, entre ellas *Para una Ontología del Ser Social*, *Prolegómenos a una ontología del ser social* y la *Estética*. A partir de la segunda mitad de los años 1950, Lukács alcanzó un nivel teórico tan sólido, coherente y articulado que le posibilitó explicitar, llegando incluso a detalles, la tesis decisiva de Marx y Engels: el papel fundamental del trabajo para la historia de la humanidad. El hilo conductor de estas obras de Lukács – apuntado por el autor con muchas citas y referencias a los escritos de Marx y Engels – es simple y puede ser expuesto en pocas líneas. Tal como todo ser vivo, también la humanidad necesita transformar el entorno para producir lo imprescindible a su reproducción biológica. En eso no nos distinguimos de ningún ser vivo. Lo que nos particulariza es el modo por el cual realizamos esa transformación: el trabajo.

Este es el punto de partida de la *Ontología*¹ de Lukács. Se trata del presupuesto de Marx y Engels de que no hay sociedad que pueda reproducirse sin el intercambio material con la naturaleza (el trabajo). Ese presupuesto deriva del hecho de que el ser humano tiene una base biológica de la cual no puede librarse, el *Homo sapiens* que somos hecha raíces en la concepción materialista del mundo: el desarrollo de la materia inorgánica posibilitó la vida y, el desarrollo del ser biológico, el surgimiento del ser humano. El salto de lo humano hacia fuera de la naturaleza es el trabajo. Lo que distingue lo humano de todas las otras formas de vida es el modalidad de nuestro intercambio material con el ambiente, por la cual, al transformar la naturaleza, los humanos transforman su propia naturaleza de ser social².

¹ Por *Ontología de Lukács*, por lo general se comprende el conjunto compuesto por los manuscritos *Para una ontología del ser social* y *Prolegómenos a una ontología del ser social*.

² Marx, K. *El Capital. Crítica de la economía Política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Marx, en *El Capital*, colocó esa cuestión en estos términos: a diferencia de la abeja, el “peor maestro albañil” construye primero en la conciencia, esto es, “idealmente” para luego construir en “cera”; “de antemano”,

lo que distingue [...] al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*³.

El proyecto idealmente construido de hacha, que existe sólo “idealmente” en la “imaginación”, orientará la acción transformadora de la naturaleza que resultará en un hacha objetivamente existente. El constructo ideal, que existe “en la imaginación del trabajador”, la finalidad que dirige todo el proceso de trabajo a un punto de llegada ya pre-determinado, es una teleología.

La teleología, para Marx, posee, junto a su acción orientadora de los actos humanos, otras dos características importantes. Existe sólo “idealmente”, “en la imaginación del trabajador”, no siendo por tanto, una categoría universal tal como, por ejemplo, en Aristóteles y Hegel. En segundo lugar, por ser un producto de la imaginación, no tiene posibilidad alguna de atender, por sí sola, a las necesidades de la vida cotidiana que están en su origen. La idea del hacha no es capaz de cortar árboles, abrir cráneos o quebrar huesos de animales, la imaginación de la fogata no es capaz de producir un calor ni la luz, etc.

Esa incapacidad de la teleología de atender las necesidades cotidianas torna indispensable la objetivación. Para transformar la teleología en medios de producción y de subsistencia, la idea de hacha o de fogata debe ser convertida en hacha y fogata que existan fuera de la conciencia. La objetivación, en Marx, es este proceso por el cual la teleología es convertida en objetos que existen fuera de la conciencia y que interactúan con el mundo ya existente. La objetivación,

no solo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él [el individuo] sabe que determina, como una

³ Marx, K., op. Cit., p. 216.

ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad⁴.

El “objetivo”, la finalidad que de idea es convertida en objeto, “determina como ley”, “la especie y el modo” “de la actividad” del “individuo”. Esto porque, el cómo, de qué modo, por cuáles procedimientos, con qué duración, con cuál esfuerzo físico, con qué nivel de “atención”, etc., irá la objetivación a desarrollarse deriva, fundamentalmente⁵, de lo que será producido, de las propiedades de la porción del mundo a ser trasformada. Lo existente impone límites y abre posibilidades a las acciones humanas. Uno de los límites más importantes es que, como solo se puede transformar la naturaleza por procesos físicos, químicos y biológicos⁶, no resta a los humanos sino echar mano de su cuerpo, de su “corporeidad, brazos y piernas, cabeza y mano” para “apropiarse de la materia natural en una forma útil para su propia vida”⁷. Sea la finalidad un hacha, un cesto, una casa o una fogata, el campo de acción posible a los humanos serán, en gran parte, las posibilidades inherentes a la porción de la naturaleza a ser transformada.

Veamos: 1) en el caso del trabajo, la objetivación requiere que los humanos echen mano de su “corporeidad”, -la cual, estando la porción de la naturaleza bajo control inmediato de la conciencia, es la única mediación por la cual podemos “colocar en movimiento las fuerzas naturales” de modo de producir lo que necesitamos. 2) la objetivación es siempre la objetivación de una teleología, por lo tanto involucra la conciencia. El involucramiento de la conciencia, posee, aquí, una cualidad precisa: “subordinación”. El individuo “tiene que subordinar su voluntad” a la objetivación, caso contrario difícilmente será producido lo deseado. “Y esta subordinación no es un acto aislado”: además “de los órganos que trabajan”, del cuerpo, la “voluntad” también debe subordinarse a la finalidad: eso se “manifiesta como atención”⁸ durante el tiempo de trabajo.

Por tanto, además del hecho de que la porción de la naturaleza a ser transformada posee un peso decisivo en la determinación de cada acto

⁴ Marx, K., op. Cit., p. 216.

⁵ Fundamentalmente, porque existe también la interferencia decisiva del nivel ya alcanzado en el desarrollo de las fuerzas productivas. No obstante, no es esa relación la que Marx trata en este pasaje.

⁶ “En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales”. Marx, K., op. Cit., p. 53.

⁷ Marx, agregará “[...] como el hombre necesita pulmones para respirar, necesita también una “hechura de mano humana” productivamente las fuerzas naturales”. Marx, K., op. Cit., p. 470.

⁸ Marx, K., op. Cit., p. 216.

singular, a) la teleología, “la finalidad” (cesta, casa, fogata, hacha, etc.) “determina como ley, la especie y el modo de su actividad”; y, b) la imaginación, la conciencia, el cuerpo, la voluntad del trabajador están “subordinados” al proceso de trabajo, a la objetivación de la teleología; la totalidad de la persona, (lo que ella es objetiva y subjetivamente, “sus propias fuerzas físicas y espirituales”), está envuelta en esa peculiar conexión del ser humano con el mundo que lo rodea que es, primordialmente, el trabajo.

Esa articulación de la totalidad del individuo con el mundo es de tal orden que, “Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza”.⁹ Por un lado, lo que pensamos acerca del mundo y de nosotros mismos, es confrontado inmediatamente con lo que el mundo de hecho es y con lo que nosotros, de hecho, somos. Objetivar una teleología hace que nuestra concepción de mundo sea colocada directamente en contacto con el mundo. Al transformar la naturaleza, lo que pensamos de la piedra, etc., se confronta con la dureza objetiva de lo que ella, de hecho, es. Solo es posible que tenga éxito la objetivación de una teleología que incorpore en alguna medida las propiedades de hecho existentes en la porción de la naturaleza que vamos a transformar¹⁰. La piedra filosofal de los alquimistas nunca podría ser objetivada, no porque sea una mala idea, sino porque las propiedades de la naturaleza no posibilitan que tal piedra sea producida. Esa exigencia, puesta por la objetividad del mundo (solo podemos transformarlo explorando sus propiedades), hace que la objetivación nos posibilite averiguar hasta que punto nuestros conocimientos y nuestras concepciones corresponden a lo que el mundo es. En la objetivación, lo que pensamos acerca del mundo se exterioriza y se confronta con el mundo objetivo: nuevos conocimientos y habilidades son producidos y los individuos transforman “su propia naturaleza”.

Ese es el proceso de exteriorización (*Entäusserung*), en Marx, según Lukács. La exteriorización es un momento por el cual, al objetivar la teleología, el contenido de la conciencia se exterioriza y entra en confrontación inmediata con la objetividad del mundo. Por esa exteriorización, los individuos producen nuevas habilidades y conocimientos, se transforman al transformar el mundo.

⁹ Marx, K., op. Cit., p. 215-216.

¹⁰ La “medida” es dada por la intensidad de la transformación a ser llevada a cabo, lo que, a su vez, se relaciona con el desarrollo de las fuerzas productivas. Sobre eso, ver Lessa, 2012, en especial los capítulos que tratan del conocimiento y de la libertad, con varias referencias a Lukács.

La exteriorización es un primer momento por el cual, al transformar la naturaleza, transformamos nuestras propias naturalezas de seres humanos.

La relación de la exteriorización con la objetivación es de tal orden que ésta predomina sobre la primera; incluso, la exteriorización no resulta reductible a la objetivación. En una sociedad de pescadores, los individuos objetivarán teleologías peculiares a esa actividad y se desenvolverán en cuanto pescadores; si en una sociedad cazadora, serán cazadores; en el caso de una sociedad agrícola, serán campesinos, etc. La objetivación predomina sobre la exteriorización. Aún más, como cada individuo es una singularidad –nunca tendremos dos individuos exactamente iguales– la confrontación de cada conciencia con el mundo que la rodea (la exteriorización) será tan singular cuanto la singularidad de cada individuo. La historia de cada individuo, de cómo éste se desarrolla, de cómo su relación con el mundo evoluciona, etc., no es reductible a la sociedad de la cual forma parte. Al hablar de Julio Cesar, debemos mencionar el Imperio Romano; la historia del Imperio Romano no puede ser contada sin la actuación de Julio Cesar –pero la historia de uno no es reductible a la historia del otro.

Mencionamos que la exteriorización, en Marx, es un primer momento en que, al transformar la naturaleza, transformamos también nuestra naturaleza de seres sociales. Un segundo momento tiene su fundamento en la articulación de la objetivación con el mundo. Toda objetivación teleológica es la introducción, en la relación causa-efecto que es el mundo objetivo, de nuevas relaciones de causa y efecto que interactúan con las ya existentes. El planeta Tierra, por ese proceso, viene siendo convertido crecientemente a imagen y semejanza de los humanos (si eso resultará en nuestra emancipación del capital o en la destrucción de la humanidad, es algo que depende de lo que hoy hagamos al respecto). Generamos nuevas relaciones de causa-efecto que interactúan con las ya existentes, producidas por la historia pasada de los hombres o por la naturaleza; nos confrontamos “con la materia natural como una fuerza natural” y, llevada a cabo la objetivación, se desprende un “período de consecuencias” (Lukács) que produce, siempre, nuevas necesidades y posibilidades objetivas que, objetivamente (disculpen la repetición) alteran nuestra relación con el mundo en que vivimos: alteran la naturaleza de nuestras acciones, alteran la naturaleza de lo que somos. En el día a día, esa alteración puede ser tan pequeña que sea imperceptible “de antemano”. Sin embargo, por ser o no consciente, no altera el hecho de fondo: al transformar el mundo, transformamos nuestra propia naturaleza de seres humanos porque también nos obligamos a comportarnos para con el mundo de modo distinto. Nuestra

naturaleza es lo que nosotros hacemos del mundo – y, por tanto, de nosotros mismos¹¹.

Ya vimos que, análogamente a como toda objetivación produce nuevas necesidades y posibilidades objetivas, la exteriorización, al posibilitar que el individuo desarrolle nuevos conocimientos y habilidades, lo torna también portador de nuevas necesidades y posibilidades subjetivas. El complejo de la objetivación y exteriorización produce, por tanto, nuevas necesidades y posibilidades, objetivas y subjetivas –y la consecuencia inmediata de ese hecho es que la teleología objetivada debe ser sustituida por una nueva, que sea ahora la respuesta también a lo nuevo que fue producido en la objetivación/exteriorización precedente. Al final del proceso de trabajo, no sólo el mundo fue transformado, sino que tampoco los seres humanos son ya los mismos. Al transformar la naturaleza, transformamos también nuestras naturalezas de seres humanos.

Podemos, ahora, esclarecer mejor la relación, según Lukács, de la teleología con el mundo objetivo. Anteriormente mencionamos que la teleología es una respuesta a las necesidades y posibilidades de la vida cotidiana. Debemos resaltar que la teleología es un constructo de la conciencia, existe “idealmente” en la “imaginación del trabajador” – es, por tanto, un acto consciente de los individuos. Sin nada que alterar en ese hecho, la teleología siempre se refiere a las necesidades y posibilidades (objetivas y subjetivas) con las cuales los individuos se confrontan, la “existencia determina la conciencia”. La teleología sólo es posible si la conciencia fuese la conciencia del mundo en que vive el individuo, si la conciencia refleja las necesidades y posibilidades de sus condiciones de vida. Una idea, para cumplir la función social de la teleología, debe, entre otras cosas, ser también el reflejo del mundo objetivo en la conciencia. El origen, el fundamento de la teleología es, por tanto, la reproducción social en que incesantemente son producidas nuevas necesidades y posibilidades, -y, en ese contexto más general, en la relación entre objetividad y teleología, cabe a la primera el momento predominante sin que esto cancele el papel activo de la conciencia al producir teleología.

Hay otros dos aspectos del proceso de transformación de la naturaleza humana que son importantes cuando se trata de un análisis de la reproducción de la sociedad pero que, para nuestra presente finalidad, pueden ser

¹¹ “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Karl Marx, “Tesis de Feuerbach”. In: Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires: Editorial Anteo, 1975, p. 91.

simplemente mencionados. El primero de ellos es que el complejo de la objetivación/exteriorización es siempre, inmediatamente, singular. Esto es, nunca un mismo proceso de trabajo se repite exactamente igual, pues ni la naturaleza ni los individuos permanecen iguales. Sin embargo, para que el conocimiento y la habilidad adquiridos en una objetivación pueda ser empleados en las futuras objetivaciones, es imprescindible que los elementos singulares, irrepetibles por tanto, de ese conocimiento, sean separados de sus elementos universales. La generalización del conocimiento es la función social de la ciencia y de la filosofía y, en parte, de complejos valorativos como la moral y la ética.

El segundo aspecto es que, como la totalidad de la persona del trabajador es incorporada al trabajo (su “conciencia”, su “imaginación”, su “voluntad” y su “corporeidad”), su sensibilidad, su capacidad sensible, también se desarrolla¹². Mientras mejor pensamos el mundo, mejor lo sentimos –y viceversa. El arte, esencialmente, es el complejo social cuya función es elevar el nivel de sensibilidad de los seres humanos al máximo alcanzado en cada momento. Eso es imprescindible para la reproducción social: sin el constante desarrollo de nuestra capacidad de sentir el mundo, más tarde o más temprano, nuestra capacidad de conocer el mundo quedaría imposibilitada de nuevos desarrollos y viceversa.

Aunque rápida y condensada, esta exposición de las categorías más decisivas del trabajo nos posibilita al menos indicar en qué medida y sentido la *Ontología* de Lukács es tan importante para nuestros días. Los otros seres vivos también transforman la naturaleza, aún así, no realizan ni la objetivación de las teleologías, ni la exteriorización de concepciones del mundo, de subjetividades. Por el trabajo –con los momentos de exteriorización y objetivación– esencialmente, pasamos de las sociedades primitivas a las sociedades de clase y, al interior de estas, a la sociedad capitalista contemporánea. Es el trabajo el que posibilita que, al transformar la naturaleza, transformemos nuestra propia naturaleza social y, de humanos primitivos, pasemos a esclavistas, feudales y finalmente, burgueses. Somos, por tanto, los demiurgos de nuestro destino, nuestra esencia burguesa actual es el resultado del cúmulo de actos humanos que denominamos historia; somos los únicos señores de nuestra esencia humana.

¹² Como leemos en los *Manuscritos de 1844*, “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia del mundo hasta hoy”.

Como el lector debe ya estar previendo, de aquí emerge un enorme conjunto de cuestiones: la relación de la subjetividad con el mundo objetivo, la interacción constante de la economía con los complejos ideológicos e, incluso, los problemas relativos a la deshumanidad producida por la propia humanidad, los procesos de alienación (*Entfremdung*). Lukács, en la *Ontología*, demuestra en detalle cómo del trabajo, esto es, del intercambio material con la naturaleza, emergen las necesidades que tornarán imprescindible en la reproducción social desarrollar los complejos ideológicos y los procesos de alienación. La mediación decisiva, discutida minuciosamente principalmente en el capítulo “La Reproducción” en *Para una ontología del ser social*, es el hecho ontológico basilar de que la totalidad es más que la suma de las partes. Esto es, por contar no sólo con las partes, sino también con las interacciones entre las partes, la totalidad revela cualidades y determinaciones que no están, necesariamente, presentes en sus partes singulares. En una frase, la reproducción social es el complejo por el cual los actos singulares de los individuos concretos (históricamente determinados) son sintetizados en tendencias universales que son predominantes en la trayectoria de la humanidad como un todo.

La importancia de la *Ontología* de Lukács radica en ser, entre otras cosas, la respuesta más radical (en el sentido de ir a la raíz) a las tesis y concepciones que tienden (cada una a su modo) a desvincular totalidad social y trabajo. Cumplen, al así hacerlo, una finalidad ideológica precisa: desvincular la producción de mercaderías de la crisis que vivimos. Desacoplar el trabajo que produce mercancías del impasse de proporciones históricas que vive la humanidad, ha sido la principal forma de afirmar la posibilidad de superar la crisis sin tener que superar el capitalismo. Para tales concepciones conservadoras cuanto no revolucionarias, es imprescindible tornar independiente del trabajo las esferas de la política y de la ideología. Solo así pueden tener alguna apariencia de verdad tesis como las de Boaventura de Sousa Santos sobre la necesidad de eternamente democratizar la democracia, la de Habermas, sobre la necesidad de sustituir la acción instrumental por la acción comunicativa, o los “delirios” (Gorz) de Negri y compañía acerca del “trabajo inmaterial”. Al desacoplar sociedad y trabajo, tales tesis contribuyen a la reproducción de las fantasías que mencionamos al principio: basta un rápido vistazo a la producción teórica de las últimas décadas para constatar la inmensa cantidad de tesis que beben de esta fuente. Ellas corresponden a la necesidad -de clase y también de los individuos- de huir a la constatación de que no hay futuro para la humanidad sin la superación del capital.

Como es sabido, Lukács no terminó la redacción de los textos que componen la *Ontología*. El examen impone no pocas dificultades también derivadas del carácter inacabado y/o incompleto de los textos. Una comparación con otros escritos del mismo período (por ejemplo, su Prefacio de 1967 a la edición inglesa de *Historia y Conciencia de Clase*, o el texto que escribió durante la invasión a Checoslovaquia por la URSS en 1968, *Socialismo y democratización*) parece indicar que el filósofo húngaro estaba en un proceso de reelaboración de algunos aspectos importantes de su pensamiento. Mészáros, en la obra ya mencionada, levanta una serie importante de ponderaciones críticas relacionadas a la *Ontología* que aún carecen de un análisis más detallado. O sea, no pretendemos velar al lector que hay varios aspectos y problemas aún en examen y que las investigaciones acerca de la *Ontología* están lejos de haber llegado a un punto conclusivo. Ya avanzamos, sin embargo, lo suficiente para poder afirmar con seguridad que la crítica radical (revolucionaria) a nuestro presente no puede prescindir de la conciencia de que el trabajo es lo fundante del ser social, que el fundamento de la crisis que vivimos es el trabajo productor de mercancías, el trabajo abstracto. Su superación es la *conditio sine qua non* de la emancipación de la humanidad de las alienaciones oriundas del capital. En esto, la *Ontología* de Lukács, cumple un papel fundamental. De aquí, también, su importancia para los días que vivimos.

Por último, algunas palabras sobre *Para comprender la Ontología de Lukács*. El texto fue escrito en 1991 y, después de algunas modificaciones, fue publicado en 1995, por la Editora de la Universidad Federal de Halagaos. Algunas revisiones y ediciones se continuaron por la Editora de la Universidad de Ijuí. Para esta edición argentina, actualizamos la bibliografía. Desde entonces, las investigaciones en torno a la *Ontología*, avanzaron bastante. Tal vez una nueva introducción a los textos póstumo de Lukács venga tornándose cada vez más necesaria. En cuanto ésta no aparezca, esperamos que nuestro texto pueda auxiliar en el primer contacto con los manuscritos de la *Ontología*.

Sergio Lessa

Berlín, 2014.

Prefacio a la primera edición.

Georg Lukács es una personalidad singular en la Filosofía contemporánea. Aún muy joven, con el libro *El Alma y Las Formas* (1910), obtiene un lugar destacado en el escenario europeo. Algunos años después abandona las influencias kantianas de este escrito y adhiere al Partido Comunista Húngaro. El primer momento de su trayectoria marxista resultó en la producción de uno de los textos más significativos y de mayor influencia del siglo XX, *Historia y Conciencia de Clase* (1923). Posteriormente, un nuevo giro intelectual: Lukács critica los trazos hegelianos de *Historia y Conciencia de Clase* y, tomando contacto con los *Manuscritos de 1844* de Marx, inicia su investigación ontológica, en la mayor parte de las veces por la mediación de la estética¹³.

En los inicios de los años 60 publica la síntesis de estas investigaciones: su monumental *Estética*. A pesar de la edad avanzada, en los inicios de la década del 60 traza un programa de investigación para los próximos diez años: la redacción de la *Ética*. La primera etapa de ese proyecto estaba constituida por la búsqueda de los fundamentos de la ética a partir de los delineamientos ontológicos dejados por Marx. Esta búsqueda, sin embargo, se prologó más de lo pretendido, dando origen a dos voluminosos manuscritos, a los cuales el autor no consiguió dar la redacción final antes de fallecer, en 1971, a los 86 años de edad. Estos manuscritos, publicados en traducción italiana bajo los títulos *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* (ed. Riuniti, Roma, 1976-1981) e *Prolegomi all'Ontologia dell'Essere Sociale – questioni di principio di un'ontologia divenuta possibile* (Guerini y Associati, Milán, 1990) y en su versión original, en alemán, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Luchterhand-Verlag, 1984) es el conjunto de escritos que se tomaron conocidos como la *Ontología de Lukács*.

¿Qué llevó a Lukács a dedicar los últimos años de su vida a escribir una Ontología del Ser Social? Algunos de sus críticos argumentan que no pasa de ser un retroceso el hacer una Ontología en el siglo XX después de toda la crítica de la Ilustración al pensamiento medieval, después del desarrollo del racionalismo moderno y la dialéctica. Para estos, el apego religioso y dogmático del filósofo húngaro al marxismo y al “socialismo soviético” sería la causa de

¹³ Sobre el “viraje ontológico” de Lukács, el texto seminal es de Guido Oldrini, “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”. In: Pinassi, M. O.; Lessa, S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. San Pablo: Boitempo, 2002.

que, al final de su vida, Lukács haya vuelto a la metafísica para fundamentar su “opción existencial” y su “creencia en el comunismo”.

Sin entrar directamente en esta polémica¹⁴, pues el examen de sus argumentos excedería los límites de la introducción a la Ontología de Lukács que nos proponemos, buscaremos evidenciar a lo largo de este texto la falsedad de esta interpretación. En reiterados momentos el lector percibirá como, al tratar la radical historicidad de la concepción ontológica de Lukács y de diversos de sus desarrollos, buscaremos destacar su novedad confrontándola con la metafísica tradicional.

¿Por qué, sin embargo, una Ontología en el siglo XX?

La respuesta, en su forma más sintética, puede ser esta: porque la derrota de las tentativas revolucionarias para superar el capital es de tal monta, hasta el presente, que genera la ilusión de la imposibilidad de los hombres de construir concientemente su historia. La derrota revolucionaria revitalizó la concepción liberal según la cual la permanencia del orden capitalista se debe al hecho de que ella corresponde a una presunta “esencia” humana. El hombre sería, según esta concepción, de modo esencial e insuperable, un *propietario privado* que se relaciona con los otros por la mediación de sus *intereses egoístas*. Parafraseando a Marx, la esencia del hombre capitalista fue elevada a la esencia capitalista del hombre.

La contraposición teórica a esta falsa concepción sólo es posible, hoy, por medio de una profunda investigación acerca de lo que es el ser humano. Hay que demostrar que no hay nada semejante a una naturaleza humana dada de una vez para siempre, ahistórica, es imprescindible argumentar como el horizonte histórico de posibilidades es limitado única y exclusivamente por la reproducción social, esto es, por la síntesis de los actos humanos singulares en formaciones sociales. Para contrarrestar la concepción conservadora según la cual a los hombres corresponde una esencia ahistórica de propietarios, y que, por eso, no puede ser superada la sociedad capitalista, se debe comprobar que

¹⁴ José Paulo Netto, en “Georg Lukács, um exílio na pós-modernidade”. In: Pinassi, M. O.; Lessa, S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. San Pablo: Boitempo, 2002, posiblemente tenga el mejor ensayo sobre esta cuestión. Tratamos de estas cuestiones en “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. Revista *Outubro*, San Pablo, v. 5, n. 1, 2001; “Lukács por que uma ontologia no século XX”. In Boito, A.; Toledo, C. N. de; Ranieri, J.; Trópia, P. V. (Orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. San Pablo, Xama, 2000, “*Para uma Ontologia do Ser Social: um retorno à Ontologia Medieval?*” In: Antunes, R.; Rego, W. (Orgs.) *Lukács: um Galileu no século XX*. 2 ed. San Pablo: Boitempo, 1996.

no hay límites al desarrollo humano, a *no ser aquellos contruidos por los propios hombres*. Y esta demostración sólo puede darse de forma cabal en el terreno de la Ontología.

No hay que tener dudas al respecto (y en eso concuerdan críticos y admiradores de la última obra de Lukács): la Ontología lukacsiana tiene por objetivo demostrar la posibilidad ontológica de la emancipación humana, de la superación de la barbarie de la explotación del hombre por el hombre. Independientemente de acordar o no con el filósofo húngaro, el tema que examinó, y la competencia con que lo hizo, tornan su obra un hito para el pensamiento contemporáneo.

Para finalizar, una advertencia: nuestra tentativa de una exposición, accesible al lector que no haya tenido contacto con el filósofo húngaro, de las principales categorías de la Ontología de Lukács, está muy lejos de ser una exposición exhaustiva de esas categorías. No sólo cada una de las categorías no han sido exploradas hasta sus límites, sino que también dejamos de lado la exposición de la primera parte de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, denominada *histórica*, y privilegiamos la exploración de la parte *sistemática*, en la cual Lukács discute las categorías del trabajo, reproducción, ideología y alienación. Entre el texto de *Per una Ontología...* y de los *Prolegomeni all'Ontologia...*, damos preferencia al primero, por contener una exposición más sistemática de las categorías decisivas de la Ontología lukacsiana, y sólo marginalmente recorremos el segundo. Las posibles divergencias entre los dos textos, y la importancia de esas divergencias, es una problemática que ni siquiera tratamos en este libro. En definitiva, lejos de abordar el conjunto de cuestiones que envuelve la última obra de Lukács, este libro nada más tiene por objetivo facilitar el acceso del lector no especializado a este texto decisivo de la Filosofía contemporánea.

Para finalizar, un indispensable párrafo de agradecimiento al profesor Roberto Sarmento, por la cuidadosa revisión del texto, y también a los alumnos y profesores de la Universidade Federal de Alagoas (UFAL), especialmente a Ivo Tonet, que lo utilizaron en el aula, por las sugerencias y observaciones que permitieron tornarlo más accesible a los no especialistas en Lukács.

Maceió, marzo de 1996.

Para la segunda edición, algunas correcciones en el texto se hicieron imprescindibles. Las referencias también fueron ampliadas.

Junio de 1997.

Prefacio a la tercera edición.

Para comprender la Ontología de Lukács es una nueva edición, revisada y ampliada, de *La Ontología de Lukács*, publicado por la Editorial de la UFAL y cuyas dos ediciones se encontraban agotadas hace mucho. Es esencialmente un texto didáctico en el preciso sentido de que busca ser una primera introducción a la *Ontología* de Lukács. Esperamos haber conseguido evitar el mal mayor de las “introducciones”, la vulgarización.

Tres fueron las principales modificaciones que el tiempo (fue originalmente escrito en el primer semestre de 1991) tornaron imprescindibles. La primera y más significativa fue la modificación de las categorías de *Entfremdung* y *Entäusserung*. En las dos ediciones anteriores habíamos traducido la primera como extrañamiento y la segunda como alienación. Estamos convencidos, por las razones ya discutidas en *O mundo dos Homens*¹⁵, que esta traducción es equivocada, ella genera más confusiones que aclaraciones en las cuestiones en juego. Del mismo modo, hoy estoy seguro de que la mejor traducción para las dos categorías marxiano-lukácsianas es alienación para *Entfremdung* y exteriorización para *Entäusserung*, como primero había sugerido Leandro Konder.

La segunda modificación viene sobre la forma de una ampliación: el debate sobre la centralidad del trabajo para el mundo de los hombres terminó migrando para la discusión del trabajo en cuanto fundamento de las clases sociales. ¿Las clases se particularizan por el lugar que ocupan en la estructura productiva o, por el contrario, son determinadas por la relación de asalariamiento, por las características de su praxis como el mayor o menor contenido de actividades manuales o intelectuales, o, aún, una tercera posibilidad, por la propiedad de los medios de producción? Todas estas hipótesis están hoy presentes en el debate que involucra la categoría trabajo y se relacionan, explícita o implícitamente, con la evaluación del papel histórico que cabría al proletariado. Parece interesante incluir un último capítulo que introduzca al lector a esta cuestión.

La tercera modificación fue la ampliación de un apéndice con dos textos ya publicados anteriormente, “*Per una Ontologia dell’Essere Sociale: um retorno à ontologia medieval?*” y “*Lukács e a Ontologia: uma introdução*”. Los editores

¹⁵ Lessa, S. *Mundo dos homens – trabalho e ser social*. San Pablo: Boitempo, 2002.

juzgaron útiles para la discusión más profunda de algunas cuestiones centrales de la *Ontología*.

Una última modificación, que apenas vale ser mencionada, es la actualización de las referencias tal cual las vio el público en la edición anterior.

Tal como en sus dos ediciones anteriores, buscamos mantener el texto lo más didáctico y accesible al lector no especializado.

Un agradecimiento especial se impone en esta edición: a Paulo Denisar Fraga por el incentivo y el apoyo.

Maceió, marzo de 2005.

Sergio Lessa.

Capítulo I

Problemas Ontológicos generales

Un resultado inesperado

Comencemos por la historia de Ikursk.

En una tribu primitiva, antes del descubrimiento de los metales, vivía Ikursk. Ikursk era, sobre todo, un temeroso.

Un enorme tigre diente de sable rondaba la aldea por aquella época, matando a los niños y atacando a las personas. Varios de los más bravos guerreros ya se habían propuesto matarlo, pero los resultados fueron siempre trágicos: sus cuerpos fueron encontrados devorados por el felino.

Como el tigre estaba suelto, entrar en la selva era un acto de extremo coraje, y nuestro heroico Ikursk resolvió protegerse de tal eventualidad. Por lo tanto, quebró su hacha y pasó varios días construyendo otro, enorme, tan grande y pesado que sería imposible cargarlo por una distancia mayor que unas pocas decenas de metros. Tal arma, descomunal en el peso y en el tamaño, sería un fuerte argumento, esperaba Ikursk, para que la tribu no lo enviase a la selva, puesto que nuestro héroe sería presa fácil ante la agilidad del tigre.

Cuando el hacha estaba tomando su forma final y todos en la tribu se dieron cuenta de que Ikursk decidió no cooperar con el esfuerzo colectivo para matar al tigre, el brujo lo llamó para conversar al pie de la fogata. Contó a Ikursk la tradicional leyenda de Betolau, el guerrero que se negó a ir a la guerra junto con su tribu y, por eso, después de la muerte, abandonado por los dioses, estuvo vagando entre las estrellas. El brujo dice a Ikursk que su comportamiento disgustaba a los dioses y que él debería quemar el hacha que estaba construyendo. Ikursk salió de la tienda del brujo sin nada que responder y, para consternación de todos, al día siguiente continuó trabajando en su hacha con el mismo empeño que antes.

Poseyendo el nuevo hacha, con el pasar del tiempo Ikursk se sentía cada vez más seguro. Durante meses, en la división matinal de las tareas cotidianas, le cabía a Ikursk acompañar a las mujeres a las palmeras para ayudar, con su enorme hacha, a quebrar los cocos. Así, días tras día, la decisión de Ikursk de romper su hacha y sustituirla por otra, descomunal, alcanzó el resultado deseado: nuestro héroe no fue enviado a la selva.

Algo inesperado, en tanto, aconteció.

Era un bello final de tarde. El sol se ponía en el horizonte y una brisa espantaba el calor. Ikursk, ya cansado, quebraba los últimos cocos del día cuando, al levantar el hacha, escuchó una respiración y sintió en la nuca un aliento que no era humano. Su corazón se paró y su sangre se congeló en las venas: era el terrible tigre que lo atacaba por la espalda. El pavor tomó a su ser, sus rodillas temblaron, la vista se oscureció y un horrible grito, una mezcla de ay! y madre!, que sólo los cobardes saben dar, se escucho en la aldea.

En ese transe de pavor, sabiendo que iba a morir en las garras del tigre, su cuerpo se contrajo en la anticipación del dolor, e Ikursk cayó de espalda. Su hora había llegado; no, sin embargo, con el contenido mortal que imaginara.

En la contracción espasmódica que terminó por derrumbar a Ikursk, el hacha, por mera casualidad, realizó una trayectoria que terminó en la cabeza del tigre diente de sable.

Nuestro cobarde héroe, con su descomunal hacha construida a propósito para ser el más inadecuado posible para luchar contra el tigre, realizó la proeza que ninguno de los más valientes y habilidosos guerreros de la tribu fueron capaces. El felino estaba muerto y su amenaza terminada. La selva volvió a ser un espacio poco amenazador, la aldea podría vivir en paz con sus niños.

Consecuencias inmediatas de este hecho:

1. Ikursk fue nombrado jefe de la tribu, pues él se revelaba, indiscutiblemente, el más valioso de los guerreros;
2. el hacha fue reconocida con poderes divinos, pues sólo un instrumento con poderes divinos podría transformar al miedoso Ikursk en el más corajudo de los guerreros;
3. A partir de entonces, la posesión del hacha determinaría quien sería el jefe de la tribu. Fue así que Ikursk pudo, al dejar como herencia a su hijo el hacha, tornar el reinado hereditario, inaugurando la famosa dinastía de los Ikursk.

Las tres esferas ontológicas

Si reflexionamos sobre la historia de Ikursk, percibiremos, sin muchas dificultades, que ella sólo podría ocurrir en el mundo de los hombres.

En el reino mineral, en la esfera inorgánica, esta historia sería imposible. El ser inorgánico, sobre todo, no posee vida. Su proceso de transformación, su evolución, no es más que un movimiento por el cual algo se transforma en un otro algo distinto. La piedra se convierte en tierra, la montaña en valle, la fuerza mecánica en calor, etc. Ninguna piedra, a lo largo de su historia, por más lejos que nos conduzca la imaginación, puede dar origen a acontecimientos como aquellos que marcaron la vida de Ikursk.

En la esfera de la vida, la biológica, una secuencia de acontecimientos como los que envuelven a Ikursk es, también, imposible.

Pensemos en una guayaba. Ella produce guayabaas, que producirán semillas, las cuales, por su lado, al producir más guayabas, repondrán el mismo proceso de reproducción biológica. La vida se caracteriza por el incesante reemplazo de lo mismo. Toda la historia de Ikursk, sin embargo, se constituye en la incesante producción de nuevos hechos, nuevos acontecimientos, nuevas situaciones. Si hay algo excepcional en la historia de Ikursk, bien como en la de todos los seres humanos, es que en ella los acontecimientos nunca se repiten. El mero reemplazar lo mismo que caracteriza la reproducción biológica, o el tornarse otro de la esfera inorgánica, jamás podrían resultar en una historia como la de nuestro héroe¹⁶.

La vida de Ukursk no podría desplegarse en el interior de las esferas de la naturaleza (la inorgánica y la biológica), pues su procesualidad requiere de un órgano y de un medio sólo existente en el ser social: la conciencia¹⁷.

Esto es fácil de percibir. Sin una evaluación, por Ikursk, de la situación en que se encontraba y del peligro que corría, sería imposible aquella respuesta concreta: destruir su hacha y construir otro, descomunal. De esa respuesta, ciertamente escogida entre otras innumerables (por ejemplo, para escapar del

¹⁶ En varios pasajes de *Per una Ontologia dell' Essere Sociale* (Roma: Riuniti, 1976-1981), Lukács compara la reproducción biológica y la social. Comprobar, por ejemplo, vol. II*, p. 145 ss. (La edición italiana distingue entre el primer tomo y el segundo tomo del Volumen de *Per una Ontologia...acrecentando uno o dos asteriscos después del Vol II*).

¹⁷ Lukács, G., op. Cit., vol. II*, p. 183-187.

tigre, en vez de construir un hacha Ikursk podría fingir estar enfermo, loco, etc.), resultó nuestro héroe coronado rey de la tribu.

Tanto el análisis de la situación real hecha por Ikursk (el tigre es un peligro), la elevación en pregunta del resultado de este análisis (¿Cómo evitar el tigre?), como la elección de la respuesta (construir un hacha descomunal), entre las innumerables alternativas igualmente posibles (quebrarse el pie, fingir estar loco, etc.), sólo son posibles por la mediación de la conciencia. Y esta existe sólo entre los hombres.

En otras palabras, la peculiaridad de la forma de ser de la vida de Ikursk está en el hecho de que ella requiere, con absoluta necesidad, de un proceso de acumulación peculiar, exclusiva del mundo de los hombres. Por medio de ella toda nueva situación concreta es evaluada mediante una contraposición con todos los conocimientos y experiencias pasadas, con elementos de la situación presente y con las perspectivas trazadas por Ikursk con la previsión ideal de su futuro. Y entonces, no sólo la situación concreta, presente, es delimitada en la confrontación con todos estos elementos, sino también las posibles alternativas de respuesta a ella son evaluadas y, dentro de ellas, una es escogida como la mejor para responder al problema del cual se trata.

Esa forma peculiar de respuesta al mundo objetivo será objeto de nuestro análisis en el próximo capítulo. Por eso, aquí, sólo señalaremos ese proceso de acumulación de la base ontológica del incremento de nuevos conocimientos, a lo largo del tiempo, acerca de la naturaleza y de la sociedad. Y que, por ese proceso de acumulación, los hombres pueden elevarse a una conciencia de su en-sí, de lo que de hecho son, lo que posibilita algo inédito: un ser que se reconoce en su propia historia. En otras palabras, un género que se reconoce en cuanto genero en proceso de construcción¹⁸.

Entre la esfera inorgánica, la esfera biológica y el ser social, por lo tanto, existe una distinción ontológica (una distinción en sus formas concretas de ser): la procesualidad social es distinta, en el plano ontológico, de los procesos naturales. Mientras que en el ser social la conciencia desempeña un papel fundamental, posibilitando que los hombres respondan de manera siempre distinta a las nuevas situaciones puestas por la vida, en la trayectoria de la guayaba su reproducción solamente es posible en la absoluta ausencia de la conciencia. Sólo una procesualidad muda (esto es, incapaz de elevarse a

¹⁸ Lukács, G., op. cit., Vol II*, 148 ss.

conciencia de su en-sí) se puede justificar en una incesante reproducción de lo mismo.

De modo análogo, entre el ser biológico y el inorgánico tenemos, también, una distinción ontológica: el tornarse-otro de la piedra es una forma distinta de ser del reponerse a sí mismo de la guayaba. La piedra no se reproduce, mientras que la guayaba sólo puede existir mediante un permanente proceso de reproducción de sí misma.

Para Lukács, por lo tanto, existen tres esferas ontológicas distintas: la inorgánica, cuya esencia es el incesante tornarse otro mineral; la esfera biológica, cuya esencia es el reemplazarse a sí mismo en la reproducción de la vida; y el ser social, que se particulariza por la incesante producción de lo nuevo, por medio de la transformación del mundo que lo rodea de manera conscientemente orientada, teleológicamente puesta.

Tales momentos de diferenciación del modo de ser de las tres esferas ontológicas no deben velar, sin embargo, otro hecho fundamental. A pesar de las distinciones, las tres esferas ontológicas están indisolublemente articuladas: sin la esfera inorgánica no hay vida, y sin la vida no hay ser social. Esto ocurre porque hay una procesualidad evolutiva que articula las tres esferas entre sí: de la inorgánico surgió la vida, de ésta, el ser social. Esa procesualidad evolutiva es responsable por los trazos de continuidad que articulan las tres esferas entre sí.

Para la *Ontología* de Lukács esto tiene la mayor importancia. Significa, sobre todo, que el ser social puede existir y reproducirse sólo en una continua e ineliminable articulación con la naturaleza. Acentúa Lukács que

[...] el hombre, el miembro activo de la sociedad, el motor de las transformaciones y avances de ésta, sigue siendo ineludiblemente, en un sentido biológico, un ser natural: en un sentido biológico, su conciencia –a pesar de todos los cambios de función antológicamente decisivos- sigue estando ligada indisolublemente al proceso de reproducción biológica de su cuerpo; en vista del hecho universal de una tal vinculación, también en la sociedad se mantiene intacta la base biológica de la vida.¹⁹

¹⁹ Lukács, G. *Ontología del Ser Social. El Trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2002, p. 157.

Sobre ese aspecto tenemos alguna proximidad, una prosecución crítica, para ser más exactos, entre el materialismo marxiano-lukacisano y el materialismo ingenuo del Iluminismo. Ambos buscan llevar adelante la idea genial de que una Ontología del ser social sólo sería posible teniendo por base una Ontología del ser natural, de que hay una articulación efectiva, fundamental, entre ser social y naturaleza. Lo que los distingue radicalmente es el hecho que

El viejo materialismo [...] quería hacer que los fenómenos más estructurados y complejos surgieran directamente a partir de los inferiores, como simples productos de estos [...] El nuevo materialismo fundado por Marx considera, sin duda, ineludible el fundamento natural de la existencia humana, pero para él se trata, sin embargo, de un mero motivo para esclarecer la socialización específica de aquellas categorías que nacen del proceso de separación ontológica entre naturaleza y sociedad, precisamente en su socialización.²⁰

En pocas palabras, la unidad última del ser no es destruida por la génesis y por el desarrollo de las tres esferas ontológicas. Por el contrario, con la génesis y el desarrollo de la vida y del ser social, la unidad es mantenida en un nivel más elevado, gana nuevos matices y se torna más rica y articulada. Esa unidad ontológica última se evidencia, por ejemplo, tanto en el hecho de que la reproducción social requiere un permanente intercambio orgánico con el mundo natural, como por el hecho de que, sin naturaleza, no puede haber ser social.²¹

²⁰ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 129.

²¹ Lukács, G. op. cit., vol. II*, p. 165-168. Cf. También Lessa, S. *Sociabilidade e individuação*, Maceió: Edufal, 1995b. p. 21 ss.

El momento predominante

La simultánea distinción y articulación entre las tres esferas ontológicas solamente puede ser correctamente comprendida si tenemos en cuenta lo que Lukács, siguiendo a Marx, denominó *momento predominante* (*übergreifendes Moment*).²²

Según Lukács, Hegel destacó, con acierto, el carácter contradictorio presente en todo proceso²³. Sin embargo, sólo la contradicción es insuficiente para resultar en un proceso evolutivo. Esto requiere que uno de sus elementos se constituya, dinámicamente, en determinación predominante del sentido y la dirección del proceso en cuanto tal. A cada momento uno de los elementos del complejo debe predominar, de modo de conferir dinámicamente una dirección al proceso.

En otras palabras, las contradicciones, por sí mismas, resultarían en un equilibrio dinámico estacionario del proceso, inviabilizando toda evolución. “[...] la simple interacción conduce a un orden estacionario, definitivamente estático; si queremos dar una expresión conceptual a la dinámica viva del ser, su desarrollo, debemos elucidar cuál sería, en la interacción de la cual se trata, el momento predominante”.²⁴

Ejemplifiquemos con un tipo de procesualidad en que se expresa agudamente el momento predominante, aquél cuya forma genérica Lukács denominó *salto ontológico*. El análisis de la génesis de la vida, de la esfera biológica, evidencia que lo que distingue a la materia orgánica de la materia inorgánica es el hecho de que la primera sólo existe por medio de un ininterrumpido proceso de reposición de lo mismo (la guayaba repone guayaba,

²² Lukács, G. op. cit., Vol. II*, p. 229 ss. Cf. Tb. Lessa, S. op. cit. P. 57 ss.

²³ Hace parte de *Per una Ontologia dell' Essere Sociale* un capítulo dedicado enteramente a Hegel. Es uno de los únicos pasajes del libro que recibió su redacción definitiva y, por eso, goza de una finalización y una articulación interna que la obra, en su todo, carece. La tesis central de Lukács acerca del filósofo alemán apunta a la existencia de dos Ontologías cuya contradictoriedad y simultánea articulación darían cuenta de la tensión que atraviesa el pensamiento hegeliano. La primera Ontología –denominada por Lukács de verdadera- es aquella que tiene la contradictoriedad de lo real como nódulo central. La segunda ontología –la falsa- es la que se articula por la identidad sujeto-objeto, razón-presente. Sobre la problemática en Hegel, ver sobretudo la segunda parte de este capítulo, “La Ontología dialéctica de Hegel y las determinaciones reflexivas”.

²⁴ Lukács, G. op. cit., Vol. II*, p. 229.

que reponen guayabas, etc.), mientras que la procesualidad inorgánica es marcada por un sin fin tornarse-otro.

Entre la esfera inorgánica y la biológica hay, por lo tanto, una ruptura ontológica: son formas distintas de ser. Y esta distinción es de tal orden que una no puede ser directamente derivada de la otra. El ser vivo sólo puede transformarse en un ser inorgánico por la muerte, que es el momento de destrucción de la vida. Por su parte, las sustancias inorgánicas que componen la materia orgánica se someten a las leyes biológicas, esto es, se integran a la reproducción biológica. El movimiento objetivo de las sustancias inorgánicas incorporadas a los procesos biológicos resulta en que el mero tornarse otro de la procesualidad inorgánica pasa a ser predominantemente determinado por el reponerse a sí mismo de la reproducción biológica. El tornarse otro inorgánico es tan sólo una parte –no dominante- del proceso biológico global²⁵. Subrayemos: entre la esfera inorgánica y la vida hay una ruptura de las formas de ser, hay una ruptura ontológica.

En las palabras de Lukács,

[...] cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de sí, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquellas según una continuidad simple y rectilínea. Esta ruptura con la continuidad normal de la evolución es lo que constituye la esencia del salto, no el surgimiento temporalmente súbito o paulatino de la nueva forma del ser.²⁶

En otras palabras, el salto corresponde al momento negativo de ruptura, la negación, de la esfera ontológica anterior; es este momento negativo que compone la esencia del salto, sin embargo la explicitación categorial del nuevo ser no se agota en el salto. Requiere un largo y contradictorio proceso de construcción de nuevas categorías, de nuevas legalidades y de nuevas relaciones que caracterizan la esfera naciente. Ese largo proceso, cuya positividad (afirmación del nuevo ser) contrasta con la negatividad del salto, es el proceso de desarrollo del nuevo ser.

²⁵ Lukács, G., op. cit., p. 177-179.

²⁶ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 60-61.

Ciertamente entre el salto y el nuevo ser que se desarrolla a partir de él hay una relación fundamental: sin el salto el nuevo ser no se puede consustanciar, no obstante, el salto no agotó, en sí mismo, el nuevo ser; este sólo se puede explicitar mediante una procesualidad evolutiva que, por su esencia, está más allá del salto en cuanto tal.

La relación entre el mundo inorgánico y la vida desarrolla con claridad esa relación salto ontológico/desarrollo procesual del nuevo ser. Ciertamente sin el surgimiento de la vida no podría existir un tigre. El tigre, no se resume en el salto ontológico para fuera del mundo inorgánico. El tigre sólo puede existir como resultado de un largo proceso evolutivo que tiene su base en el salto ontológico hacia afuera de la esfera inorgánica, pero que de forma alguna se agota en él. Por eso, entre el salto ontológico que dio origen a la vida, y el tigre, se interpone un largo y complejo proceso de desarrollo biológico –que también exhibe, en su interior, momentos de saltos cualitativos- que, jamás pueden ser reducidos al salto ontológico originario.

Esas observaciones, sin embargo, no agotan todos los aspectos de la cuestión. Existe aún el problema de la determinación de la forma concreta que tuvo este salto ontológico. ¿Cómo, cuándo y dónde éste se dio? Tales cuestiones, obviamente, no pueden ser resueltas en el campo de la Ontología. Ellas requieren investigaciones específicas que pertenecen a la ciencia. Lo que hoy parece claro es que un determinado nivel de organización de las sustancias inorgánicas posibilitó, a partir de un momento dado de la evolución del planeta Tierra, que algunas moléculas pasaran a reproducirse a sí mismas, dando origen a la reproducción biológica y al desarrollo de la vida.

A pesar de que nuevos descubrimientos en este campo serán ciertamente hechos por la ciencia, con lo que se puede alterar profundamente nuestra comprensión del pasaje de lo inorgánico a la vida, algo ya puede ser afirmado en el plano ontológico más general: el reponerse a sí mismo que caracteriza a la esfera biológica ha de ser el momento predominante que determina la procesualidad concreta misma de la forma más primitiva de vida. Si el momento predominante no fuera la reproducción de lo mismo, no se operaría el salto hacia más allá del ser inorgánico.

En definitiva, no hay una secuencia de pasos intermediarios entre el tornarse otro de la piedra y el reponerse a sí mismo de la guayaba. No hay cualquier mediación posible entre esas esferas ontológicas, y por eso el pasaje de una a otra asume la forma de un salto ontológico. Y, en él, la acción del momento predominante es inmediatamente visible: si la forma de ser de la

esfera que está surgiendo no es el momento predominante desde el primer instante, el salto jamás podría tener lugar.

Argumentaremos, a lo largo del próximo capítulo, que un salto ontológico – aunque ontológicamente distinto- ocurrió en el pasaje de la vida al ser social. Tal como la *reproducción de sí mismo* se constituye en momento predominante del salto ontológico que dio origen a la vida, la *reproducción de lo nuevo*, por medio de la transformación concientemente orientada de lo real, se constituyó en el momento predominante del salto que marca la génesis del ser social. Iniciamos, por eso, con el próximo capítulo, el estudio de la categoría trabajo, la cual, siguiendo a Lukács, ejerce el momento predominante del salto de la vida al mundo de los hombres.

Capítulo II

La categoría trabajo

Las tres esferas ontológicas son esencialmente distintas y esencialmente articuladas. Eso significa, entre otras cosas, que el estudio de cada una de ella debe revelar tanto los momentos de distinción ontológica como, también, los de articulación ontológica que permean las tres esferas del ser. Tratándose del ser social, esa exigencia genérica se particulariza en la necesidad de develar de que modo se opera esa simultánea distinción y articulación del mundo de los hombres con el conjunto de la naturaleza. Y, para ambos, en el contexto de la Ontología lukacsiana, debemos centrarnos en la procesualidad interna de la categoría trabajo. Ese será nuestro objetivo en este capítulo.

El Trabajo

Objetivación y exteriorización

Según Lukács, la categoría trabajo es la protoforma (la forma originaria, primaria) del actuar humano.²⁷

Eso no significa, es necesario aclarar, que todos los actos humanos sean reducibles al trabajo. Lukács argumentó, en diversas oportunidades, que innumerables actos humanos no pueden ser reducidos a actos de trabajo, pese al hecho de que el trabajo sea la forma originaria y el fundamento ontológico de las diferentes formas de la praxis social.²⁸ Para el filósofo húngaro, la reproducción social contiene y, al mismo tiempo, requiere otros tipos de acción que no son específicamente trabajo. No obstante, sin el trabajo, las innumerables formas de actividad humano-social no podrían siquiera existir.

¿Qué es, exactamente, el trabajo para Lukács?

Volvamos a la historia de Ikursk. Vimos que él construyó una enorme y descomunal hacha como respuesta a una situación concreta: el peligroso tigre estaba suelto, y él no quería de modo alguno encontrarlo.

Detengámonos en el primer momento de ese procedimiento de Ikursk. Al analizar la situación concreta en que se encontraba, Ikursk planeó una artimaña: quebrar su hacha y construir otra absolutamente inadecuada para combatir al tigre. Esperaba, así, que la tribu no lo enviara a enfrentar al felino.

A ese momento de planeamiento que *antecede y dirige* la acción, Lukács lo denominó previa ideación. Por la previa ideación, las consecuencias de la acción son previstas en la conciencia, de tal manera que el resultado es

²⁷ Lukács, G. op. cit., vol. II*, p. 19 (2002: 62). Atención: protoforma no significa categoría *primera*, sino la categoría originaria, más simple, primaria. Como veremos, no puede haber trabajo *antes* del ser social.

²⁸ Lukács, G. op. cit., vol. II**, p. 610. Hay un estudio muy interesante sobre el hecho de que el trabajo sea fundante de todas las otras praxis y, al mismo tiempo, el hecho de que ninguna de las praxis fundadas por el trabajo sean reducibles a él. Nos referimos a Costa, Gilmaísa, *Trabalho e Serviço Social: debate sobre a concepção de serviço social como processo de trabalho*. Disertación de Maestría, Pósgraduação Serviço Social, Recife: UFPE, 1999.

idealizado (o sea, proyectado en la conciencia) *antes* que sea construido en la práctica.²⁹

El momento de la previa ideación es *abstracto*, pero eso no significa que no tenga existencia real, material, esto es, que no ejerza fuerza material en la determinación de los actos sociales. Vimos como el comportamiento de Ikursk frente al peligro fue determinado por su idea de huir al enfrentamiento con el tigre, sustituyendo su hacha por otra, colosal. Al idealizar previamente el hacha descomunal, Ikursk previó idealmente sus detalles: forma y peso de la piedra, tamaño del cabo, etc. Entonces –apenas entonces– actuó en el sentido que le indicaba la previa ideación: buscó una piedra, un cabo, el material necesario que encaja en el proyecto del hacha.

El hecho de ser *abstracta*, por lo tanto, no impide a la previa ideación ejercer un papel fundamental en la determinación material de la praxis social. Por el contrario, justamente por ser abstracta es que la previa ideación puede cumplir una función tan importante en la vida de los hombres. Sólo en su carácter abstracto puede ella constituir el momento en que los hombres enfrentan pasado, presente y futuro y proyectan, idealmente, los resultados de su praxis.³⁰

La previa ideación, sin embargo, sólo puede ser *previa* ideación si fue objetivada. O sea, si fue realizada en la práctica.

Al ser llevada a la práctica, la previa ideación se materializa en un objeto, se objetiva. El proceso que articula la conversión de lo idealizado en objeto – siempre con la transformación de un sector de la realidad– es denominado por Lukács de objetivación.³¹ Por la objetivación “[...] se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad”.³²

Entre la conciencia que operó la previa ideación y el objeto construido se interponen dos relaciones fundamentales. La primera de ella es que sin la previa ideación ese objeto no podría existir. Sin la previa ideación de Ikursk

²⁹ Sobre la estructura fundamental del trabajo, cf. Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 264. Cf. tb. Lessa, S. *Mundo dos homens* – trabalho e ser social. San Pablo: Boitempo, 2002b.

³⁰ Sobre la realidad del reflejo de lo existente en la conciencia, cf. Lukács, op. cit., vol. II*, p. 37-38. Cf. tb. Lessa, S. *Mundo dos homens*, op. cit., en especial el capítulo IV. Del mismo autor “El reflejo como “No ser” en la Ontología de Lukács: una polémica de décadas”. *Crítica Marxista*, San Pablo: Xama, n. 4, 1997.

³¹ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 564.

³² Lukács, G., op. cit., 2002, p. 62.

(para continuar con nuestro ejemplo), aquel hacha descomunal nunca habría existido. En ese sentido, el objeto es la ideación objetivada, la idea transformada en objeto.³³

La segunda relación es dada por el hecho de que, entre la conciencia que operó la previa ideación y el objeto, hay una efectiva distinción en el plano del ser. Ikursk no es el hacha ni el hacha es Ikursk (aunque, es verdad, sin la acción de Ikursk no existiría el hacha). La historia del hacha es distinta de aquella de Ikursk, su creador. No raramente, el objeto creado sobrevive al propio creador.

Tal distinción entre el sujeto, portador de la previa ideación, y el objeto creado en el proceso de objetivación, es el fundamento ontológico de la exteriorización (*Entäußerung*).³⁴ Al idealizar previamente lo que será objetivado, el sujeto asume que tanto la naturaleza como él personalmente se comportarán de la forma prevista en la previa ideación. Ikursk, por ejemplo, imaginó que la piedra y la madera que el escogió para hacer el hacha tendrían las propiedades naturales (peso, resistencia, etc.) necesarias para convertirlas en un hacha. Del mismo modo, estaba convencido que sus habilidades y conocimientos serían suficientes para objetivar el hacha que idealizara.

Vamos a continuar con nuestro ejemplo e imaginar que Ikursk tuvo éxito en hacer su hacha descomunal. En este caso, tanto la madera como la piedra, así como sus habilidades personales, se mostraron adecuadas a lo previamente idealizado. Aún así es probable que él haya adquirido nuevos conocimientos y desarrollado nuevas habilidades al transformar la piedra y la madera. De modo que, al terminar la objetivación, no sólo la objetividad externa a Ikursk, sino también su subjetividad pasaron por una transformación. Ahora Ikursk posee conocimientos y habilidades que no poseía antes y, por eso, puede hacer algunas cosas que antes no podía. Del mismo modo, con los nuevos

³³ La concepción de que el ser social es la subjetividad objetivada es central en Lukács. Cf., p. ex., Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 26-28 (2002: 70-72)

³⁴ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 36-38 (2002: 81-84). Entre los estudios de Lukács en el Brasil, hay una contienda aún no resulta acerca de la mejor traducción para *Entäußerung* y *Entfremdung*. Nosotros concordamos con Leandro Konder y Nicolas Tertulian, entre otros, que prefieren exteriorización y alienación; otros, todavía, prefieren alienación y extrañamiento, respectivamente. Sobre esta cuestión, cf. "Introducción". In: Lessa, S. *Mundo dos homens...* op. cit. Otra propuesta de traducción puede ser encontrada en "Nota a la traducción". In: Marx, K, Engels, F. *A sagrada família*. San Pablo: Boitempo, 2003. No nos parece, sin embargo, que adoptar diferentes traducciones en portugués para el mismo término en alemán sea la mejor alternativa. Al entrar en contacto con la literatura nacional y extranjera sobre Lukács, el lector debe estar atento a las diferentes traducciones de estos dos conceptos.

conocimientos y habilidades pasa a tener nuevas necesidades; nuevos conocimientos llevan siempre a nuevas necesidades.

La exteriorización es ese momento del trabajo por el cual la subjetividad, con sus conocimientos y habilidades, es enfrentada con la objetividad a ella externa, a la causalidad y, por medio de esta confrontación, puede no sólo verificar la validez de lo que conoce y de sus habilidades, sino también puede desarrollar nuevos conocimientos y habilidades que no poseía anteriormente.

En Lukács, por lo tanto, la exteriorización es fundada por la distinción concreta, real, ontológica (esto es, en el plano del ser) entre el sujeto y el objeto que pasa a ser la objetivación de una previa ideación. La exteriorización es el momento de transformación de la subjetividad siempre asociada al proceso de transformación de la causalidad, la objetivación.

Esa cuestión requiere dos observaciones. La primera de ella refiere al hecho de que la relación entre el sujeto y el objeto jamás podrá ser, por más que se potencie la capacidad humana en enfrentar al mundo según finalidades puestas socialmente, una relación de identidad. La identidad sujeto-objeto, tan característica del universo hegeliano, está aquí resueltamente descartada.³⁵ Por más que el objeto lleva en sí las marcas de su creador (un cuadro de Picasso, o una producción cultural típica de una sociedad, como el Coliseo de Roma), objeto y sujeto serán siempre ontológicamente distintos.

La segunda observación es que el sujeto se consustancia en cuanto tal por la objetivación/exteriorización. Sin objetivación/exteriorización no hay cualquier transformación teleológicamente puesta de lo real; sin exteriorización/objetivación no hay vida social, por lo tanto no hay sujeto. Ser humano, para Lukács, significa una creciente capacidad de objetivar/exteriorizar –esto es, transformar el mundo según finalidades socialmente puestas.

Para la comprensión de la investigación ontológica del último Lukács es de máxima importancia este conjunto de cuestiones que estamos ahora tratando. El filósofo húngaro afirma, siguiendo a Marx, que el objeto socialmente puesto es subjetividad objetivada³⁶ (sólo podría ser por la objetivación de una previa ideación) y ontológicamente distinto del sujeto (rechazando, por lo tanto, toda identidad sujeto-objeto). O sea, el postula un *tertium datur*, una tercera

³⁵ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 564 ss.

³⁶ Esa expresión no es de Lukács, sino del profesor José Chasin. Lukács utiliza *causalidad puesta*. Juzgamos, sin embargo, ser una expresión adecuada para expresar sintética y claramente la esencia de la substancia social en su Ontología.

alternativa, entre dos extremos clásicos de la Filosofía. La identidad entre sujeto y objeto situaría a Lukács en el campo del idealismo hegeliano. Para Hegel, sabemos, el objeto no sería más que el propio espíritu exteriorizado. Por otro lado, la separación insuperable, absoluta, entre conciencia y objeto, al punto de que la previa ideación pierde toda y cualquier importancia en la constitución del objeto, es la postura típica de aquello que, en el prefacio, denominamos materialismo estructuralista. Para este, la conciencia es un mero epifenómeno, un mero resultado pasivo del mundo material.³⁷

Diferenciándose de estos dos extremos, Lukács argumenta que, a través del trabajo, la conciencia se objetiva y se exterioriza en objetos que son ontológicamente distintos de sí mismos. Sin la actuación de la conciencia, de la previa ideación, esos objetos no existirían,³⁸ lo que no significa que haya una identidad entre sujeto y objeto. O, lo que es lo mismo, sujeto y objeto son ontológicamente distintos, aunque el mundo de los hombres se constituya en un movimiento sinfín de objetivación de previas ideaciones.

La objetividad primaria de la realidad, de esa forma, no es de modo alguna atenuada por Lukács incluso en el caso de aquellos objetos y relaciones que sólo existen en cuanto creaciones humanas.³⁹ Lukács cita con todas las letras la afirmación de Marx, en los *Manuscritos de 1844*, que “un ser no objetivo es un no ser (*ein Unwesen*)”.⁴⁰ El hacha descomunal de Ikursk es, en el plano del ser, tan distinto de Ikursk como la luna. La diferencia fundamental, y que se evidencia con claridad tanto en las peculiaridades de la historia del hacha como en la historia de la luna, es que el hacha fue creado por los hombres, y la luna, no. Esa diferencia esencial entre el hacha y la luna, sin embargo, en nada altera el hecho de ser ambos, ontológicamente, entes distintos de Ikursk.

Fijaremos los puntos hasta aquí alcanzados para avanzar con claridad: la objetivación designa, en Lukács, el proceso de conversión de la previa ideación en objeto concreto, siempre con la transformación de un sector de la realidad. La exteriorización es el momento de la objetivación por el cual se consustancia (esto es, se torna real, efectiva, substancial) la distinción entre un objeto socialmente creado y la conciencia que operó la previa ideación que está en la

³⁷ Sobre esta cuestión, un bello artículo de Nicolas Tertulian, “Marx: uma teoria da subjetividade” fue publicado en la revista *Outubro*, n. 10, 2004.

³⁸ “[...] la conciencia del hombre cesa, con el trabajo, de ser un epifenómeno en el sentido ontológico” Lukács, G., op. cit., 2002, p. 79.

³⁹ Cf., p. ex., Lukács, G., op. cit., vol. I, p. 325-327- Traducción Carlos Nelson Coutinho, “Os princípios Ontológicos Fundamentais de Marx”. San Pablo: Ciências Humanas, 1979b, p. 82-84.

⁴⁰ Lukács, G., op. cit., vol. I, p. 284.

génesis de ese mismo objeto. El sujeto se exterioriza en un objeto ontológicamente distinto de sí mismo. Reforcemos: a pesar de que el objeto es socialmente creado, subjetividad objetivada, no hay en Lukács cualquier trazo de identidad sujeto-objeto. Sujeto y objeto son, en cuanto creador y creación, entes ontológicamente distintos.

Dicho esto, pasemos a la esencia de la categoría trabajo según Lukács, la relación teleología-causalidad.

Teleología y causalidad

Volvamos a la historia de Ikursk. El hacha descomunal fue por él construida como una respuesta a una situación concreta: el tigre amenazaba la aldea, y él no quería enfrentarlo. Eso significa que el hacha ganó existencia en el interior de relaciones objetivas que ya existían antes de que el hacha sea construida. Esas relaciones englobaban no sólo la relación de Ikursk con su tribu, con los otros individuos a su alrededor, sino también con la naturaleza.

El hacha descomunal de Ikursk, por lo tanto, ganó existencia dentro de una malla de relaciones, de influencias recíprocas, de nexos causales que componían la tribu de Ikursk; en el fondo, las relaciones sociales expresaban la forma concreta y particular de los hombres de la tribu de Ikursk de reproducirse en continuo cambio orgánico con la naturaleza.

El hecho de que el hacha tenga su existencia desplegada en el interior de determinadas relaciones objetivas es algo que puede ser generalizado para otros entes. Nada existe sino en el interior de relaciones causales. Entre las relaciones de una piedra con el mundo (relaciones puramente físico-químicas) y las relaciones de un individuo con la humanidad (sólo posible teniendo como mediación la conciencia y la sociedad), las diferencias son enormes. Sin embargo, repetimos, eso no desautoriza aquella afirmación ontológica de carácter más general: nada existe fuera de relaciones con la totalidad del ser. En pocas palabras, el ser es una categoría cuyo carácter de totalidad es ineliminable y todo lo que existe lo hace en el interior (y en relación) de esa totalidad.⁴¹

Para Lukács, el carácter de totalidad del ser es importante porque permite divisar con claridad un momento fundamental de la procesualidad del trabajo: mediante la inserción en la malla de relaciones y determinaciones pre-existentes. El objeto construido la altera (aunque mínimamente), desencadenando nexos causales (o sea, una secuencia de causa y efecto) que son, al mismo tiempo, 1) impregnados por momentos de causalidad y, 2) en su totalidad y en el momento de la previa ideación, imposibles de ser conocidos porque aún no acontecieron.

Veamos como eso ocurrió en la historia de Ikursk: al terminar su hacha, nuestro héroe fue inserto en el grupo de las mujeres que quebraban cocos y fue

⁴¹ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 137. También vol. II** p. 11.

separado del grupo de guerreros que cazaban el tigre. Ikursk con el hacha, por lo tanto, estableció una relación con la totalidad de su tribu (e incluso con el tigre) distinta de la relación que él desarrollaba anteriormente. Su inserción social fue modificada y, del mismo modo, fue alterada la posibilidad de un enfrentamiento entre él y el tigre.

En ese sentido, al contrario de lo que pretendía Ikursk, por mera casualidad, al construir el hacha, él daría un paso en la dirección de su encuentro con el tigre. Por mera casualidad, al huir del tigre, Ikursk se aproximó a él. Repetimos: por mera casualidad, en su pavor él mató al tigre y se transformó en el jeje vitalicio de la tribu.

Ese ejemplo nos permite vislumbrar como, al insertarse en situaciones preexistentes, los objetos desencadenan consecuencias en las cuales el azar ejercer un papel relevante.⁴²

Al alterarse lo existente, por la objetivación de una previa ideación, advienen consecuencias y resultados inesperados que resultan en nuevas necesidades y nuevas posibilidades para atender esas necesidades. Lukács se refiere a un "periodo de consecuencias". Los individuos, entonces, operan nuevas previas ideaciones teniendo en vista las nuevas exigencias y posibilidades que surgen, efectúan nuevas objetivaciones, dando origen a nuevos objetos que, por su vez, desencadenan nuevos nexos causales, etc.⁴³

Esa relación dialéctica entre teleología (esto es, proyectar de forma ideal y previa la finalidad de una acción) y causalidad (los nexos causales del mundo objetivo) corresponde a la esencia del trabajo, según Lukács.⁴⁴ Lo que nos permite comprender con claridad que, en el contexto de la Ontología lukacsiana, la teleología, lejos de ser un epifenómeno de la procesualidad social, se constituye en "categoría ontológicamente objetiva", perteneciente a la esencia del mundo de los hombres.⁴⁵

⁴² Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 167-168 y 610-611. También, vol. I, p. 357-358. Traducción al portugués de Carlos Nelson Coutinho, "Os Princípios Ontológicos...", op. cit., p. 118-119.

⁴³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 113 (2002: 167-168). Tb. P. 281 y ss.

⁴⁴ Lukács, G., op. cit., vol. I, p. 298-299 y vol. II*, p. 24 y ss (2002: 68 y ss).

⁴⁵ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 20. Pero apenas al mundo de los hombres. Sobre la crítica de Lukács a la generalización de la teleología a todo ser, Cf. Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 20-25 (2002: 63-69).

Teleología e Intentio Recta

El producto del trabajo es, por lo tanto, una síntesis peculiar, que sólo puede ocurrir en el mundo de los hombres, entre la previa ideación y los nexos causales realmente existentes. Vimos que la objetivación es el momento concreto de realización de esa síntesis.

Esa síntesis, se da de tal modo que, si es verdad que el producto del trabajo, el hacha de Ikursk, sólo podría existir a partir de la objetivación de una previa ideación, no menos verdadero es que, en el hacha, la piedra continúa siendo piedra, la madera, madera, etc. O sea, aunque el hacha no sea piedra y madera –ella es la piedra y la madera organizadas de una determinada forma previamente idealizada y después objetivada-, la piedra continúa siendo portadora de varias determinaciones naturales que poseía antes de ser convertida en parte de un hacha, lo mismo ocurre con la madera.

Eso puede ser percibido con cierta facilidad si modificáramos la historia de Ikursk. Imagínese si, al encontrar el tigre, Ikursk hubiera tenido la oportunidad de, concientemente, dar un hachazo en el tigre pero, al hacerlo, el cabo se quebrase y el tigre, entonces, hubiese devorado a nuestro “heroico” guerrero.

El quiebre del cabo, en este caso, se habría dado porque la constitución de aquél pedazo del hacha, su capacidad de resistencia a la torsión, tracción, etc., se mostró insuficiente para el esfuerzo requerido para aquella acción. Y esa constitución fue dada por el proceso natural de desarrollo de la propia madera, por la disposición natural de sus fibras, etc. Análogamente, siendo aún cabo, la madera continúa siendo destruida por el fuego, puede pudrirse con la acción de la humedad, etc., etc. Tanto es así que, con facilidad, identificamos el cabo hecho de madera como un pedazo de naturaleza.

Para evitar equívocos, subrayemos que el “cabo” es una construcción humano-social. La naturaleza no construye hachas –y, por lo tanto, cabos. Sin embargo, la madera de la cual el cabo es hecho, es una parte de la naturaleza y continúa sujeta a determinaciones naturales. Aunque inserta en una relación social que tendrá alguna influencia sobre su destino⁴⁶, la madera del cabo no deja, por eso, de ser madera, de ser un pedazo de naturaleza orgánica.

⁴⁶ Por ejemplo: el hecho de haberse convertido en un hacha sagrada puede hacer con que ese pedazo de madera que compone el cabo sea preservado y mantenido, millares de años después, como una pieza de museo. Destino ciertamente diferente de aquel que ocurrió con innumerables

Desde el punto de vista ontológico más general, estamos aquí tratando de una situación que ya discutimos en el capítulo anterior: el hecho de que el ser social sólo puede existir teniendo por base las esferas ontológicas inferiores, naturales. Sin la naturaleza no hay, en definitiva, ser social. Ese hecho ontológico más general se manifiesta en la peculiaridad del ente que es el hacha de Ikursk en el momento que, si la madera deja de ser madera, y la piedra, piedra, el hacha de Ikursk no podría existir en cuanto aquel hacha, no podría existir en cuanto tal.

Ya discutimos, también, que, por más que el hombre desarrolle su capacidad de transformar la naturaleza, conforme a sus propios objetivos, jamás la naturaleza dejará de ser naturaleza –aunque el mundo en que vivimos sea portador de determinaciones sociales cada vez más intensas, densas. No hay, en la Ontología de Lukács, repetimos, cualquier espacio para la identidad sujeto/objeto. En el caso del hacha de Ikursk, por más que él altere la madera, moldee su forma y su dureza de modo de ser más “útil”, ésta siempre continuará siendo portadora de cualidades naturales, de determinaciones propias del mundo de la naturaleza. No se puede, por ejemplo, transformar madera en oro, por más desarrollado que sea el proceso de transformación de la naturaleza por el hombre, porque las determinaciones naturales del material involucrado no permiten que eso ocurra. El hecho de que un objeto “recibe la cualidad socialmente existente de ser-puesto por el trabajo”, no significa que el deje ser “en si cosa natural sujeta a la causalidad natural”.⁴⁷

De ese conjunto de problemas, el que nos interesa es un aspecto bastante particular, pero fundamental, para nuestro estudio. Un proceso de objetivación, para alcanzar éxito, debe tener por base un efectivo conocimiento del sector de la realidad que pretende transformar. Argumenta Lukács que todo acto de trabajo

[...] debe ser pensado correctamente (basarse en una reflejo correcto de la realidad), debe estar orientado correctamente a la posición del fin, tiene que ser realizado manualmente de manera correcta, etc. Si no es este el caso, a cada instante la causalidad puesta cesará de ser efectiva, y la piedra tendrá que convertirse nuevamente en un ser natural simple, sometido a causalidades naturales, que ya

maderas contemporáneas a la construcción del hacha por Ikursk; sin embargo no por eso la madera dejó de ser madera.

⁴⁷ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 44 (2002: 90).

nada tiene que ver con el medio de trabajo o con el objeto de trabajo.⁴⁸

La necesidad, esencial al trabajo, de capturar lo real por la conciencia, de modo que pueda trasformar con éxito la realidad según una finalidad previamente idealizada, es el fundamento ontológico de un impulso al conocimiento de lo real que Lukács, siguiendo a Hartmann, denominó *intentio recta*.

Detengámonos a analizar con más detalle la *intentio recta*.

Las finalidades son, siempre, socialmente construidas. La necesidad de un hacha es puramente social, lo que significa afirmar que ninguna procesualidad natural puede producir la necesidad de un hacha. Para la objetivación de esa finalidad, son necesarias la selección y la búsqueda de los medios naturales más adecuados entre aquellos disponibles. La relación entre fin y medio que aquí se establece hace que, en cada acto tomado aisladamente, haya un claro predominio de los fines sobre los medios. Es la finalidad la que orienta la búsqueda y la selección de los medio. Si queremos hacer un hacha, buscaremos maderas y piedras, y no agua.

Esa relación se altera, sin embargo, si no tomamos más un acto aisladamente, sino un período histórico más amplio. En esa escala, la acumulación social se hace por el desarrollo de los medios. El medio específico a ese proceso de acumulación es la fijación del conocimiento de cómo construir herramientas más desarrolladas. El pasaje del hacha de piedra astillada al hacha de piedra pulida, por ejemplo, es el vínculo social concreto por el cual se fijó socialmente, y puede ser transmitido a las generaciones futuras, el descubrimiento de nuevas técnicas. Ese proceso de acumulación se da, predominantemente, por la fijación y transmisión social del desarrollo de los medios y no por la fijación de las finalidades que estuvieron en el origen de esos descubrimientos. Si en el acto singular hay un nítido predominio de la finalidad sobre la selección de los medios, en el desarrollo histórico más amplio es el desarrollo de los medios que fija socialmente la acumulación realizada.⁴⁹

Ahora, la búsqueda y selección de los medios conducen a la conciencia hacia más allá de sí misma: para el conocimiento del mundo exterior a ella. Para ser capaz de hacer el hacha Ikursk necesitaba conocer, al menos mínimamente, la piedra, la madera, y, asimismo, las leyes más generales de la

⁴⁸ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 90.

⁴⁹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 29 (2002: 73-74)

palanca. Y ese conocimiento, a fin de cumplir su función social, necesariamente debe reproducir en la conciencia, en alguna medida, la realidad exterior; debe reflejar las determinaciones del ser-precisamente-así existente – no importa ahora, para nuestro raciocinio, si con mayor o menor fidelidad.

Para es tipo de conocimiento, siempre según Lukács, es secundario lo que Ikursk siente sobre el hecho de que la piedra es dura o gris; es secundario lo que Ikursk piensa sobre su vida y la historia de su tribu: los afectos, las emociones, los instintos de Ikursk, su visión de mundo, etc., ejercen aquí un papel secundario. Lo que importa en primer lugar es si el conocimiento de la piedra que Ikursk posee le posibilita, o no, construir un hacha adecuada a sus fines. Todas las veces en que los afectos, las emociones, los instintos obstaculizan la construcción de un reflejo correcto de la realidad, Ikursk deberá controlarlos, deberá colocarlos en suspenso.⁵⁰

En pocas palabras, el conocimiento requerido para la transformación de lo real debe ser, en algún grado, reflejo de lo real y no reflejo de la subjetividad individual: ese conocimiento podrá cumplir su función social tanto mejor cuanto más desantropomorfizador sea.

En el impulso a la captura del ser-precisamente-así existente, al desarrollarse y generalizarse, está el origen de la ciencia. En las palabras de Lukács:

El hecho de que sólo –en el contexto del trabajo concreto respectivo- un reflejo objetivamente correcto de las relaciones causales que resultan pertinentes para el fin del trabajo puede realizar la transformación absolutamente necesaria de las relaciones causales en relaciones puestas, no actúa meramente en dirección a una constante revisión y perfeccionamiento de los actos de reflejo, sino también en dirección a su generalización. En la medida en que las experiencias de un trabajo son utilizadas en otro, surge

⁵⁰ "El trabajador debe buscar necesariamente un éxito en su actividad. Pero solo puede alcanzarlo, cuando, tanto en la posición del fin como en la elección de sus medios, se orienta continuamente en dirección a captar de acuerdo con su objetivo ser en sí todo lo que se vincula con el trabajo, y a relacionarse con ello –con el fin y con sus medios-de acuerdo con su ser en sí. En ello no solo se encuentra contenida la intención hacia un reflejo objetivo, sino también el empeño en descartar todo lo meramente instintivo, emotivo, etc., que podría perturbar la comprensión objetiva. Con ello se produce, precisamente, la prioridad de lo consciente sobre lo instintivo, de lo cognoscitivo sobre lo meramente emocional" Lukács, G., op. cit., 2002, p. 98.

paulatinamente su –relativa- independización, es decir, la fijación generalizadora de determinadas observaciones que de ahora en más ya no están relacionadas exclusiva y directamente con una única actividad; antes bien, alcanzan una cierta generalización como observación de procesos naturales. En tales generalizaciones, surgen los gémenes de las futuras ciencias, cuyos comienzos, como los de la geometría y la aritmética, se pierden en un remoto pasado. Sin tener una conciencia clara al respecto, ya muy incipientes generalizaciones contienen principios decisivos de las ciencias posteriores, auténticamente autónomas; así, el principio de la desantropomorfización [...].⁵¹

Si esa pulsión, inherente al trabajo, que captura los nexos de lo real por la subjetividad funda la ciencia, no menos correcto es asegurar que hoy la ciencia no se limita al cambio orgánico del hombre con la naturaleza. El desarrollo de la sociabilidad posibilitó y exigió que la ciencia se desarrollase en un complejo social específico, altamente especializado y sofisticado, y que sólo con mediaciones se relaciona a la transformación de la naturaleza –la cualidad y la cantidad de mediaciones varían entre las ramas de la ciencia e incluso entre las diferentes investigaciones de una misma rama. Ciencia y técnica no coinciden, aunque mantengan una relación bastante íntima.

Una vez más se muestra como, en Lukács, la génesis de un complejo dado, categoría o relación social, no coincide con su ser explicitado por un desarrollo posterior. Ciertamente sin la *intentio recta* no sería posible el desarrollo de la ciencia –sin embargo, alcanzaremos los resultados más absurdos si de aquí intentáramos deducir directamente toda la ciencia moderna a partir de las necesidades puestas por el cambio orgánico hombre/naturaleza o, peor aún, si intentáramos explicar el desarrollo de la ciencia moderna apenas por el desarrollo de la capacidad humana en transformar la naturaleza.

Recalcamos, concluyendo el capítulo, que, si el trabajo es la categoría fundante del ser social, para Lukács el ser social ciertamente no es reducible al trabajo. Y eso se manifiesta en cada una de las categorías sociales, así como en la totalidad social.

⁵¹ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 107.

Capítulo III

Teleología e *Intentio Obliqua*

Las consideraciones del capítulo anterior acerca de la necesidad de un conocimiento adecuado de lo real para el éxito del trabajo podrían ser convertidas en meras caricaturas, en absurdos, si fueran interpretadas de modo rígido, aunque sea mínimamente.

Argumenta Lukács, en primer lugar, que, si es verdad que el trabajo requiere un conocimiento mínimo del ser-precisamente-así existente, no menos verdadero es que el conocimiento de lo real viene frecuentemente asociado a un conjunto mayor de conocimientos, concepciones, visiones de mundo, etc., falsas. Pensemos en Iksk: el conocimiento correcto de las piedras y de las maderas que le permitieron construir el hacha estaba asociado a una visión de mundo mágica, en la cual el hacha podría ser portadora de poderes fantásticos que transformaban a su dueño, de mero y despreciable cobarde, en el mayor héroe –el rey– de la tribu. Pensemos en cuantos descubrimientos fundamentales fueron hechos asociados a una concepción de mundo que hoy sabemos falsa. Para no irnos lejos, recordemos el descubrimiento, por Pitágoras, cuando buscaba determinar la proporción matemática de la armonía universal, de la relación geométrica entre los catetos y la hipotenusa de un triángulo rectángulo. O el descubrimiento decisivo de que la Tierra gira alrededor del Sol en el contexto de un cosmos heliocéntrico y con fuerte acento aristotélico.

En la propia vida cotidiana nos enfrentamos con hechos “inevitables” que conducen en el sentido de una búsqueda de un destino y de una razón para vivir. No sólo fenómenos inmutables como la muerte, el nacimiento, etc., sino también acontecimientos menos traumáticos del día a día ejercen un papel importante en la estructuración de teorías que interpretan la vida dándole un sentido genérico, universal. En la mayoría de las veces, esas teorizaciones asumen la forma de la contraposición entre lo humano y lo divino, entre el cuerpo y el alma, que caracteriza a las religiones y sus formas laicizadas (como el panteísmo o el mismo concepto de una naturaleza humana ahistórica, dada de una vez para siempre, que mantiene alguna similitud con el alma cristiana).⁵²

El fundamento ontológico de ese fenómeno es el hecho de que, con el desarrollo de la sociabilidad, la materialidad social, las relaciones sociales que articulan los hombres entre sí y con la naturaleza asumen una objetividad propia –con lo que, en la vida cotidiana, ellas se relacionan con los actos

⁵² Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 104 ss. (2002: 157 y ss.)

singulares, con las teleologías singulares de cada individuo, a cada momento, con la misma “dureza” que las relaciones causales dadas, naturales. Las leyes del mercado, en el día a día, son tan exteriores e independientes del individuo como la montaña de mineral al hierro. Ellas asumen la apariencia de una “segunda naturaleza”.⁵³

En esa situación, la vida del individuo recibe determinaciones que, en la inmediatez, le parecen absolutamente externas –y absolutamente arbitrarias, desde el punto de vista de su individualidad. Que, en el interior de una crisis económica, una parte de los capitalistas irá a la quiebra, y una parte de los trabajadores tendrán sus hijos muertos por el desempleo y por el hambre es algo fácil de ser comprendido (pero, ciertamente, no de ser acepado). Sin embargo, que sea Juan o Antonio quien sufrirá estas consecuencias negativas de la crisis –aunque aquí el comportamiento concreto de los individuos tenga alguna importancia- es algo que tiene mucho de azar. La confrontación con este azar –¿Por qué yo?, ¿Por qué conmigo?- despierta la necesidad de una vida “plena de sentido”.⁵⁴

Este es el terreno por el cual, por medio de innumerables mediaciones que corresponden a la peculiaridad de cada momento histórico, nace la idea de un destino, y de una conciencia todo poderosa que conduce ese destino, confiriendo un sentido superior, pleno, a aquello que parece carecer de sentido en la vida cotidiana. La espontánea teleología de la vida cotidiana, en este sentido,

[...] ayuda a construir ontológicamente sistemas en los cuales la significación de la vida individual aparece como parte, como factor de una obra de redención teleológica universal [...] Lo importante es que la voluntad de preservar la integridad significativa de la personalidad –desde un determinado nivel de evolución, un problema importante de la vida social- encuentra un sustento intelectual gracias a una ontología ficticia, desarrollada a partir de tales necesidades.⁵⁵

El fascinante campo de estudio que aquí se abre, ni mínimamente podríamos explorarlo en este libro. Apenas señalaremos como, en ese

⁵³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 121 (2002: 176.177)

⁵⁴ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 107-108 (2002: 161-162)

⁵⁵ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 161-162.

contexto, una interpretación falseada, una Ontología ficticia, puede desempeñar un papel fundamental en el desarrollo del género humano. Normalmente tal Ontología proporciona una comprensión provisoria del cosmos que sitúa al hombre en una determinada relación con lo existente, influenciando el desarrollo de su visión de mundo y, así, también influenciando, más o menos directamente, la propia reproducción social.

La simple existencia de una Ontología ficticia, al colocar en cuestión el problema de una vida plena de sentido, es factor importante para la toma de conciencia, en escala social, de esa problemática y de sus resonancias éticas, morales, etc. La religión puede ser una forma de toma de conciencia, en escala social, de necesidades y dilemas reales que la humanidad enfrenta en su desarrollo y, por eso y en esa medida, cumplió en varios momentos un papel importante en el devenir humano de los hombres. La figura del héroe clásico, o la condenación o salvación en el paraíso, al conceder un sentido trascendente a la vida terrena, fueron mediaciones importantes por medio de las cuales los individuos pudieron referir a sí mismos las demandas y exigencias puestas por el desarrollo del género humano en cuanto tal.

Recordemos en Ikursk el momento en que el brujo, frente a su negativa de participar del esfuerzo colectivo de la tribu para matar al tigre, lo amenazó con la cólera de sus dioses –en aquel momento los dioses, la religión, la concepción del mundo subyacente en aquella amenaza fueron las mediaciones históricas concretas por las cuales la mezquindad de la individualidad de Ikursk fue confrontada, y valorada negativamente, con las necesidades genéricas, colectivas, de la sociedad a la cual Ikursk pertenecía. En aquel momento la religión, la ira de los dioses, la concepción de mundo a todo eso asociado fue la forma socialmente concreta, objetiva, por la cual la tribu de Ikursk tomó conciencia de sus necesidades, de que su reproducción requería un esfuerzo colectivo y, por lo tanto, que la vida de todos dependía, también, de la responsabilidad de cada uno para con la comunidad. Una necesidad real (la cooperación entre los individuos para la reproducción de la tribu) se manifestó correctamente (los individuos deben atender las necesidades socialmente concretas) mediante una Ontología ficticia (religión, ira de los dioses, visión antropomórfica del mundo, etc.).

En ese preciso sentido, concepciones ontológicas ficticias pueden ejercer un papel de primera importancia en la reproducción social y, por esa mediación, en el propio desarrollo del trabajo. Lo que debemos precisar, a esta altura, es que la relación con la naturaleza mediada por el trabajo es el fundamento

ontológico de la búsqueda de una vida “plena de sentido”. También por ese aspecto podemos notar como el trabajo impulsa al ser social hacia más allá del propio trabajo, dando origen a necesidades y relaciones sociales que no pueden ser reducidas al trabajo en cuanto tal. La búsqueda de una vida plena de sentido es un complejo problemático que genera necesidades que no pueden ser atendidas sólo por el complejo del trabajo, dando origen a nuevos complejos sociales (moral, ética, religión, ideologías, filosofía, arte, etc.) que apenas muy mediadamente se relacionan al cambio orgánico del hombre con la naturaleza.

En segundo lugar, es necesario dilucidar un fenómeno aparentemente paradójico. El desarrollo del conocimiento y de la capacidad del hombre para transformar la naturaleza no necesariamente –y ciertamente no de forma lineal– implica la construcción de Ontologías cada vez menos “ficticias”. El desarrollo de las relaciones sociales cada vez más intensas es la base necesaria de la producción de Ontologías más próximas a lo real. Si esas relaciones sociales, sin embargo, se desarrollan en el sentido de someter a los hombres a una vida cotidiana cada vez más deshumana, en la cual la explotación del hombre por el hombre, por ejemplo, surge como un “castigo” inevitable en la existencia de cada uno – en esas circunstancias podemos tener la génesis y el desarrollo de “Ontologías ficticias” incluso allí donde el desarrollo de las fuerzas productivas y de las ciencias es un hecho incuestionable.⁵⁶

Ese impulso a la constitución de “Ontologías ficticias”, y que tiene su fundamento ontológico último en el trabajo, Lukács, siguiendo a Hartmann, denominó *intentio obliqua*. Haciendo una contraposición con la *intentio recta*, la *intentio obliqua* se constituye como una interpretación globalizante de lo existente a partir de la *antropomorfización del ser*.⁵⁷ La teleología, categoría puramente social y presente sólo en los actos singulares de los individuos históricamente determinados, es extendida a toda la naturaleza, convirtiéndose en categoría que confiere sentido al orden universal. La teleología, de humana y restringida al ser social, se torna divina, universal. Los poderes humanos son potenciados y absolutizados en poderes divinos, el azar y el desconocimiento son explicados por la voluntad –esta, muchas veces inexplicable– de los dioses. El hacha de Ikursk se transforma en portador de la voluntad divina, por más misteriosas que sean las razones que llevaron a los dioses a desear que Ikursk, el reconocido cobarde, se transforme en rey de la tribu.

⁵⁶ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 107 (2002: 159-160).

⁵⁷ Lukács, G., op. cit., vol. I, p. 116-118 (2002: 171-173).

Que las Ontologías ficticias, más allá de ejercer un papel importante en el desarrollo del género, se pueden transformar –y normalmente se transforman– en enormes obstáculos al devenir humano de los hombres es un hecho cuya demostración no requiere mayores argumentos. Para darnos cuenta de algunas de las dimensiones del obstáculo al desarrollo del género humano en que puede convertirse la *intentio obliqua*, pensemos, por ejemplo, en la lucha contra el geocentrismo que caracterizó al Renacimiento y el período moderno o, incluso, en cuan conservadoras son las interpretaciones místicas y supersticiosas acerca de la vida y de la muerte que hoy brotan con sorprendente vitalidad. O, aún, en las teorías racistas o machistas que hasta hoy dificultan una clara comprensión de los dilemas y de las potencialidades en nuestros días.

Sintetizando lo que vimos hasta ahora, podemos afirmar –siempre según Lukács– que si el trabajo dependiese, para su éxito, de un conocimiento absoluto de lo existente, él jamás podría realizarse, ni en sus momentos primordiales, ni en los días de hoy.

El trabajo, por su propia esencia, remite al hombre hacia más allá del propio trabajo –de tal modo que, con el pasar del tiempo, el trabajo sólo se puede efectivizar cuando atiende las necesidades sociales que no pertenecen más directamente al cambio orgánico entre el hombre y la naturaleza.⁵⁸ El trabajo, por lo tanto, sólo se puede realizar en el interior de un conjunto global de relaciones sociales mucho más amplias que él mismo: sólo en el interior de la reproducción socioglobal puede el trabajo efectivizarse en cuanto tal. “El trabajo, de hecho” afirma Lukács, “en cuanto categoría desarrollada del ser social, puede realizar su existencia verdadera y adecuada sólo en un complejo social que se mueva y se reproduzca procesualmente”.⁵⁹

Una de las consecuencias de esa situación es que el impulso al conocimiento de lo realmente existente, esencial al éxito del trabajo, está necesariamente articulado a la *intentio obliqua*, que entre el desarrollo del conocimiento desantromorizador de lo real y la creciente antropomorfización de ese mismo real, se desarrolla una relación contradictoria, desigual, por la cual tanto las “Ontologías ficticias” como el conocimiento científico pueden, en

⁵⁸ Piénsese, por ejemplo, como la producción de plusvalía en el capitalismo pasa a ser la finalidad de toda la producción y como esta finalidad (la producción de plusvalía) es un hecho puramente social: la explotación del trabajo por el capital es una relación que se explicita entre los hombres y, entonces, determina como los hombres se relacionan con la naturaleza.

⁵⁹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 135.

momentos históricamente determinados, expresar necesidades reales puestas por el desarrollo del género humano. Y, por eso, tanto una como la otra se pueden convertir en momentos impulsores, decisivos, del devenir humano de los hombres. La veracidad o falsedad gnoseológica de una teoría no necesariamente implica que ella se convertirá en un impulso u obstáculo a la generalidad humana; eso dependerá de cual función social esta teoría desempeñará en los diferentes momentos históricos. No es extraño, en la Historia, teorías que ejercieron un papel progresista en un momento, se convirtieron en barreras al desarrollo humano en otro, y viceversa.

Otra consecuencia de esa situación es la distancia entre la correcta manipulación de lo real en las actividades cotidianas y el conocimiento científico. La habilidad individual, el conocimiento de sectores de la realidad, etc., requeridos para una determinada actividad no necesariamente -y nunca directamente- se relacionan a la generalización teórica que caracteriza el pensamiento científico. Aunque la *intentio recta* sea el fundamento ontológico de la génesis de la ciencia, no es el proceso de trabajo el momento de producción por excelencia del conocimiento científico, principalmente en la medida que pasamos a sociedades más avanzadas. La ciencia, para su desarrollo, requiere un tipo de generalización específica, y un tipo de corrección de las experiencias y fenómenos singulares por sus dimensiones universales, que sólo de forma precaria puede darse en el interior del trabajo.

Según Lukács, esa es la razón de fondo para que la práctica cotidiana, en cuanto tal, no pueda servir de criterio último e inmediato para la teoría. Sin dudas, no puede ser verdadera una teoría que cotidianamente se demuestra falsa. Esto, sin embargo, no significa que la comprensión de lo real pueda darse sólo y en el interior de la restringida esfera que compone la vida cotidiana de cada individuo. La teoría científica o, en el plano más general, una Ontología no ficticia, requiere una rectificación en curso, una corrección generalizadora de los fenómenos singulares que está más allá de la mera cotidianidad.⁶⁰

Súmese a todo esto el hecho de que la realidad se encuentra en permanente evolución y que, por eso, el conocimiento no puede jamás agotar la

⁶⁰ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 69-70 (2002: 118-119). Tratamos esta cuestión, cuando se trata de la teoría revolucionaria, en dos artículos publicados en la antigua revista *Práxis*, Proyecto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte: "Crítica ao praticismo revolucionário" (*Práxis*, n. 4, 1995) y "Praticismo, Alienação e Individualização" (*Práxis*, n. 8, 1997).

infinidad intensiva y extensiva de sus determinaciones⁶¹ -para tener, de forma adecuada, una percepción de cuanto y en que medida, según Lukács, el trabajo, para tener éxito, no podría depender de un conocimiento absoluto, total y completo de lo real. En verdad todo trabajo contiene en sí una acción sobre lo conocido y un salto para lo desconocido. Todo acto de trabajo se apoya en un conocimiento ya obtenido del ser-precisamente-así existente y al mismo tiempo cuestiona y amplía ese mismo conocimiento. En ese preciso sentido, para Lukács, el trabajo es también un permanente salto sobre lo desconocido para incorporarlo a lo conocido, un continuo proceso de aproximaciones gnoseológicas con lo real –y jamás se podría realizar si exigiese un conocimiento absoluto de lo existente.

Por lo tanto, cualquier rigidez en la compleja relación entre conciencia y realidad que se desarrolla en el proceso de trabajo implicaría una completa falsificación del pensamiento lukacsiano. El hecho de que el trabajo requiere un conocimiento del ser-precisamente-así existente no significa, en hipótesis alguna, que ese conocimiento sea una reflejo mecánico, absoluto, completo, de lo existente. Entre lo conocido y la totalidad del ser se interpone una distinción ontológica (nuevamente, no hay identidad sujeto-objeto) y un proceso de captura de las determinaciones del ser por la subjetividad que exhibe un ineliminable carácter de aproximación.

⁶¹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 101-102. Tb- vol. I p. 348 ss. Trad. Brasileira "Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx", op.cit., p. 108 ss.

La ideología

Retomemos el desarrollo de los dos capítulos anteriores dedicados a la categoría del trabajo. Iniciamos por el estudio de la relación entre exteriorización y objetivación, vimos como ser humano implica una constante objetivación de previas ideaciones, y como ese proceso de objetivación significa, con rigurosa necesidad, la génesis de nuevos entes, ontológicamente distinto de la conciencia que operó la ideación. El estudio de los complejos problemas que surgieron nos condujo a explorar aspectos esenciales de la relación entre teleología y causalidad y a analizar los impulsos de captura de lo real por la conciencia que Lukács, siguiendo a Hartmann, denominó *intentio recta* e *intentio obliqua*.

Debemos, ahora, dedicarnos a otro aspecto de ese complejo problemático. Nos referimos al hecho de que algunas ideas desempeñan un papel clave en la elección de las alternativas a ser objetivadas en cada momento histórico. Tales ideas componen, siempre, una visión del mundo y auxilian a los hombres en la toma de posición delante de los grandes problemas de cada época, así como ante los pequeños y pasajeros dilemas de la vida cotidiana. En la literatura en general, y también en Lukács, ese conjunto de ideas es denominado ideología.

En la gran mayoría de las veces, e incluso en el interior de un campo que podría denominarse marxista, la ideología es contrapuesta a la ciencia. Partiéndose casi siempre de algunas citaciones de la *Ideología Alemana*, el fenómeno ideológico es comparado a una cámara oscura que invierte lo real, de forma de enmascarar las contradicciones entre los hombres y legitimar relaciones de dominación y explotación. La idea subyacente es que la ideología crea una penumbra en el interior de la cual sería velada la nitidez de las contradicciones sociales, permitiendo a las clases dominantes la reproducción de su dominación.

Que la ideología pueda cumplir semejante papel es obvio, y no fue negar ese hecho la intención de Lukács al contraponerse a tal interpretación del fenómeno de la ideología. Para el pensador húngaro, el problema en concebir a la ideología como inversión falsificadora de lo real, en contraposición a la ciencia, que revelaría la realidad tal como ella es, se manifiesta de modo inmediato en la consideración de la ciencia como una instancia neutra en relación a los conflictos y mediaciones sociales –una instancia que poseería en sí los mecanismos para neutralizar las influencias siempre negativas de los

conflictos sociales sobre la ciencia. Y, en ese aspecto, tal concepción exhibe una innegable proximidad con el positivismo.

Argumenta Lukács que la concepción de ideología en cuanto falsa conciencia posee, aún, otro aspecto en común con el positivismo: el criterio para el juicio de lo que sería ideología y lo que sería ciencia estaría en el contenido gnoseológico (uno falso, otro verdadero). El fundamento de la distinción entre ciencia e ideología sería buscando en las determinaciones de las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo real. No es la función social, el papel efectivo que ejercen en la procesualidad social, sino el contenido más o menos verdadero de los conocimientos, lo que distinguiría ciencia de ideología.

Lukács rompe frontalmente con esta concepción. Partiendo del famoso *Prefacio de 1857*, de Marx, argumenta que la ideología es una función social. La Ontología del ser social, su procesualidad inmanente, las diferentes funciones que las ideas ejercen en esa procesualidad serían el campo resolutivo de la distinción ciencia/ideología. Postula que una conquista de la ciencia, que nada tiene en sí de ideología, puede, en determinadas condiciones, convertirse o no, en ideología, de la misma forma que una ideología dada puede resultar la base de apoyo fundamental para el desarrollo posterior de la ciencia.

Recuerda Lukács que tanto el heliocentrismo de Galileo como la teoría evolucionista de Darwin eran, originalmente, teorías científicas. Se transformaron, sin embargo, en ideología, sin por eso dejar de ser ciencia, cuando se convirtieron en armas en el combate contra las ideologías conservadoras dominantes en sus respectivas épocas. Si recordamos las diferencias entre la defensa del heliocentrismo en cuanto teoría científica por Galileo, y el ataque ideológico a la Escolástica de Giordano Bruno apoyándose en la teoría heliocéntrica, tal vez el ejemplo se torne más esclarecedor.⁶²

¿Cuál es la especificidad de la función social que caracteriza a una ideología? ¿Qué hace, precisamente, de una ideación una ideología?

El punto de partida de Lukács es el hecho por el cual, por más primitiva que sea la sociabilidad, el trabajo impulsa al individuo a desarrollar relaciones sociales y habilidades que están más allá del acto de trabajo en sí, “[...]”

⁶² Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 448-449.

piénsese en el coraje personal, en la astucia, en el ingenio, en el altruismo en cierto trabajos ejecutados colectivamente, etc.”⁶³

Análogamente, con el desarrollo del trabajo y de la división del trabajo, gana importancia un nuevo tipo de posición teleológica. Esa nueva forma de posición teleológica, en lugar de buscar la transformación de lo real, tiene por objetivo influenciar en la selección de las alternativas a ser adoptadas por otros individuos, con el fin de convencer a los individuos de actuar en un sentido dado, y no en otro. Lukács denomina posiciones teleológicas primarias aquellas volcadas a la transformación de la naturaleza, en el proceso de cambio orgánico entre los hombres y el ser natural. El segundo tipo de posición teleológica, aquella centrada a la persuasión de otros individuos para que actúen de una determinada manera, es denominada posiciones teleológicas secundarias.⁶⁴

Nuevamente nos enfrentamos con el hecho de que, para Lukács, el desarrollo del trabajo, en cuanto categoría fundante del ser social, da origen a complejos sociales que son, concomitantemente, fundados por el trabajo y distintos de él. Sin las posiciones teleológicas primarias, las secundarias no podrían siquiera existir. Sin la transformación de lo real por medio de la objetivación de posiciones teleológicas, no tendría sentido tratar de convencer a otros individuos para que ejerzan una acción dada sobre lo existente. Sólo en el contexto de una vida social, genérica, puede tener importancia para un individuo cuáles posiciones teleológicas, cuáles valores y alternativas los otros individuos objetivan. En las palabras de Lukács, “[...] el proceso de reproducción económico, a partir de un estadio determinado, no podría funcionar, incluso en el plano económico, si no se formasen campos de actividades no económicas, que tornan posible en el plano del ser el desarrollo de ese proceso”.⁶⁵

La diferencia cualitativa entre las posiciones teleológicas orientadas a la transformación de la naturaleza, y aquellas que buscan provocar determinados actos en otros individuos, está en el hecho de que las primeras detonan una cadena causal, mientras las secundarias colocan en movimiento una nueva

⁶³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 465.

⁶⁴ Hay, por lo tanto, dos categorías en que todos los actos sociales encuadran. O son trabajo, el intercambio orgánico con la naturaleza (las posiciones teleológicas primarias); o son ideología, los actos que tienen por finalidad intervenir en las posiciones teleológicas de los otros individuos (las posiciones teleológicas secundarias). Esta formulación, sintética y precisa, la debemos a Gilmaísa Costa.

⁶⁵ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 376-377.

posición teleológica. Eso hace que el grado de incertidumbre, el abanico de alternativas al desarrollo del proceso, sea cualitativamente mayor en el caso de las posiciones teleológicas secundarias que en el caso de las posiciones teleológicas primarias. Estas tienen que ver con los nexos causales existentes, aquellas conciernen a la elección entre alternativas por parte de los individuos.⁶⁶

Por todo lo que afirmamos es evidente que, en Lukács, la ideología se relaciona al complejo problemático de las posiciones teleológicas secundarias. Lo que particulariza la ideología, en el interior de ese complejo es, según Lukács, el hecho de que

La ideología [...] (es), encima de todo, aquella forma de elaboración ideal de la realidad que sirve para tornar consciente y operativa la praxis social de los hombres. [...] la ideología es también, indisociable del primer aspecto, un instrumento de lucha social que caracteriza toda sociedad, al menos aquellas de la "pre-historia" de la sociedad.⁶⁷

O sea, para Lukács, la ideología es una forma específica de respuesta a las demandas y a los dilemas puestos por el desarrollo de la sociabilidad. La complejización de las relaciones sociales, con la correspondiente necesidad de complejización de las posiciones teleológicas operadas por los individuos, tienen dos consecuencias que son significativas para el estudio de la ideología. En primer lugar, dan origen a complejos sociales específicos que tienen la función de regular la praxis social de modo de tornar posible ("operativa") la reproducción de la sociedad. Pensemos, como ejemplo, en el Derecho. La complejización social y el surgimiento de las clases terminan por dar origen a un complejo social particular con una función social específica: regular jurídicamente los conflictos sociales tornados antagónicos. A partir de un determinado estadio de desarrollo social, la reproducción social es imposible sin la regulación de la praxis colectiva por el Derecho.

En la inmediaticidad de la vida cotidiana, esa relación entre fundado y fundante aparece invertida. No es más el desarrollo social lo que funda el Derecho, sino es el establecimiento de un orden jurídico que fundaría la sociedad. Las leyes jurídicas determinan, según esta concepción típica de los juristas y del sentido común cotidiano, el ser de los hombres –y no el contrario.

⁶⁶ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 464-465, 490-401. Vol. II* p. 55-56, 78, 91.

⁶⁷ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 446-447.

La potencialidad de esa inversión entre fundado y fundante para justificar el *status quo* es fácilmente perceptible. Resumiendo, si el hombre es aquellos que la ley determina, la ley es siempre justa. Y si la ley afirma el derecho a la propiedad privada, si la ley garantiza el “derecho” del capital de explotar el trabajo, no hay injusticia ni explotación del hombre por el hombre. Por esa vía, el complejo del Derecho, por millares de años, provee elementos importantes a la constitución de una visión del mundo que, en las sociedades de clases, ha ayudado para tornar “operativa” la praxis cotidiana de los individuos. Y, en esa exacta medida, el Derecho es una forma específica de ideología.⁶⁸

La segunda consecuencia advenida del desarrollo de la sociabilidad es la creciente necesidad de respuestas genéricas que permitan al individuo no sólo comprender el mundo en que vive, sino también justificar su praxis cotidiana, tornarla aceptable, natural, deseable. Esa función de proporcionar tales respuestas genéricas, repetimos, cabe a la ideología.

Tal como todo complejo social, la ideología también pasa por un proceso de desarrollo, en el cual el surgimiento de las clases sociales es un momento fundamental. A partir del surgimiento de la lucha de clases, la ideología debe no sólo justificar, tornar razonable, operativa la praxis cotidiana, sino también hacerlo de modo de atender los intereses de clase. El ser de las clases, y los conflictos entre éstas, pasan a permear la ideología; y, al mismo tiempo, la lucha de clases tiene en la ideología uno de sus momentos más importantes, puesto que ella es decisiva, en última instancia, en el momento en que una sociedad se niega a objetivar determinados valores e ideaciones a favor de otros valores y finalidades. O sea, según Lukács, la disputa para que los individuos operen determinadas posiciones teleológicas y no otras, que corresponden a los intereses de los oprimidos o de los dominadores, ocurre en el campo de la ideología.

Con el surgimiento de las sociedades de clases, por lo tanto, la función social de la ideología se complejiza y, con ello, lo hace también el complejo de la ideología. Más allá de una función general, amplia, cabe a la ideología, ahora, una función más restricta, política. Es elemento fundamental en la disputa por el poder entre las clases. A partir de ese momento, la ideología pasa a ser también un conjunto de ideaciones que auxilia a los hombres a organizarse para los conflictos de clase. En este sentido más estricto, “[...] los

⁶⁸ Hay un texto muy interesante sobre el Derecho en la *Ontología* de Lukács, que los interesados deberían consultar: Czaba Varga, “O Espaço do Direito na Ontologia de Lukács”. *Novos Rumos*, San Pablo: Instituto Astrogildo Pereira, año 18, n. 39, 2003.

hombres, con el auxilio de la ideología, llevan a la conciencia sus conflictos sociales y (,) por su medio (,) combaten conflictos cuya base última es preciso buscar en el desarrollo económico".⁶⁹

Lejos siquiera de delinear toda la riqueza de las formulaciones de Lukács acerca de la ideología,⁷⁰ lo que nos interesa subrayar es que, para el filósofo húngaro, la ideología es una función social. Lo que hace de una ideación una ideología es su capacidad de conferir sentido a las necesidades puestas por la sociabilización, en un momento dado de la vida social, por medio de la construcción de una interpretación global de la vida, de una visión de mundo.

Argumenta Lukács que ni

la corrección (ni) la falsedad [...] bastan para hacer de una opinión una ideología. Ni una opinión individual incorrecta o errónea, ni una hipótesis, una teoría, etc. científica correcta o errónea son en sí y por sí ideologías: pueden solamente [...] tornarse ideologías. Sólo después se toman vehículos teóricos o prácticos para combatir conflictos sociales, cualquiera que sean ellos, grande o pequeños, episódicos o decisivos para el destino de la sociedad, ellos son ideología.⁷¹

El hecho de que la ideología es una función social y no falsa conciencia, y que Lukács busca la función social de la ideología, y no un criterio gnoseológico en su caracterización, no nos debe llevar a creer que la mayor o menor veracidad de una ideología sea, a los ojos de Lukács, un dato despreciable para la Historia humana.

No es ciertamente un hecho despreciable si, en una disputa ideológica, vence la ideología que impulsa el desarrollo de la generalidad humana, de la conciencia para sí de la humanidad, o aquella ideología que vela el ser-precisamente-así, constituyéndose en un obstáculo al desarrollo del género humano. La Historia está repleta de conflictos de este tipo. Y la resolución que ellos tienen, en el sentido de favorecer, o frenar, el desarrollo de la conciencia

⁶⁹ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 452.

⁷⁰ Cf. para un estudio más detallado de esta problemática, Vaisman E. "O Problema da Ideologia em G. Lukács". Joao Pessoa, Paraíba: UFPB, 1986 (Disertación de Maestría); Costa, G. "Trabalho e Serviço Social: debate sobre a concepção de Serviço Social como processo de trabalho". UFPE, 1997. (Maestría en Serviço Social).

⁷¹ Lukács, G., op. cit., vol. II**, p. 448-449

del hombre sobre sí mismo, sobre los problemas y dilemas colocados a la humanidad en cada período histórico, es parte integrante de las determinaciones que moldaron la trayectoria concreta del devenir humano de los hombres hasta nuestros días. Y continuarán ciertamente así, aunque sobre nuevas formas y con nuevos contenidos a medida que la humanidad, en el decir de Marx, supere su propia pre-Historia.

En síntesis, el fenómeno de la ideología corresponde a una necesidad social concreta: en cada momento las sociedades necesitan ordenar la praxis colectiva dentro de parámetros compatibles con su reproducción. Para ello, es precisa una visión del mundo que confiera cotidianamente sentido a la acción de cada individuo. Es por el hecho de corresponder a esa necesidad, de cumplir esa función social, que una ideación se transforma en ideología. Por eso, todas las formas de ideación, toda producción del espíritu humano –incluso la ciencia– puede ser utilizada como ideología en determinados momentos históricos.

Así, concluyendo el capítulo, el trabajo se caracteriza por ser una categoría que articula, en un proceso de síntesis, la previa ideación y la causalidad dada, ya existente. Tal proceso de síntesis se realiza concretamente por el momento de objetivación que siempre implica la génesis de un nuevo ente. Ese nuevo ente, por un lado, sólo puede surgir con objetivación de una previa ideación; pero, por otro lado, es ontológicamente distinto de la conciencia que previamente lo idealizó. Esa distinción ontológica entre sujeto y objeto es la exteriorización.

La articulación entre teleología y causalidad corresponde, pues, a la esencia del trabajo, y está en el origen de los dos impulsos distintos que llevan a la captura, por la subjetividad, del ser-precisamente-así existente: la *intentio recta* que corresponde a la necesidad de un reflejo lo más correcto posible de lo real para el éxito del trabajo, y la *intentio obliqua*, que corresponde al movimiento de antropomorfización de lo real por la subjetividad, como necesidad de responder a la necesidad de una visión plena de sentido.

Con el desarrollo de la sociabilidad y la complejización de la praxis social, se explicita con fuerza creciente la necesidad de un conjunto de ideas, valores, etc., más generales acerca del mundo y de la vida, que organice y confiera una lógica, una dirección a los actos de los individuos en el interior de cada sociedad. Las ideas que, en cada momento histórico, cumplen esa función reciben de Lukács la denominación de ideología. Con el surgimiento de las clases sociales, la ideología pasar a ejercer, también –sin prejuicio de la función anterior–, una función más restricta, de instrumento en la lucha por el poder

entre los diferentes grupos sociales. La ideología, tanto en su concepción más amplia cuanto en la más restricta, por lo tanto, es una *función social específica*, y no un conjunto de ideaciones que se caracterizan por ser más o menos verdaderas.

Tales consideraciones de Lukács nos permiten percibir como el trabajo impulsa al hombre, de la mera percepción-representación del sector de la realidad inmediata envuelta en cada acto de trabajo, hasta un cuestionamiento mucho más amplio, cualitativamente distinto, acerca del por qué y de cómo vivimos, de por qué y de cómo existimos. La religión, la Filosofía, la ideología, el arte, la ética, etc., son complejos sociales que surgen y se desarrollan para atender a esa necesidad específica puesta por el proceso de socialización.

Con eso damos por concluido nuestro estudio de la relación entre la teleología y la causalidad según Lukács. Falta, sin embargo, explorar otro aspecto fundamental: como el trabajo se constituye en la categoría fundante del ser social. Resta elucidar cuáles articulaciones ontológicas inherentes al trabajo hacen de ella la categoría fundante del mundo de los hombres. En fin, precisamos develar porque Lukács puede afirmar que el trabajo es la génesis y el fundamento del ser social.

La respuesta a esa cuestión será dada en dos momentos. En el primero, exploraremos la relación entre el trabajo y la génesis del ser social; en el segundo, analizaremos la categoría de reproducción social y su relación con la categoría del trabajo.

Capítulo IV

Trabajo y Génesis del Ser Social

En los dos capítulos anteriores nos detuvimos en los momentos más significativos del análisis que Lukács hace de los nexos internos de la categoría del trabajo. Vimos como esos nexos se articulan, dando origen a una nueva esfera del ser, la subjetividad que opera teleologías y las determinaciones causales del ser precisamente-así existente.

La delimitación de la real dimensión de la categoría trabajo en la ontología de Lukács, sin embargo, no se puede dar sólo por el estudio de la interioridad inmanente al trabajo. Es necesario también el estudio de las complejas articulaciones entre el trabajo y la totalidad social⁷². Nuestro próximo paso, por eso, será examinar como, para Lukács, el trabajo funda el ser social, dando origen a un complejo de complejos cuya esencia lo distingue de los complejos naturales. En ese sentido, el capítulo es una continuación del anterior. Aquí, también, continuaremos explorando al trabajo en cuanto protoforma de la praxis social, aunque desde otro ángulo. En el capítulo anterior, tratamos de los nexos internos al trabajo, de su procesualidad inmanente; ahora trataremos de sus conexiones con la génesis y desarrollo del mundo de los hombres.

⁷² Lukács, G. *Per una Ontologia*, vol. II*, p. 135. La misma cuestión, casi literalmente, se encuentra en Marx, K. *O Capital*, vol. I tomo I, p. 151, nota 7 y volumen I, tomo II, p. 105. Sao Pablo: Abril Cultural, 1983. Una comparación entre este pasaje de la *Ontologia* de Lukács y los otros dos pasajes de *El Capital* es un objeto que aún busca de su investigador.

Trabajo y génesis del Ser Social

Volvamos a la historia de Ikursk. Al idealizar previamente su hacha descomunal, Ikursk concibió un proyecto absolutamente singular: sólo en su conciencia existía aquella idea, aquél proyecto. Si el muriese en aquel momento, este proyecto no habría dejado cualquier trazo, cualquier señal de haber existido. En cuanto previa ideación, el hacha descomunal era singular y abstracta.

La singularidad del proyecto del hacha descomunal, no obstante, contiene elementos universales. El proyecto del hacha era una respuesta a una situación concreta dada: Ikursk quería evitar el tigre. Esa situación concreta de la vida de Ikursk apenas podría existir, o sea, surgir y desarrollarse, en cuanto momento de la historia de la tribu. Esta era formada por una malla de relaciones sociales que refleja un nivel dado de desarrollo de la relación hombre/naturaleza. Por consiguiente, la situación concreta en que vivía Ikursk, y a la cual respondía con su proyecto de hacha descomunal, era ya genérica, pues incorporaba, en la esencia de su particularidad, determinaciones oriundas del nivel de desarrollo alcanzado, hasta aquél momento histórico, por la formación social a la que pertenecía Ikursk.

Ese ejemplo nos permite comprender como toda situación social concreta posee elementos genéricos y, análogamente, como toda respuesta a situaciones sociales concretas debe incorporar la dimensión sociogenérica de la realidad para ser mínimamente plausible.

En el caso de Ikursk, esto se evidencia en el momento en que él, teniendo en consideración las determinaciones de la realidad (presencia del tigre, su miedo, conocimiento ya adquirido de cómo hacer un hacha, división del trabajo por la cual los hombres cazaban y las mujeres quebraban cocos, etc.), las incorpora sobre la forma de aquella hacha descomunal.

Fijemos este aspecto, pues es fundamental: la singularidad de la previa ideación (el hacha descomunal apenas existe en cuanto una idea de una conciencia singular) está permeada por elementos universales, genéricos. En otras palabras, tal singularidad existe solamente en cuanto respuesta singular a una situación social genérica, concreta.

De esa forma, no sólo en la relación pregunta/respuesta se introducen, en la singularidad de la previa ideación, las dimensiones genéricas, universales.

Para concebir idealmente al hacha, Ikursk confrontó, por medio de su conciencia, la situación presente con situaciones semejantes del pasado, con conocimientos ya adquiridos y, también, con su perspectiva, con sus deseos, para el futuro. En pocas palabras, Ikursk colocó idealmente en contacto con el presente (la situación concreta) con el pasado (los conocimientos ya adquiridos, las situaciones anteriormente vividas, etc.) y el futuro (lo que él anhelaba para el futuro: sobre todo no encontrar al tigre). O sea, la singularidad de la previa ideación está también permeada por otros elementos genéricos: no incorpora sólo el nivel de desarrollo sociogenérico ya alcanzado por la humanidad, también generaliza la situación presente al confrontarla con el pasado y con el futuro. Para concebir aquella hacha Ikursk necesariamente tenía que ser parte del proceso de acumulación, siempre social, genérico, que caracteriza la continuidad de la reproducción del mundo de los hombres⁷³. Fuera de la historia, Ikursk y su hacha no pueden existir.

Por consiguiente, incluso en su momento más singular, la categoría del trabajo ya opera un proceso de generalización. Como vimos, en dos momentos: 1) al generalizar en pregunta la situación concreta; 2) al conseguir idealmente una respuesta alternativa en base a la confrontación con el pasado, el presente y el futuro.

Ese proceso de generalización gana nuevos contornos en el proceso de objetivación/exteriorización.

Toda objetivación, ya vimos, implica alguna transformación en el ambiente en que se realiza. Por eso, todo objeto que se convierte por la objetivación es inmediatamente inserto en la malla de relaciones y conexiones existente y que, de alguna forma, el alteró.

La historia del objeto, al alterar lo existente (no importa cuán ínfimamente), gana una dimensión genérica, es ahora parte de un todo (una totalidad) y de él sufre influencias, así como de cada una de sus partes. Concomitantemente, el nuevo objeto tiene una influencia no menos concreta sobre la totalidad de la cual es parte. La historia del hacha de Ikursk pasa a formar parte de la historia de su tribu y de la humanidad, del mismo modo la historia de su tribu podrá tener fuerte influencia en el despliegue de la historia del hacha. Es evidente que el hacha sólo en el interior de determinadas relaciones sociales se podría transformar en símbolo de poder. Sin esas relaciones sociales, la historia del hacha de Ikursk siquiera podría existir.

⁷³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 198/LXXX.

En ese sentido, no sólo la previa ideación, sino también la objetivación opera un proceso de generalización. Cuando la previa ideación generaliza idealmente, la objetivación generaliza objetivamente. Tal como ocurre con la previa ideación, la singularidad inmediata de cada objetivación (no hay dos objetivaciones exactamente iguales) es permeada, de comienzo a fin, por elementos universales, genéricos. De modo análogo a la ineliminable articulación entre previa ideación y objetivación, la generalización operada por la subjetividad es, en su procesualidad real, indisociable de la generalización operada en la esfera de la objetivación/exteriorización.

Según Lukács, la categoría trabajo, por contener esta dimensión genérica, funda la distinción ontológica entre el ser social y la naturaleza⁷⁴.

Volvamos a Ikursk. La distinción esencial de una cabra para escapar al tigre y la decisión de Ikursk de construir un hacha descomunal está en que, la decisión de Ikursk, al diferencia de la cabra, provocó una modificación efectiva de la realidad, creando algo anteriormente inexistente (el hacha descomunal). Al construir tal hacha Ikursk alteró sus relaciones con la formación social a la que pertenecía (por ejemplo, comenzó a trabajar con las mujeres en la colecta de cocos), introdujo en la historia de la tribu un nuevo objeto que, como vimos, casualmente se transformó en un elemento importante en su evolución (su posesión determinaba quien sería el rey, dio origen a la monarquía hereditaria, etc.). Al contrario de la huida de la cabra, que nada altera de la realidad en el sentido aquí apuntado, el acto de Ikursk (como todo y cualquier acto humano) construyó efectivamente nuevos objetos y nuevas relaciones sociales⁷⁵.

Es esa propiedad esencial del trabajo –ser un tipo de reacción al ambiente que produce algo antes ontológicamente inexistente, algo nuevo- que le posibilita despegar al hombre de la naturaleza. En otras palabras, es la capacidad esencial de, por el trabajo, los hombres construyen un ambiente y una historia cada vez más determinada por los actos humanos y cada vez menos determinadas por las leyes naturales, que constituye el fundamento ontológico de la génesis del ser social⁷⁶. Y toda esa procesualidad tiene, en el proceso de generalización detonado por el trabajo, su momento fundante.

El impulso a la generalización inherente al trabajo (tanto a la generalización en la subjetividad como a la generalización por todo el ser social de los

⁷⁴ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 183.

⁷⁵ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 170, 287 ss.

⁷⁶ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 180.

resultados objetivos de la praxis) funda el trazo más característico de la historia humana: el devenir⁷⁷ humano de los hombres.

Según Lukács, la historia del ser social consubstancia un proceso por el cual pequeños grupos y tribus primitivas se van articulando en formaciones sociales cada vez más complejas y abarcativas. En los días de hoy, la integración en un ámbito mundial de la humanidad ocurre con tal intensidad, y con tal frecuencia, que la existencia concreta de cada individuo (en gran escala independiente de tener él o no conciencia) está indisociablemente asociada a la trayectoria de toda la humanidad.

Pensemos ese mismo proceso de otra perspectiva. Al surgir en la tierra, los hombres ya conformaban un género. Este género humano primitivo no era, en su inmediaticidad, muy diferente de la comunidad de chimpancés que hoy conocemos. Ciertamente ya era poseedor de potencialidades evolutivas ausente en el ser natural, pero en su existencia cotidiana lo que diferenciaba al género humano de los otros animales era la constitución física de los individuos, la peculiaridad de su carga genética. Si la vida hubiese desaparecido de la tierra en aquél momento, por los fósiles sólo se podría decir que existía una raza distinta de primates, con una postura erecta y una caja craneana más desarrollada.

Tal situación se altera profundamente con el pasar del tiempo. Las relaciones sociogenéricas aumentan en número e intensidad con el surgimiento de formaciones sociales cada vez más avanzadas. Si la tribu de Ikursk ya era una totalidad de relaciones sociales mucho más que una totalidad de relaciones biológico-naturales, hoy en día ese carácter puramente social de la vida de los hombres es aún más evidente⁷⁸.

Con el desarrollo del proceso de socialización, de modo cada vez más evidente, el género humano pasa a exhibir determinaciones que ni en la inmediaticidad se aproximan al género natural. La vida de cada individuo es crecientemente dependiente de la vida de los otros seres humanos: decisiones tomadas en Londres pueden determinar la vida o la muerte de miles de africanos. En el día de hoy, lo que ocurre en cada parte del mundo incide sobre todas las personas: nuestras vidas individuales están tan articuladas con la del

⁷⁷ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 183.

⁷⁸ Pensemos en el mercado. El surge, en un primer momento, en escala embrionaria y local. Después, pasa a articular las actividades productivas de diversos grupos humanos, aumentando siempre la importancia de la producción excedente. Luego, articula toda la economía mundial en una única totalidad.

género humano que la trayectoria de éste último determina, en gran escala, el destino de cada individuo.

Una vez que la producción y la reproducción de esas relaciones genéricas tienen por mediación ineliminable la conciencia de los individuos, el desarrollo de las relaciones sociogenéricas determina, reflexivamente, el desarrollo de las conciencias no menos genéricas. Tomamos cada vez más conciencia de lo que somos, de las leyes que rigen nuestro desarrollo, nos reconocemos colectivamente en nuestra propia Historia.

Eso significa que el género humano, al desarrollarse, desarrolla también su autoconciencia, su ser para sí. Sin la fijación por la conciencia de los resultados alcanzados a cada momento por el desarrollo de la humanidad, esto ni siquiera podría ser imaginado⁷⁹.

El género humano, por lo tanto, cuanto universalidad, desarrolla un proceso de desarrollo que es radicalmente diferente de aquel de las universalidades naturales. Para no extendernos demasiado, basta recordar que la universalidad del reino mineral jamás se podrá elevar a la comprensión de lo que es como reino mineral. Ni, mucho menos, establecer relaciones genérico-sociales entre una piedra y un océano, etc.⁸⁰

Teniendo como objetivo destacar esta diferenciación ontológica entre la universalidad social y la universalidad natural, Lukács denominó la primera generalidad humana⁸¹.

Generalidad humana, por lo tanto, es la forma concreta, históricamente determinada, de la universalidad humana. Que esta forma varía enormemente a lo largo de la Historia es en sí una evidencia. Lukács denominó devenir humano de los hombres al proceso histórico de constitución de la generalidad humana.

⁷⁹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 184.

⁸⁰ Sobre esta problemática verificar Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 135-76. También Lessa, S. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: Edufal, 1995. p. 21-36.

⁸¹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 183. El término "generalidad humana" es uno de los difíciles de alcanzar una traducción adecuada. José Chasin prefiere "generalidad", con el argumento que sería una peculiaridad ontológico del género humano; Gilmaísa Costa e Norma Alcântara también prefieren "generalidad" (abstracto del género), pero por otra razón: reservan "generalidad" para ser empleado como abstracto de "general". El lector en diversos autores debe tener presente que muy posiblemente son traducciones diversas del mismo concepto. Preferimos mantener la formulación de "generalidad humana" por parecemos la de más fácil comprensión, pero no tenemos certeza de que es la mejor opción.

En definitiva, para Lukács, nuestras vidas son crecientemente determinadas socialmente. Las determinaciones naturales, los procesos naturales no determinan el contenido y el sentido de la Historia humana. El devenir humano de los hombres se consubstancia en la constitución, históricamente determinada, de un género humano cada vez más socialmente articulado y portador de una conciencia crecientemente genérica. Y el impulso detonador de ese proceso es la tendencia a la generalización inherente al trabajo: por eso el trabajo es la categoría fundante del ser social.

Con esto, podemos dar el paso siguiente. Lukács, en varios pasajes de su Ontología, argumenta que el impulso a la generalidad humana provocado por el trabajo es el fundamento ontológico de la génesis y desarrollo del ser social en cuanto *complejo de complejos*. La argumentación lukácsiana al respecto ocupa un lugar relevante en la Ontología y nos permitirá profundizar el estudio de dos problemáticas que ya fueron preliminarmente abordados en el Capítulo I: el momento predominante y la unitariedad⁸² última del ser.

⁸² N. T. Considerando que Lukács utiliza en dos sentidos diferentes la categoría unidad, donde por un lado se hace referencia a la unidad en sentido más concreto, más pleno de mediaciones y, por el otro, a la unidad en sentido más genérico, más universal y sin tantas mediaciones, Lessa opta por emplear unitariedad para el sentido más universal del término, manteniendo unidad para el empleo más particularizado. Con el fin de ser fiel a la obra original, en la presente traducción se mantiene esta distinción.

Complejo de complejos.

¿A qué Lukács se refiere cuando afirma que el mundo de los hombres es un *complejo de complejos*?

Ya nos referimos al carácter unitario del ser, según Lukács. En el Capítulo I, vimos como la génesis y el desarrollo de las esferas ontológicas no rompen la unitariedad originaria del ser; antes, por el contrario, la reafirman de modo más rico y mediado, dotándola de una riqueza y articulación inexistentes antes del desarrollo de las tres esferas ontológicas. Esa situación ontológica de fondo permea la argumentación de Lukács acerca del carácter de complejo de complejos del mundo de los hombres.

El ser, según Lukács, exhibe un carácter de complejo de complejos. Los distintos procesos que caracterizan cada una de las esferas ontológicas (por ejemplo, el mero devenir otro inorgánico, la reproducción de sí mismo en la vida y la reproducción social en el mundo de los hombres) se articulan en cuanto complejos parciales de un complejo mayor, el propio ser en su máxima universalidad. La totalidad consubstanciada por el ser se manifiesta, concretamente, por las ineliminables articulaciones de las esferas ontológicas entre sí. Ya argumentamos que sin el ser inorgánico no hay vida, y que sin vida no hay ser social: el universo, que es el ser en su máxima universalidad, es una totalidad compuesta por distintos procesos que, de una forma o de otra, son articulados entre sí⁸³.

La articulación primaria, originaria, de las tres esferas ontológicas no significa, en el contexto de la Ontología lukácsiana, que ellas no sean *relativamente autónomas*, esto es, que ellas no posean una *independencia relativa* tanto entre sí como en relación al ser en general. Que la procesualidad inorgánica es, al mismo tiempo, la base ineliminable de la vida, pero que la evolución de las procesualidades biológicas derivan predominantemente de la propia reproducción de la vida que de las categorías inorgánicas, es algo que ya sabemos. *Mutatis mutandis*, el ser social siquiera podría existir sin tener por base la naturaleza. La reproducción social, sin embargo, tiene por momento predominante una categoría que nada tiene de natural, que es puramente social: el trabajo.

⁸³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 11 (2002: 55).

En ese sentido, el ser en general es compuesto por diferentes complejos ontológicos que operan, al mismo tiempo, de modo articulado y relativamente autónomo. La evolución biológica no es determinada por el devenir otro del ser inorgánico, aunque depende de él. La reproducción social no es determinada por la reproducción biológica, aunque no pueda ocurrir sin ella.

Por otra parte, el desarrollo en el interior de cada una de las esferas ontológicas termina por tener una acción de retorno sobre el ser en general. De algún modo –aunque de manera muy poco intensa en los padrones actuales–, el surgimiento de la vida y de los hombres en la tierra modificó la totalidad que es el universo. Cuánto esta modificación fue o no importante para el destino del universo, sólo el tiempo podrá decirlo.

Algo análogo ocurre en el interior de cada una de las esferas ontológicas. Para no huir de nuestro tema, nos detendremos en el análisis del ser social, aunque la situación a ser discutida cabe perfectamente para las otras esferas.

Con el primer acto de trabajo se constituye el ser social. Ya en ese momento él exhibe dos trazos ontológicos fundamentales: es unitario y enteramente contradictorio. Incluso en aquel primer acto, el más simple posible, de intercambio orgánico del hombre con la naturaleza, ya está presente la contradicción entre medio y finalidad puesta, entre la conciencia y el objeto, entre el individuo y la totalidad de las relaciones sociales, entre la *intentio recta* y la *intentio obliqua*, etc. Los trazos de homogeneidad, sin embargo, eran obviamente predominantes, dado el bajo grado de desarrollo de la sociabilidad, de la división del trabajo, del escaso desarrollo de las individualidades y de la pequeña complejidad de las relaciones sociales.

Lo que ahora nos interesa es el proceso por el cual, partiendo de una situación primera en la cual los trazos de homogeneidad e identidad eran marcantes, el devenir humano de los hombres dio origen a formaciones sociales en las cuales las diferencias, los momentos de no identidad, ganan en intensidad sin, con esto, cuestionar la unitariedad originaria del mundo de los hombres. No sólo las formaciones sociales presentan diferencias mucho más acentuadas entre sí, no sólo los complejos sociales parciales son entre sí crecientemente heterogéneos, sino, también, las propias individualidades se diferencian cada vez más fuertemente. Más aún: ese proceso de diferenciación

intensiva y extensiva no es sólo el resultado del proceso del devenir humano de los hombres, sino que es una necesidad para su continuidad⁸⁴.

No es difícil percibir que, sin este proceso de diferenciación, la heterogeneidad de las tareas puestas por las nuevas necesidades surgidas en el desarrollo de la sociabilidad no podría ser enfrentada con éxito. La creciente complejidad de los actos sociales, necesaria a la continuidad de la reproducción social, no podría ser enfrentada sin que la substancia social pasase por ese proceso de diferenciación.

Lukács hace hincapié vehementemente que, en ese proceso de diferenciación, es el desarrollo social global el momento predominante. Es el proceso de socialización que coloca las necesidades, y delinea el horizonte de respuestas a ellas posibles, que está en la base del desarrollo de tal diferenciación social⁸⁵.

Pensemos un poco: en las sociedades más primitivas, el proceso de diferenciación aún estaba en sus estadios iniciales. Los momentos de identidad eran aún marcantes. Los individuos, así como sus actividades cotidianas, sean deseos y aspiraciones, sus padrones estéticos, etc., eran muy poco diferenciados. A partir de esa situación, con la generalización desencadenada por el flujo de la praxis social, se originó una nueva situación, cualitativamente distinta. El devenir humano de los hombres fundó y exigió una creciente diferenciación de las tareas cotidianas y, consecuentemente (pero nunca mecánicamente), de las individualidades y de los complejos sociales parciales. Incluso complejos sociales siempre presentes en el mundo de los hombres (como el lenguaje y el trabajo) pasan por un proceso intrínseco de creciente complejización y enriquecimiento.

Tal como en los primeros momentos del género humano, en las sociedades más evolucionadas el proceso de diferenciación es una respuesta a los nuevos y más diversificados desafíos puestos por el proceso de reproducción social en cada momento histórico. O sea, el proceso de diferenciación, de desarrollo de los movimientos no idénticos, tiene, como fundamento último, una necesidad en sí unitaria: la reproducción de la vida humana tornada crecientemente social.

Por eso, el desarrollo posterior de la sociabilidad no rompe con el carácter unitario de las formaciones sociales, ni con la unitariedad última de la historia humana en cuanto devenir humano de los hombres. La manutención de la

⁸⁴ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 223 ss.

⁸⁵ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 198, 255.

unitariedad se expresa en el momento en que, cuanto más desarrollada fuera la sociabilidad, más numerosas e intensas serán las mediaciones sociales que articulan la vida de los individuos con la trayectoria humano-genérica⁸⁶.

Subrayemos: para Lukács, la unidad original, nítidamente perceptible en las sociedades primitivas, no es rota por el desarrollo social⁸⁷. Por el contrario, esta unidad se enriquece y se complejiza, se realiza por medio de mediaciones sociales cada vez más numerosas, diversificadas y complejas⁸⁸. El desarrollo del ser social no da origen a una creciente fragmentación del género, pero sí a un género cada vez más socialmente articulado y, por eso, portador de una unidad social cada vez más rica y articulada. Por ese proceso, el ser social se expresa, en cuanto género, de forma cada vez más compleja, rica y mediada – humana, en fin.

A la forma genérico-abstracta por la cual la unitariedad del ser social se desarrolla por medio de la creciente heterogeneidad de sus elementos constitutivos, siguiendo a Hegel y Marx, Lukács la denominó identidad de la identidad y de la no identidad⁸⁹.

Algo análogo ocurre cuando se trata la esfera biológica o del ser inorgánico. El desarrollo en el interior de cada una de ellas (por ejemplo, el surgimiento de nuevas sustancias en la esfera inorgánica, o de nuevas formas de vida en el ser orgánico) no rompe, apenas torna más compleja, la unitariedad última de cada una de ellas. Tal como en el mundo de los hombres, la identidad de la identidad y de la no identidad es, aquí también, la forma genérica de su desarrollo.

Por último, lo mismo podemos decir acerca del ser en general. La explicitación de las distintas esferas ontológicas no rompió, sólo tornó más mediada y rica, su unitariedad última. El ser en general, en su movimiento de explicitación categorial, manifiesta la misma forma genérica de la identidad de la identidad y de la no identidad.

En pocas palabras, tanto el ser en general, como cada una de las distintas esferas ontológicas, son precesualidades cuyo desarrollo exhibe la forma de complejo de complejos. Son complejos globales constituidos por complejos

⁸⁶ Lukács, G., op. cit., vol. I, p. 327-328. Traducción de Carlos N. Coutinho, "Os princípios Ontológicos...", op. cit., p. 84-85.

⁸⁷ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 183.

⁸⁸ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 26-28 (2002: 71-72).

⁸⁹ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 273-274.

parciales que surgen y se desarrollan en su interior. La forma genérico-abstracta del desarrollo de esa situación ontológica, según Lukács, es la identidad de la identidad y de la no identidad.

Nuevamente el momento predominante

Si la explicitación categorial del ser, bien como de cada una de las esferas ontológicas, es un proceso por el cual la unitariedad originaria es reafirmada, de modo cada vez más rico y articulado, por el desarrollo de momentos de heterogeneidad, dos cuestiones merecen ser colocadas. La primera de ellas: ¿Qué determina el desarrollo de cada una de las esferas ontológicas en cuanto complejo de complejos? La segunda: ¿Qué distingue el complejo de complejos que es el ser social, del complejo de complejos que son las esferas naturales?

Comencemos por la segunda cuestión, pues ella encamina la resolución de la primera. En Lukács, lo que distingue el complejo de complejos social de la naturaleza, ya vimos, es el hecho de tener como elemento primario, fundante, actos teleológicamente puestos, actos de trabajo. Tales actos, por su esencia, remiten al ser social a la creación de necesidades y el desarrollo de medios para la satisfacción de esas necesidades, que van mucho más allá de la esfera de trabajo en cuanto tal. Esto, al mismo tiempo, permite y requiere que el ser social desarrolle una conciencia de sí mismo que, con el desarrollo de la sociabilidad, ejerce un papel cada vez más notable en su desarrollo. La humanidad se constituye, por esa vía, en un complejo de complejos cuya evolución es crecientemente determinada por la conciencia que posee de sí misma –sin jamás poder prescindir de la reproducción biológica que, para siempre, constituirá su base ineliminable. En suma, el complejo de complejos, que es el ser social, según Lukács, es mucho más que una mera totalidad: es una universalidad potencialmente capaz de dirigir conscientemente su historia. La actualización de esa potencialidad, de forma diferente a cada momento histórico, es lo que distingue, para Lukács, el mundo de los hombres de las esferas naturales. La efectiva construcción, a lo largo del tiempo, de la generalidad humana en sí y para sí, es la esencia del devenir humano de los hombres. La esencia humana es la historia de los hombres. Es eso que, fundamentalmente, distingue, a los ojos de Lukács, el complejo de complejos, que es el ser social, del conjunto de los complejos naturales.

Para responder a la primera cuestión, aquella que se refiere a la determinación del desarrollo de cada complejo de complejos, comenzaremos

por la afirmación de Lukács según la cual lo que determina el desarrollo de las esferas ontológicas es el *momento predominante* de cada una de ellas⁹⁰.

Eso, sin embargo, sólo anuncia la cuestión, sin resolverla. Permanece abierta la cuestión de cómo, de qué forma, por medio de cuáles mediaciones, el momento predominante actúa sobre cada uno de los distintos procesos, y de los distintos momentos, que componen un complejo de complejos.

La respuesta exhaustiva a esta cuestión exigiría, al menos, el estudio de una variada gama de complejos naturales y sociales. Sólo así se podría establecer, con mayor precisión, como el momento predominante actúa sobre la particularidad de cada uno de los complejos parciales. Una investigación de esa amplitud, obviamente, no podría ser emprendida por Lukács en el contexto de su investigación ontológica. Lo que Lukács realizó fue el análisis de dos de los complejos sociales más importantes, el lenguaje y el derecho, para, de manera indicativa, determinar si hay un padrón más genérico de mediación que se interponga entre el momento predominante y cada uno de los procesos parciales. El resultado al que llegó señala que, pese a la particularidad de cada complejo y, por lo tanto, la forma particular como cada uno de ellos reacciona a las determinaciones del momento predominante, la mediación que se interpone entre el momento predominante y todos los complejos parciales es la totalidad social. De esa forma, la totalidad social es, para Lukács, la mediación ineliminable entre el *momento predominante* ejercido por el intercambio orgánico hombre/naturaleza vía el trabajo y la historia de *cada uno de los complejos parciales*.

Detengámonos en las observaciones de Lukács acerca del lenguaje y sobre el Derecho a fin de esclarecer mejor este conjunto de cuestiones.

El lenguaje

Según Lukács, el lenguaje es un complejo que surge directamente relacionado a la *intentio recta*. La necesidad de apropiarse de las determinaciones de lo real para poder operar posiciones teleológicas con cada vez mayor probabilidad de éxito, aliada a la necesidad de generalización

⁹⁰ Cf. La sección III – El momento predominante, del Capítulo I – Problemas Ontológicos Generales.

subjetiva y objetiva de los resultados concretos de la praxis, está en la base de la génesis del complejo social del lenguaje⁹¹.

Volvamos a la historia de *Ikursk*. Es evidente que, sin un complejo como el lenguaje, aquella secuencia de eventos no podría ocurrir. Sólo siendo capaz de dar nombres a una infinidad de elementos que componen la situación concreta puede *Ikursk* sistematizar en pregunta las demandas concretas y, en seguida, escoger una de las alternativas posibles como respuesta. Todo ese proceso, seguido de la objetivación de la alternativa de construir el hacha descomunal, sólo podría ocurrir, repetimos, teniendo como médium el lenguaje. Y, con el desarrollo de la socialibilidad y la creciente diferenciación entre las posiciones teleológicas primeras (aquellas centradas directamente a la transformación de la naturaleza) y las secundarias (las que se destinan a convencer a los individuos a actuar de esta o de aquella manera), la importancia de este papel mediador del complejo del lenguaje no para de crecer.

Dar nombres es un proceso que surge espontáneamente de la praxis social, sin embargo nada tiene de simple. En primer lugar, *dar nombres* implica universalizar la singularidad nombrada. Denominar lapicera a ese objeto significa denominar a todos los objetos semejantes de lapicera. Significa crear, en la subjetividad, una categoría universal.

Tal categoría universal, sin embargo, no es lo real. Ella es una categoría teórica, creada por la subjetividad. Ella es, por lo tanto, ontológicamente distinta de la realidad. La lapicera pensada, sin lugar a dudas, no es la lapicera real. Nuevamente, repetimos, en el contexto de la Ontología lukácsiana, no hay espacio para la identidad sujeto/objeto⁹².

Este, no obstante, es un aspecto de la cuestión. El otro aspecto es dado por el hecho de que la categoría teoría sólo puede cumplir su función social (posibilitar la realización de posiciones teológicas cada vez más eficientes en el

⁹¹ El análisis del complejo del lenguaje es hecho por Lukács en el capítulo que trata de la Reproducción. Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 191 ss. Revisar, también, un pasaje importante, en el vol. II*, p. 101 ss. (2002: 153 y ss).

⁹² Tocamos aquí un punto de la mayor importancia en el contexto de la Ontología lukácsiana: la problemática del reflejo. Lo fundamental de los argumentos de Lukács acerca de esta categoría fueron tratados en los Capítulos II y III, y por eso no volveremos ahora a esa cuestión. Cf., en especial, la tesis lukácsiana del reflejo en cuanto no-ser que, por la mediación de la categoría alternativa, se transforma en ser que puede ser encontradas en las p. 3639 y 57-60 del Vol. II* de su Ontología. Tratamos de esta cuestión en "El reflejo como no-ser en la Ontología de Lukács: una polémica de décadas". *Crítica Marxista*, n. 4, p. 89, Sao Paulo: Xama, 1997.

sentido de atender las finalidades previamente idealizadas), si refleja, en alguna medida, las determinaciones de lo realmente existente.

Dar nombres, de ese modo, es una operación extremadamente compleja. Se desarrolla en el interior de la relación teleología/causalidad, envuelve la distancia y la articulación entre sujeto y objeto que se desarrolla en el proceso de objetivación/exteriorización, relaciona de modo reflexivamente determinante la categoría teórica y las determinaciones categoriales del ser precisamente así existente, conecta dialécticamente la universalidad del nombre y la particularidad del objeto concreto nombrado.

Esa compleja operación de *dar nombres* posee una característica bastante peculiar: se desarrolla espontáneamente en el ser social. Cotidianamente, en el actuar del día a día, de forma espontánea, inmediata, los individuos nombran aquello con que entran en contacto. Buscan siempre nuevas expresiones lingüísticas, o nuevos nombres, para expresar mejor la realidad, siempre en evolución, con la cual se enfrentan. El complejo social del lenguaje, debido a esa espontaneidad que caracteriza su desarrollo, evolucionó sin requerir la intervención de un grupo de especialistas e, incluso cuando surgen especialistas (pensemos en la Academia de Letras, por ejemplo), ya en un estadio bastante avanzado del desarrollo de la sociedad, su poder de influencia sobre la evolución de una lengua es, normalmente, mucho menor que los impulsos que brotan de la vida cotidiana.

El hecho de que el desarrollo de ese complejo social es predominantemente espontáneo, ocurriendo en el terreno de la vida cotidiana, no significa que los individuos no desempeñan un papel decisivo en el desarrollo de las lenguas⁹³. Tal como toda espontaneidad social, aquí también ella es medida por actos teleológicamente puestos. El descubrimiento de una palabra, o de una estructura lingüística, es, normalmente, obra de un individuo. Si el descubrimiento va a ser incorporado, o no, al patrimonio cultural de una sociedad, es algo decisivo en el flujo de la praxis social de modo bastante espontáneo y casual. En la mayoría de las veces, hasta la autoría de los descubrimientos se pierden. En algunos casos, sin embargo, la acción de los individuos es decisiva en el desarrollo de determinadas lenguas. Lukács

⁹³ Lukács, G., op. cit., vol. II*, p. 200.

recuerda, siempre, a Lutero y la importancia de su traducción de la Biblia para el desarrollo del alemán⁹⁴.

Esas observaciones de Lukács nos permiten comprender como, para él, la espontaneidad, el azar, es momento integrante del flujo de la praxis social. Espontaneidad (azar) y necesidad (causalidad) son momentos reflexivamente determinantes en toda procesualidad social, no habiendo cualquier contraposición mecánica, excluyente, entre estos dos momentos igualmente reales, aunque puestos, de la procesualidad concreta⁹⁵.

La compleja relación entre el azar y la necesidad ya fue por nosotros abordada cuando nos detuvimos en la categoría del trabajo⁹⁶. Vimos como, por el proceso de objetivación/exteriorización, son desencadenados nexos causales en cuyo desarrollo la causalidad ejerce un papel decisivo. Causalidad y casualidad están, así, articuladas ya en la categoría fundante del ser social. De modo análogo, el en desarrollo del lenguaje, bien como en toda procesualidad social, la espontaneidad ocurre en el interior de cadenas causales detonadas por el trabajo. El médium de esta síntesis entre azar y necesidad, obviamente, es la praxis social cotidiana.

La misma determinación reflexiva entre espontaneidad y necesidad es el fundamento ontológico para que, incluso teniendo su desarrollo marcado por la espontaneidad, el lenguaje exhiba una compleja y articulada legalidad propia. Toda lengua, por más primitiva que sea, posee reglas que determinan su forma y señalan su evolución. Ciertamente tales reglas son frutos de ese mismo desarrollo, de modo que pueden ser alteradas o eliminadas a todo momento por la creación de nuevos padrones evolutivos.

En otras palabras, el desarrollo del complejo del lenguaje parte siempre del estado de desarrollo por él ya alcanzado y, en ese sentido, el conjunto de leyes a cada momento operante es la base para cualquier desarrollo posterior. Toda vez que la evolución de la sociabilidad exige un correspondiente desarrollo del

⁹⁴ En 1534, en medio de los conflictos religiosos que marcan aquel siglo, Lutero tradujo la Biblia al alemán. Esta iniciativa tuvo enorme importancia para la historia de esa lengua, pues no sólo la desarrolló con la creación de nuevos términos y conjugaciones, como también sirvió de punto de referencia para el proceso de unificación de los dialectos germánicos en una lengua nacional alemana. También por eso, la lengua alemana se puede consolidar en cuanto tal mucho antes de existir un Estado nacional alemán.

⁹⁵ Cf. Lessa, S. *Sociabilidade e individuação*. Edufal, p- 34 ss.

⁹⁶ Cf. Capítulo II. La categoría del Trabajo, anteriormente.

lenguaje, este reaccúa por medio de una respuesta específica, cuya forma es determinada, en mayor o menos medida, por la legalidad ya existente.

Esto hace que, en las respuestas a los nuevos desafíos y necesidades puestas por la praxis, el complejo del lenguaje reaccúa de modo de dar procesamiento a sus conquistas lingüísticas anteriores, llevando adelante su especialización y el desarrollo de sus leyes gramaticales. O sea, si el desarrollo de la sociabilidad, el devenir humano de los hombres, coloca los problemas y desafíos que impulsan el desarrollo del lenguaje, sus respuestas concretas a la evolución de la sociabilidad revelan su autonomía relativa delante del momento histórico de la formación social en su todo.

En suma, el desarrollo global de la formación social siempre impone nuevas demandas a todos los complejos sociales. Los complejos reaccionan a las demandas desarrollándose a sí mismos, llevando adelante sus legalidades específicas. Cuanto más compleja y desarrollada la formación social, más complejas son las tareas y, consecuentemente, más ricos y articulados deben ser los complejos sociales parciales. Cuanto más explicitada por la sociabilidad, mayor la autonomía relativa abierta al desarrollo de cada complejo social parcial delante de la totalidad del mundo de los hombres.

Al mismo tiempo, y aquí se compone la paradoja lógica, cuanto más desarrollado el ser social, más él se unifica objetiva y subjetivamente en cuanto género humano socialmente construido, en cuanto generalidad humana. Cuanto más compleja la sociabilidad, cuanto más heterogénea fuera su constitución específica, más extensa e intensivamente sus partes (complejos sociales e individuos) son articuladas a la totalidad social. El desarrollo de un género humano crecientemente unitario tiene como mediación ineliminable el desarrollo de los momentos de diferenciación y aumento de la autonomía relativa de sus partes constituyentes. Esto que, en el plano lógico-abstracto, es una contradicción en los términos, es en el plano ontológico fácilmente comprensible.

De esa forma, y volviendo a nuestro tema, el complejo del lenguaje tiene por fundamento de su génesis y desarrollo las necesidades que brotan de la compleja relación de los hombres con el mundo en que viven. Justamente por eso, el momento predominante en el desarrollo del lenguaje es ejercido por el desarrollo social global. La respuesta específica a estas demandas, sin embargo, es dada por la prosecución y por el desarrollo, predominantemente espontáneos, de su nivel superior. Es esa situación que determina la relativa

autonomía del desarrollo del complejo del lenguaje ante el desarrollo social global.

Recordemos que estamos siguiendo las investigaciones de Lukács acerca del lenguaje para determinar cuál sería el momento predominante en el desarrollo de cada complejo social parcial. Para investigar, en síntesis, como, de que modo, por medio de cuáles mediaciones, el trabajo, el intercambio orgánico hombre/naturaleza, siendo el momento predominante en el desarrollo de la sociabilidad, se vuelve activo en el desarrollo de cada uno de los complejos parciales.

El análisis que Lukács hace del lenguaje, aquí reproducido en sus momentos más significativos, es rico en indicaciones para la solución de este problema ontológico de fondo. La exploración de los momentos, sin embargo, ganará en riqueza y profundidad, más allá de mayor concisión, si fuera hecho conjuntamente con los nuevos elementos que serán adquiridos con el estudio del complejo del Derecho. Por lo tanto, pasaremos directamente al estudio del Derecho en Lukács para, en seguida, extraer las consecuencias que nos interesan para resolver el problema de la mediación entre el trabajo y los complejos sociales parciales.

El Derecho

Al contrario del lenguaje, el complejo del Derecho⁹⁷, no tiene su génesis fundada en una necesidad universal del género humano, sino en necesidades peculiares a las sociedades de clase.

A partir de Marx y Engels, Lukács postula la tesis de que el Derecho se constituye como complejo social particular en el momento en que surgió la explotación del hombre por el hombre, en que aparecen las clases sociales. La emergencia de las clases sociales indicó una transformación cualitativa en la procesualidad social: los conflictos se tornaron antagónicos. Por eso, diferentemente de las sociedades sin clases, aquellas más evolucionadas necesitan de una regulación específicamente jurídica de los conflictos sociales para que estos no acaben por implosionar.

Reafirmemos este punto de partida de Lukács, pues es fundamental: la complejización e intensificación de los conflictos sociales en las sociedades de

⁹⁷ El análisis del Derecho, está en Lukács, G., op cit., vol. II*, p. 205 ss. El profesor Varga Csaba, de Hungría, posee una basta bibliografía sobre el Derecho en la *Ontología* de Lukács.

clases hicieron necesaria la constitución de un grupo especial de individuos (jueces, carceleros, policía, torturadores, etc.) que, en la creciente división social del trabajo, se especializaron en la creación, manutención y desarrollo de un órgano especial de represión a favor de las luchas de las clases dominantes: el Derecho.

Al contrario del lenguaje, el Derecho nada tiene de espontáneo en su desarrollo, el no emerge naturalmente en la vida cotidiana. Diferentemente del lenguaje, el no es universal. En los dos sentidos: no es universal en el tiempo, pues existieron sociedades sin la esfera peculiar del Derecho, ni es universal por no ser una exigencia ineliminable a todas las actividades sociales.

La afirmación, por Lukács, del carácter limitado, no universal, del complejo del Derecho, no debe llevarnos a creer que él desconozca la necesidad de alguna forma de regulación social incluso en las sociedades sin clases. Argumenta nuestro filósofo que, en la ausencia de clases, la regulación social es efectivizada sin tener como presupuesto la manutención de la explotación del hombre por el hombre. El complejo del Derecho, en cuanto instrumento social de manutención de la explotación, sería superado por una regulación cualitativamente superior de los conflictos sociales. Las cosas –y no los hombres– es que serán administradas.

Aquí, sin embargo, cesan las diferencias entre el Derecho y el complejo del lenguaje.

Tal como todo complejo social, el Derecho también es intrínsecamente contradictorio. Su ineliminable contradictoriedad específica tiene por fundamento el hecho de que toda regulación jurídica debe abstractamente generalizar los conflictos sociales en leyes universales. Como los conflictos sociales nunca son igual, sin embargo, se establece aquí una ineliminable contradicción entre la homogeneidad abstractividad de la ley jurídica y la infinita diversidad de los conflictos sociales. En otras palabras, el Derecho apenas puede existir anhelando lo imposible: construir un orden jurídico que torne iguales casos concretos distintos. La universalidad de la ley sólo puede, por eso, se abstracta y estar siempre en contradicción con los casos concretos, particulares.

Como una ley jurídica no tiene el poder de cancelar las diversidades de lo real, la aplicación de las leyes se debe subordinar a condicionantes que, en la práctica, eliminan o restringen fuertemente su universalidad. Surgen las "circunstancias atenuantes", figura jurídica para el reconocimiento del

constreñimiento que la particularidad concreta de cada caso impone a la validez pretendidamente universal de la ley. Esa, según Lukács, es la base ontológica de la ineliminable contradictoriedad del Derecho.

Tal como el lenguaje, el Derecho también exhibe una autonomía relativa ante el desarrollo social global. La especificidad de su autonomía se pone en la medida que su desarrollo solamente puede ocurrir como fortalecimiento (como continuidad o ruptura) de su estadio anterior. Esto hace con que las formas concretas de su continuidad evolutiva sean derivadas, en alguna medida, de su propia legalidad. O, mejor, que el desarrollo del Derecho sólo se puede dar desarrollando, al mismo tiempo, su legalidad específica.

También, de forma análoga al lenguaje, el momento predominante en el desarrollo del Derecho es el devenir humano de los hombres. Es el desarrollo del género que, al mismo tiempo, funda la necesidad de una regulación social jurídica y coloca las nuevas demandas que deben ser atendidas por medio de nuevos desarrollos de ese complejo. Una vez más, es el movimiento de la totalidad social que coloca las cuestiones y delinea el horizonte de posibilidades para las respuestas. Siendo ese horizonte siempre social, el puede ser –y es– a todo momento alterado por la praxis.

En suma, diferentemente del complejo del lenguaje, el Derecho no es un complejo socialmente espontáneo, no goza de una presencia universal en la Historia humana, ni es una mediación indispensable a todas las actividades sociales. Tal como el lenguaje, no obstante, el Derecho es insuperablemente contradictorio y tiene, en el devenir humano de los hombres, el momento predominante de su desarrollo.

El estudio del lenguaje y del Derecho permite a Lukács adelantar una afirmación ontológica global: en el ser social, la mediación entre el trabajo, categoría fundante del ser social, y cada uno de los complejos sociales que se desarrollan con la explicitación categorial del mundo de los hombres, es la *totalidad social*. Es el devenir humano de los hombres, tomado en cuanto procesualidad global de explicitación de la generalidad humana, que coloca los nuevos problemas, nuevos dilemas y desafíos, que deben ser enfrentados y superados para que la humanidad no perezca. Esos nuevos problemas, desafíos y dilemas, requieren respuestas que, por su esencia, impulsan a la humanidad a niveles siempre superiores de sociabilidad. Así, es el movimiento de la totalidad social el momento predominante en la génesis y desarrollo de cada complejo social particular.

Ya vimos, no obstante, que, para Lukács, el trabajo es la categoría fundante, el momento predominante del devenir humano de los hombres. O sea, si la totalidad es el momento predominante en el desarrollo de los complejos parciales, el trabajo es el momento predominante de la génesis y desarrollo de la generalidad humana, de la totalidad social. En pocas palabras, el impulso determinante en el desarrollo de cada complejo particular, y del sentido de ese desarrollo, es la evolución del trabajo, del intercambio orgánico hombre/naturaleza. Ese impulso, sin embargo, no se da de manera directa, mecánica, sino de forma bastante mediada por la totalidad social. El médium social concreto entre el trabajo y todos los complejos sociales parciales es la vida cotidiana, la cual no es nada más que la forma históricamente determinada, concreta, que a cada momento asume la totalidad social.

De ese modo, lejos de agotar la forma particular, concreta, de cómo el trabajo establece relaciones reflexivamente determinantes con cada uno de los complejos sociales parciales, Lukács se limita a señalar un elemento ontológico central en esa relación. Postula que, entre la categoría trabajo y todas las manifestaciones del ser social, entre el intercambio orgánico ser social/naturaleza y todas las categorías sociales, se interpone la mediación de la totalidad social. La totalidad social, en síntesis, es para Lukács la forma históricamente concreta por medio de la cual el trabajo, en cada instante, opera en cuanto momento predominante del desarrollo del mundo de los hombres⁹⁸.

Recapitemos nuestro camino.

Por el estudio del lenguaje y del Derecho pudimos identificar algunos trazos, para Lukács universales, de los complejos sociales. Vimos que los complejos sociales son internamente contradictorios; poseen legalidades específicas que hacen que, al responder a las demandas concretas puestas por el devenir humano de los hombres, desarrollen una relativa autonomía frente a la totalidad social y que, finalmente, la totalidad social es el momento predominante en la evolución de cada complejo, en la medida que es la mediación concreta entre ellas y la categoría fundante del mundo de los hombres: el trabajo.

Tenemos aquí, por lo tanto, dos niveles de determinación. En el primero, el más genérico, el trabajo, por ser la categoría fundante del ser social, es el momento predominante de aquella procesualidad que Lukács denominó devenir

⁹⁸ Son numerosos los pasajes en los cuales Lukács discute la prioridad ontológica de la categoría de la totalidad. Más allá de las consideraciones encontradas en las p. 191-227 del vol. II* de su *Ontología*, en que la relación entre la totalidad y los complejos del lenguaje y del Derecho son explorados en detalle, cf. tb. Vol. II*, p. 57, 138, 231.

humano de los hombres⁹⁹. En el segundo nivel, las formas concretas del devenir humano de los hombres a lo largo de la Historia son predominantemente determinadas por la totalidad social, en la medida que es ella la mediación cotidiana entre el momento predominante ejercido por el trabajo en cada período histórico y la evolución concreta de las formaciones sociales.

Veamos un ejemplo. En el contexto de la Ontología lukácsiana, es verdad que la categoría del trabajo es el momento predominante del pasaje del feudalismo al capitalismo, sin embargo ¿las formas concretas de transición, por ejemplo, en Francia y en Inglaterra, pueden ser reducidas sólo al desarrollo de las actividades del trabajo? Para Lukács, no. De un lado, el desarrollo de la capacidad humana en transformar la naturaleza –la potenciación del trabajo humano– es el momento predominante del pasaje del feudalismo al capitalismo. De otro lado, las formas históricamente concretas de ese pasaje sufren determinaciones decisivas por el hecho de que la potenciación del trabajo ocurre en el interior de totalidades sociales distintas, que reaccionan ejerciendo una presión diversa sobre el desarrollo del propio trabajo. Esa situación hace que el propio desarrollo del trabajo, en cuanto momento por último predominante, subsista las variaciones caso a caso, momento a momento.

Si el trabajo es la categoría fundante del devenir humano de los hombres, el desarrollo de cada sociedad (la francesa y la inglesa, en el ejemplo anterior) es determinado, *también*, por las particularidades de cada sociedad. Entre el desarrollo social global y la evolución de la categoría del trabajo en cuanto tal, hay un conjunto de mediaciones que compone la totalidad social concretamente existente a cada momento histórico. Expresión de la particularidad de esa totalidad es la forma históricamente concreta que asume la reproducción social en cada caso, a cada momento.

Para Lukács, por lo tanto, si el trabajo es la categoría fundante de la reproducción social, la reproducción es el conjunto de mediaciones que ejercer el momento predominante en el desarrollo históricamente determinado de cada una de las formas sociales. Eso no es sino afirmar, con otras palabras, que el trabajo funda al ser social, pero que la totalidad social no es reductible al trabajo.

Lo que nos cabe, a este punto, es avanzar para el estudio de la esfera específica de mediaciones que es la reproducción social.

⁹⁹ Cf. Lessa, S. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: Edufal, p. 87-89.

Capítulo V

La categoría de la Reproducción Social

Retomemos el razonamiento: según Lukács, lo que distingue ontológicamente la reproducción social de la reproducción simplemente biológica es que, al contrario de la naturaleza, el ser social, por ser síntesis de actos teleológicamente puestos, tiene por medio y órgano de su propia continuidad la conciencia, pudiendo por eso reconocerse en su propia historia y elevarse a su ser-para-sí¹⁰⁰.

En el contexto de la ontología lukácsiana, es un elemento fundamental para la evolución concreta de la reproducción en cada momento histórico el hecho de que el ser social tenga o no conciencia de su en-sí. La presencia o ausencia de esa conciencia, con todas las posibles graduaciones entre la ausencia absoluta y la plena presencia, juegan un papel nada despreciable en la constitución de la propia sustancialidad social. En una hipotética situación dada, las acciones humanas serán cualitativamente distintas si los hombres toman consciencia de lo que de hecho son o si, por el contrario, desconocen su en-sí. Esa diferencia cualitativa de las acciones humanas terminará por conferir a la procesualidad social una cualidad distinta en cada caso, alterando la propia constitución de la sustancialidad social¹⁰¹.

Nuevamente se evidencia, a modo de no dejar dudas, que la conciencia no es, para Lukács, ningún epifenómeno de la procesualidad objetiva, sino un componente fundamental en la determinación del ser de los hombres¹⁰². Al tratar el trabajo, vimos que la previa-ideación es fundamental al mundo de los hombres. Ahora, al estudiar la reproducción, veremos otro momento de la presencia determinante de la conciencia en la reproducción social: la diferenciación cada vez más nítida entre los individuos y la totalidad social¹⁰³.

¹⁰⁰ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 226.

¹⁰¹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 186.

¹⁰² "[...] uno de los trazos específicos del ser social es precisamente el hecho de que la conciencia no es simplemente la conciencia de algo que, en el plano ontológico, permanece enteramente indiferente al hecho de ser conocido; al contrario, la presencia o ausencia de conciencia, su justeza o falsedad, son parte integral del nuevo ser, o sea la conciencia no es aquí – en sentido ontológico – un mero epifenómeno, aún dejando de lado el hecho de que su papel concreto en cada caso singular sea relevante o irrelevante". Lukács, G., op. cit. vol I, p. 222/3. Traducción Carlos Nelson Coutinho, "A Falsa e a Verdadeira...", op. cit., p. 75-6.

¹⁰³ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 180-2.

Género e Individuo

En la naturaleza, el desarrollo de formas de vida cada vez más complejas requiere que los animales respondan de forma crecientemente articulada al ambiente. Entre las reacciones de una bacteria y las de un chimpancé, hay una línea de desarrollo en el sentido de una interacción cada vez más compleja entre el animal y el medio ambiente. Sin embargo, por más complejas que seas esas relaciones, éstas son siempre biológicamente puestas, genéticamente determinadas y, por eso, las interacciones entre los animales y el ambiente pueden desarrollarse sólo dentro de límites muy estrechos.

Con el ser social, tenemos una situación ontológicamente distinta.

En primer lugar, el desarrollo que va desde las más simples a las más complejas formas de sociabilidad tienen una misma base genética. Al contrario de lo que ocurre con los animales, donde las nuevas formas de interacción con el ambiente requieren nuevas determinaciones genéticas, en el mundo de los hombres el desarrollo de la sociabilidad es independiente de la base genética (aunque esta independencia tenga un límite preciso: sin reproducción de la vida no hay ser social). Para Lukács, en definitiva, el devenir-humano de los hombres es puramente social.

En segundo lugar, el proceso de sociabilización, al tornar más complejas las relaciones sociales, sólo puede proseguir su desarrollo en la medida que posibilita la constitución de individualidades crecientemente articuladas y capaces de actos sociales cada vez más complejos, mediados¹⁰⁴.

El nexa ontológico entre esas distintas procesualidades (la complejización de las relaciones sociales y la complejización de las individualidades) es la conciencia. Es ésta el órgano y el médium de la continuidad del proceso de acumulación que constituye el devenir –humano de los hombres. Con todo, en su inmediatez, la conciencia es siempre la de los individuos concretos. O sea, a medida que la generalidad humana se eleva a niveles crecientes de conciencia, a medida que el género humano se construye cada vez más como genérico y social, las individualidades necesariamente se complejizan. Estas, también, elevan su nivel de autoconciencia. Al hacerlo, sientan las bases para, objetiva y subjetivamente, construir una distinción cada vez más acentuada

¹⁰⁴ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 275-6. Costa, G. *Indivíduo e Sociedade: a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Instituto Lukács, 2012.

entre la reproducción del individuo y la reproducción del género humano¹⁰⁵. En suma, para Lukács, generalidad humana e individualidad están intrínsecamente articuladas; son dos polos de un mismo proceso: la reproducción social.

Exploremos mejor: no es un hecho desconocido en la naturaleza, la distinción entre la historia de un animal y la historia de su género. Sobre todo, la muerte del animal no implica, necesariamente, el fin del género. Ahora, si es análogo a la naturaleza, el hecho de que la historia del individuo no sea idéntica a la historia del género humano, no menos verdadero es que, en el ser social, el género y la individualidad se tornan crecientemente conscientes de esa diferenciación, de modo de adoptar alternativas prácticas que alejan o aproximan generalidad humana e individualidad.

Para la evolución históricamente concreta de cada época, eso es de mayor relevancia. Una parte significativa de las relaciones sociales son determinadamente moldeadas en su inmediaticidad, por la relación más o menos conscientemente construida del individuo para con el género. Las distintas relaciones entre la totalidad social y los individuos, por ejemplo, en la Grecia clásica, en el feudalismo o en capitalismo, son elementos esenciales a la constitución de sus particularidades históricas. En especial, el surgimiento y desarrollo del individualismo burgués halla, en la reproducción de la sociedad contemporánea, una importancia de primer orden.

En síntesis, para Lukács, la distinción entre generalidad humana e individualidad es ontológicamente distinta de la contradicción ejemplar singular/género biológico encontrada en la naturaleza: es puramente social¹⁰⁶. Dicho esto, debemos esclarecer cuáles son, para Lukács, los nexos ontológicos que operan en la reproducción de la individualidad y en la reproducción de la generalidad humana.

¹⁰⁵ La discusión, más arriba, sobre la acentuación de la autonomía de los complejos parciales frente a la totalidad social conforme avanza la sociabilidad es, obviamente, otro aspecto de esa misma problemática.

¹⁰⁶ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 255.

Sociabilidad e Individuación

En el estudio del mundo de los hombres, Lukács, siguiendo a Marx, parte del presupuesto de que los hombres, para reproducirse, deben trabajar. Esto es, deben, con absoluta necesidad, modificar el mundo que los rodea a través de acciones teleológicamente puestas. Al hacerlo, al mismo tiempo, se reproducen el género y las individualidades que lo componen. Esto es sólo otra manera de decir que la sustancia social es la síntesis de los actos singulares entre la totalidad social y las individualidades¹⁰⁷.

Si la totalidad social es la síntesis de los actos singulares, el problema clave de Lukács, en el estudio de la reproducción, es develar los nexos que operan al interior de esa síntesis¹⁰⁸. Del mismo modo, si la sustancia de cada individualidad es dada por la dirección y por el tipo de las relaciones que el individuo establece con el mundo¹⁰⁹, debe Lukács develar los nexos y conexiones ontológicas que operan al interior de la síntesis que transforma, en individualidad, las múltiples reacciones del individuo para con su mundo¹¹⁰.

Repetimos: si, al responder a los desafíos puestos por la vida con actos teleológicamente puestos, los individuos se construyen a sí mismos en cuanto individualidades y, al mismo tiempo, construyen la totalidad social, la cuestión central en el análisis de la reproducción social es determinar cómo ocurren esos dos procesos sintéticos reflexivamente determinantes.

Comencemos por la totalidad social.

Según Lukács, el fundamento ontológico último de la síntesis que funda la totalidad social es el proceso de generalización desencadenado por el trabajo. Como ya vimos¹¹¹, ese proceso de generalización articula, por el flujo de la praxis social, cada acto singular con la procesualidad social global. Esa articulación, a su vez, constituye el acto singular en elemento primario de la totalidad social¹¹².

¹⁰⁷ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 261-5.

¹⁰⁸ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 287-8.

¹⁰⁹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 262-5.

¹¹⁰ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 272.

¹¹¹ Cf. Capítulo IV- Trabajo y Complejo de Complejos, especialmente la sección I - Trabajo y Génesis del Ser Social.

¹¹² Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 261 y ss.

Por tanto, el primer momento de síntesis de la totalidad social se radica en el nódulo más esencial del mundo de los hombres, el proceso de generalización inherente a la categoría del trabajo.

El segundo nexo que opera en la síntesis de la sustancialidad social en cuanto totalidad está intrínsecamente relacionado al anterior: la ineliminable contradictoriedad entre los elementos genéricos y particulares. Ya vimos, en el estudio del trabajo, que la contradicción entre la singularidad y la universalidad pertenece a la esencia de la categoría fundante del mundo de los hombres. Argumentamos, entonces, como, por el trabajo, la singularidad de la situación concreta se generaliza tanto al ser confrontada con el pasado y el futuro, como también se generaliza de forma objetiva por todo el ser social, al ser objetivada en un producto (siempre singular) del trabajo. En el propio núcleo más esencial del trabajo, por lo tanto, las esferas de la universalidad y de la singularidad están articuladas en determinaciones reflexivas.

Esa situación originaria, primaria, se desarrolla, en el flujo de la praxis social más desarrollada, en otro nivel de contradictoriedad entre los momentos singulares y los universales. Nos referimos al hecho de que la procesualidad social global, en su propio movimiento concreto, cotidiano, coloca el género humano frente a alternativas que fuerzan a escoger entre las necesidades, intereses y valores humano-genéricos y las necesidades, intereses y valores simplemente particulares. En las sociedades de clase, normalmente esas opciones se colocan bajo la forma del predominio del interés de una clase sobre los intereses de la totalidad social.

Todo conflicto social, por simple que sea, exhibe una contradictoriedad de ese tipo en su nodo más esencial. Sin esa tensión entre el género y lo particular no hay conflictos sociales, según el raciocinio de Lukács.

Debemos, aún, evitar generalizaciones que terminarían por deformar las formulaciones lukácsianas. Lukács analiza los problemas de fondo que de aquí emergen en el contexto de las sociedades asiáticas, del esclavismo, del feudalismo y del capitalismo para argumentar que la universalidad de la presencia de la tensión genérico/particular en la historia humana en nada se opone a que sus formas concretas, históricamente determinadas, varíen enormemente. A tal punto éstas varían, que la génesis y desarrollo de la sociedad burguesa posibilitó y exigió un salto de cualidad en la relación entre lo genérico y lo particular, entre la totalidad social y los individuos. Surgen la esfera de lo privado, del individualismo burgués, del *bourgeois*, y la esfera pública, del *citoyen*.

Esta tensión entre lo genérico y lo privado que atraviesa la cotidianeidad limita la decisión colectiva (de forma más o menos consciente, más o menos espontánea, conforme el caso y el momento histórico) a optar entre alternativas que contemplan primordialmente las necesidades genéricas o las necesidades particulares. Tal es la base social objetiva, el fundamento ontológico, para que la humanidad, a lo largo de la historia, se eleve a niveles superiores de conciencia de la contradicción entre los momentos socio-genéricos de la reproducción y aquellos sencillamente particulares. Y consecuentemente, que se eleve también a la conciencia la contraposición individualidad/generalidad humana específica al mundo de los hombres¹¹³.

La enorme variación a lo largo de la historia de la forma concreta de la praxis social es un hecho relevante para el desarrollo de ese complejo problemático. Aún así, tal diversidad no altera fundamentalmente lo que fue afirmado hasta aquí. O sea, la ineliminable presencia de la tensión entre el género y lo particular en los conflictos sociales, y el hecho de que esta tensión se constituya en impulso a su elevación a la conciencia. En otras palabras, para Lukács, la contradicción entre lo genérico y lo particular es un elemento fundamental en la elevación a la conciencia, a escala social, del ser genérico de los hombres.

Vimos, hasta aquí, dos de los nexos operantes en la síntesis de la sustancialidad social en cuanto totalidad: 1) la generalización inherente a la categoría del trabajo que torna social (esto es, socialmente genérico) todo acto singular; y, 2) la ineliminable tensión entre los elementos genéricos y los particulares constituye la base para la elevación a la conciencia, a escala social, de la polaridad individuo/sociedad. Debemos, ahora, adentrar al análisis del último nexo de esa síntesis, lo cual nos conducirá al núcleo de la ética lukácsiana¹¹⁴.

Con el desarrollo de la sociabilidad y la consecuente intensificación y extensión, tanto objetiva cuanto subjetiva, de los conflictos entre los elementos genéricos y los particulares, surge la necesidad de mediaciones sociales que expliciten, tan nítidamente como sea posible, las necesidades genéricas que

¹¹³ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328.

¹¹⁴ Como se sabe, la *Ontología* de Lukács fue pensada como una introducción a su obra dedicada a la ética. Por ello, la muerte del filósofo en 1971 interrumpió su elaboración, permaneciendo apenas algunas anotaciones publicadas en Hungría bajo el título *Versuche zu einer Ethik*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

van gradualmente desarrollándose¹¹⁵. Es necesario identificar las necesidades genéricas, plasmarlas en formas sociales que sean visibles en las más diversas situaciones, para que se tornen de hecho operantes en la cotidianidad. Valores como justicia, igualdad, libertad, etc., surgen en cada período histórico como expresiones concretas, históricamente determinadas, de las necesidades genérico-colectivas puestas por el desarrollo de la sociabilidad. Ciertamente, por ser expresiones concretas, históricas, de las necesidades humano-genéricas, el contenido de esos valores se altera con el pasar del tiempo. Tales cambios introducen nuevos problemas en ese complejo, pero no alteran el hecho de que esos valores son centrales en la elevación a la conciencia, en escala social, de la contradicción singular/universal, género/individuo; y que, a su vez, la elevación del nivel de conciencia de la contradicción individuo/género influencia decisivamente en la identificación más precisa de las necesidades genéricas históricamente surgidas.

La necesidad social de tales mediaciones, según Lukács, es el fundamento ontológico de la génesis y desarrollo de complejos como la tradición, la moral, las costumbres, el derecho y la ética. Cada uno de ellos, a pesar de las enormes diferencias que presentan en su comparación, tienen como función social actuar en el espacio abierto por la contradictoriedad entre el género y lo particular, de modo de tornar reconocibles por los hombres (siempre en escala social) la forma y el contenido que, a cada momento, expresa esa contradictoriedad. Y, siendo así, permiten a los hombres optar, de modo cada vez más consciente, entre valores que expresan las necesidades humano-genéricas y valores que representan los intereses apenas particulares de individuos o grupos sociales.

Hay, según Lukács, una diferencia fundamental entre la ética y los otros complejos arriba citados. En cuanto la moral, las costumbres, la tradición, etc. se caracterizan por actuar al interior de la tensión género/particular sin, por ello, encaminar los conflictos y las alternativas en el sentido de su superación, la ética, por el contrario, actúa al interior de la contradicción género/particular *teniendo en vista la superación de la relación dicotómica entre individuos y sociedad*.

¹¹⁵ Las consideraciones más significativas acerca de la ética se encuentran en Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328-9. Cf. Tb. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*, EDUFAL, p. 93-97.

Explicuemos mejor: la génesis y el desarrollo de la sociedad burguesa, la primera puramente social¹¹⁶, provoca un cambio cualitativo en ese cuadro. Por primera vez, los hombres se colocan a sí mismos la tarea de, concientemente, construir la historia. Se abre la era de las revoluciones. En la sociedad burguesa, la praxis social requiere y posibilita que se eleve a la conciencia, en escala social, el hecho de que los hombres sean los constructores de su historia, aún en circunstancias por ellos no escogidas¹¹⁷.

Al permitir al género humano reconocerse como demiurgo de su propia Historia, al posibilitar la conciencia, siempre en escala social, de que individuos y sociedad son polos de un mismo ser y que, por eso, comparten la misma historia-, esa nueva sociabilidad funda una *nueva necesidad*, la superación de la dicotomía individuo/género, la superación de la escisión, típicamente burguesa, del ser humano en *citoyen* y *bourgeois*. Tal superación requiere, por un lado, que la praxis construya complejos sociales mediadores que permitan la explicitación y el reconocimiento colectivo de las necesidades del desarrollo de la generalidad humana. La superación de la dicotomía *bourgeois/citoyen* sólo puede darse, primero, por la comprensión por parte del género de su en-sí, de lo que de hecho este es. Esto implica necesariamente, también, la comprensión por las individualidades de lo que de hecho estas son, de su ineliminable carácter genérico-social. En segundo lugar, por la objetivación de valores predominantemente genéricos. *O sea, la superación de esta dicotomía sólo es posible con la elevación del género y de la individualidad a su para-sí.* Según Lukács, es función social específica de la ética conectar las necesidades puestas por la generalidad humana en desarrollo, con la superación del antagonismo género/particular. Al derecho, a la costumbre, a la tradición y a la moral, por el contrario, cabría, *mutatis mutandis*, actuar al interior de la contradicción generalidad humana/particularidad de modo de posibilitar, en el cotidiano, que el individuo refiera a sí mismo las necesidades genéricas puestas por el proceso de sociabilización.

Tenemos, con ello, los tres nexos que según Lukács, operan en la síntesis peculiar que constituye el género en cuanto totalidad social. En primer lugar, el proceso de generalización inherente al trabajo que toma social toda acción

¹¹⁶ Como ya vimos, aquella en que el lugar del individuo en la sociedad no es determinado por ningún acontecimiento inmediatamente biológico, como el nacimiento, y si por un proceso inmediatamente social, como la adquisición o pérdida de riqueza, etc.

¹¹⁷ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 304-325. Cf. tb.. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*, EDUFAL, p. 93-100.

individual. En segundo lugar, la ineliminable contradicción entre el género y lo particular en todo conflicto social que requiere y posibilita que la contradictoriedad individuo/género se eleve a la conciencia en escala social. Y, en tercer lugar, la moral, las costumbres, el derecho y, en especial, la ética, en cuanto complejos mediadores que operan en la procesualidad de elevación del género a su para-sí, a la generalidad humana auténtica, en el decir de Lukács.

Veremos que esos tres nexos están presentes, *mutatis mutandis*, en la constitución de la individualidad.

Comencemos con el impulso a la generalidad humana que es inherente a la categoría del trabajo. Como argumentamos, según Lukács es ese impulso que detona el proceso de sociabilización¹¹⁸. El proceso de sociabilización, a su vez, al dar origen a sociedades cada vez más desarrolladas, más complejas, al mismo tiempo requiere y posibilita el desarrollo de la singularidad humana en individualidad, crecientemente compleja y articulada¹¹⁹.

Desde el principio, por lo tanto, es necesario fijar de una vez y para todas ese punto: el desarrollo de formas superiores de sociabilidad es el fundamento ontológico de la constitución de individualidades cada vez más complejas a lo largo de la historia¹²⁰. O, en otras palabras, es el movimiento de la totalidad del ser social el momento predominante en la elevación de la singularidad humana a individualidad auténtica.

El segundo nexo está intrínsecamente articulado al anterior y, tal como en la reproducción de la sociabilidad como un todo, aquí también está dado por la ineliminable tensión entre los elementos genéricos y los particulares en la praxis social. Aunque, en otra dimensión. Antes se trataba de la praxis social global, ahora nos interesan las consecuencias de esa tensión al interior de los actos concretos de los individuos.

Una enorme cantidad de los actos cotidiano envuelve, directa o indirectamente, una opción del individuo por valores que expresan las necesidades puestas por el desarrollo del género o que cristalizan sus intereses inmediatos en cuanto individualidad. La tensión que contrapone la necesaria particularidad de una existencia individual, a la no menos necesaria universalidad del desarrollo del género, fuerza al individuo a optar constantemente por uno o por otro valor. Eso posibilita la elevación a la

¹¹⁸ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 267 y ss.

¹¹⁹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 261.

¹²⁰ Lukács, G., op. cit., vol II*, p., 274

consciencia, por parte del individuo, de la contradicción real, puesta por el flujo de la praxis social, entre la reproducción de la individualidad y la de la totalidad social¹²¹.

Vale aclarar, aquí también, que las formas que esa contradictoriedad asume a lo largo de la historia varían enormemente. Lukács se detiene, en especial, en el estudio de las diferencias entre la sociedad griega clásica y la sociedad burguesa. En el capítulo dedicado a la alienación, volveremos a esa problemática. Aquí tan solamente señalaremos la tensión entre la particularidad y la generalidad humana al interior de las acciones cotidianas, la base objetiva para que los individuos, a escala social, tomen consciencia de la contradicción individuo/género. Y, al hacerlo, se impulsan a sí mismos para la constitución del para-sí de su individualidad.

El tercer nexo operante en la síntesis de la individualidad es compuesto por aquellos complejos sociales que permiten al individuo asumir como suyas las necesidades puestas por el movimiento socio-genérico. Aquí también, la moral, las costumbres, la tradición y el derecho juegan un papel importante. Y, también aquí, cabe a la ética el papel mediador fundamental en el proceso de superación de la contraposición antinómica género/individualidad, constituyendo a la individualidad-para-sí la auténtica individualidad social.

Expuestas las conexiones ontológicas que, según Lukács, operan la síntesis tanto de la totalidad como de las individualidades sociales, en el flujo del movimiento reproductivo de cada formación social concreta, se hacen necesarias algunas observaciones para concluir el capítulo.

En primer lugar, conviene realzar la intensidad con que el filósofo húngaro afirma ser indisociable la individuación y la sociabilidad. Del mismo modo, como no hay acto humano singular sino al interior de una totalidad social, no hay individualidad fuera de la totalidad social. Es el movimiento evolutivo del género humano, en cuanto totalidad, que se constituye en el impulso fundante y en el momento predominante del proceso de individuación.

El párrafo anterior, sin embargo, se constituiría en una monstruosa falsificación del pensamiento lukácsiano si no fuese completado por una segunda observación. Para Lukács, los elementos constitutivos de la totalidad social son los actos singulares de individuos concretos en situaciones sociales concretas. Y, de modo análogo, el elemento constitutivo de la totalidad social

¹²¹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 276 y ss.

son los individuos. Sin individuación, según Lukács, no hay sociabilidad posible, no hay reproducción social. Si la síntesis de las individualidades no fuera capaz de, a lo largo del tiempo, consustanciar individuos cada vez más capaces de actos crecientemente complejos ¿cómo sería siquiera posible imaginar el desarrollo de relaciones humano-genéricas cada vez más complejas?

En el contexto de la ontología lukácsiana, los individuos, al responder a las demandas cotidianas, al mismo tiempo, sintéticamente se construyen a sí mismos en cuanto individualidades y construyen la totalidad social. *Individuación y sociabilidad sólo existen en cuanto determinaciones reflexivas, en cuanto dos polos de un mismo proceso: la reproducción social.*

La tercera observación se refiere al hecho de que las tres mediaciones fundamentales operantes tanto en la individuación como en la sociabilidad (el impulso a la generalidad humana detonado por el trabajo, la contradicción genérico/particular y las mediaciones como la ética, la religión, etc. que articulan necesidades humano-colectivas y procesos de individuación) poseen una explícita raíz ontológica en la categoría del trabajo. Una vez más nos enfrentamos con aquella situación ontológica de fondo por la cual del trabajo, una categoría en-sí unitaria, se originan mediaciones y categorías que son, en el plano de ser, distintas del trabajo en cuanto tal. No sólo el ser social no es plenamente reductible al trabajo, como tampoco su forma más genérica de desarrollo es dada por la identidad de la identidad y de la no-identidad.

La cuarta y última observación tiene por fin llamar la atención respecto del papel central que cabe a la subjetividad en las teorizaciones lukácsianas. Lejos de considerarla simple derivación de las relaciones materiales, Lukács, en línea con Marx, explicita con precisión el papel activo de la conciencia en la construcción del mundo de los hombres. La conciencia no es sólo imprescindible al trabajo en cuanto categoría fundante de los hombres, sino que, aún, efectúa la mediación entre la individuación y la sociabilidad. Vale decir que, sin la activa participación de la conciencia, no “solo” la previa-ideación, sino incluso la reproducción social sería imposible. La individuación y la sociabilidad, así como la absolutamente necesaria articulación reflexivamente determinante entre esas dos procesualidades, requieren de la activa participación de la subjetividad. Despreciar el papel de la individualidad y de la conciencia en la construcción del mundo de los hombres no está, estamos convencidos, entre los posibles equívocos de Lukács.

La continuidad de la exploración de las conexiones operantes en la reproducción social, aquí delineadas, exige que nos volquemos a una categoría

que en ellas interfiere con intensidad, principalmente en las formas más desarrolladas de sociabilidad. Nos referimos a la categoría de la alienación, a la cual dedicaremos el próximo capítulo.

Capítulo VI

La Alienación

El fenómeno de la Alienación

Al tratar los nexos internos a la categoría del trabajo, argumentamos que Lukács confiere a la exteriorización (*Entäus-serung*) un contenido distinto del encontrado en la enorme mayoría de los autores contemporáneos¹²². Para el pensador húngaro, la exteriorización corresponde al *momento positivo* por el cual el hombre construye el ser social. El devenir-humano de los hombres, según él, corresponde al desarrollo de la capacidad humana de exteriorizarse, esto es, construir un ambiente cada vez más social. La exteriorización, en esa acepción, corresponde precisamente a la afirmación práctica de la creciente capacidad del hombre de modificar lo real en el proceso de su reproducción. De ahí, el carácter de positividad de la exteriorización en Lukács.

Lukács reconoce, sin embargo, que ni todas las objetivaciones/exteriorizaciones juegan un papel positivo en el desarrollo de la generalidad humana. Algunas de las objetivaciones, en momentos históricamente determinados, pueden transformarse, de impulsos, en obstáculos en el desarrollo de la humanidad. Y, en esos momentos, tales objetivaciones, contrariamente a contribuir con el devenir-humano de los hombres, se transmutan en negación de la esencia humana, en expresión de *deshumanidad creada por el propio hombre*. A esos momentos de negatividad, que constituyen obstáculos socio-genéricos al devenir-humano de los hombres, Lukács denomina, siguiendo a Marx, de alienación (*Entfremdung*)¹²³.

Es preciso, ante todo, resaltar que esa negación de la esencia del ser humano, la alienación, nada tiene de natural, es puramente social. No implica la negación del ser social por la afirmación de categorías naturales; no se constituye en un retorno a las esferas inferiores del ser. Al contrario, es una negación de la esencia humana socialmente puesta, es una negación del hombre por el propio hombre. Por tanto, en-sí, el fenómeno de la alienación es puramente social, y no debe ningún momento de su procesualidad al mundo de

¹²² Cf. Capítulo II- La categoría del trabajo, sección 1- objetivación y exteriorización.

¹²³ El capítulo "La Alienación" en la *Ontología*, es, sin duda el de más difícil interpretación. Enorme (240 páginas en la edición italiana), fue el último escrito por Lukács y es el más fragmentado de los cuatro capítulos sistemáticos (los otros capítulos sistemáticos son "El Trabajo", "La Reproducción" y "La Ideología"). En Brasil, Norma Alcântara viene dedicándose a él desde los años de 1980 e está publicando ainda em 2014 seu livro Lukács: ontologia e alienação, pelo Instituto Lukács.

la naturaleza. La alienación es, en el contexto de la ontología lukácsiana, una negación socialmente construida del ser humano¹²⁴.

La alienación y la sociabilidad burguesa.

El estudio de la sociabilidad contemporánea se constituye en un momento privilegiado para la comprensión del fenómeno de la alienación. Esto porque, según Lukács, el carácter social puro de la sociabilidad burguesa posibilitó que la existencia humana se alienase en una intensidad y en una amplitud inéditas en la historia. Por eso, avanzaremos en el estudio del fenómeno de la alienación a través del análisis de algunos aspectos de la formación social capitalista.

Según Lukács, lo que particulariza la sociedad capitalista es el hecho de ser la *primera formación socialmente pura*. Esto debe ser entendido con claridad, pues en caso contrario podría llevar a la conclusión equivocada de que, para Lukács, las formaciones pre-capitalistas serían de alguna forma naturales, no sociales. Con la afirmación de que la sociabilidad burguesa es la primera socialmente pura, Lukács pretende recalcar el hecho de que en ella, por primera vez en la historia, el lugar ocupado por el individuo en el orden social es determinado sólo por la dinámica económica. En cuanto en el feudalismo, en la esclavitud y en las sociedades asiáticas el nacimiento, por ejemplo, determinaba en gran medida el lugar social que el individuo ocuparía en la estructura social, en la sociedad burguesa no hay ninguna determinación de esa especie¹²⁵.

Distingamos que, para Lukács, tal *significado social del nacimiento* es socialmente puesto. El hecho de nacer noble feudal y morir noble feudal, es una determinación socialmente construida, no tiene nada de natural. Ninguna ley biológico-natural podría ser portadora de cualquier determinación semejante. Aún, en la vida cotidiana, al confrontarse el individuo con una situación que, en gran medida, no puede ser alterada por un acto de su voluntad, la realidad asume, para el, la apariencia de una "segunda naturaleza".

"Los procesos, situaciones, etc. [afirma Lukács] han sido sin dudas generados, en última instancia, por decisiones

¹²⁴ Lukács, G., op... cit., vol II*, p. 559/60.

¹²⁵ Ese aspecto del devenir-humano de los hombres es discutido por Lukács en el Vol II*, p. 287 y ss. de su *Ontología*.

alternativas humanas, pero no hay que olvidar que estas solo pueden tornarse socialmente relevantes cuando ponen en marcha series causales que se mueven más o menos independientemente de los propósitos de su posición, y de acuerdo con sus legalidades propias e inmanentes. El hombre que actúa de manera práctica en la sociedad se encuentra, pues, enfrentado aquí a una segunda naturaleza, con la cual tiene que relacionarse inmediatamente –si quiere dominarla en forma exitosa- de la misma manera que con la primera naturaleza; es decir: tiene que hacer el intento de transformar el curso de las cosas independiente de su conciencia, en un proceso puesto; tiene que imprimir en dicho curso, mediante el conocimiento de su esencia, el fin por él deseado. Esto es lo mínimo que toda praxis social de carácter racional tiene que extraer de la estructura originaria del trabajo”¹²⁶

En el contexto de la ontología de Lukács, por lo tanto, las relaciones sociales asumen una exterioridad cotidiana en la confrontación con las conciencias individuales que poseen semejanza inmediata con la exterioridad natural. Nuevamente, y no hay aquí necesidad sino de llamar la atención a este aspecto de la cuestión, no hay en Lukács espacio alguno para la identidad sujeto/objeto.

Para evitar cualquier equívoco, reafirmemos que esto no significa, en absoluto, que para Lukács haya cualquier atenuación de la diferencia ontológica entre ser social y naturaleza. El salto ontológico entre la naturaleza y el mundo de los hombres no es, en nada, atenuado por estas colocaciones de Lukács. Ser social y naturaleza son, siempre, ontológicamente distintos.

Aquí, en tanto, examinamos otro fenómeno. Se trata del hecho por el cual, una vez objetivadas, las relaciones sociales ganan una vida propia, y, en todo momento, exhiben una efectiva autonomía relativa frente a las voluntades individuales. La distancia entre la relación social objetivamente existente y la subjetividad que está en la base de los actos teleológicamente puestos que fundan y reproducen estas mismas relaciones sociales hacen que, en la vida cotidiana, las relaciones socio genéricas exhiban una *dureza* semejante a la de la naturaleza. Ser noble feudal, en ese contexto, puede tener la apariencia, en

¹²⁶ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 181.

la conciencia cotidiana de millones de individuos, de una prosecución natural del hecho de que el nacimiento de una persona haya ocurrido en un castillo, o al contrario, en una choza. Dimensiones puramente sociales de la vida adquieren, por esa vía, un peso, una apariencia, "natural": son hechos de tal modo exteriores a las voluntades cotidianas, tan poco permeables a la influencia de las voluntades individuales, que asumen una apariencia de exterioridad natural.

En la sociedad capitalista, por primera vez en la historia humana, ese aparente carácter natural de las relaciones sociales tiende a desaparecer¹²⁷. En ella, el lugar de cada individuo en la estructura social es relativamente modificable (dentro de límites históricamente dados) por la acción de los individuos. Bajo este aspecto, la sociedad capitalista se construyó como una enorme arena, donde los individuos no cesan de luchar entre sí por un lugar al sol. Para la conciencia cotidiana de millones de individuos que viven bajo el yugo del capital, el hecho de que Juan sea un obrero, y Tomás un burgués, es una derivación directa de las cualidades de sus individualidades, de la mayor o menor capacidad de "hacer dinero". Lo que, ciertamente, tiene un grado de verdad: los actos de un burgués pueden, de hecho, destruir su fortuna, del mismo modo que los actos de un proletario pueden enriquecerlo y transformarlo en un burgués. En la vida regida por el capital, hechos de esa índole no rompen con la normalidad cotidiana.

Ese cuadro sufre modificaciones, es flexionado en una u otra dirección – sin ser, sin embargo, alterado en su esencia, - por el hecho de que la confrontación con los momentos de eventualidad, de casualidad, presentes en la vida de cada individuo, puede dar origen a concepciones místicas y supersticiosas de la vida y de la muerte¹²⁸. Aún, es indiscutible que, para los individuos que viven en la sociedad capitalista, la conciencia de que sus actos tienen importancia en la determinación de sus "destinos" es parte integral de la esencia de su ser.

La génesis y el desarrollo de esa conciencia asumieron la forma históricamente concreta de una oposición entre individuo y sociedad. Corresponde, en gran medida, a la génesis y al desarrollo del individualismo burgués. Para el pensamiento moderno, los individuos se construyen en permanente *confrontación* con la estructura social global y con los otros individuos, en una dinámica de disputas por la cual cada individualidad, al

¹²⁷ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 326 y ss.

¹²⁸ Como ya vimos en el Capítulo II, estos fenómenos son derivados de aquel complejo que Lukács denominó *intentio obliqua*.

constituirse en cuanto egoísta y competitiva, construye también una sociedad deshumana, competitiva. En esa forma de sociabilidad cada individuo tiene en la sociedad y en los otros individuos una oportunidad u obstáculo para acumular capital, y no una expresión de la generalidad humana. Tenemos aquí, en su esencia, el individualismo burgués, de un lado, y la sociedad civil burguesa, de otro.

Tomemos cada uno de esos momentos por separado. La totalidad social burguesa no es sino la síntesis de las relaciones sociales movidas por la reproducción del capital. El capital, creación de los hombres, pasa a dominar la vida de sus creadores. Las decisiones alternativas atienden prioritariamente a la reproducción del capital y no a las necesidades puestas por la reproducción del género humano. El capital, ya no es el hombre, pasa a ser la razón del obrar de los individuos, pasa a ser la esencia de la formación social.

Vale señalar que Lukács retoma aquí, con todas las letras, la tesis marxiana según la cual el capital es una creación humana que se invierte para esclavizar a los propios hombres. *Es una afirmación humana de no-humanidad: una alienación*. Dadas sus características universales, el capital es una alienación peculiar. En cuanto otras alienaciones pueden ser superadas sin una transformación global del mundo de los hombres, la alienación producida por el capital solo puede ser superada con la superación del orden social burgués. Es inútil recalcar, para Lukács, que la plena explicitación de la generalidad humana, en los días en que vivimos, solo podrá ocurrir una vez superada la explotación del hombre por el hombre, fundada en el capital¹²⁹.

En ese contexto, el individualismo burgués interfiere en la constitución de la sustancia de cada individualidad bajo la hegemonía del capital. En la disputa por la acumulación privada de la riqueza, cada individuo es el eterno “lobo” que amenaza a los demás. Cada uno desarrolla su existencia como una infinita lucha contra todo y contra todos para aumentar su riqueza –cuando posee alguna-, o simplemente para sobrevivir en los niveles más miserables de sociabilidad. Bajo el capital, la existencia humana es recudida a su faceta menos humana: ser mero cofre para acumular capital o, entonces, ser desterrado de la civilización humana reduciéndose a la disputa por un pedazo de pan.

La deshumanidad de la existencia humana es, en la sociedad burguesa, para Lukács, igualmente real, se trate de una existencia burguesa o proletaria.

¹²⁹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 320-1.

En los dos casos, la vida es igualmente carente de sentido, es una vida mediocre, alienada. Tanto el burgués como el obrero son resultados del proceso de alienación global. Lo que no debe llevarnos a creer que Lukács desconsidere la importancia, para la vida de cada individuo, del hecho de que su existencia se desarrolle bajo la confortable alienación de la burguesía o bajo la alienación miserable de la vida obrera¹³⁰. Para el análisis ontológico de la alienación, sin embargo, esa significativa diferencia no atenúa el hecho de que tanto el burgués como el obrero sean formas alienadas de la existencia humano-social. La existencia individual bajo la regencia del capital, en Lukács, es siempre alienada, aunque las formas de alienación puedan ser diversas y, al interior de la vida de cada individuo, esas diferencias sean muy significativas.

Abordemos esa misma problemática desde otro ángulo.

El devenir-humano de los hombres, el desarrollo de la generalidad humana, alcanza con el capitalismo, un momento nodal de su trayectoria. El desarrollo de las fuerzas productivas y el correspondiente, contradictorio y desigual, desarrollo de las capacidades humanas en general (de la subjetividad, de la sensibilidad, de la creatividad, del conocimiento científico, de la capacidad estética, etc.) alcanzó, con el pasaje del feudalismo al capitalismo, un nivel de desarrollo que posibilitó a los hombres, por primera vez, la nítida y clara percepción de que la historia de los hombres es el resultado de las acciones de los propios hombres, que el hombre es esencialmente social.

Que las potencias desencadenadas por el desarrollo del género humano hubiesen sido, en el pasado, innumerables veces, transformadas en *potencias divinas, trascendentes*, a los ojos de la sociedad burguesa naciente, no era más que derivación de una sociabilidad poco desarrollada que hallaba en el antropomorfismo su forma privilegiada de explicar el cosmos. El siglo XVIII es pródigo en intentos de derrotar esa forma de concebir lo humano; la gran lucha que se da contra la concepción de mundo feudal. Desde Bacon hasta el racionalismo francés, ese es el tono de los debates filosóficos modernos. Esa es la razón de ser del movimiento que se inicia con el Renacimiento y que culmina en la Ilustración y con la afirmación –teórica y práctica– de que el hombre es capaz de hacer su historia porque el hombre es una creación del propio hombre. El universo es regido por la ley newtoniana de la gravitación universal y no más por la interferencia divina; las relaciones matemático-mecánicas dislocan la providencia divina en la explicación de los fenómenos

¹³⁰ Recordemos que, para el burgués, su alienación corresponde a la afirmación de su potencia en cuanto clase. Cosa muy distinta ocurre con el obrero.

naturales y, muchas veces, sociales. El papel de los hombres en la historia es cada vez más central: Vico afirma con todas las letras que la diferencia entre la sociedad y la naturaleza está en el hecho de que los hombres hicieron la primera y no la segunda.

A pesar de las diferencias entre Hobbes, Locke y Rousseau, algo los aproxima: el mundo de los hombres es, para los tres pensadores, resultado concreto de las acciones humanas, y los tres proponen acciones colectivas para ordenar la sociedad según la *naturaleza humana*. Que diferencias de lo más significativas se interponen entre el Estado hobbesiano y la soberanía popular en Rousseau, es una obviedad y no es necesario más que apuntar este aspecto.

Al contrario, de máxima importancia resulta para nuestro estudio de la alienación en Lukács, que esos pensadores están entre los más representativos del período moderno, fundamentalmente porque -entre otras cosas- fueron capaces de revelar, y de esa manera, conferir una forma socialmente adecuada a la conciencia burguesa naciente, el hecho de que la historia sea una historia de la *humanidad*; que, en el límite, el género humano es el único responsable de su propio destino.

Que las primeras formas de manifestación de la conciencia del carácter social – y no divino - de la historia se hayan apoyado en una concepción a-histórica de la naturaleza humana, introduce importantes caracteres en esa procesualidad. Como ya referimos anteriormente, la naturaleza humana de los filósofos modernos era poco más que la generalización, a toda la historia, de las características esenciales de la humanidad alienada por el capital. Aún así, esa limitación no impidió que el Iluminismo se convirtiese en la ideología de las revoluciones burguesas – revoluciones que marcan la entrada del devenir-humano de los hombres, en un nuevo período en el cual, a diferencia de los anteriores, conscientemente los hombres se proponen alterar con sus actos la continuidad histórica. O sea, un nuevo período en el cual una clase – por primera vez en la historia – se constituye en cuanto clase revolucionaria; esto es, una clase capaz de proyectar y construir prácticamente una *nueva sociedad* cuya génesis solo puede darse por la destrucción de la *vieja sociedad*.

Es a ese complejo de cuestiones al que Lukács se refiere cuando afirma que la sociedad burguesa, es la primera socialmente pura. Ésta corresponde al primer momento del devenir-humano de los hombres en el cual la humanidad se propone asumir la historia en sus propias manos, en vez de recibirla como

fatalista imposición de potencias que trascienden al ser social. *El destino de los hombres pasa a pertenecer a los hombres, ya no más a los dioses.*

El cuanto esa evolución es significativa para el desarrollo del género humano difícilmente podría ser exagerado. Corresponde a un momento decisivo, según Lukács, para la constitución de un género humano que tenga conciencia del hecho de ser esencialmente social. Por eso, es un paso fundamental en la elevación de la humanidad a su ser-para-sí.

De modo análogo, el desarrollo de las relaciones mercantiles, al contraponer cotidianamente la existencia individual al género humano, al hacer de la acumulación *privada* de capital el impulso determinante en la vida de las personas, exigió y, al mismo tiempo, posibilitó el desarrollo del individualismo burgués.

La sustancia de la individualidad típica que se constituye en ese momento histórico es aquella del avaro pequeño-burgués, del *Papá Gorrito* de Balzac. Es una individualidad que se concibe en cuanto monada cualitativamente distinta y opuesta al género humano, que tiene sus horizontes limitados por sus intereses privados inmediatos¹³¹. La literatura está repleta de personajes que retratan esta forma de ser de los individuos al amparo del capital.

En la esfera política, tanto la totalidad social en cuanto *locus* de la disputa entre los individuos, como ese *individuo burgués*, son los fundamentos últimos de la democracia burguesa. Como el hombre es por naturaleza competitivo, ruin, egoísta, avaro, no restaría a la humanidad otro camino más que el de reconocer ese hecho y buscar una forma de sociedad en que la lucha de todos contra todos, no desagregase la sociedad. La forma ideal, desde esa perspectiva, es aquella de la democracia burguesa consagrada por el liberalismo, un espacio estructurado formalmente para regular, de modo que no excedan los límites del capital, los ineliminables conflictos sociales de la sociedad burguesa. En ese sentido, mercado y democracia burguesa están indisolublemente articulados. El primero es el espacio de la competencia económica; el segundo, el espacio de la disputa política, en la concepción liberal burguesa.

Ya vimos cuánto la ontología lukácsiana se opone a concepciones de una naturaleza humana de ese tipo. Sobre todo porque, en el plano directamente ontológico, tal concepción es la exacta antípoda de la radical historicidad del

¹³¹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 257 y ss.

mundo de los hombres postulada por Lukács, luego de Marx. Para estos pensadores, ninguna naturaleza humana podría, bajo ninguna hipótesis, constituirse en límite *a priori* para el desarrollo del devenir-humano de los hombres¹³².

Sobre lo que nos interesa llamar la atención del lector es, ahora, el hecho de que, en la sociedad burguesa, incluso allí donde la democracia liberal se haya desarrollado plenamente, la individualidad nunca podrá ir más allá de su fragmentación entre una dimensión genérica y una dimensión privada, entre *citoyen* y *bourgeois*. Basándose directa y explícitamente en las teorizaciones de Marx, en la *Cuestión Judía*¹³³, Lukács señala que el desarrollo de la individualidad bajo el capital, se realiza históricamente en dos esferas, una pública (genérica), en la cual el individuo se concibe en cuanto ciudadano y que corresponde al momento público de su existencia, y otra privada, en la cual el individuo somete sus relaciones con el género a los intereses inmediatos de la acumulación privada en cuanto individuo burgués.

Argumenta Lukács que esa contraposición entre lo público y lo privado, en la cual lo público y lo privado no sólo son distintos, sino opuestos a medida que las relaciones genéricas son tomadas en cuanto instrumentos y mediaciones para la acumulación privada de riqueza, constituye el nodo esencial de la postura típicamente burguesa para con las leyes, la moral, la ética, etc. El típico burgués, íntima y sinceramente, desea que las leyes sociales sean obedecidas y respetadas por todos, pues comprende que sin esas leyes su mundo no podría existir. Aún así, al mismo tiempo, actúa de forma de procurar una manera de transgredir esas mismas leyes siempre que pueda obtener una ventaja personal. Es la hipocresía típica del burgués medio, una cualidad socialmente producida de las individualidades burguesas¹³⁴.

Que una individualidad que se construye en esos parámetros es una individualidad escindida, limitada en su desarrollo a los horizontes puestos por la reproducción del capital, es, por lo tanto una individualidad que lejos está de efectivizar todas las fantásticas potencialidades de desarrollo abiertas por el actual nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, es algo que no requiere de una gran demostración¹³⁵. Pensemos, simplemente, en cómo los individuos podrían desarrollarse en todos los sentidos (omnilateralidad, en el decir de

¹³² Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 265 y ss.

¹³³ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 267 y ss.

¹³⁴ Lukács, G., op. cit., vol II**, p. 563-4.

¹³⁵ Lukács, G., op. cit., vol II**, p. 562.

Marx) si, con el fin de la explotación del hombre por los hombres, la jornada de trabajo fuese significativamente reducida y la burocracia tendiese a desaparecer. El tiempo libre que todos tendríamos para amar, disfrutar de una obra de arte, filosofar, etc. lanzaría a los individuos hacia un proceso de autodesarrollo sin igual en la historia de la humanidad. Lo que eso significaría para el libre desarrollo de las fuerzas productivas *humanas* de la sociedad, y cómo eso redundaría en bienestar material para todo el género, es algo que sólo puede ser limitadamente anticipado, por más generosa que sea nuestra imaginación.

El hecho de haber tomado el capital y la sociedad burguesa como ejemplos para exponer la categoría de la alienación en Lukács, puede inducir al lector al error de identificar capital y alienación. Si el capital es una alienación, para Lukács de esto no deriva que toda alienación tenga su génesis en el capital. Ni que las sociedades pre-capitalistas desconozcan fenómenos de alienación¹³⁶. Consecuentemente, la superación de las alienaciones oriundas de la sumisión de los hombres al capital, no significa el fin de todas las alienaciones. Otras alienaciones surgirán y se desarrollarán en una sociedad que haya superado el capital, las cuáles, a su vez, deberán también ser superadas. En otras palabras, la superación del capital y de las alienaciones a éste asociadas, no significa el fin de la historia, pero sí la construcción de una formación social cualitativamente nueva, donde las alienaciones serán, también, cualitativamente distintas de las alienaciones que surgen y se desarrollan en un tejido social que tiene a la explotación de hombre por el hombre como su fundamento más importante.

En suma, para las individualidades que se consustancian bajo la lógica burguesa, el capital es una potencia alienada y que moldea el destino que cada una de ellas. El capital es una potencia incapaz de ser afectado en su esencia por la acción de los individuos. Por eso, las necesidades de la reproducción del capital se imponen a los individuos, en la cotidianeidad, como una aparente inexorabilidad. La fuerza deshumana que somete a los hombres al capital es asumida, en la cotidianeidad, como una imposición tan intocable cuanto la ley de la gravedad, esto es, como una determinación no-humana. La creación humana se torna extraña al propio hombre, el hombre ya no se reconoce más en lo que creó: esa es, para Lukács, la esencia de la alienación.

¹³⁶ Lukács, G., op. cit., vol II**, p. 563-4.

Subrayemos que, si para Lukács, el capital es la fuente más nefasta de alienación de la sociabilidad contemporánea, debemos evitar cualquier identificación entre el capital y la alienación que implique la afirmación de que la desaparición de uno, llevaría, necesariamente, a la desaparición de la otra. Si el capital es una fuente de alienaciones, ciertamente hay alienaciones que no se originan en el capital.

Generalidad humana y superación de las alienaciones

Por lo expuesto hasta aquí, debe quedar claro que la construcción de una generalidad humana auténtica está, en la actualidad, a los ojos de Lukács, asociada a la superación del capital. Pleno desarrollo humano-genérico y capital son dos términos absolutamente excluyentes, hoy, para Lukács.

Vimos que no siempre fue así. La construcción de la sociabilidad burguesa se constituye en salto fundamental en el devenir-humano de los hombres; posibilitó que, a escala social, los individuos comprendiesen que la historia es la historia humana y, siendo así, que tomaran la tarea práctica de cambiar el rumbo de la historia en el sentido deseado. En esto se constituye el significado más profundo de la revolución burguesa: inauguró un período histórico donde práctica y teóricamente los hombres toman la historia entre sus manos. Esa intervención humana, que afirma práctica y teóricamente el hecho de que los hombres sean señores de su propia historia, es la mayor genialidad que la burguesía legó a la humanidad.

Véase que hay una diferencia esencial, entre esta “era de las revoluciones” y, por ejemplo, la crisis del final del sistema esclavista y su transformación (lenta, penosa y confusa) en feudalismo.

La crisis de la esclavitud constituye un “callejón sin salida”¹³⁷. La esclavitud, debido a las contradicciones generadas por su propio desarrollo, simplemente no podía seguir reproduciéndose. Al mismo tiempo, tenemos la inexistencia de una clase revolucionaria que diese un sentido a la crisis. Crisis de lo viejo sin ninguna previa-ideación de lo nuevo: en eso se constituye el carácter de “callejón sin salida” del derrumbe de la esclavitud.

La crisis del feudalismo, por su parte, está íntimamente articulada a la génesis y desarrollo de una clase social que, a lo largo de los siglos XVI al XVIII, construye (teóricamente) un proyecto propio de una nueva formación social y constituye (prácticamente) una nueva sociabilidad. Lo que exigió, con absoluta necesidad, no solo el abandono, sino la destrucción de la antigua visión de mundo (*Weltanschauung*) feudal, geocéntrica.

¹³⁷ Además de la discusión del “callejón sin salida” en el capítulo de la *Ontología* dedicado a la reproducción (Vol II*, p. 295 y ss.), conferir también Vol I, p. 383-4.

Que el resultado de esa acción de la burguesía no corresponda exactamente a lo idealizado, es una verdad indiscutible. Que la sociabilidad que vino a ser con la Revolución Francesa no fue aquella de la igualdad, libertad y fraternidad como soñada por Marat, Herbert y Robespierre, es una evidencia incuestionable. Aún así, ese hecho en nada disminuye la importancia de la acción conciente de la burguesía en la constitución de la nueva sociabilidad. Entre la previa-ideación y el ente objetivado se interpone, ya vimos, el momento de la exteriorización. En el proceso de objetivación, al intervenir éste en las cadenas causales existentes y alterarlas, intervienen determinaciones que terminan por hacer no sólo al ente, sino hasta el mismo proceso de objetivación, distinto de lo previamente idealizado.

Nos encontramos aquí, nuevamente, enfrentándonos con aquel complejo de problemas que estudiamos anteriormente al tratar la relación teleología/causalidad. Vimos como Ikursk, al llevar a la práctica la construcción del hacha, desde el inicio enfrenta resistencias, tanto de la naturaleza (forma y dureza de las piedras disponibles, de la madera, etc.) como sociales (desprecio de la colectividad por la oposición de Ikursk a ayudar al esfuerzo colectivo de enfrentar al tigre), lo que fuerza a ir modificando su proyecto de hacha original. Al final del proceso de objetivación, el hacha es distinta de aquella previamente idealizada.

En sus líneas más generales, ese mismo fenómeno, a escala muy ampliada, se verifica en la relación entre el proyecto de transformación social de los revolucionarios y la efectiva sociabilidad que resulta de sus actos. Las resistencias que la realidad ofrece a la constitución de la nueva sociabilidad, resistencias estas cuyo elemento fundamental son siempre las reacciones de los individuos sociales (tanto las nuevas condiciones de posibilidad, cuanto las nuevas condiciones ya tomadas concretas), son rigurosamente imprevisibles en su totalidad. Lo que coloca problemas de extrema complejidad para la dirección política de cualquier revolución.

Debemos también considerar que, como ya vimos, toda praxis social, por más conciente que ésta sea, posee siempre un *quantum* de casualidad. En un proceso revolucionario, el azar juega un papel muy importante, sobre todo en la determinación de la forma que asume la ruptura con el antiguo orden. Tanto la Toma de la Bastilla, en 1789, cuanto el desencadenamiento de la Revolución Rusa a partir de una manifestación contra el hambre, en el Día Internacional de la Mujer, por las mujeres trabajadoras en febrero de 1917 en Petrogrado, son procesualidades que exhiben inequívocos trazos de casualidad.

Tal distancia – ineliminable – entre intención y consecuencias del acto es, por lo tanto, un componente central de la praxis social, sea esta tan simple como la construcción de un hacha o tan compleja como una revolución.

Dicho esto, retomemos nuestro razonamiento: afirmábamos que el hecho de que haya una real distinción entre el proyecto revolucionario burgués y el orden social efectivamente construido por las revoluciones burguesas, en nada disminuye, siempre según Lukács, la importancia ontológica del hecho de que, con el capitalismo, por primera vez en la historia los hombres se proponen, concientemente, tomar la historia en sus manos.

Generalidad humana y libertad.

Abordemos ese complejo de cuestiones desde otro ángulo: la problemática de la libertad.

El punto de partida de la tradición marxiana en el estudio de la libertad se ubica en el reconocimiento de que el elemento constitutivo del ser social son actos alternativos con carácter de respuesta. Como vimos, el horizonte para la respuesta está dado por las determinaciones objetivas de la realidad. En ese contexto, la libertad sería la posibilidad de escoger, entre las alternativas posibles inscritas en lo real, aquella más aptas para atender las necesidades puestas por el devenir-humano de los hombres.

Fue precisamente desde esa angulación, recuerda Lukács, que Engels abordó la problemática de la libertad.

“La libertad no consiste en soñar la independencia de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, ligada a este conocimiento, de hacerlas actuar según un fin determinado. Esto vale tanto para las leyes de la naturaleza externa, como para las que regulan la existencia física y espiritual del propio hombre [...]. Libertad de querer no significa otra cosa, por tanto, sino capacidad de poder decidir con conocimiento de causa”¹³⁸.

Según Lukács, Engels estaría en lo correcto, en primer lugar al reconocer que la libertad es un fenómeno *puramente social*, que opera sólo en la relación

¹³⁸ Engels, F. *Anti-Düring*, Progress Publishers, Moscú, 1978, Parte I, Cap. XI, p. 140-141.

entre teleología y causalidad que caracteriza a los actos humanos¹³⁹. En segundo lugar, al reconocer que la libertad dice respecto a la relación del hombre con el mundo en que vive, que la libertad tiene su momento fundante en la transformación de lo real por el trabajo. Es el carácter de alternativa del trabajo en el que “[...] aparece por primera vez el fenómeno de la libertad [...] bajo una forma claramente delineada [...]”.¹⁴⁰ En pocas palabras, “Dicho a partir de una primera aproximación, la libertad es aquel acto de la conciencia como resultado del cual surge un ser nuevo, puesto por ella”.¹⁴¹

En un primer momento, y acompañando a Engels, para Lukács la libertad se consustancia en decisiones alternativas que son respuestas a situaciones sociales concretas, en el movimiento de transformación de causalidad dada en causalidad puesta; para él, la libertad es por “[...] su esencia ontológica concreta [...] representa un determinado campo de fuerzas para las decisiones dentro de un complejo social concreto, en el cual actúan, en simultaneidad con dicho complejo, objetividades y fuerzas naturales y sociales”¹⁴². Los estados de la conciencia que no se relacionan con la transformación efectiva de lo realmente existente, no configuran, para Lukács, instancia alguna de la libertad.¹⁴³

Lukács acompaña a Engels, por tanto, en el reconocimiento de que la libertad es siempre concreta y está siempre relacionada a la decisión alternativa que está en la base de todo acto de trabajo. En otras palabras, que las determinaciones de lo real están indisociablemente articuladas a la efectivización de la libertad en cada momento histórico, y que por eso libertad y necesidad no son antinómicas. Solo al interior de una malla de determinaciones causales puede la libertad efectivizarse. Reiteramos: fuera del ser social, no hay libertad.

El distanciamiento de Lukács para con Engels, en el análisis de la libertad, se inicia por dos observaciones. La primera de ellas concierne al hecho de que la libertad, en cuanto acción con conocimiento de causa, tiene plena validez sólo en la esfera del trabajo y, aunque sirva de referencia genérica a todas las manifestaciones de la libertad, no agota al fenómeno en su totalidad. Recuerda Lukács que la libertad es uno de los fenómenos “más multiformes, variables e

¹³⁹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 112 (2002: 165-166).

¹⁴⁰ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 166.

¹⁴¹ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 166-167.

¹⁴² Lukács, G., op. cit., 2002, p. 170.

¹⁴³ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 166-167.

inestables" del ser social. "Podría decirse que cada ámbito del ser social que ha llegar a desarrollar, relativamente, una legalidad propia, produce una forma propia de libertad [...]".¹⁴⁴ La libertad jurídica es distinta de la política, etc.

Como ya tuvimos ocasión de exponer, según Lukács, la estructura originaria de la posición teleológica sufre transformaciones significativas cuando pasamos de los actos teleológicos primarios a los secundarios. "Esa transformación asume una cualidad aún más decisiva cuando el desarrollo hace que, para el individuo, su propio modo de portarse, su propia interioridad, se torna objeto de la posición teleológica". Sin pretender sino rescatar este aspecto de la cuestión, dejando su exploración cabal para la ética, concluye el pensador húngaro en que "Las nuevas formas nunca pueden ser obtenidas, pues, a partir de las originarias, ni las complejas a partir de las simples, a partir de una deducción intelectual"¹⁴⁵.

Una vez más, y aquí sólo haremos referencia al hecho, nos encontramos con la identidad de la identidad y de la no-identidad como forma genérica del desarrollo de la sociabilidad: un acto en sí unitario, la efectivización de la libertad en el trabajo, da origen a fenómenos que son, concomitantemente, distintos e indisociables de la procesualidad originaria. Una vez más, también, al contrario de lo que afirman algunos críticos de Lukács¹⁴⁶, nos encontramos con la afirmación lukácsiana según la cual el ser social no es reductible al trabajo.

Lo que no interesa, aún, de ese conjunto de cuestiones, es que el reconocimiento, por Lukács, de que hay formas de libertad distintas de la libertad que se verifica en la transformación directa de la naturaleza por el trabajo humano, abre la posibilidad de desarrollar y sofisticar las consideraciones engelsianas acerca de la libertad. Ya no se trata solamente de la forma originaria de la libertad encontrada en la esfera del trabajo, sino

¹⁴⁴ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 166.

¹⁴⁵ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 180. Dejamos la traducción literal que hace el autor de dicho pasaje: "No se puede [...] derivar por deducción conceptual las nuevas formas [...] de libertad de aquella originaria, las formas complejas de las formas simples [...]" (N. d. T.)

¹⁴⁶ Las críticas de la llamada Escuela de Budapest se tornaron públicas, por primera vez, con la publicación de la revista italiana *Aut-Aut*, en su número 157-8 de enero/abril de 1977, con las críticas que Ágnes Heller, F. Feher, G. Markus y M. Vajda destinaron a Lukács luego de la lectura del primer manuscrito de la *Ontología*. La síntesis ya madura de esas críticas tomó forma bajo pluma de Heller, en un artículo titulado "Paradigma della produzioni e paradigma del lavoro", en *crítica Marxista*, Ed. Riuniti, Roma, n.4/1981. Un abordaje crítico de este texto de los ex-discípulos de Lukács puede ser encontrada en Tertulian, N. Una presentación a la *Ontología del ser social*, de Lukács, *Crítica Marxista*, n.2 Ed. Brasiliense, 1995 y Lessa, S. *Mundo dos Homens*, op. cit.

también de formas distintas en las que se particulariza ese fenómeno a medida que la sociabilización complejiza la reproducción del mundo de los hombres. El estudio particularizador de las principales formas en que se presenta la libertad fue prometido por Lukács para su *Ética*. Como sabemos, él falleció antes de escribirla.

En el contexto de la Ontología, nos interesa el hecho de que el reconocimiento de esa enorme variedad en las formas particulares, concretas, de la libertad, vaya asociado a la afirmación de la insuficiencia (y no falsedad) de las consideraciones de Engels para el mundo contemporáneo. Para él, Engels desconoció una problemática que el desarrollo del capitalismo en el Siglo XX evidenció con mucha fuerza: el desarrollo de las ciencias y de las fuerzas productivas puede, en vez de fundar una comprensión del mundo “genuina”, dar origen a una mera manipulación tecnológica de lo real articulada a una “ontología ficticia”¹⁴⁷.

Al tratar de la *intentio recta* e *intentio obliqua* vimos cómo el desarrollo del trabajo impulsó tanto el desarrollo científico como las concepciones de mundo mágicas, animistas, antropomorfizantes, marcadamente religiosas, etc. Ya entonces se manifestaba una primera forma de articulación contradictoria entre manipulación correcta de lo real y producción de una concepción de mundo ficticia¹⁴⁸. Tomando por base el enorme desarrollo de la ciencia en el capitalismo moderno, Engels habría previsto, según Lukács, que, al contrario de la sociabilidad intensamente alienada y con fuertes necesidades religiosas de los días actuales, existiría el predominio de una *Weltanschauung* científica que desbancaría definitivamente a las ontologías religiosas.

Desde el punto de vista de la problemática de la libertad, la no realización de esa expectativa de Engels y, por el contrario, el hecho de que el desarrollo de la ciencia en el Siglo XX se haya constituido, también, en uno de los fundamentos del desarrollo de una *Weltanschauung* de tipo místico, religioso, nos coloca, en palabras de Lukács, en una

“situación paradójica de que, mientras en un nivel primitivo, el escaso desarrollo del trabajo y del saber era un obstáculo para la investigación genuinamente ontológica del ser, hoy precisamente el dominio de la naturaleza, que se amplía ilimitadamente, establece confines autoerigidos para la

¹⁴⁷ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 122 (2002: 178 y ss.).

¹⁴⁸ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 122 (2002: 178 y ss.).

generalización ontológica del saber, el cual no tiene que enfrentarse con fantasmagorías, sino contra su propia reducción al carácter de fundamento para la propia universalidad práctica".¹⁴⁹

En otras palabras, según Lukács, la manipulación de los conocimientos científicos, de forma de reducirlos tan solamente a una dimensión práctica de transformación de lo real, evitando las potencialidades de las cuales son portadores para la construcción de una *Weltanschauung* no ficticia, "[...] tiene sus raíces, materialmente, en la evolución de las fuerzas productivas, idealmente, en las nuevas formas de la necesidad religiosa; dicha manipulación ya no se limita meramente al rechazo de una ontología real, sino que también actúa en forma práctica en contra de la evolución puramente científica".¹⁵⁰

Esa situación, según Lukács, torna

[...] sumamente problemática la definición engelisana de la libertad como 'capacidad de poder de poder decidir con conocimiento de causa'. Pues de la manipulación –a diferencia de los magos, etc.- no puede decirse que no tenga un conocimiento de causa. El problema se concretiza ahora en el sentido de saber en qué dirección se halla orientado el conocimiento de causa; este fin de la intención, y no solo el conocimiento de causa, está en condiciones de proporcionar aquí un criterio real, de modo que también aquí ha de buscarse el criterio en relación con la realidad misma. La orientación a una practicidad inmediata, aun cuando no se encuentre sólidamente fundamentada en términos logicistas, conduce a un callejón sin salida ontológico".¹⁵¹

Las indicaciones dejadas por Lukács en su *Ontología* nos permiten prever algunos elementos del análisis que pretendía desarrollar acerca de la libertad en su *Ética*. Argumenta él que esa nueva situación que viene a ser con el desarrollo del capitalismo en el Siglo XX, introduce modificaciones importantes en la relación entre fin y medio: "[...] hay una diferencia cualitativa entre que la alternativa tenga como contenido algo correcto o incorrecto que puede ser

¹⁴⁹ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 179.

¹⁵⁰ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 179.

¹⁵¹ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 180.

determinado en términos puramente epistemológicos, o que la posición misma del fin sea el producto de alternativas de origen social y humano".¹⁵²

O sea, "[...] la posición del fin ya no puede ser medida de acuerdo con los criterios del trabajo simple".¹⁵³ Debe tener por referencia y horizonte el devenir-humano de los hombres, el proceso de sociabilización. Para ser breve, el criterio de valoración de la posición del fin debe estar fundado por el proceso de construcción de la generalidad humana-para-sí; debe tener en la ética su campo resolutivo.¹⁵⁴

La insuficiencia de esas colocaciones de Lukács para con la completa resolución de esa problemática de la libertad es una evidencia que no deseamos esconder. Ni tampoco lo deseaba Lukács, que no pocas veces remitió la investigación cabal de esas cuestiones para la *Ética* que pretendía escribir. Nos parece, sin embargo, no menos evidente la riqueza de los aportes de Lukács acerca de la libertad. Fundamentalmente al superar tanto el callejón sin salida de la irresoluble antinomia típicamente idealista entre necesidad (determinismo) y libertad, como también al no ser absorbido por los límites al estudio del fenómeno de la libertad inherentes a la postura engelsiana.

Una vez más, la ontología lukácsiana se presenta como un *tertium datur*. Tratándose de la libertad, recusa tanto la antinomia absoluta entre necesidad y libertad, como también la reducción del fenómeno a su forma primaria, originaria.

Ese *tertium datur* lukácsiano acerca de la libertad esta íntimamente articulado, en una relación de complementariedad, con el reconocimiento de que, con la sociabilidad burguesa, se eleva a la conciencia, a escala social, de modo inédito, que los hombres son los demiurgos de su propia historia. El hecho de que la humanidad alcance una conciencia de que su destino es socialmente trazado – y no determinado por potencias divinas, mágicas, etc. – no podría dejar de tener enormes consecuencias en el desarrollo del fenómeno de la libertad. En líneas generales, esa nueva forma de sociabilidad, abre nuevos horizontes para la efectivación de la libertad, potencia la capacidad de libertad de los hombres.

Detengámonos sobre este aspecto.

¹⁵² Lukács, G., op. cit., 2002, p. 182-183.

¹⁵³ Lukács, G., op. cit., 2002, p. 183.

¹⁵⁴ El carácter específico de la ética en Lukács se desarrollará a continuación en este capítulo.

La nueva cualidad de la sociabilidad contemporánea, su carácter social puro, promueve algunas alteraciones en la relación entre los momentos de la previa-ideación y aquellos de objetivación/exteriorización en la constitución de la generalidad humana para-sí.

Volvamos a la historia de Ikursk. Para él, la utilidad del hacha, su mayor o menor adecuación a los objetivos previamente idealizados, es independiente de modo casi absoluto del hecho de que el hacha venga a ser, o no, un momento impulsor del devenir-humano de los hombres.

En el contexto en que vivía Ikursk, el hecho de que el proceso de objetivación sea más o menos humano, de que incorpore de forma más o menos intensa las necesidades socio-colectivas puestas por el desarrollo del género, era de poca importancia para el éxito de su acción. La utilidad del hacha dependía, fundamentalmente, de las cualidades del propio hacha (la dureza de la piedra, la resistencia de la madera, la localización del centro de gravedad dinámico del conjunto, etc.) y no, por ejemplo, de la forma más o menos alienada del ente objetivado.

Ese estado de cosas se altera radicalmente cuando se trata de la objetivación del ser-para-sí de la generalidad humana. Contemporáneamente, el propio proceso de objetivación es portador de la creciente necesidad de generar un ser social que supere concretamente las alienaciones predominantes en la sociabilidad contemporánea. La objetivación, por tanto, debe corresponder al hecho de ser ésta la objetivación de una generalidad humana (y de una individualidad a ésta reflexivamente articulada) que requiere la consubstanciación del para-sí del ser social.

Ahora, tal movimiento superador de las alienaciones contemporáneas requiere la opción, a escala social, por valores que expresen el predominio de lo humano, de las verdaderas necesidades socio-genéricas, en el proceso de objetivación/exteriorización. El devenir-humano de los hombres puede elevarse a un nivel de desarrollo en el cual, al contrario de los días actuales, las necesidades humano-genéricas predominan sobre las deshumanidades socialmente puestas¹⁵⁵. Lo que ahora nos interesa, para la exposición de la relación entre libertad y superación de las alienaciones contemporáneas, es que, con la objetivación de la generalidad humana para-sí, ya no se trata de

¹⁵⁵ Para que ese pasaje se efectivice, se hace necesaria la actuación de un vasto campo de mediaciones que Lukács explora, principalmente, en el capítulo dedicado a la ideología. Seguir los pasos de esa investigación lukácsiana, aún así, escaparía a los límites de nuestro estudio. Cf. Lukács, G., op. cit., vol II**, Capítulo III - "El momento ideal e l'ideología".

objetivar un objeto no-humano como un hacha¹⁵⁶, sino de la constitución de una sustancialidad humana – esto es, de un género y de individualidades – que supere el actual nivel alienado de sociabilidad.

Según Lukács, los valores que deben operar en la síntesis de la generalidad humana para-sí son aquellos que superan la forma escindida de ser en el mundo bajo el capital, apuntando a la constitución de un ser social en el cual la creciente afirmación del género, en niveles socialmente cada vez más elevados, requiere la plena explicitación de las particularidades y de las capacidades individuales. Particularidades, ahora, que son comprendidas y se constituyen en cuanto aquello que de hecho son: particularidades de un género cuyo modo de ser, sólo puede desarrollarse dando espacio al desarrollo de su heterogeneidad interna.

La efectivización práctica, material, de relaciones entre los hombres que posibiliten ese pleno desarrollo del proceso de devenir-humano de los hombres es lo que Lukács, siguiendo a Marx, denominó *comunismo*. Y los valores que deben corresponder a previas-ideaciones que superan el capital son los valores *éticos*¹⁵⁷.

Ética y generalidad humana-para-sí

Al tratar la reproducción social, vimos como su continuidad requiere mediaciones que tornen socialmente reconocibles las necesidades socio-genéricas puestas por el devenir-humano de los hombres, con eso posibilitando su elevación a la conciencia a escala social. Argumentamos que, según Lukács, esta es la base ontológica para la génesis y desarrollo de complejos sociales como la moral, el derecho, la costumbre, la tradición, etc. También argumentamos que entre la ética y los otros complejos que actúan en esa esfera, hay una diferencia fundamental: solo la ética hace la mediación de la superación de la dualidad dicotómica entre individuo y sociedad. En aquel momento esas consideraciones fueron suficientes. Ahora, sin embargo, se hace necesario retomar la discusión lukácsiana acerca de la ética, para poder

¹⁵⁶ Que el hacha sea un objeto social, luego de lo que dijimos, no pueden ya restar dudas. Con no-humano queremos apenas señalar que no se trata, directamente, de la construcción de seres humanos en cuanto tales, sino de objetos que, por su esencia, son distintos de los individuos, aunque sociales.

¹⁵⁷ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328-331.

avanzar en la exploración de la conexión entre libertad y construcción de la generalidad humana para-sí.

Como ya afirmamos seguidamente, la *Ontología* fue pensada como obra preliminar a la *Ética* que Lukács no llegó a escribir. Por eso, en la *Ontología* Lukács no fue más allá de un breve esbozo de la “simple, elemental constitución ontológica” de la ética¹⁵⁸. Él señala tan solamente que “la costumbre, la tradición, aunque de una manera más explícita, el derecho y la moral” tiene la función de afirmar, frente a las aspiraciones particulares de los individuos, su sociabilidad, su pertenecer al género humano que va surgiendo en el curso del desarrollo social¹⁵⁹. Por lo tanto, la base de ser de las costumbres, de la tradición, del derecho y de la moral es la contradicción existente entre la visibilidad de la particularidad de las decisiones alternativas y las necesarias conexiones ontológicas de esos mismos actos con la generalidad humana.

Aún así, el fundamento ontológico de la ética no puede ser encontrado en esa dualidad. “Sólo en la ética”, afirma Lukács, “es eliminado [...] (ese) dualismo”, en ella “la superación de la particularidad de lo singular alcanza una tendencia unitaria: la exigencia ética se apodera del centro de la individualidad del hombre agente”¹⁶⁰. Lo que distingue, por tanto, la ética de la costumbre, de la tradición, de la moral y del derecho es, según Lukács, la superación de la individualidad que entiende su particularidad como antinómica a la existencia genérica. Al apoderarse de la individualidad, la “exigencia ética” eleva a la generalidad el horizonte de las finalidades operantes en las decisiones alternativas de cada individuo; esto es, hace del individuo una individualidad auténtica, genérica; tornándolo conciente de ser miembro del género humano. De esa forma, eleva cualitativamente los valores operantes en cada decisión alternativa, conduciendo de una escala con parámetro en los intereses más inmediatos y particulares, a una escala genérica que tiene como horizonte la elevación del nivel de generalidad humana ya efectivizado por los hombres. En palabras de Lukács, “es una elección-decisión dictada por el precepto interior de reconocer como deber propio aquello que conforma su propia personalidad, es esto lo que opera las conexiones entre el género humano y el individuo que supera la propia particularidad”¹⁶¹.

¹⁵⁸ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328.

¹⁵⁹ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 327-328.

¹⁶⁰ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328.

¹⁶¹ Ídem, ibidem.

En otras palabras, la exigencia ética, al ser colocada como centro de la individualidad, conduce al deber individual a ser reconocido como una exigencia de la propia personalidad en cada situación concreta; ser individuo y ser miembro del género humano, ya no forman dos polos antinómicos, sino dos momentos de un mismo ser: la individualidad en cuanto participe de un género elevado a su ser-para-sí.

Ciertamente, la unicidad biológica y la particularidad de cada individuo son principios ontológicos ineliminables. Como ya vimos, sin embargo, en Lukács la individualidad sólo puede venir a ser en contexto social, esto es, si sus decisiones alternativas singulares se imbrican en el proceso de generalización a escala social. La individualidad es, según el filósofo húngaro, una categoría social y, por ello, su explicitación no se contrapone antinómicamente a la sociabilidad, antes, exige una interacción cada vez más intensa entre la totalidad social y el individuo singular concreto. La figura de esa exigencia en su nivel más elevado es, según Lukács, la ética; es esta la que “une los hilos entre el género humano y el individuo que supera su propia particularidad”¹⁶².

La “extrema” diferencia entre los valores que “impulsan” las decisiones alternativas a la mera particularidad y, por otra parte, a la auténtica generalidad humana, es un indicio seguro de cómo, para Lukács, “en este desarrollo del hombre, los valores tienen un peso ontológico notable”¹⁶³.

O sea, una vez que el desarrollo socio-global haya construido la posibilidad objetiva de elevación del género a su para-sí, la actualización de esa posibilidad depende de decisiones alternativas que, por su cualidad y extensión, reciben impulsos decisivos de los valores genéricos. Si recordamos que, para Lukács, la adopción o rechazo de ciertos valores puede romper, en algunos momentos cruciales, la malla de determinaciones legales de una determinada formación social; si recordamos, también, que la frecuencia histórica de esos momentos cruciales y el peso ontológico de esas decisiones valorativas aumentan conforme se intensifica el proceso de sociabilización, se torna evidente como, para nuestro autor, los valores tienen, en la superación de la particularidad alienada, “un peso ontológico notable”.

Es fundamental, para la correcta comprensión del pensamiento de Lukács, que no perdamos jamás de vista que la posibilidad objetiva de que el género humano “configure un ser social, es creada por el desarrollo social en su

¹⁶² Idem, *ibidem*.

¹⁶³ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 329.

despliegue real”¹⁶⁴. Los valores y procesos valorativos sólo pueden ser activos en el plano del ser desde que el “desarrollo social en su desarrollo real” cree “la posibilidad objetiva” de que esto venga a ocurrir. Mientras tanto, la posibilidad objetiva de elevación a la generalidad humana no es su objetivación real – entre una y otra media la decisión alternativa concreta de individuos concretos en circunstancias concretas, o sea, media el acto teleológico. Si, en Lukács, el campo real de posibilidades abierto a las decisiones alternativas es definido por la pregunta, por las circunstancias, esto en nada disminuye el papel de los valores en el encaminamiento de una alternativa entre las diversas igualmente posibles.

Por tanto, para Lukács, el poder normatizador de la ética no puede ser fundado por ninguna deducción lógica o gnoseológica, no hay fuerza que consiga operar el milagro de conferir peso ontológico a constructos valorativos fundados en el ser. Mientras tanto, una vez síntesis de las posibilidades y necesidades objetivas del ser humano en un momento histórico determinado, los valores pueden tener un peso considerable – a veces determinante – en el desarrollo real de una situación dada. En algunos casos, aunque hayan sido deducidos lógicamente o gnoseológicamente. De este modo, entonces, los valores influyen en el desarrollo social por el hecho de que corresponden a las necesidades objetivas de una situación dada y no porque hayan sido – o mejor, a pesar de que hayan sido – fundados en terreno ontológicamente falso. En tales circunstancias, la aplicación práctica de los preceptos valorativos produce efectos que, normalmente, niegan frontalmente sus presupuestos lógico-abstractos.

En suma, para Lukács, el desarrollo de la sociabilidad alcanzó, con el capitalismo, un nivel de potencialidades para la realización de la libertad cualitativamente distinta de las formaciones sociales anteriores. En la sociedad contemporánea, la conciencia socialmente diseminada de que el hombre es el único señor de su destino, abre posibilidades inéditas a la objetivación del devenir-humano de los hombres.

Aún más, la plena realización de esas potencialidades requiere la superación de las alienaciones que predominan en la sociabilidad contemporánea, los cuales hallan en el proceso de acumulación de capital su fundamento ontológico último. Con el capitalismo, la no-humanidad socialmente construida pasa a ser el momento predominante de la reproducción social.

¹⁶⁴ Lukács, G., op. cit., vol II*, p. 328

Como esa superación requiere la objetivación de la generalidad humana para-sí y no la mera transformación de la naturaleza, ésta presenta peculiaridades frente a otras objetivaciones. Por encima de todo, desarrolla una relación entre medio y fin cualitativamente nueva si la comparamos con la relación típica de los actos de trabajo. En esa nueva relación, los criterios de juzgamiento del éxito o fracaso, los criterios de valoración de los resultados de la praxis, emanan directamente del complejo proceso de constitución y reproducción de la generalidad humana para-sí. En esa nueva relación entre medio y fin, los valores cobran un “peso ontológico notable” – y es tarea específica de la ética plasmar en valores que sean socialmente reconocibles y que enuncien el para-sí de la generalidad humana y de la individualidad, las necesidades humano-genéricas que vienen a ser por el devenir-humano de los hombres.

Con el comunismo, por un lado, y con la ética, por otro, llegamos al límite que Lukács propuso a su *Ontología*. El paso siguiente sería develar, en su procesualidad más íntima, el complejo social formado por la ética, y su relación con la vida cotidiana, en la consubstanciación de la generalidad humana-para-sí. El hecho de que la muerte haya impedido a Lukács concretar ese programa de investigación confiere enorme importancia a las indicaciones acerca de la ética por él dejadas, de forma dispersa, a lo largo de la *Ontología*, pues lejos están de la resolución cabal de los problemas que aquí se presentan. Resta a los lukácsianos, por eso, entre las innumerables otras tareas que la historia propone, avanzar a partir de los indicios dejados por el pensador húngaro. Que estas indicaciones sirvan de desafío y estímulo al desarrollo de la investigación dejada incompleta por Lukács.

Capítulo VII

Trabajadores y proletarios

Vimos que el trabajo es la categoría fundante del mundo de los hombres. ¿De allí resultaría que los trabajadores serían, en todos y en cualquier modo de producción, la clase revolucionaria? Por el hecho de ser explotados, por el hecho de producir la riqueza material de la sociedad, ¿Serían los trabajadores, siempre y en todas las circunstancias, la clase políticamente decisiva? Este es el primer conjunto de cuestiones que abordaremos en este capítulo. El segundo conjunto se relaciona específicamente al modo de producción capitalista: del hecho de que los profesionales que no realizan el intercambio orgánico con la naturaleza también producirían plusvalía, ¿se sigue que tales posiciones teleológicas secundarias serían, también, trabajo? ¿Cuál es la relación entre trabajo y trabajo abstracto?

Centralidad ontológica del trabajo y centralidad política de los trabajadores

La relación entre la producción de la riqueza material de cualquier sociedad y la lucha de clases no es una relación inmediata ni es determinada sólo y tan solamente por las formas particulares (trabajo esclavo, feudal, operario) que el trabajo asume en cada formación social. Entre el intercambio orgánico con la naturaleza y la lucha de clases se interpone la totalidad social, la totalidad del complejo de complejos, que caracteriza a cada una de las formaciones sociales¹⁶⁵. Esto significa, desde luego, la mediación de complejos parciales como las ideologías de cada clase y de cada grupo social, las determinaciones históricas más particulares, bien como el nivel de desarrollo humano-genérico de cada período.

Esta no es una deducción lógico-abstracta, mucho menos una formulación carente de fundamento ontológico. Tal afirmación es un hecho histórico, una constatación ontológica.

La transformación de la naturaleza en los bienes indispensables a la reproducción de la sociedad esclavista era realizada, fundamentalmente, por los esclavos. Por eso, en el modo de producción esclavista casi toda la riqueza material era producida por el trabajo esclavo. Esa riqueza era apropiada directamente por la clase dominante y parte de ella era convertida en salarios y otras formas de pago para los auxiliares de los señores en la dominación de los esclavos: los soldados, los administradores, los funcionarios del Estado, en alguna medida artistas, intelectuales, profesores, etc. Directa o indirectamente, de modo más o menos inmediato, todos esos profesionales auxiliaban en la perpetuación de complejos sociales fundamentales para la reproducción cotidiana del poder de los señores sobre sus esclavos.

Desde muy temprano, por lo tanto, la sociedad de clases¹⁶⁶ conoció, al lado de las clases fundamentales (la dominante, la explotadora, y la dominada, explotada), otras intermedias que cumplían funciones sociales que, no siendo

¹⁶⁵ Lukács, G. *Per una Ontologia...*, vol II*, op cit., p. 407, 410.

¹⁶⁶ Idem, vol. II*, p. 495-502. Sobre la sociedad de clases y su fundamento ontológico en el trabajo, cf. de la misma obra, vol. II*, p. 237 ss., 206-207, 323-324. Para un tratamiento indirecto de esta cuestión, cf. también la discusión de Lukács de la relación entre guerra y economía en vol. II*, p. 241-242.

trabajo, eran imprescindibles para la manutención y el desarrollo de la explotación de los trabajadores por sus señores¹⁶⁷.

En las sociedades esclavistas, el desarrollo de las fuerzas productivas y de la concepción de mundo a ellas asociada eran tan incipientes que aún no era posible al género humano elevarse a su para-sí. Siendo muy breve, los hombres hacían Historia, pero aún no comprendían como y porque la hacían. En parte significativa (que varió entre las diferentes sociedades esclavistas) las potencias humanas eran proyectadas en la naturaleza y/o en los dioses y el destino humano comprendido como resultante de las fuerzas naturales o de los deseos de los dioses. Y, claro, tanto las fuerzas naturales como los deseos de los dioses eran, igualmente, imposibles de ser alterados por los hombres. La reproducción social, este complejo proceso por el cual los actos singulares de los individuos concretos se convierten en tendencias históricas universales, era comprendida como el resultado de las determinaciones naturales o divinas. Así, para los griegos, por ejemplo, la esclavitud provenía del propio orden cosmológico (Aristóteles) y sería tan imposible de ser alterado como la ley de la gravedad.

La transición del esclavismo al feudalismo significó, históricamente, la superación de los límites al desarrollo de las fuerzas productivas inherentes al trabajo esclavo. Esto representó un enorme avance para la humanidad, como ya referimos anteriormente. Por algunos siglos, sin embargo, el rompimiento del esclavismo implicó una regresión de las fuerzas productivas, un caótico proceso histórico por el cual se involucionó de un nivel que conocía el comercio internacional para unidades locales autosuficientes y muy pobres en el primer momento, los feudos. Los feudos dependían aún más que el modo de producción precedente de los fenómenos de la naturaleza para su reproducción. Un año de invierno más duro o de lluvias bien distribuidas podía significar la mayor riqueza o miseria material de poblaciones enteras. El aislamiento material de los feudos provocó su aislamiento espiritual. La cultura acumulada en Roma, cuando no fue perdida, fue mantenida en los monasterios y en los conventos católicos, siempre con alguna depauperación.

Incluso con esta momentánea regresión de las fuerzas productivas, la nueva clase dominante –los señores feudales– necesitaban de auxiliares para la reproducción de la explotación de los siervos. No sólo la Iglesia, sino también mercenarios para las épocas de guerra, y los administradores, auxiliares,

¹⁶⁷ Idem, vol. II*, p. 243 ss.

ayudantes, etc. para recoger impuestos, vigilar a los siervos, organizar el trabajo servil en los espacios señoriales, aplicar la justicia y dirimir los conflictos sociales cotidianos. La sociedad feudal desde su inicio conoció una serie de actividades que, no realizando el intercambio orgánico con la naturaleza, eran esenciales para la reproducción del poder de clase del señor feudal sobre el siervo.

Fue este el suelo histórico que posibilitó el surgimiento y el desarrollo, entre el fin del Imperio Romano y el apogeo del feudalismo, de una concepción del mundo fatalista que limitaba la existencia de los hombres en el tiempo y que convertía esta misma existencia en un calvario. Los hombres sólo existirían entre el Génesis y el Apocalipsis; y, entre los dos, para expiar el pecado original, su vida sería un constante sufrimiento. En la Edad Media, aún más que en el período esclavista, la potencia humana de hacer la Historia era proyectada en la misteriosa decisión de un Dios absolutamente bueno y perfecto, capaz, sin embargo, de crear el mundo de pecados en que vivíamos. Las clases sociales serían determinadas por la intervención divina: las personas serían el señor feudal, el siervo, el obispo, el colector de impuestos, etc. porque Dios hace que nacieran hijos de señores feudales, siervos, etc. Ellos no serían lo que eran si esto fuese contrario al designio divino: por lo tanto, era por intervención divina que la sociedad se dividía en clases sociales, y también por decisión divina era determinado el lugar de cada individuo en la sociedad.

Tanto en el esclavismo como en el feudalismo, por lo tanto, el desarrollo de las capacidades humanas (el desarrollo de las fuerzas productivas) era incipiente en demasía para que los hombres pudiesen diferenciarse de la naturaleza lo suficiente para que su potencia exclusivamente humana en hacer la Historia fuese reconocida como tal. En aquellas condiciones históricas, el destino de los hombres sólo parcialmente podía ser explicado por las acciones humanas, de tal modo que, a los ojos de los individuos de aquel período, más que hacer, los hombres sufrían una Historia determinada por la naturaleza o por los dioses.

Esta situación se alteró radicalmente con el modo de producción capitalista. Durante los siglos de la acumulación primitiva (XVI al XVIII), el desarrollo de las fuerzas productivas, asociado a la articulación de un mercado internacional gracias a las Grandes Navegaciones, posibilitó un retroceso de las barreras naturales ontológicamente superior al del pasado¹⁶⁸. De esta nueva situación

¹⁶⁸ Idem, vol. II*, p. 306 ss.

histórica, lo que nos importa es que la riqueza de una sociedad no depende más en grado significativo de los eventos naturales. Del mismo modo, las concepciones fatalistas que afirmaban la miseria y la desigualdad como resultado de la naturaleza (Aristóteles, por ejemplo) o del pecado original, pasaron a ser cuestionadas por la propia Historia. El individualismo burgués naciente es la primera afirmación de que estaría en los individuos la potencia se hacer la Historia. No sólo Newton, con la Ley de la Gravedad Universal, retiró el funcionamiento del Universo de la dependencia de fuerzas divinas, sino también la concepción del mundo burgués (de Locke a Rousseau) depositó en los individuos la esencia de toda la sociedad. Como los hombres serían esencialmente egoístas, pues propietarios individuales, la sociedad sería, necesariamente, mercantil: la sociedad burguesa.

Este retroceso de las barreras naturales posibilitó, por primera vez en la Historia, el surgimiento de una clase revolucionaria: la burguesía. Ésta, de modo inédito, se propone tomar concientemente la Historia en sus manos. Elabora un proyecto de una nueva sociedad (el Iluminismo francés fue su máxima expresión) y conduce la lucha de clases para su efectivización. Las revoluciones inglesa y francesa son testimonios de este hecho.

Las revoluciones burguesas, sin embargo, padecían de un límite histórico que correspondía al propio límite del desarrollo de las fuerzas productivas en el período: si el retroceso de las barreras naturales era suficiente para colocar a los hombres en el centro de la Historia y del Universo, aún no bastaba para poner fin a la miseria y, por lo tanto, el sufrimiento material de la existencia humana. Los revolucionarios de los siglos XVIII postulaban una "igualdad, libertad y fraternidad" que no implicaban ni la desaparición de las clases sociales ni una igualdad que fuese más allá de la igualdad formal que predica ser todos iguales ante la ley. La burguesía era una clase revolucionaria, pero no sería, jamás, comunista.

Para que esto ocurriese era imprescindible un nuevo avance de las fuerzas productivas, aquel salto propiciado por la Revolución Industrial (1776-1830). Con ella, fue tan intenso y rápido el desarrollo de las fuerzas productivas que la producción se tornó mayor que las necesidades de toda la humanidad. En poco tiempo la cuestión económica dejó de ser la falta de productor para convertirse en su exceso: las crisis de superproducción. En esta nueva circunstancia histórica, la miseria humana dejó de ser una determinación insuperable de la vida social para tornarse una elección: la miseria existe no porque faltan

productos, sino porque relaciones sociales perversas impiden que todos tengan acceso a la riqueza producida.

Con la abundancia de la producción se abre la posibilidad histórica de que la miseria se torne algo tan superado como el hacha de bronce. Una formación social, como la comunista, que organice la producción de tal modo que lo producido sea puesto a disposición de todos los hombres, haría de la miseria una pesadilla que la humanidad dejó atrás.

El modo de producción capitalista desarrollado dotó a la humanidad de fuerzas productivas tan desarrolladas que, por primera vez, los hombres pueden comprender la Historia como algo hecho por ellos mismos y, no más como un destino impuesto a los hombres por los dioses o por la naturaleza. Hegel da el primer paso y, Marx, algunas décadas después, el paso conclusivo de este fantástico descubrimiento: los hombres, y sólo ellos, son los únicos responsables por su historia. En otras palabras, la historia de los hombres sería obra exclusiva suya a lo largo del tiempo. Y los hombres la hicieron en circunstancias heredadas del pasado, que no fueron de su elección, pero en ellas actúan de acuerdo con sus elecciones, más o menos concientes, que fueron haciendo cotidianamente. Los actos singulares de los individuos determinados históricamente son los elementos de las tendencias históricas más universales, tengamos o no conciencia de este hecho.

Y, si la historia de los hombres es el resultado único y exclusivo de las acciones humanas, ¿Cómo dudar que los propios hombres fueran capaces de alterarla en el sentido de explorar las nuevas posibilidades históricas traídas por la abundancia promovida por el capitalismo para pasar a la sociedad comunista?

Es, por lo tanto, mediante un largo proceso histórico que la centralidad ontológica del trabajo se relaciona con la centralidad político-revolucionaria del proletariado. El trabajo es la categoría fundante tanto del hecho de que los siervos y los esclavos no puedan elevarse a clases revolucionarias en sus respectivas sociedades, como también del hecho de, con el capitalismo maduro, el proletariado se convierta en clase revolucionaria. E, igualmente, del hecho de que la burguesía se haya elevado a clase revolucionaria en los siglos XVII y XVIII.

Subrayemos: del hecho de que el trabajo es la categoría fundante del mundo de los hombres no podemos deducir, inmediata y necesariamente, que

serían los trabajadores la clase revolucionaria de todo y cualquier modo de producción.

Trabajo y trabajo abstracto

La relación entre trabajo y trabajo abstracto no es un tema explorado sistemáticamente en la *Ontología* por Lukács. Esto porque el filósofo húngaro partió de Marx para sistematizar su *Ontología* y, por lo tanto, no sería preciso, ni él juzgó necesario, trabajar todas las cuestiones ya investigadas por el autor de *El Capital*. Todas las interpretaciones y estudios de la *Ontología* llevan a creer que tal es el caso de la relación entre trabajo y trabajo abstracto. Ninguna línea fue encontrada que pueda siquiera sugerir haber, en este particular, cualquier diferencia entre Lukács y Marx. Tal vez el futuro, con las investigaciones en desarrollo, se torne necesario rever esta afirmación, pero hasta el momento nada fue encontrado.

Tanto para Lukács como para Marx el capitalismo comparte con las sociedades de clase precedentes el hecho de que las clases sociales son fundadas por la expropiación del trabajo excedente.

Quando, pues, dice Lukács, el desarrollo del trabajo, bien como la división del trabajo que de aquí emerge, en un estadio más elevado produce una vez algo cualitativamente nuevo, quiere decir, el hecho de que el hombre es capaz de producir más de lo que le es necesario para la propia reproducción, este nuevo fenómeno económico no puede dejar de dar vida a una estructura completamente nueva: la estructura de clase y todo que de ella deriva".¹⁶⁹

Y esta expropiación, por otra parte, tiene su raíz en el hecho de que sólo el intercambio orgánico con la naturaleza, esto es, el trabajo, produce el contenido material de la riqueza de cualquier formación social, sea ella cual fuera. La riqueza producida por el esclavo, por el siervo o por el operario, es apropiada por los señores de esclavos, por los señores feudales o por la burguesía. Y tales clases dominantes, tanto en el pasado como hoy, utilizan parte de esta riqueza apropiada para el pago de los auxiliares imprescindibles a la reproducción de la explotación de la clase trabajadora. Los costos del Estado y los funcionarios públicos, con el ejército y los complejos ideológicos (escuelas, política, medios de comunicación, etc.), son pagos con la riqueza producida por el trabajo proletario.

¹⁶⁹ Idem, *ibídem*, vol. II* p. 242.

El capitalismo y los modos de producción anteriores comparten esta determinación ontológica más universal: el retroceso de las barreras naturales propiciado por el desarrollo de las fuerzas productivas, por la división social del trabajo, por la creciente riqueza generada en el intercambio orgánico con la naturaleza, hace que la reproducción del poder de la clase dominante exija un creciente complejo de actividades que, aunque no transformen directamente la naturaleza, son imprescindibles para la manutención del trabajo esclavo, servil u operario. En esto, repetimos, el capitalismo y los modos de producción que lo precedieron son muy parecidos¹⁷⁰.

Lo que torna al capitalismo único es que sólo él, de todos los modos de producción hasta hoy conocidos, es capaz de reproducir la forma social de la riqueza que lo caracteriza no sólo en las posiciones teleológicas primarias (el trabajo) sino, también, en las posiciones teleológicas secundarias. Un capitalista puede enriquecerse por medio de una fábrica que convierte mineral de hierro en hierro como, también, por intermedio de una escuela que sólo vende un servicio, la clase del profesor.

Lo decisivo, de esta nueva situación histórica, tiene que ver con la peculiaridad de la riqueza que la burguesía posee: el capital. En los modos de producción esclavista y feudal el aumento de la riqueza de los señores de esclavos y de los señores feudales dependía directamente de un aumento del contenido material de la riqueza social. Para que un señor de esclavo o un señor feudal se tornase más rico era fundamental una transformación más intensa de la naturaleza en los valores de uso imprescindibles a la reproducción de sus respectivas sociedades. En estas sociedades, de modo inmediato, directo o exclusivo, la riqueza de la clase dominante se originaba en el intercambio orgánico con la naturaleza.

También en el modo de producción capitalista el contenido material de la riqueza social es producido en el intercambio orgánico con la naturaleza. Si esto, no obstante, es verdadero para la totalidad de la riqueza social, ya no lo es para todos los burgueses considerados aisladamente. O sea, la relación entre la producción de contenido material de la riqueza social por el trabajo, y la acumulación de capital de cada burgués tomado aisladamente, ya no es una relación inmediata y directa. Y esto tiene que ver con el hecho de que la reproducción del capital se da, inmediatamente (subrayemos: inmediatamente) por la apropiación de la plusvalía y no por la apropiación del contenido material

¹⁷⁰ Idem, vol. II**, p. 502-503.

de la riqueza social advenida de la transformación de la naturaleza por las posiciones teleológicas primarias.

Explicemos: lo que mueve el capitalismo no es la producción de valores de uso, sino la producción de plusvalía, de lucro. Sólo será producido aquello que es lucrativo: al producir autos, televisores o remedios, lo que el capitalista esta de hecho interesado es en producir plusvalía. Y como la plusvalía viene directamente de la explotación de la fuerza de trabajo, la fuerza de trabajo, digamos, de un profesor, puede ser convertida en fuente de plusvalía y, por lo tanto, en momento de la reproducción del capital. Y, eso, a pesar de que el profesor no opera ninguna transformación de la naturaleza. El servicio del profesor es vendido por el dueño de la escuela y, de esta venta, el capitalista obtiene su lucro.

Esta verdad es indiscutible, sin embargo es sólo media verdad.

Dejemos en claro: para que el dueño de la escuela pueda vender el servicio del profesor, es necesario que haya en la sociedad personas que tengan dinero para comprar tales servicios (los padres de los alumnos, por ejemplo). Este dinero, por otra parte, o viene directamente del contenido material de la riqueza producida por los proletarios o, sino, se origina de los salario pagos por los capitalistas a sus auxiliares (administradores, ingenieros, técnicos, etc.) o de los salarios pagos por el Estado a los funcionarios públicos. Como la única fuente de renta de los Estados son los impuestos, el salario del funcionario viene también, aunque más indirectamente, del contenido material de la riqueza producida por los proletarios.

El trabajo proletario (de la fábrica, del campo o de los transportes) es, por lo tanto, la fuente de toda la riqueza capitalista, es el productor del contenido material de toda la riqueza social de las sociedades contemporáneas¹⁷¹. Es de la apropiación de esta riqueza por la burguesía que se origina no sólo la propiedad privada burguesa, sino también la riqueza que, sobre la forma de salarios, en parte se convierte en la propiedad privada del resto de la sociedad. De una forma históricamente mucho más rica y mediada, estamos, por lo tanto, delante de una situación que ya encontramos en los modos de producción esclavista y feudal: es del intercambio orgánico con la naturaleza que emerge toda la riqueza social. La diferencia es que con el capitalismo esta riqueza es apropiada sobre la forma del capital que, inmediatamente (insistimos, inmediatamente) se reproduce por la mediación de la plusvalía, en cuanto que

¹⁷¹ Idem, vol. II*, p. 323.

en el esclavismo y en el feudalismo esta apropiación es hecha directa o inmediatamente de la producción del contenido material de la riqueza social.

Véase esta cuestión desde otro ángulo. El servicio producido por el profesor y vendido por el dueño de la escuela (la clase) es un producto que se agota y desaparece durante su propio consumo. Al final de la clase de un profesor el contenido material de la riqueza de toda la sociedad no fue acrecentado siquiera un átomo. El patrón se tornó más rico porque concentró en su bolsillo el dinero (por lo tanto, la riqueza) que se encontraba dispersa en la billetera de centenares de padres de los alumnos. Si la sociedad sólo produjese servicios como los del profesor, ¿De donde saldrían los bienes materiales sin los cuales ninguna reproducción social puede acontecer? ¿De donde vendría el alimento, la energía, las vestimentas, las casas, los remedios, etc., etc., sin los cuales el capitalismo es imposible?

Los bienes de consumo (ropa, remedios, casas, por ejemplo) y los bienes de producción (materias primas, herramientas, fábricas, energía, etc.) sólo pueden ser producidos en el intercambio orgánico con la naturaleza y es en esta conversión de la naturaleza en bienes materiales que ocurre toda la producción de contenido material de la riqueza de la sociedad capitalista. Es de la apropiación de esta riqueza producida por el trabajo proletario y convertida en salarios por el Estado o por los burgueses que se origina el dinero con que los padres de los alumnos pagan al dueño de la escuela y, por lo tanto, es del trabajo proletario que se origina el capital acumulado por el dueño de la escuela. Y, por lo tanto, diferentemente del profesor, el proletario, al terminar su trabajo, entrega a la sociedad un *quantum* nuevo de riqueza material que será mayor al total de la riqueza social ya existente.

Sin la conversión de la naturaleza en el contenido material de la riqueza social capitalista por los operarios, no habría ni profesor ni dueño de escuela, ni burgués ni funcionario público, ni Estado ni el predio de las escuelas y de las fábricas. No habría comida, ni energía, ni materias primas, ni herramientas —en síntesis, no habría cualquier medio de subsistencia o de trabajo. No habría, para ser breves, cualquier reproducción social posible.

Podemos, ahora, esclarecer sumariamente la distinción y articulación entre el trabajo y el trabajo abstracto: el trabajo es el intercambio orgánico con la naturaleza, la categoría fundante del mundo de los hombres. El trabajo abstracto es aquel que produce plusvalía. Como la plusvalía puede ser producida no sólo en el intercambio orgánico con la naturaleza, sino también en la prestación de una enorme gama de servicios, el trabajo abstracto es mucho

más amplio que el trabajo. El trabajo abstracto incluye toda y cualquier actividad que produce plusvalía, sea ella una posición teleológica primaria o no.

El trabajo, por su parte, es la conversión de la naturaleza en los bienes indispensables a la reproducción de la sociedad, inclusive de la sociedad capitalista. Es el que produce los bienes de producción y de subsistencia. El hecho de, sobre la regencia del capital, ser también productor de plusvalía, hace que él sea, más allá del trabajo, también trabajo abstracto. Si hoy casi todo el trabajo (transformación de la naturaleza) fue convertido en trabajo abstracto (producción de plusvalía), lo inverso no es verdadero: no todo trabajo abstracto produce medios de subsistencia y de producción como lo hace el trabajo (transformación de la naturaleza).

Es eso lo que lleva a Marx y Lukács a distinguir entre trabajadores y proletarios: los primeros son los productores de plusvalía; los segundos no solamente producen plusvalía, sino son también los únicos productores de todo contenido material de la riqueza social¹⁷².

La importancia político-ideológica de esta distinción entre operarios y trabajadores se sintetiza en la contraposición entre las propuestas de distribución de la renta y de la superación de la propiedad privada.

¹⁷² Idem, vol. II*, p 323. Marx, K. *O Capital*. Sao Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983. p. 188. En esta pequeña nota de pie de página Marx sintetiza sus postulaciones sobre el trabajo en el Cap. V y en el Cap. XIV del mismo tomo de *El Capital*.

¿Comunismo o “capitalismo con rostro humano”?

Vivimos uno de los períodos contrarrevolucionarios más largos y profundos de la Historia. Nunca, como hoy, la humanidad pasó por tantas décadas sin una crisis revolucionaria digna de nombre. La última revolución fue la China, que terminó en 1949. De allá para acá hubo varias crisis, pero ninguna de ellas con el carácter de una revolución.

Este período contrarrevolucionario es, también, un momento de victoria del capital. Nunca, como hoy, la regencia del capital fue tan incontestada por su oponente histórico, el proletariado. Las décadas de “reestructuración productiva” en el terreno de la fábrica, del neoliberalismo en la política y de posmodernismo en la Filosofía y las Ciencias Humanas señalan la substitución del nivel de extracción de plusvalía del fordismo para otro, mucho más intenso y alienado, de los “clusters”, de la tercerización, del trabajo informal y clandestino, del trabajo tornado más subordinados a las maquinas por la automatización y por la informática.

Tal como toda victoria del capital, esta también representa una profundización de lo que él tiene de más deshumano y brutal. No hay esfera de la vida social que no esté submetida a tensiones y a una profunda crisis. Del casamiento en la Iglesia, de la economía mundial a la ecología, de los equipos de fútbol al arte – ¿Qué complejo social escapa al peso de la crisis, de la desesperanza, de la certeza de que los días que vendrán serán portadores de más desgracias y deshumanidades?

En nuestros días, tal como ocurrió en los períodos marcadamente contrarrevolucionarios del pasado, la fisionomía político-ideológica de las clases sociales tiende a perder nitidez. Ni la clase operaria se presenta en las luchas sociales como la fuerza social antagónica al capital, ni la burguesía exhibe su verdadera dimensión histórica al contraponerse frontalmente a los trabajadores. Y, en esa penumbra en que casi todos los gatos parecen pardos, los asalariados que viven de la riqueza producida por los proletarios y que, al mismo tiempo, directa o indirectamente sufren en algún grado la opresión del capital, parecen componer con el proletariado un único y hegemónico bloque social. No sólo en las luchas políticas el proletariado no se presenta con su identidad de clase, sino que, incluso en las luchas sindicales, los funcionarios públicos y categorías profesionales, como los profesores tienden, a veces, a ser más radicales que los propios proletarios. Y es también una manifestación del

período contrarrevolucionario en que estamos sumergidos que el movimiento campesino tiende a ser cotidianamente más avanzado y radical que las luchas proletarias.

Es en base en esa momentánea ocultación de la identidad propia de cada clase social en una sociabilidad tan marcada por la contrarrevolución que la noción de “trabajadores” tiende a substituir la distinción más precisa entre proletarios y asalariados no proletarios. Es de esa apariencia más inmediata que extraen una apariencia de verdad tanto la noción propuesta por Ricardo Antunes de una “clase-que-vive-del-trabajo”, como también la proposición de Marilda Iamamoto¹⁷³ de un concepto de trabajadores que abarcarían indistintamente al proletariado y a los otros asalariados como los trabajadores sociales.

La apariencia no es, necesariamente, falsedad. Es verdad que las identidades de las clases sociales, incluso de aquellas fundamentales, están hoy mezcladas. Este fenómeno ideológico, sin embargo, es sólo y tan solamente un fenómeno ideológico. Esto es, por más que su presencia pueda facilitar –y lo hace– la explotación de los trabajadores (o sea, los proletarios y los demás asalariados) por el capital; por más que haya servido a la burguesía en la substitución de un nivel de explotación que fue el fordismo por la realidad mucho más dura del “toyotismo”; por más que haya desmovilizado práctica, teórica e ideológicamente al proletariado – a pesar de todo eso y mucho más, continúa siendo sólo un fenómeno ideológico. En otras palabras, no cancela las determinaciones de las clases sociales por el fundamento ontológico del lugar que las mismas ocupan en la estructura productiva de la sociedad. La burguesía continúa explotando al proletariado, los asalariados no proletarios continúan siendo, al mismo tiempo, explotados por el capital y auxiliares de la burguesía en la explotación del proletariado¹⁷⁴.

Es en este contexto contrarrevolucionario y en el cual las distinciones entre las clases sociales son totalmente veladas, que adquieren tanto mayor importancia y visibilidad las propuestas centradas alrededor de la distribución de la renta, cuanto más olvidadas son las propuestas de superación de la propiedad privada, de superación de la explotación del hombre por el hombre. En pocas palabras, en la medida en que la única clase social históricamente

¹⁷³ Los textos más significativos de estos autores, en esta cuestión particular, son Antunes, E. *Os sentidos do trabalho*. Sao Paulo: Boitempo, 1999; Iamamoto, M. *O Serviço Social na contemporaneidade*. Sao Paulo: Cortez, 1998.

¹⁷⁴ Lukács, idem. Vol. II*, p. 315.

interesada en la superación de la propiedad privada, el proletariado, se presenta en las luchas políticas con propuestas más propiamente burguesas o pequeño burguesas, centradas casi siempre en la manutención del empleo (esto es, manutención de la explotación del trabajo por el capital) y en la elevación de los salarios (esto es, manutención de la extracción de plusvalía), la propuesta de superación del capital y su substitución por una sociedad comunista parece carecer de toda base social y, por lo tanto, se revela una mera utopía en el sentido literal de no tener lugar en la Historia.

En la búsqueda de días mejores, incluso entre los revolucionarios las propuestas comunistas van perdiendo espacio y siendo substituidas por lo que parece ser lo único posible: puesto que no hay alternativas al capital, tenemos que buscar humanizarlo. La propuesta históricamente imposible de colocar al capital bajo control de modo de tornarlo más humano aparenta ser, en este período contrarrevolucionario, mucho más realista y sensato que la propuesta – esta sí posible- de superar el capital por el socialismo. Es así que la lucha fundamental de nuestros días, la lucha contra la propiedad privada, va a convertirse en otra lucha, por la manutención de la propiedad y de la explotación del hombre por el hombre: una lucha que se autolimita a la búsqueda de una fórmula mágica de una sociedad capitalista de rostro humano. Las propuestas son muchas e imaginativas: economía solidaria (como si fuese posible cualquier solidaridad entre propietarios privados), cooperativismo (como si la organización de la fuerza de trabajo en cooperativas, o de pequeños capitales en sociedades anónimas, representase el fin de la explotación), campañas caritativas contra el hambre y la miseria (como si ellas se originaran por la mezquindad de los individuos) y así hacia adelante.

Y el argumento por detrás de esta transición de lucha contra la propiedad privada por una lucha por la distribución de la renta es, casi siempre, el mismo: los proletarios no son más los mismos de la época de Marx. Hoy, los asalariados en general, la pequeña burguesía (Marx tiene una denominación precisa: “clase de transición”), compondrían con el proletariado la misma y única clase social. Serían todos “trabajadores”, “asalariados” y la propuesta radical del “viejo” operario, superar la propiedad privada, habría sido, como sigue el argumento, enterrada históricamente justamente con el proletariado del “siglo XIX”.

A los ojos de Lukács, nada sería más falso. Para él, las clases sociales son, hasta incluso en el capitalismo contemporáneo, fundadas en la función social

que ejercen en la reproducción del mundo de los hombres¹⁷⁵. El proletariado, por eso, es distinto ontológicamente de todas las otras clases sociales por ser él, y apenas él, el productor de todo contenido material de la riqueza social al operar, sobre la regencia del capital, el intercambio orgánico con la naturaleza. Lukács jamás se engañó con la viabilidad histórica de la socialdemocracia y sus propuestas “humanizadoras” del capitalismo. Jamás cambió el objetivo estratégico de superación de la propiedad privada (el proyecto histórico del proletariado) por la panacea universal de la “mejor distribución de la renta”. Para él, el proletariado continúa siendo, incluso en el capitalismo desarrollado, la única clase portadora del trabajo que es la categoría fundante del mundo de los hombres y, por eso, en la sociedad burguesa, es la clase revolucionaria por excelencia.

Para el debate en torno al trabajo de los últimos años, la *Ontología* de Lukács viene a presentar este servicio inestimable: recordar que la apariencia es una parte importante de lo real, pero sólo una parte. El hecho de que ideológicamente trabajadores y proletarios no se distinguen con nitidez de las luchas cotidianas de nuestros días y, a veces, incluso el proletariado se presenta como “compañero” de la burguesía, no significa que el capital haya alterado su esencia y que el proletariado haya dejado de ser la clase que produce todo el contenido material de la sociedad capitalista. Indica, sólo, que atravesamos la pesadilla de un largo período contrarrevolucionario. Y significa, también, que como todo período contrarrevolucionario del pasado, el fin de este puede bien llevar a retomar las luchas proletarias por el comunismo en un nivel históricamente inédito.

¹⁷⁵ Idem, vol. II*, p. 312, 315.

Conclusión

La trayectoria del marxismo, en el siglo XX, se inicia teniendo como problema central, inmediato, la transición revolucionaria para una sociabilidad socialista. La problemática continuidad/ruptura entre lo viejo y lo nuevo, entre el capitalismo y el socialismo, es la piedra de toque del debate político, cultural y filosófico.

La victoria del capital sobre las tentativas de su superación, victoria esta que en la década del 30 del siglo XX (hoy podemos decir con más certeza de lo que entonces) ya estaba en fase de consolidación, llevó al marxismo “oficial” a una parálisis teórica fundada en el callejón sin salida de tomar como tarea central probar que tienen un carácter socialista formas de sociabilidad (la URSS y los PCs) que nunca fueron más allá del capital¹⁷⁶. Se fortalece las concepciones de cuño feuebachiano en el interior del marxismo de la III Internacional y, por otro lado, en una reacción a esto, se consolida la trayectoria peculiar de la Escuela de Frankfurt. No por casualidad, puntuado por el último Habermas, la tradición crítica terminó por encaminarse para un neokantismo, de ella no surgieron soluciones para los graves problemas teóricos no resueltos por la tradición marxista.

El marxismo estructuralista que, como argumenta Thompson en *La Miseria de la Teoría*, es la expresión académica del stalinismo, terminó por agostarse en un estéril debate conceptual que tiene en lo real una referencia cada vez menos significativa. No sólo para Althusser y Bourdieu/Passeron, sino también para Gabriel Cohen, el fundador del autodenominado marxismo analítico, lo real no es más la instancia resolutive de lo teórico.

¹⁷⁶ Al respecto, dos textos son insustituibles. El primero, de Fernando Claudin. *La Crisis del Movimiento Comunista*, Ruedo Ibérico, 1970, y de Carlos Forcadell, *Parlamentarismo y Bolchevización – el movimiento obrero español 1914-18*, Barcelona: Crítica, 1978.

El marxismo ontológico, cuyos teóricos más expresivos son Lukács y Gramsci, al mismo tiempo en que reafirma el carácter comunista de la obra marxiana, se vuelca a demostrar que su carácter revolucionario también está en concebir el mundo de los hombres como una nueva forma de ser, una nueva materialidad, que se consubstanciaría por la construcción teleológicamente puesta de una nueva objetividad. La dialéctica y el materialismo de la obra marxiana serían así completamente reafirmados mediante la postulación de la absoluta (pues ontológica) sociabilidad e historicidad de la substancia social¹⁷⁷.

A partir de esos presupuestos ontológicos más generales, Lukács desarrolla consideraciones que son valiosas para las discusiones que se traban hoy en el interior del marxismo. Demuestra que la especificidad ontológica del mundo de los hombres frente a la naturaleza es que, en el ser social, la substancialidad es lo subjetivo objetivado, la causalidad puesta. Una silla no es el material (hierro, madera, etc.) del que es hecha, pero si este material organizado según una lógica-ontológica que sólo puede ser puesta mediante una acción teleológicamente orientada, o sea, por un acto de trabajo humano.

La teleología, por lo tanto, en la esfera social (y sólo en ella), es una fuerza objetiva, existe como instancia capaz de ordenar lo real de modo de crear entes y relaciones anteriormente inexistentes, ontológicamente nuevas. Esos nuevos entes y relaciones no podrían venir a ser sino por la modificación teleológicamente orientada de la materialidad anteriormente existente.

No menos verdadera, sin embargo, según Lukács, es que esa nueva materialidad, esa nueva esfera ontológica –el mundo de los hombres– es un mundo objetivo, distinto de la subjetividad que operó la teleología inherente a toda transformación de lo existente por los hombres. La silla tiene efectivamente una historia distinta de la historia de su creador, y esta autonomía de la historia de lo objetivado en relación a la conciencia que lo creó es un elemento ontológicamente ineliminable en la relación entre el hombre y el mundo de los hombres, entre la previa ideación y el objeto puesto por el acto de objetivación que es el trabajo.

Las relaciones sociales y los objetos así creados, por ser objetivos, tienen una acción de retorno sobre la Historia de la humanidad que no puede ser despreciada ni absolutizada. Ellos constituyen el horizonte que delinea los

¹⁷⁷ Para una discusión más detallada del marxismo estructuralista, de la Escuela de Frankfurt y del marxismo ontológico, cf. Lessa, S. "Lukács y el marxismo contemporáneo". *Temáticas*, año 1, nº ½, 2º sem. 1993, IFCH/Unicamp.

problemas y las soluciones posibles en cada momento histórico. Esos horizontes, siempre, son sociales e históricos; o sea, por ser constructos histórico-sociales pueden ser –y son- a todo momento modificados por las acciones humanas.

La concepción de la substancia humana como causalidad puesta representa una ruptura radical con las dos principales vertientes del marxismo en el siglo XX.

Rompe con el marxismo estructuralista al integrar la subjetividad humana como elemento ontológicamente fundamental al mundo de los hombres. La teleología del trabajo es una fuerza objetiva en la consubstanciación de esta nueva forma de ser; las categorías sociales sólo podrían surgir (y desarrollarse) en el interior de procesualidades históricamente concretas, en determinación reflexiva con la objetivación de nuevas posiciones teleológicas. Toda la búsqueda de determinaciones conceptuales de las categorías sociales (como fuerzas productivas y relaciones de producción), de modo de evitar contradicciones lógicas (tal como se propone el marxismo estructuralista), puede ahora ser puesta en un nuevo campo de posibilidades resolutive. Con esa “transferencia” de campos de resolución, sin embargo, la propia cuestión se altera en profundidad.

Rompe con cierta tradición frankfurtiana al mantener la determinación de la conciencia por el ser y al reafirmar la predominancia de la esfera económica sobre la totalidad social; sin embargo, concibe esas relaciones como relaciones de determinación reflexiva, o sea, el predominio ontológico de la esfera productiva sobre la totalidad social sólo puede darse concretamente por medio de la objetivación cotidiana de infinitos actos concretos teleológicamente puestos. Estos actos, a su vez, delante de las presiones y demandas puestas por la dinámica reproductiva de la formación social en que están insertos, tienen siempre un carácter de alternativa, de elección. De modo que la predominancia de la esfera económica sobre la totalidad social tiene como mediación ineliminable la cotidianeidad con sus múltiples y variadas determinaciones, lo que hace que esa predominancia pueda ser todo menos mecánica, inmediata.

O, en otras palabras, esa situación hace que no se pueda determinar, *a priori*, una forma genérica abstracta y lógicamente fija del predominio de lo económico sobre la totalidad social. A cada momento esa predominancia se afirma de manera distinta, lo que puede incluir hasta su aparente negación, una radical alteración de la esfera económica por la acción de la totalidad social, como ocurre con las revoluciones.

Metodológicamente, las posibilidades resolutivas abiertas por la *Ontologia* lukacsiana son enormes, pues esta rompe con la relación de exterioridad entre el sujeto y el objeto sin caer en la identidad absoluta de uno con el otro. Ni Feuerbach ni Hegel: tenemos aquí un legítimo *tertium datur*. El objeto es portador de sus determinaciones ontológicas específicas, y es él que compondrá el campo resolutivo del grado de veracidad de una teoría. Ese objeto, sin embargo, ni es estático ni deja de ser, en algún grado, subjetividad objetivada. Así, es el campo de la objetividad que coloca las demandas metodológicas necesarias a su aprehensión por la subjetividad, no existiendo por eso ninguna cuestión metodológica que pueda tener su resolución *a priori* en el campo más abstracto de la lógica y del rigor meramente formal. Esa postura se distingue radicalmente del empirismo y del positivismo al considerar el objeto como histórico. Incluso la naturaleza más pura, en ese sentido, se constituye en cuanto objeto a lo largo de la Historia, sin que eso en nada disminuya su objetividad ontológica primaria¹⁷⁸.

Las investigaciones lukacsianas parecen indicar que ni el materialismo (la determinación de la conciencia por el ser) ni la dialéctica (movimiento de lo real en cuanto complejo de complejos) están agotados. La investigación sistemática de la *Ontologia* lukacsiana, aún en sus inicios, ha revelado potencialidades sorprendentes para la comprensión del mundo en que vivimos. Eso, sin embargo, no significa desconocer que graves problemas no tuvieron su resolución delineada, ni siquiera en los términos más generales, por el filósofo húngaro.

Uno de los problemas que ha concentrado la atención serían las posibles consecuencias para sus investigaciones ontológicas de su convicción sobre el ser socialista de la ex-URSS – aunque con deformaciones. István Mészáros, en *Más allá del Capital*, evalúa que estas consecuencias fueron tan graves que comprometen buena parte de la estructura categorial de la propia *Ontologia* lukacsiana. El autor de este libro, por su parte, en un texto publicado en 2002, relacionaba este apego del filósofo húngaro al “socialismo soviético” a una contradicción en el tratamiento de la política y el Estado en los capítulos de la *Ontologia* dedicados a la reproducción y a la ideología¹⁷⁹. El ritmo de las investigaciones acerca de la obra póstuma de Lukács ha traído nuevos

¹⁷⁸ Sobre la cuestión del método en la *Ontologia*, cf. Lessa, S. “Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): o problema do método na Ontologia de Lukács”. *Rev. Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social, Pós-graduação em Serviço Social*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 2, 1999.

¹⁷⁹ Lessa, S. Lukács, Direito e Política. In: Pinassi, M. O.; Lessa S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. San Paulo: Boitempo, 2002a.

elementos que debieron tener fuerte influencia sobre este debate, en particular los descubrimientos de Norma Holanda en relación al complejo de la política. Ella demostró, en su doctorado¹⁸⁰, que tanto mi argumentación en el artículo citado, cuanto algunas ponderaciones de Mészáros, en lo mínimo deberían ser revisadas. Estamos, como el lector puede percibir, en medio de una rica polémica que no exhibe señales de estar en su fin.

A pesar de los problemas y de las debilidades puntuales que la *Ontologia* de Lukács presenta, para los marxistas de este pasaje del siglo XX al XXI, hay en ella una enorme fuente a ser explorada teniendo en vista nuestra sobrevivencia en cuanto corriente intelectual y política. Para los no marxistas, los escritos del último Lukács se constituyen en una interlocución indispensable, dada la originalidad, profundidad y amplitud del campo de investigaciones ontológicas que revela.

¹⁸⁰ Holanda, N. *A categoria de alienação na Ontologia de Georg Lukács*. Pós-graduação em Serviço Social. Rio de Janeiro, 2005 (Tese Doutorado).

Apéndice

Lukács y la Ontología: una introducción¹⁸¹

Georg Lukács nació en Hungría en 1885, dos años después de la muerte de Marx y con Engels aún en vida. Falleció en 1971, cuando el estructuralismo exhibía sus primeras crisis y la “pos-modernidad” aún daba sus primeros pasos. Participó activamente de lo que se transformó, con todos los pros y contras, en la tragedia de este siglo: tal como tantos otros revolucionarios, apostó todas sus fichas a la Revolución Rusa, en especial al Leninismo y, hasta el final de su vida, mantuvo su adhesión a lo que vio transformarse el Este Europeo.

Cuando se entra en contacto con la obra de Lukács por primera vez, no raramente parece ser esta la cuestión más urgente: ¿fue el autor, o no, un estalinista? El hecho de que la respuesta dependa de lo que entendemos por “estalinista” es ya un indicio del terreno nebuloso en que nos encontramos. Si por este término entendemos una adhesión incondicional a Stalin, hay argumentos suficientes para afirmar taxativamente que Lukács no fue un “estalinista”. Este mantuvo una incansable “lucha de guerrilla” contra la consolidación de lo que teóricamente se cristalizó como el dogma estalinista, se opuso al abandono de la tradición hegeliana en cuanto uno de los elementos constitutivos del pensamiento marxiano, criticó incansablemente el mecanicismo y el economicismo del “marxismo oficial”: En definitiva, no hay ninguna identidad entre Lukács y el estalinismo en esta etapa.¹⁸²

Si entendemos por estalinismo, sin embargo, un campo más amplio, que se particulariza en el interior del marxismo en el Siglo XX por las tesis del “socialismo en un solo país” y por la defensa del modelo soviético como un paso efectivo en la dirección de la sociedad comunista, ciertamente Lukács se encontraría en su interior. Hasta el final de su vida entendió que las “deformaciones” del socialismo soviético hablaban, solamente, respecto de las esferas de la política y de la ideología, sin alcanzar las relaciones de producción. Quizás emblema de su posición política, haya sido su postura cuando en el Levantamiento Húngaro de 1956 participó de la revuelta. Fue Ministro de Economía rebelde, y, sin embargo, fue contra el rompimiento con la

¹⁸¹ Texto publicado en Revista Outubro, n.5, Ed. Xamã, S. Paulo, 2001.

¹⁸² Nicolás Tertulian publicó el mas importante texto acerca de la oposición de Lukács al estalinismo, titulado “Lukács e o stalinismo”, Rev. Praxis, n.2, Septiembre de 1994.

Unión Soviética. Nunca abandonó la idea de que, para él, una reforma, al mismo tiempo posible e imprescindible, podría convertir el sistema soviético en auténtico socialismo. Tal vez no sea una exageración afirmar que fue un incansable e intransigente reformista al interior del “socialismo real”.

Sus obras no podrían dejar de llevar consigo la marca de su opción por la “radical oposición reformista” al interior del bloque soviético – y ciertamente está aquí el anclaje fundamental entre Lukács y su más brillante discípulo, István Mészáros. Reconocer estas marcas, sin embargo, en nada nos aproxima de aquella posición, no rara, que recusa *in totum* toda su producción de madurez como mera expresión del estalinismo. Así lo hicieron tanto sus ex-discípulos que pasaron al campo liberal-burgués, como Agnes Heller y Ferec Free, autores claramente conservadores como Kipadarky, Gaspar Tamás y, entre nosotros, en un libro recientemente publicado, Juárez Guimarães¹⁸³. Esta posición está completamente equivocada: desecha al niño junto con el agua de baño. Aún así, cerrar los ojos a esta relación, y a sus consecuencias teóricas, no ha sido menos problemático.

Esta relación de Lukács con el estalinismo, sin embargo, es sólo el primer y más superficial aspecto de una problemática mucho más compleja. La evolución política e intelectual de Lukács, a lo largo de casi un siglo de existencia, desarrolló una relación con Marx, y con el comunismo, muy heterogénea, lo que adiciona muchos elementos que complican el análisis de su posición política. El joven Lukács, anterior a *Historia y Conciencia de Clase* (1923), transitó de una posición neokantiana hacia otra fuertemente influenciada por Hegel. Con la I Guerra Mundial (1914-18) y la Revolución Rusa de 1917, su trayectoria intelectual dio un giro a la izquierda que sería definitivo: abrazó el campo marxista-revolucionario y adhirió al Partido Comunista Húngaro.

Participó de la Comuna Húngara de 1919 y, con la derrota de ésta, pasó a la clandestinidad. Sus ensayos publicados en *Táctica y Ética* e *Historia y Conciencia de Clase*, son la expresión más acabada de este momento: una concepción mesiánica de los partidos comunistas, una concepción teleológica de la historia en dirección al comunismo y una concepción fuertemente hegeliana del proletariado como la mediación que realizaría la identidad sujeto-objeto a través de la revolución socialista. Las debilidades, hoy evidentes, de esta posición lo llevaron, luego de un áspero debate al interior del movimiento

¹⁸³ Guimarães, J. *Democracia e Marxismo - crítica à razão liberal*, Xamã, 1999. Cf. en especial pp. 104, 111-116.

revolucionario¹⁸⁴, a abandonarla e iniciar una crítica de la tradición: es en este movimiento que, en el inicio de la década de 1930, Lukács tiene contacto, en Moscú, con los *Manuscritos de 1844*, texto aún inédito, y que confirma su intuición de que tendríamos en el pensamiento marxiano una nueva y revolucionaria concepción del mundo (*Weltanschauung*) – y que esta sería la perspectiva mas adecuada para comprender sus escritos “económicos”, “filosóficos”, “sociológicos”, “políticos”, etc.

Es también en esta época que Lukács decidió abandonar la militancia política directa: derrotado en el episodio de las *Tesis de Blum* (Blum era su nombre clave), se convenció de que era peor político que teórico. Hay que tener en cuenta, también, que en aquella época, la consolidación del estalinismo tornaba la arena política cada vez más inhóspita, al igual que para la “oposición reformista” de Lukács – por una u otra razón, posiblemente un poco de cada una, Lukács se concentro en su “guerra de guerrilla”, en el campo de la teoría y, con excepción del Levantamiento Húngaro de 1956, nunca más ocupó ningún cargo de dirección política.

Desde la lectura de los *Manuscritos de 1844* hasta el final de su vida, la trayectoria intelectual de Lukács evolucionó hacia la elaboración de una propuesta de recuperación de Marx que pusiese en relieve el carácter radicalmente revolucionario de su obra. Contra todas las concepciones que cancelan la posibilidad ontológica de la revolución socialista, Lukács se propone demostrar cómo, por cuáles mediaciones, los hombres son los únicos responsables por su historia, de tal modo que no hay ninguna justificativa para que el orden burgués venga a ser el “fin de la historia”, tanto en la versión hegeliana cuanto en la farsa de Fukuyama.

Este emprendimiento llevó a Lukács a confrontar todas las más significativas corrientes teóricas de este siglo. No solo combatió el irracionalismo (con argumentos que mantienen su validez, en muchos aspectos fundamentales, asimismo en relación a la mayoría de las vertientes pos-modernas), sino también a las concepciones burguesas que afirman la eternidad del orden capitalista. Argumentó contra el estructuralismo, que termina por conducir a la “muerte del sujeto” y cancela a los hombres como demiurgos de su historia; criticó el estalinismo, cuya concepción teleológica de

¹⁸⁴ La Ed. Verso publicó, en 1997, una colección de textos, que se creían perdidos, de defensa de *Historia y Conciencia de Clase* por Lukács, titulada *In Defense of History and Class Consciousness*. Hay un excelente artículo de Nicolás Tertulian sobre este texto: “Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács”, *Crítica Marxista*, n.13, 2001.

la historia representa la negación de la concepción marxiana. Y, como si no bastase, cruzó espadas con los idealistas de todos los matices que cancelan la reproducción material como el momento predominante de la historia (e, indirectamente, aunque aquí haya muchas mediaciones que deban ser consideradas en el análisis de los casos concretos, también cancelan el trabajo en cuanto categoría fundante del ser social). Para ser breves, la obra de Lukács se convirtió en un diálogo crítico incesante frente a lo más significativo ocurrido en el debate teórico de este siglo, siendo, también por eso, portadora de una universalidad que lo torna un pensador atípico en nuestra época. Y, si hay un hilo conductor de su trayectoria de madurez, ciertamente es éste: explicitar las mediaciones sociales que hacen del hombre el único protagonista de su propio destino, de tal modo de demostrar la posibilidad ontológica (que no significa la viabilidad práctica inmediata, ni implicada en un programa) de la revolución comunista (en la acepción marxiana del término).

Es en esta rica trayectoria intelectual que Lukács va acumulando, desde los años treinta hasta su muerte, los elementos que culminarán en sus dos grandes obras de madurez: la *Estética* y la *Ontología*¹⁸⁵. De entre los momentos más importantes de esta trayectoria tenemos sus estudios estéticos, que le posibilitan investigar al fondo los fenómenos ideológicos y su relación con el desarrollo de la reproducción social; su arreglo de cuentas con Hegel, que pasa por el *Joven Hegel* y por un capítulo de su *Ontología*, en el cual distingue lo "verdadero" de lo "falso" en su obra¹⁸⁶ y, finalmente, su investigación de las conexiones categoriales más genéricas de la reproducción social que lo conducirán, a inicios de los años sesenta, al descubrimiento de esta "bella palabra ontológica"¹⁸⁷ y la elaboración de lo que iría a ser su último gran texto, la *Ontología*.

Por lo tanto, retornando a la cuestión de la relación de Lukács con el estalinismo, si en el plano inmediatamente político tenemos una relación de oposición reformista o de adhesión crítica, esta caracterización sólo se aproxima a la verdad si tenemos en cuenta que su desarrollo intelectual fue de

¹⁸⁵ Lukács, G. *Estética*, Ed. Grijalbo, México, 1966. La *Ontología* comprende, en verdad, dos textos: *Per una Ontologia dell' Essere Sociale*, ED. Riuniti, Roma, 1976-81, y *Prolegomeni all' Ontologia dell' Essere Sociale*, Guerini e Associati, Nápoles, 1990.

¹⁸⁶ Publicado e Brasil como un volumen separado con el título *A falsa e verdadeira ontologia de Hegel*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

¹⁸⁷ Oldrini, G., "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács", in Pinassi, M.o. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002. Partiendo de los años treinta hasta el inicio de los años sesenta, Oldrini demuestra los momentos decisivos que llevan a Lukács de la lectura de los *Manuscritos de 1844* a la *Ontología*.

lo más complejo, lo que torna esta relación todo menos una relación simple, que pueda ser caracterizada por un simple “sí” o “no”. Ignorar la complejidad de esta relación ha servido, invariablemente, como disculpa para esquivar un análisis necesariamente trabajoso, dado el volumen y complejidad de sus textos más significativos.

Hay aún, otra esfera de problemas que debe ser considerada en un artículo introductorio a la obra de madurez de Lukács: su significado para la discusión específica, y área de conocimiento particular, a que se dedica: la estética y la ontología. Bastante, aunque lejos de suficiente, ya fue escrito acerca de sus contribuciones e innovaciones en las cuestiones estéticas, en especial de la crítica literaria. Es este el aspecto de su obra más explorado y más conocido. Entre nosotros hay una tradición lukácsiana que se concentró en este aspecto, articulado principalmente alrededor de Roberto Schwartz y, una vertiente en todo diversa, de Carlos Nelson Coutinho, Leandro Gonder, José Paulo Netto y Celso Frederico¹⁸⁸. Sin embargo, hay otra dimensión en que su contribución ha sido más investigada en las últimas décadas: sus formulaciones para la comprensión de la relación del hombre (en las dimensiones de individuo humano y humanidad) con su propia historia (nuevamente, individual y colectiva). Como ningún otro pensador después de Marx, Lukács se inclinó hacia la exploración de las mediaciones por las cuales los hombres hacen su propia historia, “aunque en circunstancias que no eligieran”. Como es este mi campo de estudio, será este el eje de esta presentación.

El problema de la esencia humana

Resumiendo, tal vez más allá de lo admisible, las investigaciones acerca de la esencia humana, podríamos afirmar que en esta encontramos dos grandes momentos. El primero, que va de los Griegos hasta Hegel, y el segundo de Marx hasta nuestros días.

El primer período se subdivide en tres momentos. La Grecia Antigua que, desde Parménides, estableció la base de lo que iría a ser la discusión hasta Hegel; el período Medieval, San Agustín y Santo Tomás como sus mayores

¹⁸⁸ Bastante útiles al lector no especializado son los textos de José Paulo Netto (principalmente la “Introducción” in *Lukács* de la Colección Grandes Cuentistas Sociales, ed. Ática 1981) y *Lukács um clássico do século XX*, por Celso Frederico, Ed. Moderna, 1977. Hay, incluso, dos entrevistas de Lukács, publicadas en Brasil, que componen una bella introducción al pensador húngaro: *Conversando com Lukács*, Paz e Terra, 1969, y *Pensamento Vivo*, Ad Hominem, 1999.

exponentes y, finalmente, Hegel, principalmente el de la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que caracteriza todo este primer período es la concepción dualista/trascendental de que tendríamos un “verdadero ser”, que correspondería a la esencia, a la eternidad, a lo fijo; y un ser menor, o una manifestación “corrompida” del ser, que sería la esfera de lo efímero, de lo histórico, de lo procesual.

Mutatis mutandis, en Aristóteles un esquema análogo puede ser encontrado. El Cosmos sería una estructura esférica que articularía una esfera eterna (la de las estrellas fijas) con su centro, en el cual se localizaría la Tierra, donde nada pasaría de movimiento, de historia. Esta estructura daría a cada cosa su “lugar natural”, de tal modo que conocer la esencia de cada ente, no significaría nada más que descubrir su “lugar natural” dentro de la estructura cosmológica. El “lugar natural” de los hombres sería el espacio limitado por los semidioses y los bárbaros: la humanidad podría desarrollarse en el espacio entre los bárbaros (los humanos más primitivos) y los griegos (en especial los Atenienses, los humanos más desarrollados). Tal como en Platón, también en Aristóteles el límite de la historia humana es dado, no por ninguna dimensión propiamente socio-histórica, sino por el carácter dualista de su concepción de mundo: la esencia impone a los hombres el “modelo” de la idea o el “lugar natural” del Cosmos. En ambos casos, cabe a los hombres, en el límite, sólo desarrollar las posibilidades que le son dadas por esta estructura ontológica más general.

La enorme crisis que marca la transición de la esclavitud al feudalismo es el primer momento de la historia humana en que, por siglos, los hombres fueron sometidos a un proceso de decadencia. Las contradicciones propias del modo de producción esclavista, potenciadas por su particularización en Roma, junto con la expansión de los pueblos bárbaros (que se relacionaba, en algunos casos como los escandinavos y húngaros, con la expansión del imperio Chino), hizo que la crisis del imperio Romano fuese también la crisis final de la esclavitud. De esta crisis, de los fragmentos de Roma y de su apropiación por los pueblos “bárbaros”, termino surgiendo, en un proceso tortuoso, desigual y muy prolongado, lo que iría a ser el modo de producción feudal.

La vivencia, por siglos, de un proceso histórico de decadencia según el cual la única certeza era que el mañana sería peor que hoy, terminó dando origen a una concepción fatalista de la historia. Tal fatalismo es el reflejo ideológico del “destino cruel” al cual los hombres estaban sometidos en aquel momento histórico. Por ese motivo, las sectas religiosas entonces portadoras de una

visión según la cual los hombres estaban aquí para sufrir y pagar sus pecados terminaron transformándose en la expresión ideológica predominante de aquel momento histórico. Fue en este contexto que surgió y se desarrolló la iglesia católica.

Tal como en la concepción griega de mundo, aquí también se mantiene una estructura ontológica dualista: Dios, en cuanto eterna e inmutable esencia de todo *versus* el mundo de los hombres, cuya característica es ser *locus* del pecado y, por ello, efímero, mutable y transitorio. Tal como los griegos, los hombres medievales también concebían su Historia como algo impuesto a ellos por fuerzas que jamás llegarían a controlar. Diferente de los griegos, sin embargo, la concepción cristiana presupone a los hombres como esencialmente ruines, pecadores y, por ello, merecedores del sufrimiento terrenal. El pecado original explica la razón y los límites del sufrimiento humano: tenemos un destino de sacrificios porque pecamos, este sacrificio termina con el Apocalipsis y el Juicio Final. Después de éste, la condenación eterna o el Paraíso. Nuevamente, la historia humana sería portadora de límites que no podrían ser alterados por los hombres: estaría encarcelada entre el génesis y el Apocalipsis.

El pasaje del mundo medieval al mundo moderno no consiguió romper completamente con la dualidad entre la eternidad de la esencia y la historicidad del mundo de los hombres. Ciertamente el pensamiento moderno abandona la concepción medieval de una esencia divina de los hombres; la esencia humana es ahora entendida como la "naturaleza" de los hombres. Esta "naturaleza", a su vez, no es más que la proyección a la universalidad de la "naturaleza específica" del hombre burgués: por sobre todo, ser propietario privado. Los modelos modernos de racionalidad y de esencia humanas, corresponden a las condiciones de vida en las sociedades mercantiles, entonces en pleno desarrollo. La relación comercial capitalista, simplemente un momento particular de la historia, es transformada en la esencia eterna e inmutable de todas las relaciones sociales: el hombre se convierte en lobo del hombre.

Tal como con los griegos y los medievales, también en el pensamiento moderno está presente la concepción según la cual los hombres desarrollan en su historia determinaciones esenciales que ni son frutos de su acción, ni podrían ser alterados por su actividad. Al ser esencialmente propietarios privados, el límite máximo del desarrollo humano no podría jamás superar la forma social que permite la máxima explicitación de su esencia inmutable, la propiedad privada. En síntesis, no hay cómo superar la sociabilidad burguesa

ya que el hombre, siendo esencialmente un egoísta y propietario privado, no conseguiría desarrollar ninguna relación social que superase esa dimensión mezquina. Esto resume, en lo que ahora nos interesa, las reflexiones acerca de la "naturaleza humana" en los modernos. De Locke y Hobbes a Rousseau, la naturaleza humana aparece como la determinación esencial de los hombres, determinación ésta que impone los límites de la historia y que no puede ser alterada. Bajo una nueva forma y con un nuevo contenido de clase, nos confrontamos nuevamente con la vieja concepción ontológica dualista: hay una dimensión esencial que determina la historia sin ser resultante, ni poder ser alterada, por la historia que ésta determina. Para los modernos, esta dimensión es la "naturaleza" de propietario privado de los individuos humanos.

Hegel lleva esta concepción a las últimas consecuencias. El Espíritu Absoluto es el resultado rigurosamente necesario de las determinaciones esenciales del Espíritu en-sí: la esencia, puesta en el inicio, determina su pasaje hacia su para-sí. La verdad está en el fin, pero la esencia del proceso que determina el fin como verdad, ya no está puesta en su primer momento. Dirección dada por la esencia, la historia adquiere un carácter teleológico cuyo resultado no podría ser otro sino la plena explicitación de la esencia dada desde el inicio: la sociedad burguesa representa el "fin de la historia".

Lukács argumentó bastamente los aspectos "positivos", "revolucionarios" y "verdaderos" de las realizaciones hegelianas, fundamentalmente su concepción de la historia en cuanto una procesualidad dialéctica. No podríamos aquí detenernos sobre este aspecto del problema, aunque nos parezca imprescindible al menos señalarlo. Lo que nos importa es que, tal como en la Grecia clásica, la esencia en Hegel no es un constructo, ni puede ser radicalmente modificada, por la procesualidad (la historia de los hombres) de la cual es la determinación esencial. Y, si la esencia funda el proceso, el problema del origen de la esencia, de su génesis, pasa a ser literalmente insoluble. Para los griegos esta cuestión nunca fue decisiva, pues como, según ellos, para que la esencia sea perfecta, debería ser eterna, la cuestión de su génesis puede ser evitada. Para la Edad Media, el origen de la esencia de los hombres está en Dios, específicamente en la Creación. Para ellos, por lo tanto, mientras no se preguntase por la génesis de Dios (tal como en los griegos, descartada por la afirmación de su eternidad), el origen de la esencia humana es explicado por la acción divina.

Para los modernos esta cuestión era resuelta por la afirmación de la eternidad de la "naturaleza" humana. Ser humano significa tener la naturaleza

de los hombres, esto es, por sobre todo, ser portador de la “racionalidad” del propietario privado. En última instancia, la concepción de que Dios hizo a los hombres con esta naturaleza, termina permeando los escritos de muchos de sus más importantes pensadores. En Hegel, el problema de la génesis recibe una solución de carácter estrictamente lógico. En *Ciencia de la Lógica* termina por transformar la “nada”, de no-ser, no-existente, en “ser-de-otro”, – en una relación de negación ontológica. Con ello Hegel pierde la posibilidad de incorporar, en su sistema, la negación ontológica, categoría decisiva en la historia humana, aunque no exclusivamente en ella¹⁸⁹.

La esencia a-histórica no puede poseer su génesis en la historia; por ello, toda concepción histórica que se base en esta concepción debe presuponer, de alguna forma, una dimensión trascendente que funde esta misma esencia. Tal determinación no-social de la historia humana, la hace portadora de un límite que no puede en modo alguno superar, y no es casual que en todos los casos, este límite sea exactamente la sociedad a la cual pertenece el pensador. Para Aristóteles, el lugar natural de los hombres hacía de Atenas el último y más acabado estadio de desarrollo humano; para la Edad Media, la sociedad feudal era una creación divina que correspondería a la esencia pecadora de los hombres; para los modernos, la mejor sociedad es aquella que posibilita la explicitación plena del egoísmo esencial de los propietarios privados, la sociedad mercantil burguesa; y finalmente, para Hegel, la plena realización de la esencia humana es el Espíritu Absoluto, en el cual la sociedad civil (*bürgerlich Gesellschaft*) encuentra en el Estado su complemento dialéctico ideal, garantizando así la vida social en su momento más pleno (lo que incluye, claro, la propiedad privada burguesa).

En suma, todas las principales concepciones ontológicas, de Grecia a Hegel, conciben a la esencia humana como a-histórica, en el preciso sentido en que esta funda y determina la historia de la humanidad, aunque no puede ser determinada o alterada por ella. La inmutabilidad de la esencia aparece como condición indispensable de la historia: lo efímero de los fenómenos históricos solo podría existir fundado por una instancia externa a la historia. De esta concepción ontológica derivan tres consecuencias inevitables:

¹⁸⁹ Cf. Lessa, S. “Lukács, Engels, Hegel e a categoria da negação”. Ensayo, nº 17-18, São Paulo, 1989.

- 1) El fundamento de la historia no puede ser ella misma, mas si una instancia a ésta trascendente. De aquí el carácter dualista de las ontologías hasta Marx, Hegel inclusive;
- 2) Por ser fundada en una categoría no-histórica, el sentido de la historia deriva de la esencia de su categoría fundante (el orden cosmológico, el Mundo de las Ideas, Dios, la “naturaleza” del propietario privado burgués o el Espíritu hegeliano). La realización de esa esencia se transforma en el límite insuperable de la historia humana: el desarrollo de la humanidad, por poseer un fundamento que no le es propio, termina limitado por barreras que no derivan de si mismo, y que, por ello, no puede superar. Es este el elemento de todas las ontologías antes de Marx, que hace a las ideologías justificadoras del *statu quo* de la sociedad en la cual surgieron. Es aquí que reside explícitamente su carácter más conservador;
- 3) Por tener un inicio y un fin determinados por una esencia a-histórica, las ontologías que tratamos no podrían evitar una concepción teleológica de la historia. El destino humano tendría su explicación última en el sentido de la historia, sentido este determinado del exterior de la historia en cuanto tal.

Según Lukács, el proyecto revolucionario marxiano realiza la superación de todas estas concepciones a-históricas de la esencia humana, bien como de las concepciones teleológicas de la historia que necesariamente las acompañan. Es esto lo que el pensador húngaro se propone demostrar con su *Ontología*. Para facilitar la exposición de cómo Lukács realiza esta demostración, la desarrollaremos en dos momentos: 1) el estatuto ontológico de la esencia y, 2) las categorías ontológicas que fundan la historicidad de la esencia humana.

El estatuto ontológico de la esencia

Todas las ontologías hasta Hegel consideran la esencia como el “verdadero ser”, o sea, la esencia concentraría en si un *quantum* mayor de ser que los fenómenos. Hay, en este sentido, una clara distinción del *estatuto de ser* entre lo esencial y lo fenoménico: el primero es auténticamente, el segundo solo puede existir teniendo su fundamento en la esencia. Esta supremacía ontológica de la esencia es el fundamento último de las concepciones teleológicas de la historia, pues – nuevamente siendo extremadamente sintético

– el desarrollo histórico tendría por dirección y sentido necesario la realización de ese ser esencial.

Marx realiza una inversión de sentido en esta concepción, según Lukács. Para Marx, la esencia y el fenómeno son categorías que poseen el mismo *estatuto ontológico*, son igualmente existentes e igualmente necesarios al desarrollo de todo y cualquier proceso. No hay absolutamente ninguna procesualidad que separe, en su desarrollo, una relación entre esencia y fenómeno. Siendo así, lo que distinguiría esencia y fenómeno serían las distintas funciones que ejercen al interior de la procesualidad de la cual son determinaciones.

Veamos: un proceso es, necesariamente, el pasaje de una dada situación a otra (digamos, el pasaje de una semilla a un árbol, o de una monarquía a una república). Este pasaje posee algunos elementos necesarios:

- 1) Sus elementos deben ser distintos entre sí, sino no tendríamos un proceso. Tales momentos tienen que poseer, por lo tanto, cada uno de ellos, elementos que los diferencian entre sí y los toman únicos. Así, cada momento del pasaje de la semilla al árbol, o de la monarquía a la república, constituye un momento distinto y, en ese sentido, singular, al interior del proceso;
- 2) La singularidad de los momentos del proceso no significa, sin embargo, que no haya, también, elementos de continuidad que los permeen a todos. Así, la proclamación de la república en Brasil, y el derrumbe revolucionario de la monarquía absolutista en la Francia de Luis XVI son, ambos, pasajes de la monarquía a la república. Son, sin embargo, procesos absolutamente diferentes porque, para ser breves, son partícipes de la Historia de dos países completamente distintos. La monarquía y la república brasileras poseen determinaciones históricas comunes, de tal modo que caracterizaron también el pasaje de una a otra. Lo mismo puede decirse de la realidad francesa. En el ejemplo de la semilla y del árbol, el mismo ADN, por ejemplo, es una determinación que está presente a lo largo de todo el proceso, y esta presencia de un elemento común a todo proceso, en nada disminuye la singularidad irrepetible de cada uno de sus momentos en cuanto tales;
- 3) Hay, por tanto, dos determinaciones fundamentales para que ocurra cualquier proceso: los elementos de continuidad que articulan

cada uno de sus momentos singulares en *un único* proceso, y los elementos que consubstancian la diferencia de los momentos entre sí, y, por lo tanto, del punto de partida del proceso, de su punto de llegada;

- 4) La relación entre estas determinaciones fundamentales es doble. Por un lado, los momentos singularizantes que consubstancian cada momento particular del proceso son la mediación indispensable para que el proceso se desarrolle en cuanto tal. Así, como en cualquiera de los procesos históricos citados, cada uno de los eventos que articulan la transición de la monarquía a la república constituyen la mediación sin la cual aquella transición específica no podría ocurrir. Pero, por otro lado, también es verdad que, en cada uno de esos eventos, el horizonte posible de desarrollos futuros es dado por el campo de posibilidades históricamente inscritas en su *hit et nunc*. Por eso, cada momento del proceso es único, irrepetible – lo que es decir, nuevo, inédito – y concomitantemente, es portador de todas las determinaciones pasadas que condicionaron su génesis. Lo que equivale a decir que son éstos, también, portadores de las determinaciones históricas más generales del proceso. Lo mismo, *mutatis mutandis*, se puede decir de la transformación de la semilla en árbol.

Hay, por lo tanto, intrínsecas a toda procesualidad, dos funciones ontológicas articuladas y distintas: las determinaciones más universales que atraviesan todo el proceso, y los momentos singulares que consubstancian las mediaciones indispensables para que el proceso se desenvuelva de un estadio más primitivo al más desarrollado. Sin las determinaciones más universales, el proceso no tendría continuidad, sería el más absoluto caos. Sin los procesos de singularización no existirían las mediaciones indispensables para que el proceso pueda pasar de una situación dada a otra. Es esto lo que, según Lukács, diferenciaría esencia y fenómeno para Marx: los elementos de continuidad consubstancian la esencia, y los elementos de singularización, la esfera fenoménica. Claro que, en esta determinación reflexiva, el fenómeno solo puede venir a ser en su relación con la esencia, en cuanto ésta sólo puede desarrollarse por la mediación fenoménica: hay aquí una constante interacción entre las dos categorías, de modo tal que:

- a) A diferencia de todas las ontologías anteriores, el desarrollo de los fenómenos ejerce una influencia real en el desarrollo de la esencia

que, en el límite, podrá ser profundamente transformada por el fenómeno. Pensemos, por ejemplo, en un proceso revolucionario;

- b) Al contrario de todas las ontologías que lo precedieron, para Marx la esencia no se identifica *inmediata y directamente* con lo universal. En la enorme mayoría de las veces, la esencia tiende a ser la universalidad del proceso, aunque, en momentos de rupturas ontológicas (como las revoluciones, por ejemplo), lo esencial puede manifestarse en un evento singular, que trae en si lo nuevo a ser realizado por la Historia;
- c) Superando todas las concepciones ontológicas anteriores, la esencia, en Marx, tal como el fenómeno, es una determinación inherente a la Historia, es una categoría absolutamente procesual. Ya no se distingue por ser ésta eternamente fija, a-histórica, en cuanto el fenómeno sería el *locus* del cambio, de lo efímero, de lo histórico. Esta concepción permite a Marx postular que la esencia humana es constructo de la historia de los hombres y que, al interior de ésta se distingue, en cuanto categoría, por concentrar los elementos de continuidad del desarrollo humano-genérico – y jamás por constituirse en el límite insuperable de la historia humana.

Con esto, cerramos el primer momento de nuestra exposición: tendríamos en Marx una concepción radicalmente nueva de la relación entre los hombres y su Historia. Ésta sería, en todas sus dimensiones, incluso las más esenciales, un constructo humano, y no habría ninguna dimensión trascendente a la Historia a determinar los procesos sociales. Los hombres serían los únicos y exclusivos protagonistas de sus destinos, no habría aquí ningún límite impuesto a los hombres sino las propias relaciones sociales construidas por la humanidad.

Hay, aún así, como mencionamos, un segundo momento: el estudio de las mediaciones ontológicas por las cuales los hombres de hecho construirían su propia Historia. Existe, por lo tanto, la necesidad de demostrar con qué mediaciones, de qué modo, los hombres hacen su propia Historia – o, si se quiere, su propia esencia – y para realizar esta investigación Lukács investigó las cuatro categorías ontológicas fundamentales del mundo de los hombres: trabajo, reproducción, ideología y alienación (*Entfremdung*).

Trabajo y Reproducción

Lukács argumenta que la génesis del ser social consustanció un salto ontológico hacia afuera de la naturaleza. Si, en la naturaleza, el desarrollo de la vida es el desarrollo de las especies biológicas, en el mundo de los hombres la Historia es el desarrollo de las relaciones sociales – o sea, un desarrollo social que se da en la presencia de la misma base genética. Lo que determina el desarrollo del hombre en cuanto tal, no es su porción natural-biológica (ser un animal que necesita de la reproducción biológica), sino la cualidad de las relaciones sociales que este desarrolla. Si es verdad, por un lado, que las barreras naturales (la necesidad de la reproducción biológica) no pueden ser abolidas, no menos verdadero es el hecho de que éstas son cada vez más “lejanas”, de modo que ejercen, en la Historia de los hombres, una influencia cada vez menor, aunque siempre presente. Basta pensar en la transición del feudalismo al capitalismo, o en cualquier evento histórico más importante, para tener una idea clara de lo que aquí nos referimos: no es posible explicarlos a partir del desarrollo de las determinaciones biológicas de los hombres.

Por el contrario, el desarrollo social tiene por fundamento último el hecho de que, a cada proceso de objetivación¹⁹⁰, el trabajo produce objetiva y subjetivamente algo “nuevo”, con lo que la Historia humana se consubstancia como un largo y contradictorio proceso de acumulación que es el desarrollo de las “capacidades humanas” para, de forma cada vez más eficiente, transformar el medio en los productos materiales necesarios a la reproducción social.

En otras palabras, al transformar la naturaleza, el individuo y la sociedad también se transforman. La construcción de una lanza posibilita que, en el plano de la reproducción del individuo, este acumule conocimientos y habilidades que no poseía antes, o sea, luego de la lanza, el individuo ya no es más el mismo de antes. Análogamente, una sociedad que conoce una lanza posee posibilidades y necesidades que no poseía antes; ésta también, ya no es la misma. Todo proceso de objetivación crea, necesariamente, una nueva situación socio-histórica, de tal modo que los individuos son forzados a nuevas respuestas que deben dar cuenta de la satisfacción de las nuevas necesidades a partir de las nuevas posibilidades. Por eso, la historia humana jamás se

¹⁹⁰ Objetivación es la transformación de lo real a partir de un proyecto previamente idealizado en la conciencia. Es una mediación fundamental del complejo categorial del trabajo.

repite: la reproducción social es siempre y necesariamente la producción de lo nuevo¹⁹¹.

Es esta producción de lo nuevo que revela uno de los puntos ontológicamente más significativos del trabajo: éste siempre remite a más allá de sí mismo. Al transformar la naturaleza para atender sus necesidades más inmediatas, el individuo también se transforma a sí mismo y a la sociedad. En este impulso ontológico en dirección a sociabilidades cada vez más complejas, ricas, el desarrollo social consubstancia el crecimiento de las “capacidades humanas” para producir los bienes materiales necesarios a su reproducción. Este desarrollo de las capacidades humanas, a su vez, posee dos polos distintos, aunque rigurosamente articulados (son “determinaciones reflexivas”): el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo de las individualidades. En rigor, sin el desarrollo de las fuerzas productivas, no tendría lugar el pasaje de la sociabilidad a modos de producción más complejos y, concomitantemente, sin el desarrollo de las “capacidades” de los individuos, éstos no podrían operar las relaciones sociales cada vez más complejas implicadas en el pasaje de la sociedad a modos de producción cada vez más desarrollados. La reproducción social, por lo tanto, desarrolla, según Lukács, dos “polos” indisociables: la reproducción de las individualidades y la reproducción de la totalidad social.

Este remitir del trabajo hacia más allá de sí mismo, es su conexión ontológica con la reproducción social como un todo. Es esta característica que lo torna la categoría fundante del ser social, es aquí que la historia social presenta determinaciones absolutamente distintas de la naturaleza. Por ser el *locus* ontológico de la creación de lo nuevo, el trabajo es el fundamento genético de las necesidades que, muchas veces, requieren el desarrollo de complejos sociales que son, en todo y por todo, heterogéneos al trabajo. Basta pensar en complejos como el lenguaje (como la lingüística, la gramática, etc.), como el derecho, la filosofía, las ciencias, la religión, etc. para tener una noción de la complejidad del proceso aquí referido. Es por ese proceso de desarrollo que el mundo de los hombres se va explicitando, a lo largo del tiempo, como un “complejo de complejos” cada vez más mediado e internamente diferenciado, cada vez más desarrollado socialmente.

Para distinguir entre el trabajo y el conjunto mucho más amplio de las praxis sociales que no operan en la transformación material de la naturaleza, Lukács

¹⁹¹ No queremos sugerir que esta incesante producción de lo nuevo no exhiba líneas de continuidad, las cuales, no raramente, son predominantes en los procesos sociales.

denominó el primero como *posición teleológica primaria* y al segundo como *posiciones teleológicas secundarias*.

Ideología y Alienación

Al interior de las *posiciones teleológicas secundarias* encontramos el complejo de la ideología. Lo que lo particularizaría, según Lukács, es su función social específica: mediar los conflictos sociales, cualquiera que estos sean.

Sumariamente, Lukács argumenta que la transformación de lo real, en el proceso de reproducción social, requiere necesariamente algún conocimiento del sector de lo real a ser transformado¹⁹². Esta exigencia de conocimiento de lo real puesta por el trabajo, exhibe un doble impulso a la totalización que tampoco puede ser cancelado: 1) Como lo real es una síntesis de múltiples determinaciones, el conocimiento de una de estas determinaciones remite, necesariamente, a las relaciones que ésta posee con las "otras determinaciones", de tal modo que ningún conocimiento de ningún sector específico de la realidad se agota en sí mismo, remitiendo siempre a la totalidad de los complejos a la cual pertenece – y, en definitiva, a la totalidad de lo existente¹⁹³. 2) El segundo momento deriva de la propia praxis social: como el individuo que adquiere un conocimiento dado acerca de la piedra y de la madera al construir un hacha es el mismo individuo que irá a hacer la casa, construir una pala o adorar a los dioses, el conocimiento de la piedra y de la madera pasa a ser explotado en su capacidad de atender a las necesidades puestas en otros sectores de la praxis social, no necesariamente articulado con aquella objetivación que posibilitó tal conocimiento. Así, el conocimiento adquirido en una praxis específica puede, y es, remitido y utilizado en circunstancias de lo más diversas.

¹⁹² Conocer lo real, por lo tanto, es una exigencia fundamental puesta por el propio trabajo. Con todo, esta exigencia jamás se presenta de forma absoluta. Por ejemplo: la transformación de la piedra en hacha puede darse, y el conocimiento necesario para esta transformación puede estar presente, en una praxis social perteneciente a un individuo y sociedad que creen en una concepción animista de la naturaleza. Una concepción ontológica falsa puede, perfectamente, ser compatible con el conocimiento verdadero, efectivo, del sector de lo real a ser transformado.

¹⁹³ Acerca de la determinación del proceso gnoseológico por las relaciones y categorías del ser-precisamente-así existente, cf. Lessa, S. "Lukács, Ontología e Método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)", Rev. Praia Vermelha, vol1 n.2, Posgrado de Serviço Social, UFRJ, 1999 y también *Mundo dos Homens*, op. cit.

Es por medio de estas mediaciones más generales que, según Lukács, la praxis social da origen a una serie de complejos sociales que tienen la función social de sistematizar los conocimientos adquiridos en una concepción de mundo que termine por generar, en definitiva, una razón para la existencia humana. Es en este contexto que se desenvuelven los complejos sociales de la ciencia, de la filosofía, de la religión, de la ética, de la estética, etc. No podemos aquí examinar las determinaciones ontológicas de cada uno de estos complejos. Lo que nos importa es indicar al lector cómo, en qué medida, del impulso del trabajo hacia más allá de sí mismo, tenemos la génesis de complejos sociales en todo distintos de la transformación material de la naturaleza, aunque surjan para atender las necesidades puestas, en última instancia, por el propio desarrollo del trabajo¹⁹⁴.

He aquí el suelo ontológico del complejo de la ideología. Todo conflicto social implica, para su desarrollo, una transformación de las relaciones sociales. Por lo tanto, al interior de los propios conflictos, es necesario que las posiciones sean justificadas, de tal forma que una alternativa sea reconocida como más válida que la otra. En sociedades sin clases, estos conflictos pueden ser resueltos sin que se recurra a la violencia pura. En las sociedades de clase, sin embargo, la violencia pasa a ser una mediación indispensable para la propia reproducción social. En ambos casos, la ideología es un complejo social fundamental: sin ella ni el desarrollo de los conflictos ni la utilización de la violencia podrían ocurrir, imposibilitando así la continuidad de la reproducción de las sociedades de clase.

En este sentido, la ideología, para Lukács, es el conjunto de las ideas de que los hombres echan mano para interferir en los conflictos sociales de la vida cotidiana. Si las ideas son o no los reflejos correctos de la realidad, en qué

¹⁹⁴ La no consideración de este hecho ha conducido, en el debate contemporáneo, a la reducción de todo el ser social al trabajo. Con esto, por otra vertiente que no es la de Claus Offe y Habermas, cancelamos el carácter fundante del trabajo para el mundo de los hombres: si todo es trabajo, no hay como el trabajo para ejercer una función ontológica fundante, ya que sería mera tautología afirmarlo como fundante de sí mismo. Cancelado el trabajo como categoría fundante, está abierta la puerta para cancelar también la reproducción material como el momento predominante de la historia, y, aunque con las debidas mediaciones, para abolir la distinción social entre los trabajadores y las otras clases sociales (si todas las praxis sociales son trabajo, ¡Antonio Herminio de Moraes es tan trabajador como cualquier operario fabril!). Actualmente en el Servicio Social, en la Educación y en la Medicina encontramos algunas formulaciones que caminan en ese sentido.

medida corresponden a lo real, es una cuestión que en nada interfiere¹⁹⁵ en el hecho de que ejercen una función ontológica en la reproducción social.

Concebir la ideología como función social y no como "falsificación de lo real" posibilita a Lukács superar el mito de la "ciencia neutra": si la ideología fuese siempre y necesariamente la falsa conciencia, la "verdadera" conciencia solo podría ser la ciencia. De este modo, por una vertiente absolutamente inesperada, terminaríamos en la tesis, claramente burguesa, de la ciencia como conocimiento neutro, por encima de las clases y de los valores, con todos los problemas que devienen de tal posición.

Más allá del desarrollo de los complejos sociales en todo heterogéneos en relación al trabajo, el impulso del trabajo hacía más allá de sí mismo tiene aún otro resultado: como no podemos controlar de forma absoluta todas las consecuencias posibles de los actos humanos, existe siempre la posibilidad de que las objetivaciones terminen por convertirse en obstáculos al pleno desarrollo humano. Dicho de otro modo, toda objetivación pone en acción series causales cuyos desarrollos futuros no pueden ser previstos en modo absoluto, ya que aún no sucedieron. O, aún, como el presente es sólo el campo de posibilidades para el desarrollo futuro (del presente no hay sólo un futuro posible) no podemos, a partir del presente, prever de forma absoluta cómo será el futuro. O, otra formulación equivalente, como la historia no es una procesualidad teleológica, no hay como tener absoluto control del futuro a partir del presente (ni, por supuesto, del pasado).

Es en este *quantum de acaso* presente en toda objetivación y en sus consecuencias en que radica la posibilidad de la humanidad de producir mediaciones sociales que terminará por constituirse en la propia deshumanidad socialmente puesta por los hombres. Es este fenómeno que Lukács denomina *Entfremdung*, generalmente traducido entre nosotros como extrañamiento o alienación. No es nada más que el complejo de relaciones sociales que, en cada momento histórico, consubstancia los obstáculos socialmente producidos para el pleno desarrollo humano-genérico.

Las formas históricamente concretas que asumen estos obstáculos varían enormemente; sin embargo, siempre se relacionan al nódulo más esencial de la

¹⁹⁵ Dejemos en claro, puesto lo fundamental para la comprensión de la *Ontología*: ser ideología no depende de componer un reflejo falso o verdadero de lo real, sino de cumplir, en un momento histórico dado, la función social de ideología. Cf. Vaisman, E. "A ideologia e sua determinação ontológica", Ensaio 17-18, Ed. Ensaio, S. Paulo, s/d.

reproducción de las sociedades. Es por eso que la superación de las alienaciones fundamentales de cada sociabilidad ha requerido, hasta hoy, la superación de la propia sociabilidad.

Conclusión

Tenemos, ahora, los dos aspectos teóricos fundamentales del Lukács maduro: 1) Marx realizó una ruptura fundamental con todas las concepciones anteriores acerca de la relación entre el hombre y su propia Historia. Luego de Marx, pensar la relación de la humanidad con su destino se transformó en un problema totalmente diferente de lo que era antes. Si, hasta Hegel, el problema era descubrir cuál era el límite de las posibilidades de evolución de la sociedad a partir de la determinación de una esencia a-histórica; con Marx el problema se convierte en cómo transformar la Historia humana, sus relaciones sociales predominantes, de modo de transformar la esencia humana en el sentido de posibilitar su pleno desarrollo a partir de una nueva relación – en último análisis – con el desarrollo de las fuerzas productivas. O sea, la cuestión adquiere un cariz nítidamente revolucionario. Ya no se trata de justificar la dominación de la clase representada por el pensador al transformar la sociedad de su época en el “fin de la historia” (Aristóteles y el esclavismo, la escolástica y la sociedad feudal, los modernos y Hegel y la sociedad burguesa, etc.), sino de explorar las posibilidades reales, efectivas, inscritas en las contradicciones inherentes al orden presente, para la superación de las alienaciones en ella operantes y evolucionar hacia una sociedad (o sea, con las debidas mediaciones, hacia una nueva conformación de la esencia humana) en la cual tales alienaciones ya no puedan operar. Ciertamente, nuevas alienaciones surgirán, pero la cuestión decisiva es cómo los hombres tratarán las nuevas alienaciones, si a partir de una perspectiva fundada en la explotación del hombre por el hombre o si a partir de un orden emancipado. Tanto para superar la “pre-historia”, cuanto para conquistar un nuevo nivel en la relación con las alienaciones, paso indispensable, siempre según Lukács, es la superación del capitalismo por el socialismo y comunismo.

2) El segundo aspecto teórico del Lukács maduro es su afirmación de que Marx, amén de haber afirmado que sea el hombre el único responsable de su destino, descubrió incluso las conexiones ontológicas más generales que consubstancian las mediaciones hasta hoy imprescindibles a ese proceso de autoconstrucción del hombre: trabajo, reproducción, ideología y alienación. Fue

para presentar su concepción de la importancia del pensamiento de Marx que Lukács terminó por redactar su *Ontología*.

La *Ontología* de Lukács (tal como su *Estética*, para detenernos en sus principales obras de madurez) posee, por lo tanto, una clara intención revolucionaria, su crítica al capitalismo es radical en sus fundamentos y su perspectiva no es nada menos que el comunismo. En este sentido, en el plano ontológico (pues de esto se trata), su postura es claramente revolucionaria.

Esto lleva a Guido Oldrini, en un bello texto¹⁹⁶, a argumentar que, a diferencia de todas las ontologías de Aristóteles a Hegel, que siempre justificaron los *statu quo*, la ontología marxiano-lukácsiana sería una ontología de nuevo tipo, que él denomina “crítica” (¡Sin ningún parentesco con la Escuela de Frankfurt!): su objetivo fundante es demostrar la posibilidad ontológica y la necesidad histórica¹⁹⁷, de la superación comunista de la sociabilidad burguesa.

Pese al hecho de que las indagaciones respecto del último Lukács están aún en proceso, lo ya acumulado parece autorizar con seguridad la hipótesis de que es la *Ontología* el esfuerzo más significativo, en este siglo, de fundamentar en bases filosóficas sólidas la posibilidad y la necesidad histórica para la emancipación humana, de la revolución socialista-comunista tal como en el proyecto marxiano original: una sociedad sin Estado, sin clases y sin explotación del hombre por el hombre. Debilidades aquí y allí existen y están siendo apuntadas, éstas, sin embargo, no parecen colocar en jaque los avances fundamentales conseguidos por Lukács en este campo.

¹⁹⁶ Cf. Nota 5 arriba.

¹⁹⁷ Necesidad, aquí, en una acepción mucho más precisa: la mejor posibilidad futura inscrita en el actual orden de las cosas. No hay, por lo tanto, ningún carácter teológico o absoluto en esta categoría de Marx.

Bibliografía

La bibliografía sobre Lukács es muy vasta y rica. No sólo en el exterior, sino también en Brasil, hay una continua y diversificada investigación, tanto del punto de vista de los objetos, cuanto de las perspectivas, teniendo como blanco la obra del filósofo húngaro. Pretendemos proporcionar aquí la bibliografía más directamente relacionada con las últimas obras de Lukács, en especial con la *Ontología*, considerando un lector no especialista.

Caso especial a ser mencionado, es el texto de István Mészáros, *Para Além do Capital*¹⁹⁸. Este dedica varios capítulos al desarrollo intelectual de Lukács y coloca algunas cuestiones acerca de la *Ontología* que no fueron aún, tanto cuanto sabemos, exploradas por ningún investigador, en Brasil o el exterior. Son cuestiones fundamentales de la *Ontología*. Es de esperarse que en pocos años estas cuestiones hagan parte del cotidiano de las investigaciones acerca de la *Ontología*, por ello, la razón de este pequeño comentario.

Antunes, R. e Rego, W. (orgs) *Lukács: um Galileu no século XX*. Ed. Boitempo, São Paulo, 2ª edición, 1996.

Chasin, J. «Lukács: vivência e reflexão da particularidade». Revista Ensaio nº9, Ed. Ensaio, São Paulo, 1981.

Congdon, L. *The Young Lukács*, University of North Caroline Press, 1983.

Costa, Gilmaísa, *Trabalho e Serviço social: Debate sobre a concepção de Serviço social como processo de trabalho*, Disertación de Maestría, Posgrado en Servicio Social, UFPE.

Costa, G. *Indivíduo e Sociedade: a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Instituto Lukács, 2012.

Coutinho, C.N. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

Eörsi, I. «The Story of a Posthumous Work - Lukács' Ontology», *The New Hungarian Quaterly*, nº58, Budapest, summer 1975.

¹⁹⁸ Mészáros, I. *Para Além do Capital*. Boitempo, São Paulo, 2002

- Feher F., Heller A., Markus G. e Vajda M. «Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács», revista Aut-Aut, nº 157-8/1977.
- Franco, V. «Il lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács». Critica Marxista, nº 33, Ed. Riuniti, Roma, 1977.
- Franco, V. «Lukács e Habermas: un confronto sull'Etica» in Musillani, R. (org.) *Filosofia e Prassi - Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch*. E, Diffusioni'84, Milán, 1989.
- Frederico, C. *Lukács: um clássico do século XX*. Ed. Moderna, São Paulo, 1997.
- Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*. Columbia University Press, New York, 1983.
- Heller, A. «Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro». Critica Marxista, nº 4, Ed. Riuniti, Roma, 1981.
- Holanda, "O Fenômeno do Estranhamento na Ontologia de Georg Lukács", Disertación de Maestría, Pos-grado en Servicio Social, UFPB, 1998.
- Alcântara, Norma. *Lukács: ontologia e alienação*. Instituto Lukács, São Paulo, 2014.
- Koefler, L. et alii. *Conversando com Lukács*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.
- Konder, L. *Lukács*. L&PM, Porto Alegre, 1980.
- Lessa, S. "Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): o problema do método na Ontologia de Lukács". Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social, Pos-grado en Servicio Social /UFRJ, v. 1, n. 2, 1999.
- Lessa, S. "Lukács e a Ontologia: uma introdução". Revista Outubro, São Paulo, v. 5, n. 1, 2001. (incluido como apêndice de esta edición)
- Lessa, S. "Lukács, Direito e Política" in Pinassi, M. O e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, S. Paulo, 2002.
- Lessa, S. "Lukács: porque uma ontologia no século XX". In: BOITO, Armando; Toledo, Caio N. de; RANIERI, Jesus; TRÓPIA, Patrícia V. (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Xamã, São Paulo, 2000.

- Lessa, S. "Para uma Ontologia do Ser Social: um retorno à ontologia medieval?" In: Antunes, R. e Leão, R. W. (orgs) *Lukács: um Galileu no século XX*. 2. ed., Boitempo, S. Paulo. (incluído como apêndice de esta edição)
- Lessa, S. «A centralidade ontológica do trabalho em Lukács». Serviço Social e Sociedade, Ed. Cortez, nº52, 1996.
- Lessa, S. «Hegel, Engels, Lukács e a categoria da negação». Revista Ensaio, 15-16, Ed. Ensaio, s/d. São Paulo.
- Lessa, S. «Heller e Lukács: a centralidade do trabalho» Revista Raízes. Maestría en Economía y Sociología, Campina Grande, Ed. UFPB, 1996.
- Lessa, S. «Lukács e o marxismo contemporâneo». Rev. Temáticas, nº 1/2, IFCH, UNICAMP, 1993.
- Lessa, S. «Lukács: método e ontologia» - Cuadernos de Servicio Social, UFPE, V.11, 1995.
- Lessa, S. «Lukács: ontologia e historicidade». Rev. Trans/formação, UNESP, vol. 19, 1996.
- Lessa, S. «Lukács: trabalho, objetivação e alienação». Revista Trans/formação, nº 15, S. Paulo, 1992.
- Lessa, S. «O reflexo como «não-ser» na Ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas». Rev. Crítica Marxista nº4, Ed. Xamã, São Paulo, 1997.
- Lessa, S. «Ontologia e Objetivação em Lukács» - Práxis, Ed. Projeto, B. Horizonte, março 1994.
- Lessa, S. «Reprodução e Ontologia em Lukács» - Trans/formação, UNESP, v.17, 1994.
- Lessa, S. *Mundo dos Homens – trabalho e ser social*. Instituto Lukács, São Paulo, 2012.
- Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*. EDUFAL, Maceió, 1995.
- Lowy, M. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1990.
- Lukács, G. «A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel». Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

- Lukács, G. «Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx». Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.
- Lukács, G. *El Joven Hegel*, Ed. Grijalbo, México, 1963.
- Lukács, G. *Ensaio sobre Literatura*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965.
- Lukács, G. *Existencialismo ou Marxismo?* Ed. Senzala, São Paulo, 1967.
- Lukács, G. *Introdução à uma estética marxista*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
- Lukács, G. *Pensamento Vivido*. Ed. AdHominem e Ed. da UFV, São Paulo, 1999.
- Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. E. Riuniti, Roma, 1976-81.
- Lukács, G. *Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milán, 1990.
- Marx, K. "Tesis de Feuerbach". In: Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ed. Anteo, Buenos Aires, 1975.
- Marx, K. *El Capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI Ed., Argentina, 2002.
- Marcus, J. e Zoltán, T. (ed.) *Georg Lukács - Theory, Culture and Politics*, Transaction, Inc., USA, 1989.
- Musillani, R. (org.) *Filosofia e Prassi - Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch*. E, Diffusioni'84, Milán, 1989.
- Netto, J. P. "Georg Lukács, um exílio na pós-modernidade" in Pinassi, M.O, Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002).
- Netto, J. P. (org.) *Lukács*. Coleção Sociologia, Ed. Ática, São Paulo, 1981.
- Netto, J. P. *George Lukács: o guerreiro sem repouso*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- Netto, J. P. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Ed. Seara Nova, Lisboa, 1987.
- Netto, J. P. *Lukács*. Coleção Encanto Radical, Ed. Brasiliense, 1983.

- Nolasco, C. *et alli Habermas e Lukács: Método, Trabalho e Objetividade*. Edufal, Maceió, 1996.
- Oldrini, G (org.). *Lukács*. ISDI, Italia, 1979.
- Oldrini, G. "Lukács e o caminho marxista ao conceito de 'pessoa'". *Rev. Práxis*, nº 3, B. Horizonte, 1995.
- Oldrini, G. «A relação Marx e Engels em perspectiva». *rev. . Práxis* nº 8, mar-jun 1997.
- Oldrini, G. «Lukács e la via marxista al concetto di 'persona'». *Marxismo Oggi*, Milán, 1993.
- Oldrini, G. (org.). *Il marxismo della maturità di Lukács*. Ed. Prismi, Nápoles, 1983.
- Oldrini, G., "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács", in Pinassi, M.O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- Pinassi, M.O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- Preve, C. «Un'ontologia al servizio di un'etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali.» in Musillani, R. (org.) *Filosofia e Prassi*, Diffusioni'84, Milán, 1989.
- Rockmore, T. (org.) *Lukács today, essays in Marxist Philosophy*. D. Reidel, Boston, 1988.
- Rockmore, T. «Lukács and Marxist History of Philosophy». in Marcus, J. e Zoltán, T. *Georg Lukács - Theory, Culture and Politics*. Transaction Publishers, USA, 1989.
- Tertulian, N. "Marx: uma teoria da subjetividade". *Revista Outubro*, n.10, S. Paulo, 2004.
- Tertulian, N. "Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács". *Crítica Marxista*, n.2 Ed. Brasiliense, 1995
- Tertulian, N. "Georg Lukács e o stalinismo". *Rev. Práxis*, nº2, B. Horizonte, 1994.
- Tertulian, N. «La Rinascita dell'Ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács». *Crítica Marxista* nº3b, Ed. Riuniti, Roma, 1984.

- Tertulian, N. «Teleologia e Causalità en la Ontologia de G. Lukács». in *Crítica Marxista* Nº 5, Ed. Riuniti, Roma, 1980.
- Tosel, A. «Le courage de l'intempestif: l'ontologie de l'être social de G. Lukács», in *La Pensée*, 248, 1985.
- Vaisman, E. «A ideologia e sua determinação ontológica». *Rev. Ensaio* 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo, 1989.
- Varga, C. "O Espaço do Direito na Ontologia de Lukács". *Novos Rumos*, Ano 18, n. 39, 2003.