Sergio Lessa

MUNDO DE LOS HOMBRES

El trabajo en la Ontología de Lukács

EDITORIAL DYNAMIS

G

Fecha de catalogación:

Editorial Dynamis

WEB: editorialdynamis.wordpress.com
E-mail: editorialdynamis@gmail.com

El mundo de los hombres. El trabajo en la Ontología de Lukács por Editorial Dynamis se distribuye bajo una Licencia Creative Commons
Atribución - No Comercial - Sin Derivar 4. 0 Internacional.

Para mi madre,
que me dio a conocer la libertad.
A André y Ana

ÍNDICE

P

C

PREFACIO A LA EDICIÓN ARGENTINA DE MUNDO DE LOS HOMBRES

Mundo de los hombres corresponde, originalmente, a un texto redactado en 1993 como mi tesis de doctorado. En sus sucesivas ediciones, mejorías fueron introducidas hasta llegar a la versión que sirvió de base para esta traducción, publicada por el Coletivo Veredas en 2016.

Tres rápidas observaciones tal vez sean útiles al lector de nuestros días.

La primera refiera a la expresión "centralidad del trabajo". Ésta no me parece la más feliz, pues no exhibe con precisión su contenido. Mejor sería, en su lugar, emplear "el carácter fundante del trabajo" o algo similar. En un momento en que Claus Offe, con su texto "Trabalho: a categoria-chave da sociologia?"(*Revista Brasileira de Ciências Sociais*, San Pablo, 1982), era autor de referencia obligatoria, y en que predominaba la tesis de que con las transformaciones tecnológicas en curso, se presagiaba el fin del trabajo y/o el fin del empleo, nos pareció una contraposición adecuada argumentar la centralidad ontológica del trabajo. Hoy estamos convencidos de que el carácter fundante del trabajo, no puede ser referido adecuadamente por una expresión que contrapone lo central a lo marginal. Si *Mundo de los hombres* fuese reescrito, esa expresión ya no sería empleada.

La segunda observación concierne al capítulo V, en especial a sus dos primeras partes. Al tratar la relación fundante del trabajo para con los complejos valorativos, nos pasó desapercibida su determinación ontológica esencial. Esto es, que en la objetivación de las posiciones teleológicas es inmediatamente puesto un valor objetivo. Es esta posición objetiva de valores el fundamento ontológico de todos los complejos valorativos. Este aspecto del problema nos fue mostrando por Mariana Andrade en su libro *On-*

tologia, dever e valor em Lukács (Coletivo Veredas, 2017), quien coloca la cuestión en su debido lugar.

La tercera observación: el texto fue redactado en base a la traducción italiana de *Para una ontología del ser social* y de los *Prolegómenos*. Hoy, después de haber hecho la traducción de estas obras de Lukács al portugués, sería necesario conferir todas las citas. Algunas expresiones y categorías deberían ser ciertamente corregidas. Por ejemplo, lo que en el texto es "hombre" (refiriéndose a la humanidad), sería mejor traducido como "ser humano", en la mayoría de las veces, deber-ser, debería de ser modificado simplemente como "deber", dejando deber-ser para *Seinssollen*; mejor que "determinación reflexiva", sería "determinación de reflexión", y así sucesivamente. El tiempo no nos permite esta empresa en este momento, otras tareas se interponen en su camino, entre ellas, el inicio de la preparación de la segunda edición de la *Ontología* de Lukács antes referida, a ser publicada en 2023. Esperamos, con todo, que ello no perjudique en demasía la comprensión del pensamiento de Lukács.

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Esta es la tercera edición de mi trabajo de doctorado presentado al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), en 1994. Su primera edición en libro, aún bajo el título de *Trabajo y Ser Social*, salió por EDUFAL (1997). Algunos años después, una nueva edición, ya titulada *Mundo de los Hombres*, salió por la Editorial Boitempo: desde la primera publicación, el texto sufrió modificaciones, razón por la cual el lector deberá dar preferencia a esta edición.

La primera modificación es una nueva redacción de los pasajes que tratan de la exteriorización (*Entäusserung*). Había un equívoco en la formulación primera, que enfatizaba de forma exagerada la acción de retorno del objeto puesto sobre la subjetividad. Sin descartar esta acción de retorno, la formulación ahora adoptada es más fiel al texto lukacsiano. Este equívoco mío fue apuntado por Elisabete Borgianni (1998) y los estudios posteriores acerca de la alienación, consolidaron la necesidad de esa significativa alteración en la estructura categorial empleada hasta entonces.

La segunda modificación, en orden decreciente en importancia, es la ampliación de un capítulo que discute el contenido de los conceptos de *centralidad* y *trabajo*. La evolución del debate sobre la centralidad del trabajo terminó por conferir una amplia gama de significados a estos dos conceptos, tornando imprescindible una aclaración preliminar que haga la distinción entre el trabajo como categoría fundante del ser social y el trabajo abstracto (productivo e improductivo), y que diferencie también la centralidad ontológica de la centralidad política o de la centralidad cotidiana. Esta ampliación no sólo tornará el resto del texto más preciso desde el punto de vista conceptual, explicitando muchos aspectos antes implícitos,

sino también, esperamos, facilitará la aprehensión de la estructura categorial de todo el libro.

La tercera alteración fue una redacción completamente nueva del capítulo dedicado a la alienación. Aunque ninguna modificación de contenido se ha mostrado necesaria, la forma anterior dejaba mucho que desear desde el punto de vista de la claridad en la exposición.

La cuarta alteración fue el cotejamiento con el texto original en alemán de todas las citas de la obra lukacsiana. Así, en muchos momentos las traducciones se tornan más precisas y a veces también más claras. Algunos equívocos fueron corregidos. Para facilitar el estudio y la investigación, todas las citaciones de los Prolegómenos y de la Ontología remiten a las ediciones alemana e italiana y, en el caso de los capítulos de esta última dedicados a Hegel y a Marx, y, también de los Prolegómenos, a las respectivas ediciones brasileras. En relación a los Prolegómenos, no obstante, optamos por mantener las traducciones que realizamos directamente del alemán y del italiano –lo contrario exigiría una revisión del texto más amplia de lo que podemos hacer en este momento.

Por último, muchos pasajes fueron reescritos para tornarlos más claros. Por lo menos la mitad de los párrafos sufrió alteraciones de algún orden. Una parte de la bibliografía publicada después de 1994, que podría ser absorbida sin alteración profunda en la estructura del texto, fue aumentada. La tentativa de incorporar a este libro los argumentos de István Mészáros en *Más allá del capital* acerca del contenido y del lugar de la *Ontología* en la evolución intelectual de Lukács, fue frustrada por la imposibilidad de hacerlo en un espacio aceptable. Quedará para un próximo libro, en preparación, que tratará de la evolución del debate en torno de la obra póstuma de Lukács en Brasil y en el exterior.

Para la tercera edición, más allá de una revisión que posibilitó una redacción más clara y exacta de innumerables pasajes, otras alteraciones deben ser señaladas. La primera fue una modificación de prácticamente la totalidad de los pasajes en que tratamos de la relación entre objetividad y materialidad en el ser social y de las relaciones entre trabajo y trabajo abstracto (productivo e improductivo). Después de los estudios que realizamos de *El Capital* (incorporados en larga medida en *Trabajo y proletariado en el capitalismo contemporáneo* (Lessa, 2011), fue posible tornar nuestra redacción más fiel al texto lukacsiano a través de una nueva redacción que, si no alteró fundamentalmente el contenido, al menos tornó su exposición más precisa.

Una segunda modificación fue la posibilidad, finalmente, de traducir el binomio *Entäusserung/Entfremdung* por exteriorización/alienación. Los años van comprobando cuan injustificada es la elección de la alienación como traducción de *Entäusserung* para expresar el carácter positivo, en el sentido de la autoconstrucción humana, del trabajo. Alienación como positividad provoca una confusión innecesaria y dificulta la comprensión de la estructura categorial de la ontología de Lukács; más allá de eso, alienación como traducción de Entäusserung expresa mal el momento por el cual la substancia del sujeto como tal, participa en el proceso de objetivación. Hoy, considero mucho mejor la opción, sugerida ya en 1965 por Leandro Konder en su obra *Marxismo y Alienación* (2010), y utilizada por Nicolas Tertulian, de traducir *Entäusserung* por exteriorización y, *Entfremdung*, por alienación. En mis primeros trabajos, utilicé alienación/extrañamiento para la traducción *Entäusserung/Entfremdung*, en la época de mi maestría (Lessa, 1995). En la edición de 2002 de este libro, como ya estaba en la gráfica cuando me di cuenta del error, fui forzado a un compromiso: exteriorización para

Entäusserung y mantener extrañamiento para *Entfremdung*. La posibilidad de una nueva edición nos posibilita corregir definitivamente las versiones anteriores. En esta tercera edición, *Entfremdung* será traducido por alienación y *Entäusserung*, por exteriorización.

Por último, una modificación formal, de menor importancia, fue la adecuación de las notas y referencias de notas de pie al formato de autor-año.

Varios agradecimientos son imprescindibles.

A los profesores Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho, Walquíria Rego y Reginaldo de Moraes, que gentilmente participaron de la mesa examinadora de mi tesis. De la CAPES, a través de la beca de PICD, vino el apoyo financiero indispensable. Nuestro agradecimiento, también, a Ricardo Antunes, sobre cuya orientación pude descubrir todo el placer de estudiar y de escribir. Para Maria Orlanda, Cristina Paniago e Ivo Tonet, mi gratitud por la revisión de los manuscritos y por la discusión de innumerables pasajes. Este libro es deudor, en no pocos momentos, a los colegas del doctorado, cuya convivencia, aunque breve y fragmentada, propició un agradable debate, bien como al grupo de profesores y estudiantes de la UFAL, con los cuales he tenido la oportunidad de un intercambio intelectual muy productivo en los últimos años. Mi agradecimiento a los colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Alagoas (UFAL), por el estímulo y por la concesión de la licencia necesaria a la realización de esta investigación. Y finalmente, desde una perspectiva propiciada por más de un lustro desde la primera edición, me parece imprescindible subsanar una laguna en el "párrafo de agradecimientos" de la versión anterior: sin el trabajo pionero de investigación llevado adelante por un conjunto de investigadores europeos, las dificultades de aprehensión del texto lukacsiano serían mayores. Nuestro trabajo, en este sentido, es fuertemente deudor de las con-

tribuciones de Constanzo Preve, Vittoria Franco, Alberto Scarponi y, sobre todo, Nicolas Tertulian y Guido Oldrini, a quienes debemos, también, la gentileza del texto en la solapa de esta edición.

INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación de la concepción lukacsiana del papel del trabajo en el mundo de los hombres se apoyará, de modo prioritario, aunque no exclusivo, en el capítulo "Die Arbeit" de *Zur Ontologie des gesellschaflchen Seins y en los Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*[1] (Lukács, 1986, 1986a). Son ellos los textos de la fase de madurez de Lukács en que esa problemática es tratada con centralidad.

La investigación del carácter fundante del trabajo, en los textos arriba señalados, presenta dos dificultades que terminan por condicionar la forma final del texto, principalmente el número bastante grande de citaciones.

La primera de ellas es de carácter puramente teórico. Delimitar, con la mayor precisión posible, los nexos ontológicos internos a la categoría del trabajo en la ontología de Lukács conducen, por sí solos, a una considerable esfera de dificultades. Ya que, para Lukács, el trabajo es una categoría social, la delimitación de sus conexiones internas requiere continuas referencias a mediaciones que articulan trabajo y totalidad social, principalmente por medio de la categoría social de la reproducción. En otras palabras, según el filósofo húngaro, ya que el trabajo sólo puede existir al interior de una totalidad social con la cual interactúa ininterrumpidamente, constituye una "enorme" y "necesaria" "abstracción" (Lukács, 1986: 7-10, 117; Lukács, 1981: 11-15, 135) y su indispensable aislamiento

---

1 Más allá de las traducciones italianas de estas obras (Lukács, 1976/1981 y Lukács 1990), utilizamos las traducciones brasileras de Carlos Nelson Coutinho de los capítulos de la Ontología dedicados a Hegel y a Marx (Lukács, 1978 y 1979). En las citaciones de los Prolegómenos, mantuvimos la traducción de los pasajes hechas en la década del noventa, en el doctorado. Pero indicamos en el texto el pasaje correspondiente en la traducción brasilera (Lukács, 2010).

teórico de la totalidad para la exploración de sus nexos internos. Las dificultades de allí resultantes fueron evidentes para el lector a lo largo del texto. En varios momentos de la investigación, fue imposible dejar de incorporar elementos que no pertenecen al trabajo *strictu sensu*. Esto es, nos vimos obligados a tratar aspectos de la procesualidad social que, en sí, extrapolan el objeto a ser investigado. Sin embargo, siempre que lo hicimos, nuestra preocupación fue antes elucidar aspectos del trabajo, que discutir propiamente la sociabilidad como un todo.

El segundo conjunto de dificultades adviene del carácter inacabado de los textos. Con excepción del capítulo de *Para una ontología del ser social* dedicado a Hegel, que recibió su redacción definitiva y fue publicado antes del fallecimiento de Lukács, la redacción es, en general, problemática. No sólo argumentaciones son interrumpidas para ser retomadas, o no, más adelante, sino que tampoco hay una completa uniformidad de los conceptos empleados. En el capítulo "El trabajo", presenta una particular dificultad el carácter de "no ser" del reflejo en el contexto de la posición teleológica, bien como la distinción entre objetividad y materialidad. El enfrentamiento de tales dificultades requiere de un cuidadoso análisis del texto que tenga en cuenta no sólo el contexto inmediato en que surgen, sino también la estructura conceptual global de la obra.

Y aquí se coloca una dificultad adicional, que hoy sólo puede ser superada parcial y provisoriamente. Nos referimos al hecho de la inexistencia de un estudio global de la ontología de Lukács que de cuenta de su estructura más general. Por ese motivo, los pasajes menos claros requieren un ejercicio de interpretación que recurra a lo más sólido de las investigaciones de la estructura categorial de *Para una ontología del ser social* y, al mismo tiempo, no pierda de vista el hecho de estar dándose los primeros pasos en un terreno aún insuficientemente explorado. El

análisis inmanente del texto[2] se impone, por consiguiente, como una necesidad inevitable para que la obra se torne inteligible. Con una desventaja no menor en cuanto a su forma: impone la necesidad de muchas citas. Esperamos que eventuales inconvenientes provenientes de esto puedan ser compensados por la mayor precisión de la exposición y por la mayor facilidad para verificar la fidelidad de la interpretación propuesta.

La *Ontología* de Lukács ha sido objeto de un interesante debate. El carácter polémico del *opus postumum* lukacsiano se presenta ya en la valoración de las debilidades del texto. ¿Serían ellas manifestaciones de debilidades teóricas más graves o provenientes de una redacción inacabada? Hay informaciones de que Lukács no habría quedado satisfecho con la así llamada "primera redacción", la que vino a ser publicada sobre el título de *Para una ontología del ser social*. Sin embargo, ¿Cuál sería el contenido exacto de esa insatisfacción?[3]

István Eörsi, en "The Story of a Posthumous Work – Lukacs´s Ontology" (Eörsi, 1975), afirma que ese descontento se relacionaba, fundamentalmente, a la forma de *Para una ontología del ser social*:

> en los capítulos históricos [Lukács] […] repasó su propia concepción en confrontación con la de otros y, después, en los capítulos en que sistematizó su propia visión ontológica, él las repetía –con frecuencia refiriéndose a los mismos ejemplos históricos. Más tarde, con excepción de los capítulos sobre Marx y Hegel, él consideró equivocados sus análisis históricos.

---

2 Sobre el análisis inmanente, cf. Lessa, 2011, en especial el "Prefacio".

3 Las próximas páginas son fuertemente deudoras al bello texto de Nicolas Tertulian "Una presentación a la ontología de Lukács", 1996. Aunque el mismo texto haya sido incluido como posfacio a la edición brasilera de los Prolegómenos, esta traducción en la revista Crítica Marxista es más fiel al original al mantener la traducción de *Entfremdung* por alienación.

Continúa Eörsi afirmando que

> Las críticas de los amigos y alumnos no lo avalaron en sus puntos de vista fundamentales o en su método de análisis, sino que sólo lo convencieron de que su forma de presentación carecía de fuerza (Eörsi, 1975: 107).

El segundo testimonio sobre la insatisfacción de Lukács con el texto de P*ara una ontología del ser social* puede ser encontrado en la presentación a las "Annotazioni sull´ontologia per il compagno Lukács", de F. Feher, A. Heller, G. Markus y M. Vadja (1977). En este texto es afirmado que

> En los debates del invierno de 1968-1969, Lukács manifestó su adhesión a muchas de nuestras objeciones; a otras él esperaba responder con la elaboración del texto original, en la versión definitiva (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977: 5).

Aunque reconociendo la dificultad, después de tantos años, de recordar con precisión los debates con Lukács, afirman los autores que,

> Sin embargo [,] se puede tranquilamente precisar que él [Lukács] aceptó la contradicción, resaltada en las "Annotazioni", entre las "dos ontologías", considerando justo eliminarla, si bien no estaba de acuerdo, o solo parcialmente, con algunas de nuestras propuestas (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977: 6).

El contenido de la crítica de los cuatro alumnos acerca de las "dos ontologías" es expuesta en las primeras páginas de las "Annotazioni". Según ellos, habría en *Para una ontología del ser social* "dos concepciones de la ontología, que se contraponen en puntos esenciales". La primera sería

centrada en la necesidad objetiva fundada en el desarrollo de la esfera económica, que constituiría la esencia del desarrollo categorial del ser social como una esfera ontológica específica. La segunda ontología se articularía a partir del reconocimiento, por Lukács, del papel activo y decisivo de la conciencia para el desarrollo del ser social. Para sus antiguos alumnos, entre el reconocimiento por Lukács de la "necesidad" del desarrollo de la esfera económica y su afirmación del papel activo, por momentos decisivo, de la conciencia en el desarrollo del género humano, se interpondría una insanable contradicción. Para nuestra investigación es significativa, y volveremos a ella en el momento adecuado, la crítica que los ex-alumnos hacen a las formulaciones de Lukács, según la cual "la conciencia es una forma específica de *no ser*, es una *no realidad*". Señalan ellos la imposibilidad para un no ser, por lo tanto, un algo inexistente, de realizar cualquier acción efectiva, positiva, sobre el desarrollo del ser. ¿Cómo la conciencia, en cuanto no ser, podría ser decisiva al desarrollo de la esfera económica, portadora de los trazos esenciales y, según ellos, de una rigurosa necesidad? Argumentaremos fundamentalmente que la expresión de no ser empleada por Lukács, en el contexto referido, no posee el sentido de una negación ontológica, y que, tampoco existe en ese pasaje de *Para una ontología del ser social*, la contradicción apuntada por los ex-alumnos entre dos ontologías antinómicas.

No anticipemos los argumentos que vendrán a continuación. Lo que nos interesa, en este momento, es que, si fuera verdadero el argumento de losex-alumnos, si la ontología lukacsiana fuese de hecho portadora de dos ontologías entre sí antagónicas, *Para una ontología del ser social* sería una obra contradictoria en su nódulo central y, por eso, insustentable. Necesitaría de una completa reformulación, y no sólo de una revisión, pues su estructura fundamental,

su esencia –la categoría de substancia-, sufriría de una insoluble contradictoriedad e inconsistencia interna.

Recordemos que, según Feher, Heller, Markus y Vadja, no habría dudas de que Lukács habría concordado con la justeza de esas críticas, tanto así que, siempre según ellos, el filósofo húngaro habría decidido, en vez de corregir la primera, escribir una "segunda versión" de su ontología. Esta segunda versión vendría a ser los *Prolegómenos para una ontología del ser social*. Eörsi, por su parte, sin hacer referencia alguna a una insatisfacción de Lukács de tal orden con su manuscrito –recordemos-, reconoce que las críticas de los amigos y alumnos no alteraron "los puntos de vista fundamentales o su método de análisis, sino sólo lo convencieron que la forma de presentación carecía de fuerza". Entre los testimonios hay, evidentemente, divergencias: o Lukács habría concordado con las críticas que apuntaban a la inconsistencia teórica de su obra, y no tendría entonces ningún sentido la afirmación de Eörsi según la cual las críticas no modificaron sus puntos de vista fundamentales y su método de análisis; o entonces habría rechazado la esencia de la crítica de las "dos ontologías", lo que daría veracidad a la afirmación de Eörsi, pero desautorizaría la afirmación de Heller, Feher, Vadja y Markus de que el filósofo húngaro habría aceptado la esencia de sus críticas.

Parece que nadie cuestiona el hecho de que, a los ojos de Lukács, *Para una ontología del ser social* contenía problemas. Sin embargo, ¿serían esos problemas de forma y presentación, no tocando sus concepciones de fondo, decisivas, o, por el contrario, el filósofo húngaro veía en la obra una grave inconsistencia interna, y los Prolegómenos habrían sido escritos para superarla, como quieren Heller, Feher, Markus y Vadja?

A pesar de no existir ninguna anotación o resumen que permita esclarecer los argumentos de Lukács en los deba-

tes con sus alumnos en el invierno de 1968-1969, hay dos importantes indicios de que los autores de las "Annotazioni" no tendrían razón.

La primera evidencia es una carta de Lukács a Nicolas Tertulian del 14 de enero de 1971, en la cual afirma que el trabajo "Con la Ontología prosigue muy lentamente. En otoño terminé la primera redacción de un prolegómeno (cerca de 300-400 páginas). Resta, sin embargo, el problema de la revisión y eventual reelaboración" (Lukács, 1990: IX; Lukács, 2010: 383). En esta carta no sólo los Prolegómenos no son presentados como una reelaboración o revisión de *Para una ontología del ser social*, sino que la reelaboración de esta última es considerada una *eventualidad*, y no una *necesidad*, como sería de esperar si Lukács hubiese de hecho aceptado la justeza de la crítica de las "dos ontologías".

La segunda evidencia son los propios *Prolegómenos para una ontología del ser social*. En P*ara una ontología del ser social*, Lukács realiza, en un primer momento, un balance de la situación general del problema ontológico. Es la primera parte, normalmente referida como "histórica", de su ontología. En el segundo momento, el más voluminoso, tenemos la exposición de los nexos ontológicos fundamentales del ser social como esfera específica del ser, simultáneamente articulada y ontológicamente distinta de la naturaleza. El mismo se subdivide en cuatro capítulos, "El trabajo, "La reproducción, "La ideología" y "La alienación", y es normalmente conocido como la parte "sistemática" de la obra".

Ya los *Prolegómenos para una ontología del ser social* exhiben un contenido bastante diverso. Varios de los elementos de los análisis históricos de *Para una ontología del ser social*, bien como la porción decisiva de consideraciones ontológicas acerca de las categorías y de los nexos categoriales del mundo de los hombres, son allí retomados

– sólo que desde la perspectiva del delineamiento de una teoría general de las categorías sociales. En vez de corregir *Para una ontología del ser social*, Lukács buscó en los *Prolegómenos* la sistematización de los dispersos y desorganizados elementos acerca de una teoría general de las categorías presentes en la primera obra. Al hacerlo, complementó, enriqueció, esclareció y fundamentó aspectos decisivos de Para una ontología del ser social. No hay en los *Prolegómenos* ninguna revisión, reelaboración o alternación significativa de *Para una ontología del ser social*. Por el contrario, existe una reafirmación de su estructura conceptual decisiva, por medio del desarrollo de una teoría general de las categorías del ser social.

En otras palabras, los *Prolegómenos para una ontología del ser social* son escritos como prolegómenos a *Para una ontología del ser social*, no como una revisión de sus aspectos esenciales. No hay, en el texto posterior, ningún cambio fundamental en relación a la estructura categorial del primer texto. Lo que encontramos en los *Prolegómenos* es un tratamiento más sistemático y amplio de la cuestión central a toda ontología: la categoría de substancia. Hay una nítida complementariedad entre las dos obras: los *Prolegómenos* se destinan a desarrollar una teoría general de las categorías y de los nexos categoriales explorados en la obra anterior. Al hacerlo, confieren mayor solidez y estabilidad teórica a las tesis centrales de P*ara una ontología del ser social*.

A nuestro ver, lo que los autores de las "Annotazioni" denominan "segunda" redacción, está lejos de tener ese carácter. Los *Prolegómenos para una ontología del ser social* no revén *Para una ontología del ser social*; por el contrario, sistematizan una teoría general de las categorías que fundamenta, esclarece y consolida el primer texto. Los *Prolegómenos* constituyen una reafirmación, por parte de Lukács, del texto discutido con sus alumnos y un rechazo

de lo fundamental de sus críticas. Al contrario de lo que sugieren Heller, Feher, Vadja y Markus, la posición de Lukács en los debates de 1968-1969 llegan al público, por intermedio de los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, como una reafirmación de lo esencial del texto anterior.

En ese sentido, argumenta Nicolas Tertulian, a nuestro ver con acierto, que

> Considerando que los Prolegómenos fueron escritos después de que Lukács haya conocido las críticas formuladas por aquel grupo de filósofos, sus amigos y discípulos, se podría indagar si la decisión de escribir post festum una larga introducción a la obra no tenía por objetivo responder justamente a sus objeciones. Ahora, una lectura de los Prolegómenos a la luz de las "Annotazioni" muestra con toda evidencia que Lukács no cambió en una coma sus posiciones de fondo, expresadas a lo largo de todo el texto inicial. No obstante las afirmaciones de los cuatro lectores, los cuales nos aseguran que el filósofo habría admitido en gran parte la pertinencia de sus críticas, no es posible no darse cuenta de que Lukács parece ni siquiera haber registrado tales objeciones: él continúa explicitando imperturbablemente las mismas posiciones filosóficas que, según sus alumnos, fueron objeto de una viva contestación por parte de ellos […] el contenido [de los Prolegómenos] exhibe por sí un fin de non-recevoir a su discurso crítico [de sus alumnos] (Tertulian, 1996).

A esta altura vale recordar que, ya en los años inmediatamente anteriores al fallecimiento de Lukács, los antiguos miembros de la Escuela de Budapest, Agnes Heller al frente, iniciaron un movimiento de apartamiento de Lukács que culminó, en la década de 1980, con el abandono competo y explícito de la filiación a la obra marxiana y, consecuentemente, a la de Lukács. Entre la evolución de György Markus y la de Agnes Heller hay diferencias significativas, y no deseamos aquí abordar este hecho. Lo

que nos interesa de esa evolución de los antiguos miembros de la Escuela de Budapest, es que la publicación de las "Annotazioni" constituyó el primer paso significativo de su apartamiento de Lukács. Las notas reproducen sus principales objeciones, pero son muy escasas en ellas las informaciones acerca de la reacción de Lukács. Aunque afirmen que las críticas habrían sido bien recibidas, no hay ninguna exposición de los argumentos con los cuales Lukács habría defendido (o rechazado) las tesis de *Para una ontología del ser social*. En este contexto, podemos comprender la razón del absoluto silencio que los autores de las "Annotazioni" mantienen acerca de los *Prolegómenos para una ontología del ser social*. El análisis de este último evidencia su relación de complementariedad con *Para una ontología del ser social*, la completa coincidencia con la estructura conceptual decisiva de la obra que los precedió –desautorizando *in límine* la hipótesis de Heller, Feher, Vadja y Markus de que los *Prolegómenos* sean la manifestación del profundo descontento de Lukács en relación a *Para una ontología del ser social*.

Nos parece importante retomar la afirmación de la complementariedad que se pliega entre *Para una ontología del ser social* y los *Prolegómenos para una ontología del ser social* porque, en el debate de las últimas décadas acerca del Lukács de madurez, este argumento tuvo su peso. Principalmente en América del norte y en Australia,[4] donde es mayor la influencia de Heller y Feher, no es raro encontrarnos afirmaciones de que el propio Lukács habría condenado su *Ontología* como un esfuerzo fracasado; y que, consecuentemente, en el caso del Lukács de madurez, la cuestión teórica decisiva estaría en la búsqueda de las razones de ese fracaso.

El principal argumento de esa línea interpretativa es bastante curioso. Recorriendo fundamentalmente a ensa-

4 C.f., p. ej., Heller, 1983.

yos y pequeños artículos (desconociendo cualquier libro o texto más extenso), con poquísima o ninguna exploración sistemática de la estructura conceptual de la ontología lukacsiana, sustenta que la tentativa del último Lukács de delinear una ontología sería la consolidación y la profundización, hasta las últimas consecuencias, de la tendencia al mesianismo y al teleologismo ya presentes en el carácter "religioso" de su "conversión" al marxismo. Los límites del mesianismo y de la concepción teleológica, presentes en *Historia y conciencia de clase*, irían fortaleciéndose en el lento pero persistente y prolongado proceso de decadencia por el que pasaría Lukács. Según esa crítica, momentos decisivos de ese proceso serían su adhesión al estalinismo y, más tarde, en los años 60, su tentativa de salvar el marxismo en un momento en que el bloque soviético ya evidenciaría su fracaso histórico irreversible. La ontología, desde esta perspectiva, no sería más que la culminación del carácter "religioso" de la adhesión de Lukács al marxismo: al final de su vida, su opción "existencial", "absoluta" (Heller, 1983: 177-8) por el comunismo, lo habría impulsado al superado camino de elaborar una ontología con el fin de fundamentar su creencia en una pura metafísica, en una *philosophia perenis*. El filósofo húngaro, que en los años 20 demostrara enorme potencial creativo, se encontraría reducido, al final de su larga vida intelectual, a elevar a categorías metafísicas los dogmas políticos que adoptó como opción existencial.[5] Y, al aceptar las críticas hechas por sus alumnos a *Para una ontología del ser social*, pasando entonces a escribir los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, Lukács habría, de algún modo, dado respaldo a esa línea interpretativa de su evolución intelectual.

Por razones obvias, tales investigaciones acerca de las razones del "fracaso de la ontología lukacsiana se concen-

5 C.f., p. ej. Heller, 1983, Maier, 1989 y Berman 1989.

tra en el estudio del joven Lukács, buscando exacerbar sus elementos teleológicos y mesiánicos.[6] El propio Lukács, recordemos el Prefacio de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, reconoce trazos de mesianismos y de una concepción teleológica de la historia en su producción de los años 20. Sin embargo, transformar la adhesión de Lukács al marxismo en una "conversión religiosa", es una falsificación de lo fundamental de la evolución teórica del filósofo húngaro.

Una vez reducida la adhesión de Lukács al marxismo a una mera "conversión religiosa", esa vertiente crítica pasa a condenar superficial y sesgadamente la relación de Lukács con el estalinismo. Considera que su adhesión al marxismo habría sido incondicional, y que esta postura del filósofo húngaro en los años 30-40 sería una consecuencia necesaria de su opción "existencial", "absoluta", "religiosa" por el régimen soviético; por último, concluye que la elaboración de una ontología por Lukács sería simplemente la condensación máxima de ese espíritu religioso –pues, siempre según los partidarios de esa vertiente crítica, la ontología sólo sería la forma privilegiada del discurso filosófico de inspiración religiosa.

A primera vista, y para los lectores que desconocen la obra de Lukács, esa falsa argumentación parece bastante convincente. El propio Lukács reconoce los elementos teleológicos, idealistas y mesiánicos de su producción de juventud. No menos verdadero es que la oposición sistemática de Lukács al estalinisimo, que se tradujo en una actividad considerable de contraposición al flujo predominante,[7] no

---

6 Ejemplo de esta línea de investigación del joven Lúkacs es Congdon (1983).

7 Al respecto de las actividades de oposición al estalinisimo de Lukács, conferir el revelador artículo de Tertulian, N., "Georg Lukács e o stalinismo" (1994). Dos obras, muy posiblemente, guiarán la discusión en la próxima década sobre la compleja relación de Lukács con el bloque so-

disminuyó la ambigüedad de una postura que optó por ser oposición al interior del "socialismo soviético", lo cual consideraba, en lo esencial, positivo. Heller, Feher, Tamás y otros, por medio de citas aisladas, y aún así raras,[8] transforman esa ambigüedad en "adhesión religiosa" al estalinismo y desconsidera la lucha del filósofo húngaro contra la marea del marxismo vulgar, pretenden probar que *Para una ontología del ser social* no sería más que la etapa final de degeneración del viejo revolucionario. En este exacto sentido es publicado un compilado organizado por Agnes Heller con el título *Lukács Reappraised*, donde esta tesis es defendida con todas las letras.

Buscamos argumentar, a lo largo de este libro, que tal interpretación del significado de la última obra de Lukács, no sólo desde la perspectiva más restricta de su evolución intelectual, sino también teniendo en cuenta el debate contemporáneo, es completamente equivocada. Lo que encontramos en el último Lukács es una ruptura completa, radical y esencial con los trazos de teleleogismo y mesianismo de su juventud –y no su profundización y su intensificación. P*ara una ontología del ser social* y los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, efectivizan esa ruptura en su forma más madura y acabada: el delineamiento de una *Weltanschauung* que tiene por fundamento

---

viético. Por un lado, *Más allá del capital*, de Mészáros, que argumenta cómo la apuesta de que en la URSS se estaría realizando la transición hacia el socialismo, limitó fuertemente el alcance de las elaboraciones teóricas de Lukács. En otro sentido opuesto argumenta Guido Oldrini en *György Lukács e il problemi del marxismo del novecento* (2009). Hoy sólo podemos decir que el estudio profundizando las tesis de estos dos autores, aún está por ser iniciado.

8 El desprecio para con las citas llega a rayar el absurdo en el artículo de Gáspár Tamás, "Lukács´ *Ontology*: a metacritical letter" (Tamás, 1983). Las citas son hechas de la edición *húngara*, y la traducción al inglés de Feher no proporciona alguna indicación de cómo localizarlas, tanto en la edición alemana como en la italiana. Con eso, las citas ni siquiera pueden ser conferidas por quien no tenga dominio del húngaro.

último una concepción histórica del ser en general y una concepción del mundo de los hombres como resultado exclusivo de las acciones humanas. La radical historicidad del ser y la no menos radical sociabilidad del mundo de los hombres, se articulan para rechazar toda y cualquier concepción teleológica, tanto las de cuño religioso como las que se apoyan en una naturaleza humana ahistórica, dada *a priori*, de una vez para siempre. Hay, indiscutiblemente, una ruptura de fondo entre el Lukács de la juventud y de la madurez, siendo por eso absolutamente infundadas las interpretaciones que ven en el último Lukács la consolidación y la profundización de los elementos más problemáticos de sus obras de juventud.

Sin embargo, postular la complementariedad, la integralidad y la consistencia teórica de P*ara una ontología del ser social* y de los *Prolegómenos para una ontología del ser social* contra las críticas de los cuatro ex-alumnos de Lukács no significa, en hipótesis absoluta, desconsiderar los problemas provenientes del carácter inacabado de esas obras. No sólo el texto con frecuencia se repite, sino que también consideraciones y raciocinios son, a veces, interrumpidos sin haber sido agotados, siendo retomados o no más adelante. La propia exposición está lejos de poseer una sistematización adecuada y de reflejar el extremo rigor del pensamiento lukacsiano. Más grave aún, ciertos pasajes, si son tomados en su sentido literal, entran en contradicción con el conjunto de la obra, generando problemas y dificultades.

Citemos un ejemplo para dimensionar más precisamente a lo que nos referimos. En el capítulo dedicado a Marx, cuando discute el proceso de retroceso de las barreras naturales, Lukács afirma:

> porque el sentido esencial de la conformación del ser social consiste precisamente en reemplazar las determinaciones

> puramente naturales por las formas mixtas de naturalidad y de socialidad (ténganse en cuenta simplemente los animales domésticos) y las determinaciones puramente sociales que se desarrollan sobre esta base.[9]

Como argumentaremos, uno de los pilares de la ontología lukacsiana es su concepción de ser como unitaria en último término. Tanto el ser en general como el mundo de los hombres serían complejos de complejos internamente heterogéneos, no obstante unitarios en último término. En varias oportunidades tendremos ocasión de argumentar cómo esta unitariedad tiene la forma genérica de la identidad de la identidad con la no identidad y, por consiguiente, en nada se opone a la historicidad del ser en general y del ser social en particular. En el interior de esa unitariedad última del ser en general, y de la específica unitaridad del mundo de los hombres, o lo que distingue al ser social de la naturaleza, está en que, según Lukács, el mundo de los hombres es portador de una *causalidad puesta*, ontológicamente distinta de la *causalidad sólo dada* por la naturaleza. O sea, por ser una objetividad que sólo puede ser fundada por actos teleológicamente puestos, el ser social se distingue ontológicamente de la naturaleza. Entre el mundo de los hombres y la naturaleza no hay ninguna forma ontológica intermediaria posible: entre ellas se interpone un salto ontológico.

Es eso lo que podemos aprender del conjunto de *Para un ontología del ser social*, como de los *Prolegómenos para una ontología del ser social*. En todos los pasajes en que Lukács aborda directamente la conexión y la concomitante diferenciación del ser social en relación con la naturale-

---

9 Lukács, 1986a: 565; Lukács, 1976: 268; Lukács, 1979: 19. [N. del T. Se incluyen, en la medida de las posibilidades, las traducciones existentes en español. En este caso, Lukács, 2007: 73]

za, la inexistencia de formas intermediarios es puesta con todas las letras.

Sin embargo, en el pequeño trecho citado arriba, Lukács postula explícitamente la existencia de formas *ontológicas mixtas*. Claramente tenemos aquí un problema que nos parece proveniente de las carencias inherentes a un texto inacabado. Sólo un cuidadoso examen de ese pasaje a la luz del contexto específico en que está inserto –y que tenga en consideración otros pasajes en que Lukács haya abordado la misma cuestión, o aspectos correlativospueden indicar caminos para la interpretación de esa contradicción. En ese caso específico, nos parece que resultó en una formulación poco clara de la tentativa lukacsiana de subrayar que, por mayor que sea el desarrollo del ser social, la reproducción biológica de la vida siempre permanecerá como la base ineliminable de su reproducción. Por ser ineliminable la reproducción biológica, tendríamos la existencia "de formas ontológicas mixtas", que yuxtaponen elementos naturales y sociales. No obstante, como veremos a lo largo del texto, y como ya discutimos también en otra oportunidad (Lessa, 1996), Lukács argumenta al cansansio contra ese tipo de yuxtaposición entre lo social y lo natural, tanto al delinear la especificidad ontológica del ser social delante de la naturaleza, como al postular que, entre el mundo de los hombres y la totalidad del ser natural, se interpone una ruptura, un salto ontológico. Siendo así, la expresión "formas ontológicas mixtas", a nuestro ver, debe ser descondierada en su literalidad y tomada como expresión de los momentos de imprecisión del texto derivado, fundamentalmente, de su carácter póstumo.

Este ejemplo tal vez posibilite al lector tener una idea de en qué medida las debilidades de la redacción de *Para una ontología del ser social*, tornan más trabajosa su comprensión, sin que disminuyan las contribuciones de Lukács al desarrollo del marxismo. Tales imprecisiones

hacen que, de modo más preeminente que en otras obras, para la aprensión de su nódulo significativo, de su interioridad más íntima, sea necesario el mayor rigor analítico, la exégesis más precisa. Desde esa perspectiva, la investigación exegético-sistemática de *Para una ontología del ser social* inició mal. Pese a contribuciones decisivas de estudiosos como Tertulian, Prece, V. Franco, Guido Oldrini, en Europa, y José Chasin, José Paulo Netto, Celso Frederico, Ester Vaisman, Gilmaísa Costa, Norma Alcântara y Carlos Nelson Coutinho, en Brasil, son prácticamente inexistentes los estudios inmanentes de la obra. Tanto cuanto sabemos, el capítulo de la alienación aún aguarda el inicio de su exploración sistemática.[10] Por eso, nuestra investigación acerca de la centralidad ontológica del trabajo en Lukács exhibe necesariamente un grado de provisional, pues, sin el dominio de la ontología lukácsiana en su totalidad, ¿cómo tener certeza de haber explorado suficientemente las articulaciones entre el trabajo y la totalidad? ¿Cómo estar seguros de que las articulaciones encontradas son delineadas con la necesaria precisión y con la debida intensidad?¿Cómo apartar todas las dudas de lo cierto de la interpretación propuesta en los pasajes más obscuros? Conscientes de esas dificultades, de modo alguno pretendemos agotar el tema. La continuidad de las investigaciones acerca de la ontología de Lukács, ciertamente revelará nuevos aspectos de la problemática y exigirá reformulaciones del presente trabajo. No obstante, no hay como superar tales dificultades sino dando los pasos necesarios a cada momento –aunque provisorios. Esperamos, en este sentido, que esta investigación contribuya al cúmulo de conocimiento indispensable para el desarrollo

10 Hoy, podemos añadir, la investigación por más de una década de Norma Alcântara, acerca de la alienación en la *Ontología* de Lukács, que deberá ser accesible en breve.

de la compleja malla conceptual que es la ontología del ser social.

CAPÍTULO I

CENTRALIDAD DEL TRABAJO: ¿CUÁL CENTRALIDAD, CUÁL TRABAJO?

Antes de adentrarnos en la exploración de la centralidad ontológica del trabajo tal como es delineada por Lukács en su *Ontología*, son indispensables algunas observaciones sobre dos conjuntos de cuestiones que han interferido en la comprensión de las tesis lukacsianas. El primer conjunto se refiere a la relación entre trabajo y trabajo abstracto (productivo e improductivo); el segundo concierne a las eventuales relaciones entre la centralidad ontológica del trabajo, la centralidad cotidiana del empleo y la centralidad política de la clase trabajadora.

1. Centralidad del trabajo: ¿Cuál trabajo?

En la investigación ontológica de Lukács, el concepto de trabajo aparece en una acepción muy precisa: es la actividad humana que transforma la naturaleza en los bienes necesarios a la reproducción social. En ese preciso sentido, es la categoría fundante del mundo de los hombres. Es en el trabajo que se efectiviza el salto ontológico que distancia a la existencia humana de las determinaciones meramente biológicas. Siendo así, no puede haber existencia social sin trabajo.

La existencia social, no obstante, es mucho más que el trabajo. El propio trabajo es una categoría social, o sea, sólo puede existir como partícipe de un complejo compuesto, como mínimo, por él, por el habla y por la sociabilidad (el conjunto de relaciones sociales). La relación de los hombres con la naturaleza requiere, con absoluta necesidad, la relación entre los hombres. Por eso, más allá de los actos de trabajo, la vida social contiene una enorme varie-

dad de actividades orientadas a atender las necesidades que brotan del desarrollo de las relaciones de los hombres entre sí. Veremos, a lo largo del libro, que tales actividades siempre se articulan al trabajo. Esa relación, sin embargo, en nada disminuye la distinción esencial entre los actos de trabajo y lo restante de la praxis social, el primero permanece, con todas las mediaciones necesarias, como el momento fundante del ser social. En esta acepción de "intercambio material" "eternamente necesario" del hombre con la naturaleza, el trabajo es una categoría distinta del trabajo abstracto, producto de plusvalía (Marx, 1983: 149-150).

Sin embargo, en la inmediaticidad de nuestra vida cotidiana, como las actividades que operan el intercambio material con la naturaleza pueden ser también convertidas en productoras de plusvalía, no raras veces esas dos funciones tan distintas son indudablemente confundidas. Y, hoy, con la extensión de las relaciones capitalistas hasta prácticamente todas las formas de praxis social, con la incorporación, al proceso de valorización del capital, de actividades que anteriormente o estaban de este excluidas o sólo participaban de modo muy indirecto, vivimos una situación en que prácticamente la totalidad de los actos de trabajo asumen la forma abstracta derivada de su subordinación al capital. Aparentemente, el trabajo habría desaparecido, substituido por el trabajo abstracto. Trabajo y trabajo abstracto pasan, así, equivocadamente,[11] a ser tomados como sinónimos en el caso de la sociabilidad contemporánea.

O sea, para Marx y Engels hay una clara distinción entre trabajo abstracto y trabajo: el primero es una actividad social asalariada, alienada por el capital. Corresponde a

---

11 "Eso no significa que el trabajo concreto desapareció en el capitalismo, sino que él es subsumido al trabajo abstracto, que pasa a ser la forma de realización alienada del trabajo concreto" (Teixeira, 1995: 70).

la sumisión de los hombres al mercado capitalista, forma social que nos transforma a todos en "cosas" (reificación) y articula nuestras vidas por el fetichismo de la mercancía. El trabajo, por el contrario, es la actividad de transformación de la naturaleza por la cual el hombre construye, concomitantemente, a sí mismo como individuo y la totalidad social de la cual es partícipe. Es la categoría decisiva de la autoconstrucción humana, de la elevación de los hombres a niveles cada vez más desarrollados de sociabilidad. Aunque la palabra trabajo forme parte de las dos categorías, esto no debe velar que hay una enorme distancia que separa al trabajo del trabajo abstracto.

Una tercera causa de la confusión entre trabajo y trabajo abstracto, está en dos tendencias que, hasta el momento, asisten con fuerza en la "reestructuración productiva" en curso. Una es el impulso a la eliminación, o a la fuerte disminución, de empleos vueltos hacia el control de los trabajadores en la actividad productiva directa. La otra tendencia es la disminución de la distancia entre las actividades de planeamiento (gerencia, ingeniería, stock, *marketing*, etc.) y el propio proceso productivo. Las actividades de "control" y "planeamiento", que en la etapa fordista tendían a ser separadas de las actividades de la línea de montaje, ahora parecen realizar un movimiento inverso, por el cual son aproximadas cada vez más en el propio acto de producción. Con el *just-in-time*, hay también una disminución de la distancia entre las actividades que realizan la plusvalía (la esfera de la circulación de las mercancías) y aquellas que la producen. Como, en muchos casos, se produce sólo lo que ya fue vendido, la esfera de la circulación aparentemente pasa a determinar la actividad productiva. Sin embargo, esas dos tendencias (absorción de actividades de control y planeamiento por el propio trabajador en la línea de producción y una mayor organicidad entre la esfera de la realización y de la producción de plus-

valía), por más que se desarrollan, jamás cancelarán ninguna determinación ontológica significativa de cada una de esas categorías, ante todo porque no constituyen una tendencia de superación del propio capital.[12] Pese a este hecho, no rara vez tales tendencias son exageradas, de tal forma que la disminución de la distancia entre el trabajo productivo e improductivo se convierte en eliminación de la diferencia entre ellos, y la mayor organicidad entre circulación y producción es concebida como fusión de las dos esferas. Con esa fusión se busca cancelar el carácter "material" del trabajo y abrir camino hacia una nueva concepción del trabajo que incorpore las dimensiones "inmateriales" de las actividades de planeamiento, organización y *marketing*, principalmente.[13] El resultado es, siempre, la afirmación de que el "paradigma marxista" centrado en el trabajo ya no da cuenta de la "complejidad" de la esfera de la producción contemporánea, existiendo así la necesidad de una superación de las limitaciones inherentes a la obra de Marx. Al final de este capítulo, volveremos a este aspecto más directamente ideológico del debate; lo que ahora nos interesa es que, por esa vía, la "reestructuración productiva" en curso ha servido de "argumento empírico" para reforzar la indebida identificación teórica entre las categorías de trabajo y trabajo abstracto (productivo e improductivo).

---

12 Hay una bibliografía, hoy, bastante extensa al respecto. Entre nosotros, de perspectivas diversas, Antunes (1995 y 1999) y Armando Boito (1999) han insistido en la permanencia de la producción de plusvalía en las transformaciones del "mundo del trabajo". Importante también es la contribución de Gounet (1999), de los autores extranjeros ya traducidos, probablemente el texto más contundentemente anticapitalista, al lado de los de Mandel y Mészáros. Instigante también es el ensayo de Ronald Rocha (1999).

13 Sobre el debate, posterior a la redacción de este texto, sobre la así dicha "inmaterialidad" del trabajo, cf. Lessa, 2005.

Ni el hecho de utilizar el término trabajo en acepciones tan distintas, ni el hecho de casi todo el trabajo tenga hoy la forma de trabajo abstracto, ni aún la reconfiguración de algunas de las relaciones entre trabajo productivo e improductivo en el contexto de la "reestructuración productiva", nada de eso cancela las reales distinciones entre trabajo y trabajo abstracto: sus funciones sociales son y continúan siendo ontológicamente distintas. El trabajo abstracto es la reducción de la capacidad productiva humana a una mercancía, la fuerza de trabajo, cuyo precio es el salario. Todas las actividades humanas asalariadas son trabajo abstracto. El trabajo como categoría fundante es el complejo que cumple la función social de realizar el intercambio material del hombre con la naturaleza, es el conjunto de relaciones sociales encargadas de la reproducción de la base material de la sociedad.

Una actividad dada puede ser trabajo abstracto sin ser trabajo en el sentido del intercambio material con la naturaleza. Pensemos en el famoso ejemplo de Marx de la cantante o del profesor de una escuela privada. Ambas actividades son trabajo abstracto porque son asalariadas, sin embargo no son trabajo en el sentido de realizar la "eterna" y "necesaria" mediación entre los hombres y la naturaleza (Marx, 1983: 151-3; 1978: 76).

Es importante señalar que la distinción entre las funciones sociales del trabajo y del trabajo abstracto, no significa que ellos deban necesariamente exhibir formas diferentes. Como en todo acto humano, sea el trabajo abstracto, trabajo, ideología, etc., opera alguna relación entre teleología y causalidad por la mediación de la objetivación, del punto de vista puramente formal y en un dado nivel de abstracción, podemos encontrar hasta incluso la más completa identidad entre ellos (es también en ese sentido, aunque en otro contexto, que, como veremos a lo largo del libro, Lukács se refiere al trabajo como la pro-

toforma de la praxis social). Sin embargo, tal identidad formal no debe conducirnos al equívoco de desconsiderar la profunda distinción ontológica entre las dos categorías: ellas cumplen funciones sociales muy distintas. El trabajo abstracto –desconsideradas las formas antediluvianas de asalariamiento- es una necesidad para la reproducción del capital, sólo y tan solamente. Ya el trabajo, que corresponde a la "eterna necesidad" del "intercambio material" con la naturaleza, es anterior al capital y, Marx estando en lo cierto, continuaría siendo esencial para la reproducción social, incluso en una sociabilidad que hubiese superado el capital.[14]

Reducir el trabajo al trabajo abstracto, un equívoco llevado al extremo por teorizaciones como las del Grupo Krisis,[15] conduce a una de dos posibilidades. O se convierte en una recaída a una concepción idealista, que cancela el papel central de la objetivación (como veremos, la

---

14 Hay aquí un aspecto del problema sobre el cual deseamos llamar la atención del lector sin entrar en su discusión. Si el trabajo abstracto solo existe en determinación reflexiva con el capital (cf., p. ej., Marx, 1962: 184; 1983: 141), surge la cuestión de la génesis de la mercancía, y del valor de cambio, en las sociedades de clase pre-capitalistas. Tal como ocurre con las sociedades contemporáneas, en ellas tenemos la explotación del hombre por el hombre por medio de la apropiación del trabajo excedente por la clase dominante. Aquí, no obstante, termina cualquier semejanza con el mundo del capital. En este, a diferencia de lo que ocurría antes, las mediaciones extra-económicas no ejercen más ningún efecto en la determinación de la tasa de explotación, ni en la determinación del valor de cambio (sin que eso signifique despegar la economía de lo restante de la sociabilidad). Y eso es posible, fundamentalmente, porque sólo bajo el capital la fuerza de trabajo puede ser plenamente convertida en mercancía por la universalización del trabajo asalariado (en Roma, por ejemplo, el trabajo asalariado se limitaba al ejército, etc.). Aunque la mercancía (y, por lo tanto, el valor de cambio) sea anterior al capital, su función social en las sociedades pre-capitalistas es ontológicamente distinta de su función en el mundo en que vivimos y, por lo tanto, sus procesos genéticos en cada uno de los casos son muy distintos.

15 Grupo Krisis, 1999.

transformación teleológicamente orientada de lo real) en el desarrollo histórico de los hombres, pasando del campo marxiano hacia el hegeliano o kantiano;[16] o entonces termina en una concepción irracionalista que rechaza la pregunta última por el fundamento último de la existencia social. En cualquiera de los casos, está sepultada la posibilidad de la crítica radical, revolucionaria, del mundo en que vivimos.

En cuanto a la distinción entre el trabajo en el sentido de categoría fundante, intercambio material con la naturaleza, necesidad "eterna" para la existencia social, y las categorías de trabajo productivo e improductivo, la distinción nuevamente no proviene de la forma de las actividades, sino de su función social. Para ser más que breves, los trabajos productivos e improductivos son sub-categorías del trabajo abstracto. Se relacionan con la función social que ejercen en la reproducción del capital. Aunque sean, ambos, indispensables a la reproducción ampliada del capital, hay una importante distinción ontológica entre la esfera productiva y la esfera improductiva del trabajo abstracto, la primera genera plusvalía y, la segunda, no lo hace. Lo que aquí nos interesa es que, como particularizaciones del trabajo abstracto, los trabajos productivos e improductivos, al mismo tiempo en que cumplen funciones sociales distintas del intercambio material con la naturaleza, pueden también, en la inmediaticidad empírica, coincidir con

16 El ejemplo más "noble" es el del último Habermas (cf. Cap. VIII), pero de ninguna forma el único. En la literatura contemporánea, las concepciones que proponen el trabajo sin objetivación son, en la mayor parte de los casos, un mal hegelianismo, pues ni siquiera demuestran conciencia de esta proximidad con el pensador alemán. Ejemplares son los casos de Lazzarato y Negri. Para el primero, en el trabajo inmaterial la acción constituye "una actividad subjetiva fuertemente interligada con la producción comunicativa" (Lazzarato, 1993). En una disposición no muy diferente sigue A. Negri al hablar de la "subjetivación del trabajo" (1995: 105-6). Tratamos sobre estos autores y tesis en Lessa, 2005.

este último. Tal coincidencia, no obstante, es una particularidad histórica de la sociedad contemporánea, en la cual el capital penetró en prácticamente todos los momentos de la reproducción social, y no una efectiva identidad. Tanto es así que, repetimos, la superación del trabajo abstracto es una posibilidad histórica, mientras que la superación del intercambio material con la naturaleza, resulta la más absoluta imposibilidad ontológica. Por otro lado, no todo trabajo abstracto productivo realiza el "intercambio material con la naturaleza", siendo por eso indebida cualquier aproximación excesiva o incluso la identificación entre el trabajo productivo y el trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres.[17]

Algunos argumentan que distinguir el trabajo, categoría fundante del mundo de los hombres, del trabajo abstracto, conduce a la construcción de una categoría metafísica (el trabajo) que imposibilita la crítica revolucionaria radical de la sociabilidad burguesa. A nuestro modo de ver, nada podría ser más equivocado.

Al contrario de lo que puede parecer a primera vista, concebir el trabajo como categoría ontológico-fundante del ser social –y, por lo tanto, como mediación ineliminable de la existencia humana- no constituye un obstáculo a la crítica más radical del trabajo abstracto. Por el contrario, la centralidad ontológica del trabajo es uno de los fundamentos que posibilitó a Marx proponer la superación de la sumisión del trabajo al capital (Lessa, 1996). Brevemente, es la concepción marxiana, en el debate contemporáneo recuperado por Lukács, de la centralidad ontológica del trabajo la que funda su concepción inmanente de la historia: los hombres hacen la historia, aunque en circunstancias que no escogen. Tanto las "circunstancias" como la reacción de los hombres a ellas, son igualmente producto de síntesis

17 Tratamos este conjunto de cuestiones, a partir del Libro I de *El Capital*, en Lessa, 2011.

de los actos singulares en complejos y tendencias sociohistóricas universales. Por su parte, es justamente esa radical historicidad del ser social la que posibilitó a Marx su crítica radical del trabajo *abstracto*, demostrando que la alienación (*Entfremdung*) producida por la explotación del trabajo por el capital, no corresponde a ninguna esencia ahistórica de los hombres, pudiendo, por lo tanto, ser superada por la constitución de la sociabilidad comunista.

En síntesis, el reconocimiento del carácter fundante del trabajo para el ser social, no invisibiliza la crítica radical de sus formas históricamente concretas. Por el contrario, ese reconocimiento está en la base de la propuesta marxiana de la superación del trabajo abstracto por una "libre organización de los productores asociados". Justamente por ser el trabajo la categoría fundante del mundo de los hombres, puede Marx postular la necesidad de superación del trabajo abstracto, forma históricamente particular de explotación del hombre por el hombre. En ese preciso sentido, el análisis ontológico del trabajo tal como lo realiza Lukács en ningún momento vela los graves problemas oriundos, para nuestra sociedad, de la vigencia cuasi universal del trabajo abstracto. Por el contrario, al develar las conexiones ontológicas más genéricas que articulan el trabajo y la totalidad social, posibilita una base teórica sólida para la más radical crítica del trabajo abstracto.

Por lo tanto, nada más falso que tomar un "trabajo" por el trabajo abstracto. El hecho de tener sólo una palabra para expresar los dos sentidos en que el trabajo aparece en la reflexión marxiana (y lukacsiana), el hecho de vivir en un momento histórico de agudas transformaciones en la forma inmediata del trabajo abstracto, no deben conducirnos a la confusión –evitable si somos precisos en el empleo de las categorías teóricas- entre trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres y el trabajo abstracto, alienado por el capital. Es innecesario señalar que es la

concepción lukacsiana de trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres, el objeto de este estudio.

2. Centralidad del trabajo: ¿Cuál centralidad?

Una segunda aclaración es imprescindible: ¿A cuál centralidad nos referimos? Pues de la centralidad ontológica del trabajo tal como fue postulada por Marx y Lukács, no puede pasarse directa e inmediatamente a la resolución de la cuestión de la centralidad *política* de los trabajadores o, más aún, la centralidad *cotidiana* del trabajo.

Eso se evidencia, por ejemplo, en los análisis que tanto Lukács como Marx hicieron de las sociedades anteriores al capitalismo. En esos estudios, el trabajo continúa siendo la categoría fundante, pero, de ningún modo de eso se desprende la centralidad política de los trabajadores. Y eso por una razón bastante simple: entre el trabajo como categoría fundante y la esfera de la política y de la lucha de clases, se interpone la totalidad social, el conjunto de relaciones sociales. Si, al interior del desarrollo histórico, cabe a los procesos económicos la determinación en último análisis del sentido de la evolución de la reproducción social, no menos verdadero es que cabe a la totalidad, a la sociabilidad, el papel de mediación concreta entre el desarrollo económico y el desdoblamiento categorial de todos los otros complejos sociales parciales –inclusive la estructuración particularizadora de cada forma históricamente concreta del trabajo. Es la presencia de esa malla de mediaciones entre el trabajo y la política que inviabiliza la deducción directa de la centralidad política de los trabajadores a partir de la centralidad ontológica del trabajo.

Por lo tanto, la afirmación o la negación de la centralidad *política* de los trabajadores requieren el análisis de complejos sociales que van más allá de la afirmación –o negación- de la centralidad *ontológica* del trabajo.

Análogamente, es imposible el pasaje directo, inmediato, entre la tesis acerca de la centralidad *ontológica* del trabajo tal como es encontrada en Marx y Lukács y las tesis sobre el fin de la centralidad *cotidiana* del trabajo.

Lukács argumenta, citando a Marx seguidamente, que uno de los trazos esenciales del ser social es la tendencia a la disminución del tiempo de trabajo necesario a su reproducción material.[18] Las actividades de trabajo (la conversión de la naturaleza en productos sociales) tienden, conforme avanza el proceso de socialización, a ocupar una cantidad cada vez menor de individuos y de horas trabajadas. El fenómeno, tan aclamado como "la novedad" de la sociedad contemporánea, de la reciente expansión del sector de servicios, no es más que una expresión históricamente particular de un hecho mucho más general. El significado inmediato del "retroceso de las barreras naturales", es la creciente disminución de la proporción del total de trabajo socialmente asignado a la transformación directa de la naturaleza. En suma, con el desarrollo de las fuerzas productivas, una proporción cada vez menor de la fuerza de trabajo total de la humanidad deberá ser ocupada por las actividades implicadas con el "intercambio material con la naturaleza".

Destaquemos que, para Marx y Lukács, esa tendencia a la disminución de la proporción de la fuerza de trabajo directamente absorbida por la transformación de la naturaleza, no sólo no se contrapone a la centralidad ontológica del trabajo, sino que es fundada exactamente por tal centralidad ontológica. Precisamente por tener en el trabajo su categoría fundante es que, para aquellos pensadores, el ser social puede desplegar un proceso reproductivo que tiene como una de sus determinaciones esenciales la ten-

---

18 Lukács, 1986: 36-8, 42-4, 149-50, 155-6, 158-9, 175-7, 204-5; Lukács, 1981: 45-6, 51-2, 170, 177, 180, 198-9, 230-1, entre muchos otros pasajes.

dencia a la disminución del tiempo socialmente necesario para la reproducción de su base material. De la prehistoria a nuestros días, con el desarrollo de las fuerzas productivas y con la consecuente disminución del tiempo de trabajo necesario a la reproducción material, hay una tendencia espontánea a la caída de la proporción de los trabajadores en la población total y, en ese sentido, el desarrollo de las fuerzas productivas significa simplemente que el trabajo (intercambio material con la naturaleza) tiende a ser central en la vida cotidiana de una parcela cada vez menor de la población.

Sin embargo, tal tendencia histórica, por sí sola, no cancela la centralidad política de los operarios en la historia contemporánea. Por el contrario, es juntamente el hecho de que el desarrollo de las fuerzas productivas libera una creciente cantidad de trabajo humano del intercambio material con la naturaleza, el fundamento ontológico último de la "esfera de la libertad",[19] tal como fue pensada por Marx y Lukács. Siendo breves, es ese mismo desarrollo de las fuerzas productivas que, ampliando las "capacidades humanas" (Lukács, 1986: 504; Lukács, 1981: 562-3), posibilita la aparición del capitalismo y, con él, de las dos primeras clases sociales revolucionarias de la historia: la burguesía, que agota su papel revolucionario a inicios del siglo XIX, y el proletariado.

A partir de la centralidad ontológica del trabajo, tal como es concebida por Marx y Lukács, podemos extraer argumentos filosóficos, sociológicos y metodológicos para la crítica, por ejemplo, de la centralidad fenomenológica del "mundo de la vida" en Habermas, como haremos en el capítulo dedicado a la contraposición entre la *Teoría de la acción comunicativa* y *Para una ontología del ser social*. O entonces, para rechazar *in límine* la indebida generalización de la esencia del hombre burgués, a la esencia

19 Cf. Abajo Cap. VII. Tb. Lessa, 1994a.

burguesa del hombre; para rechazar, en definitiva, la concepción liberal acerca de la insuperabilidad del capital. Sin embargo, repetimos, de la centralidad *ontológica* del trabajo no se desprende, en absoluto, de forma lineal e inmediata, la centralidad *política* de los trabajadores o la centralidad *cotidiana* del trabajo.

La determinación del papel político de los trabajadores, requiere el examen de las mediaciones sociales que, necesaria e imprescindiblemente, están más allá de la categoría del trabajo en cuanto tal. Estas refieren a la forma históricamente concreta de relación de una clase social determinada (y aquí las determinaciones históricas precisan ser elucidadas) con la totalidad –y ese complejo mediador, por su esencia, no puede estar contenido en el trabajo, ni ser reducido a él como tal.

Por otro lado, la importancia de las actividades de trabajo en la vida cotidiana de una sociedad dada, refiere a la manera por la cual es asignada la fuerza de trabajo en los diferentes momentos de su proceso reproductivo. Nuevamente, entre esa cuestión y la centralidad ontológica del trabajo, se interpone una vasta malla de mediaciones, y el desprecio por ellas ha llevado a formulaciones teóricas que indebidamente circulan de modo directo de una a otra.

Para que no resten dudas, reafirmamos que este estudio tratará de la centralidad ontológica del trabajo. No examinaremos, sino cuando sea absolutamente imprescindible, y siempre de manera secundaria, el problema de la centralidad política de los trabajadores y la cuestión de la presencia del trabajo en la organización de la vida cotidiana de cada forma de sociabilidad.

3. Algunas cuestiones metodológicas

Todas nuestras observaciones acerca de la relación entre trabajo y trabajo abstracto, bien como todas las con-

sideraciones acerca de las mediaciones que se interponen entre la centralidad ontológica, la política y la cotidiana del trabajo y de los trabajadores, son sustentables sólo y tan solamente si consideramos el proceso de trabajo en su efectiva dimensión social. En dos sentidos precisos:

a) El trabajo sólo existe al interior del ser social, es una categoría exclusiva del mundo de los hombres. Eso significa que el trabajo es siempre parte de una totalidad social. Y el hecho de ser "parte" del mundo de los hombres, no sólo no cancela, sino que es la condición de posibilidad absolutamente necesaria que pueda desplegar su carácter de categoría fundante del mundo de los hombres. Como veremos a lo largo del texto, ser fundante no significa ser cronológicamente anterior, pero si ser portador de las determinaciones esenciales del ser social, de las determinaciones ontológicas que consubstancian el salto de la humanidad hacia fuera de la naturaleza. Sobre eso, repetimos, volveremos enseguida, y desde varios ángulos, a lo largo del libro, de modo que aquí nos limitaremos a estas observaciones preliminares.

Lo que nos interesa, en este momento, es que el hecho de ser parte de un complejo mucho más amplio, hace que el trabajo se presente en la reproducción de la sociedad como "un proceso de trabajo", la totalidad de todos los actos de trabajo singulares de los individuos concretos.[20] La reproducción de las sociedades opera como una totalidad al interior de la cual los actos de trabajo se organizan según una división de trabajo que incorpora tanto el desarrollo de las fuerzas productivas ("las capacidades humanas" en su sentido más amplio), como la forma específica de organización social, con la presencia o no de las clases sociales,

---

20 "[…] es posible considerar como diversas fases sucesivas del mismo proceso laboral a los diversos procesos de trabajo particulares, separados en el tiempo y en el espacio" (Marx, 1962: 202; 1983: 156). [Marx, 2002: 227].

con sus formaciones ideológicas, sus procesos de alienación, y así sucesivamente.

Más precisamente: la función que el trabajo ejerce al interior de la reproducción social, es realizada como proceso global, unitario, puesto que enteramente contradictorio (sus contradicciones internas son las mediaciones por las cuales, en sus interrelaciones, se constituye la totalidad del proceso de trabajo), y sólo en esta su dimensión de totalidad ejerce plenamente su función de categoría fundante del mundo de los hombres

Eso es extremadamente importante porque, desde el punto de vista metodológico, es absolutamente imposible la "verificación empírica" de la veracidad de la tesis marxiano-lukacsiana del trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres, a partir del estudio de casos que aborden "procesos particulares de trabajo". Ningún acto de trabajo en su singularidad puede ejercer todas las funciones sociales que, al interior de la reproducción de una sociedad dada, en momento histórico dado, son requeridas del trabajo en su totalidad.

Lukács, y en no pocos pasajes de *Para una ontología…*,[21] alerta contra el equívoco de tomar la singularidad de un acto de trabajo concreto de un individuo, como portadora de todas las funciones sociales que el trabajo cumple al interior de la reproducción social –tanto si pensamos en los procesos de individualización, como en los procesos de reproducción de la sociabilidad. Según él, el "trabajo alcanza su verdadera y adecuada existencia sólo al interior de un complejo social que se mueve y se reproduce procesualmente" (Lukács, 1986: 117; Lukács, 1981: 135), y sólo aquí puede ser constatada su dimensión fundante para el mundo de los hombres. Y eso tiene un fundamento ontológico: como la totalidad, como síntesis de "múltiples

21 Lukács, 1986: 7-10, 76-7, 117; Lukács, 1981: 11-15, 88 y 135, por ejemplo.

determinaciones" (Marx, 19874: 21; 1973: 21), posee una cualidad distinta de aquella presente en cada una de sus partes singulares, es imposible que encontremos en los actos de trabajo singulares la cualidad ontológica que se despliega entre el proceso de trabajo como un todo y la reproducción de la sociedad de la cual es partícipe. Lo que, obviamente, no cancela el hecho de que la totalidad sólo puede ser síntesis de las singularidades que la componen.

b) En segundo lugar, nuestras observaciones procedentes acerca del carácter de la centralidad ontológica del trabajo, en su relación con el trabajo abstracto, perderían toda la validez si no llevásemos en consideración que, en las sociedades regidas por el capital, las complejas y multiformes relaciones que se interponen entre el trabajo como categoría fundante, el trabajo abstracto y, al interior de éste, entre el trabajo productivo e improductivo, sólo poseen una existencia efectiva al interior de la totalidad formada por el proceso de trabajo. De ese modo, no hay ni podría haber un trabajo abstracto improductivo, sino en una determinación reflexiva (*Reflexionsbestimmungen*) con el trabajo abstracto productivo. Del mismo modo, sin el intercambio material con la naturaleza no habría ninguna posibilidad de producción social, siquiera en el caso de sociedades tan desarrolladas como las contemporáneas.

Una vez más, no hay ninguna posibilidad de que, en un acto de trabajo singular, encontremos plenamente actuantes todas las relaciones que determinan la forma de ser de las sociedades que conocemos. Aunque sea el más típico de los típicos actos de trabajo, el mismo no podrá contener todas las determinaciones presentes en la totalidad social. Y eso, una vez más, no porque la diferencia ontológica entre la totalidad y sus partes tenga por fundamento una ser más o menos real que la otra, sino por el hecho de haber una distinción ontológica entre esas dos dimensiones (igualmente existentes, repetimos) de lo real: la sín-

tesis operada en la totalidad produce cualidades que no se vuelven inmediatamente presentes en cada una de sus singularidades. Lo que, volvemos a repetir, no cancela el hecho de que la totalidad sólo puede ser la universidad de singularidades.

De ese modo, si hay actos de trabajo claramente productivos e improductivos, hay otros que pueden ser a veces productivos, y otras improductivos.[22] Y eso acontece no porque las categorías de trabajo productivo o improductivo, tal como fueron pensadas por Marx, hayan perdido su validez para la comprensión de las transformaciones del mundo en que vivimos, sino porque el proceso de valorización del capital articula en una unidad ("el proceso de trabajo") todos los actos singulares de trabajo abstracto, independiente de sus determinaciones particulares. Es esta unitariedad última del proceso de valorización del capital (que articula en unidad no sólo todos los actos singulares de trabajo abstracto, como señalamos, sino también todos los capitales singulares) que hace que, en algunos momentos de ese proceso, la distinción entre la función productiva y la improductiva del trabajo requiera de una examen muy particularizado de la situación específica.[23]

En esos estudios particularizados de una situación dada específica una dificultad se impone con mucha fuerza: como, en este nivel de particularidad, las relaciones entre trabajo y reproducción sólo se presentan de forma limitada (nuevamente, porque un acto singular no contiene, jamás, la totalidad de las determinaciones operantes en la universalidad de la cual es singular), la mayor parte de las veces esos estudios de casos terminan por conducir a

---

22 Por la misma razón se desdobla una relación análoga entre trabajo y trabajo abstracto.

23 También por esa razón, toda tentativa de tratar esas categorías como si fuesen "modelos" que se aplicarían desde el exterior sobre la materia social, sólo pueden resultar en equívocos.

resultados equívocos, cuando no absurdos. Tales estudios sólo pueden revelar su verdadera dimensión ontológica, si tienen en cuenta que "el caso" no puede contener la totalidad de la relación entre el trabajo y la reproducción social y que, por lo tanto, los resultados obtenidos sólo pueden ser generalizados a la totalidad de las relaciones sociales con extrema precaución, por un lado y, por otro lado, que su particularidad como "caso" sólo tiene existencia real como momento particular del proceso (o complejo) total del cual es partícipe.

Destacamos: si no consideramos esos dos aspectos, más propiamente metodológicos,[24] perderán toda y cualquier validez nuestras observaciones acerca de la relación entre trabajo como categoría fundante, trabajo abstracto (productivo e improductivo), centralidad ontológica y cotidiana del trabajo y, por último, la centralidad política de la clase trabajadora.

4. ¿Por qué tamaña confusión?

Hecha esta aclaración acerca de la distinción entre trabajo y trabajo abstracto y las diferencias entre la centralidad ontológica y las centralidad política y cotidiana del trabajo, podemos preguntarnos cuál es la razón que llevó al debate contemporáneo a absorber tal imprecisión en algunos de sus conceptos más fundamentales. Teniendo en cuenta que tales conceptos fueron anteriormente delineados con precisión, no sólo por la tradición de los clásicos de la economía política, sino también por la obra marxiana, las razones no pueden ser de orden puramente teórico. Nos parece que, tal como todo fenómeno social significativo, esa imprecisión surgió y ha sido impulsada por el proceso social del cual es una expresión ideológica. Sin

---

24 Sobre la relación entre ontología y metodología, una cuestión aquí implícita pero que no podrá ser abordada, cf. Lessa 1999 y 2000.

agotar esa cuestión, consideramos imprescindible señalar al lector, aunque en líneas generales, la base social de esa confusión teórica que se estableció entre nosotros.

István Mészáros, en *Más allá del capital*,[25] argumenta extensamente a favor de la tesis según la cual nuestra situación histórica es marcada por la contradicción, potencialmente explosiva, del aumento de la capacidad productiva –paradójicamente por medio, entre otras cosas, de exención de la fuerza de trabajo- como de las limitaciones intrínsecas a los actuales mercados consumidores; o sea, por la yuxtaposición en el tiempo y en el espacio del excedente de producción (el consumo no acompaña el crecimiento del potencial productivo) y el excedente de fuerza de trabajo (desempleo). Tal contradicción sería responsable –al lado de otros factores, como las nuevas estrategias de actuación del Estado- del carácter de *continuum* de la crisis actual, la cual pasa a ser casi la forma "normal" de reproducción del capital.

A nuestro modo de ver, es esa permanencia de una "crisis" convertida en situación de "normalidad" la que establece las bases empíricas inmediatas para las teorizaciones que afirman que hay una nueva relación entre trabajo y sociabilidad, o incluso una sociabilidad que no encuentra en el trabajo su fundamento. La destrucción de puestos de trabajo, la eliminación de profesiones tradicionales,[26] la "reestructuración productiva", la hipertrofia del capital financiero "globalizado", la generalización de los "trabajadores hifenizados",[27] el desarrollo de las comunicaciones y de la "economía puntocom" de internet, más allá de otras

---

25 Mészáros, 2002, especialmente los capítulos 15 y 16.

26 Interesante, por los detalles y por la precisión, el estudio de Bernadete Aued, *Histórias de profissões em Santa Catarina: ondas largas civilizadoras* (1999).

27 La expresión es de Huw Beynon, citado por Antunes, 1999: 72 [N. de T.: La expresión original de Benyon es *Hyphenated workers*, refiere a tra-

tendencias contemporáneas, son los argumentos empíricos de los cuales se extrae la legitimidad a favor de las teorizaciones que postulan que, el trabajo, ya no es la categoría central del mundo de los hombres.

Debemos también recordar que, en medio de la actual crisis, la desmovilización de los movimientos contestatarios del orden vigente, en especial del movimiento operario, ha disminuido el impacto social de las teorías que proponen la superación del capital, en especial del campo teórico marxista. Sin un movimiento social que le dé su soporte, la crítica teórica al capital pierde mucho de su fuerza, posibilitando que, en el debate contemporáneo, adquieran legitimidad propuestas que, hace pocas décadas, ni siquiera serían hubiesen sido consideradas seriamente. Pensemos en las propuestas acerca del así llamado "tercer sector" (Montaño, 2002), en las tentativas de una "economía solidaria", en el renacimiento del cooperativismo como mecanismo de emancipación del trabajo, para quedarnos apenas con algunas de las actuales formulaciones –y ciertamente muchas otras brotaron del suelo social de la crisis en que nos encontramos. Tales propuestas buscan siempre lo imposible: nuevas formas de la relación capital-trabajo que atiendan a las exigencias de la reestructuración productiva (al final y al cabo, una extracción más intensa de la plusvalía) sin el "desagradable" efecto colateral del desempleo en masa. La realización práctica de esas propuestas, hoy, es el equivalente sociológico al sueño geométrico de la cuadratura del círculo: una contradicción en los términos, ya que la forma de ser del capital contemporáneo es justamente el movimiento que articula de modo necesario el desarrollo de las fuerzas productivas, con la eliminación de puestos de trabajo.

---

bajadores que atraviesan diferentes grados y formatos de precarización y flexibilización como trabajadores polivalentes].

Delante de la imposibilidad de apuntar mediaciones socioeconómicas que articulen reestructuración productiva y pleno empleo, tales propuestas no raramente acaban en discursos moralistas con un efecto transformador casi nulo, aunque puedan cumplir una función ideológica nada despreciable. Pensemos, por ejemplo, en lo que fue la Campaña de Bethino contra el hambre, hace poco tiempo: no sólo articuló un amplio movimiento social alrededor de la "creencia" de que se podría combatir la miseria sin ninguna alteración significativa de la estructura productiva, sino que también ayudó a la legitimación de los primeros años del gobierno de Fernando Henrique Cardoso.[28]

Lo que aquí nos interesa, de ese complejo de cuestiones, es que la tendencia a elevadas tasas de desempleo inherente a la actual crisis estructural del capital, terminó por colocar a la categoría trabajo en el centro del debate contemporáneo. Aunque lo haya hecho, digámoslo así, por la mediación negativa del "desempleo", la pregunta por el lugar del trabajo en la sociabilidad que estaría emergiendo de la actual crisis se transformó en una de las cuestiones centrales, hoy, de las ciencias humanas. No es casualidad, por lo tanto, que la categoría trabajo se haya mantenido por varios años como foco de atención y que el debate que la envuelve haya extrapolado los horizontes específicamente sociológicos. Para ser breves, es ya un tema filosófico de la mayor importancia; siempre tuvo resonancias en la educación, en las ciencias políticas y en la economía y, más recientemente, pasó a constituir una preocupación entre los trabajadores sociales. Y nada indica que ese debate deba decrecer en amplitud e importancia en los próximos años,

---

28 Conferir, acerca de las limitaciones de la Acción de la Ciudadanía, Barroco, L., "Ontologia social y reflexão ética", tesis de doctorado, Servicio Social, PUC-SP, 1997; y Paniago, C., "Ação da Cidadania: uma analise de seus fundamentos teóricos", disertación de maestría, Servicio Social, Universidad Federal de Pernambuco, 1997.

ya que la relación de la sociedad con el trabajo es de hecho, hoy, un problema decisivo.

Por otro lado, no dejó de cobrar un costo el hecho de que la categoría trabajo haya sido asignada a uno de los principales temas teóricos en el contexto de esta específica coyuntura de crisis. Tal vez el mayor prejuicio haya sido el hecho de que las transformaciones de las relaciones de producción, algunas de ellas profundas e irreversibles, aparentemente respaldarían las teorizaciones que afirman la presencia de una relación radicalmente nueva de la sociedad con el trabajo. En el contexto de una "sociedad post-industrial", el desempleo por ejemplo, ¿no podría ser una condición tan "normal" como el trabajo? ¿Eso no rompería la tradicional construcción de la identidad social de los individuos a partir de su "profesión", con reflejos evidentes en la constitución de las conciencias de clase?[29] O, entonces, las transformaciones del propio trabajo, su creciente diferenciación interna, el crecimiento del sector de servicios, aliado al hecho de la informatización y el desarrollo de las comunicaciones posibilitarían que una parte de las actividades profesionales se desarrollen en la propia residencia del trabajador –todo ello ¿no podría estar apuntando a una nueva era, cualitativamente distinta, de la relación de los hombres con el trabajo? ¿Sería

---

29 Este tema, puesto por Offe en su conocido ensayo "Trabalho: a categoria chave da sociología?" (1989), se transformó en una vertiente largamente explorada, dando origen a varios estudios. No casualmente la mayor parte terminó teniendo por foco el "imaginario" de los actores envueltos, y no el en-sí de las relaciones sociales existentes. Se abandona la investigación de la relación del individuo con el trabajo para ser explorado "cómo" el individuo "percibe" su relación con el trabajo en época de desempleo. Y, a continuación, a partir de esa "percepción" del sujeto, se intente deducir lo real, esto es, lo que serían las nuevas relaciones sociales acerca de la categoría trabajo. Por más importantes y significativas que puedan ser esas formaciones ideológicas en la configuración de las formas particulares de sociabilidad, deducir de las primeras las últimas es siempre un camino problemático.

verdad que nos encontramos, tal como postula Gorz en su *Adiós al proletariado* (1987), en el umbral del desarrollo de una nueva esfera de relaciones sociales, ya no determinada por el trabajo abstracto, y que coexistiría con las relaciones sociales capitalistas típicas? ¿Podrían tales relaciones, por ese proceso, dejar de ser el único modo de relaciones entre los hombres? ¿Estamos viviendo el fin de la "sociedad del trabajo", *a la* Kurz?

Otros relacionan la disminución del empleo a la negación de la centralidad política de los trabajadores. Proceden como si: 1) la fragmentación y la posible heterogeneidad social de los trabajadores; 2) el velo de ahí proveniente de las fronteras tradicionales, más nítidas, entre la "clase media" y la clase operaria fabril; 3) aliados a la nueva realidad en la cual el "desempleo" es una condición cada vez más frecuente -; como si estas tres tendencias fueran *pruebas cabales* de la falencia de la concepción de la clase operaria como "sujeto" del actual período histórico. Nada más falso, pues la centralidad política de la clase operaria, tal como fue pensada por Marx, no se fundamenta a partir de su homogeneidad, ni de su diferenciación con las "clases medias" y mucho menos a partir de la tasa de empleo.

Esta confusión, por lo tanto, entre categorías teóricas tan distintas, y de contenido claramente ya fijado en el pasado, nos parece ser uno de los reflejos ideológicos de este momento de crisis en que vivimos. Es al interior de esa crisis que se configura el clima ideológico, profundamente adverso al socialismo, que posibilita a un discurso con muy poco rigor científico, convertirse en el *mainstream* del debate acerca de la relación entre trabajo y sociedad.

En síntesis, la imprecisión en el tratamiento de la categoría trabajo, así como de la noción de centralidad, no ocurre por casualidad. Ha ejercido la función social, indiscutiblemente conservadora (inclusive en sus versiones más progresistas), de ser la mediación para un retorno a

concepciones de sociabilidad fundadas en la intersubjetividad o en complejos sociales como la política y el mercado, concepciones que se aproximan, todas, fuertemente a la matriz liberal. Las tentativas de substituir el trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres han sido, hasta el momento, un direccionamiento ideológico y político claro y determinado: la justificación de las nuevas formas de sociabilidad que surgen con la metamorfosis de la regencia del capital en las últimas décadas.

En relación a Lukács, tal confusión entre trabajo y trabajo abstracto terminó por dar lugar a un lamentable, pero no menos curioso, equívoco. Nos referimos al hecho de que el pensador húngaro, visceralmente anticapitalista, es "catalogado" como un heraldo de las virtudes del *trabajo abstracto* ¡por el hecho de afirmar el *trabajo* como categoría fundante del mundo de los hombres! Si no por otro equívoco, sólo este absurdo debería ser suficiente para alertar al lector de cómo es impropia la reducción del trabajo al trabajo abstracto.

Hechas las aclaraciones, pasemos a nuestro tema: la concepción lukacsiana del trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres.

CAPÍTULO II

LA ONTOLOGÍA DE LUKÁCS

Al explorar los lineamientos ontológicos dejados por Marx, Lukács tenía un horizonte bien definido: contribuir para el desarrollo de una *ontología del ser social* y no una *ontología general*. Sin embargo, para Marx, el mundo de los hombres sólo puede existir en continua interacción con la naturaleza, lo que significa que la determinación de la particularidad del ser social requiere imprescindiblemente la delimitación de las continuidades y de las rupturas ontológicas que se interponen entre el ser humano y la naturaleza, lo que, por su parte, torna necesario el delineamiento (por más inicial que sea) de una ontología general. De esa forma, la ontología de ser social de Lukács, termina por exhibir algunos trazos de una *philosophia universalis*, de una ontología general (Tertulian, s/f).

Como el trayecto escogido para la exploración de nuestro tema requiere una exposición introductoria de algunos de los trazos más generales tanto de la ontología lukacsiana, como de la categoría del trabajo, es fundamental en este momento fijar este aspecto: aunque encontremos afirmaciones acerca del ser en general, Lukács jamás se propuso escribir un tratado de ontología general. Los lineamientos de una ontología general que podemos encontrar tanto en *Para una ontología del ser social*, como en los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, componen sólo lo imprescindible para la fundamentación de una ontología del mundo de los hombres. De modo análogo, la exposición introductoria a ser realizada en las próximas páginas, tiene primordialmente como objetivo colocar al lector en contracto con algunos aspectos decisivos de la moldura conceptual más general de la ontología del ser social de Lukács, sólo abordando las cuestiones ontológicas genera-

les cuando son indispensables para el anclaje, en el ser en general, de la particularidad del ser social.

Al actuar así, no sugerimos que la discusión ontológica más general carezca de importancia. Al contrario, juzgamos que ella es teóricamente central para la orientación de una praxis vuelta a la emancipación humana, en el sentido marxiano de término. Sin embargo, adentrarse en esa discusión ontológica más general ampliaría de tal modo nuestro tema que lo tornaría impracticable en el estadio actual de las investigaciones.

1. La historicidad del ser

Iniciemos por el núcleo esencial a toda ontología: la categoría de substancia. Sin más, la radicalidad de la comprensión real, pretendida por toda ontología, tiene en la categoría de substancia su problema decisivo.

En la ontología de Lukács, encontramos dos puntos de partida fundamentales en el tratamiento de la categoría de substancia. El primero: Marx habría descubierto y delineado una nueva concepción, absolutamente histórica, de la substancia. El segundo: esencia y fenómeno se diferencian no por una distinción cuantitativa del grado del ser, ni por una exclusiva articulación de la esencia con la necesidad (restando al fenómeno la causalidad), sino por el hecho de ser la esencia el *locus* de la continuidad.

Iniciemos por la afirmación de Lukács que, en Marx,

> […] todo el ser, la naturaleza así como la sociedad, es entendido como un proceso histórico, […] la historicidad así instituida representa la esencia de todo el ser.[30]

30 Lukács, 1986a: 212; Lukács, 1990: 226; Lukács, 2010: 262. "[…] para comprender de manera justa el marxismo, la historicidad del ser, como su característica fundamental, representa el punto de partida ontológico que lleva a la correcta comprensión de todos los problemas" (Lukács, 1986a: 86, tb. 94; Lukács, 1990: 90, tb. 99; Lukács, 2010: 127, tb. 137).

Entre las concepciones ontológicas que contraponen esencia y fenómeno como grados distintos del ser y las que diluyen la esencia en el fenómeno, Lukács contrapone su *tertium datur*: el ser es histórico porque su esencia, en vez de ser dada *a priori*, se consubstancia a lo largo del propio proceso de desarrollo ontológico. En lugar de determinar el proceso del exterior, la esencia en Lukács es parte integrante e imprescindible de toda la procesualidad. Lo mismo ocurre con la esfera fenoménica. Por eso afirma él que "el fenómeno es siempre *algo que es* y no algo contrapuesto al ser" (Lukács, 1986a: 618; Lukács, 1976: 327; Lukács, 1979: 84); es "parte existente de la realidad social" (Lukács, 1986: 81; Lukács, 1981: 92). Argumenta Lukács que

> Las concepciones modernas acerca del ser destruyen la concepción estática, inmutable, de la substancia; y, no obstante, de esto no se desprende la necesidad de negarla en el ámbito de la ontología, sino tan solamente la necesidad de reconocer su carácter esencialmente dinámico. La substancia es aquello que, en el perenne cambiar de las cosas, se cambia a sí misma, es capaz de conservarse en su continuidad. Este conservarse dinámico no es, sin embargo, necesariamente conexo a una "eternidad": las substancias pueden surgir y perecer, sin por eso dejar de ser substancia, ya que dinámicamente se mantuvieron en el período de tiempo de su existencia (Lukács, 1986: 83; Lukács, 1981: 95).

Y, en el mismo sentido,

> […] la substancialidad […] no es una relación estático-estacionaria de auto-conservación que se contrapone en términos rígidos y excluyentes al proceso del devenir, por el contrario, ella se conserva en su esencia, pero procesualmente, transformándose en el proceso, renovándose, participando

del proceso (Lukács, 1986a: 680; Lukács, 1976: 394; Lukács, 1979: 161).

En otras palabras, la esencia, en la acepción lukacsiana, es el complejo de determinaciones que permanece a lo largo del despliegue categorial del ser; la esencia son los trazos más profundos que articulan en unidad los heterogéneos momentos que se suceden a lo largo del tiempo. La esencia es el ***locus*** de la continuidad.

Sin extenderos en esta discusión, nos parece imprescindible señalar que la relación entre esencia y continuidad no es, en Lukács, un obstáculo para que se despliegue la relación entre esencia y necesidad. Sin embargo, y este es el centro de la cuestión, la relación con la necesidad no es dada *a priori*, ni puede desplegarse, a cada instante, sin ser continuamente permeada por un *quantum* de azar. En ese sentido, es esclarecedora la discusión de Lukács acerca de la inherente desigualdad en el desarrollo del ser social (Lukács, 1986a: 650 y ss.; Lukács, 19876: 362 y ss.; Lukács, 1979: 123 y ss). La contradicción entre esencia y fenómeno sería el fundamento último de esa desigualdad; la contraposición entre esencia y fenómeno tiene un carácter fundamentalmente histórico y dinámico, y la esencia sólo puede desplegarse concretamente a través de la mediación del ser precisamente así de las formas fenoménicas a cada momento existente. Por eso, no sólo los actos individuales, sino también las formas fenoménicas, históricamente determinadas, juegan un papel decisivo en el despliegue posterior de la esencia. En el caso concreto discutido por Lukács, la esencia del desarrollo capitalista está presente en el desarrollo de las formas nacionales del capitalismo francés, inglés, etc. En esa relación, las determinaciones nacionales compondrían la esfera fenoménica delante de aquellas esenciales. Sin embargo, las formas nacionales que asume el capitalismo ciertamente son decisivas para el desarrollo global del modo de pro-

ducción capitalista y, por eso, son igualmente decisivas para el desarrollo de la esencia de esa formación social. Nuevamente, entre esencia y fenómeno no hay ninguna rígida contraposición que alinearía esencia a la necesidad y fenómeno al azar.[31]

Hay otro aspecto de la cuestión a ser analizado. La tradicional identificación, o la excesiva aproximación entre esencia y necesidad, no considera que, si hay una efectiva relación entre esencia y necesidad, no menos verdadero es que una relación equivalente se despliega entre fenómeno y necesidad, ya que este sólo puede existir como parte de un complejo socio-histórico.[32]

Por esa razón, la articulación con la necesidad no sirve como criterio exclusivo para la distinción entre esencia y fenómeno.

Es preciso aún recordar que las concepciones ontológicas de cuño teleológico, de tradición religiosa o hegeliana, exhiben la tendencia a la aproximación excesiva –sino la identificación- entre esencia y necesidad. Si la esencia es equivalente a la necesidad (con la contrapartida de que a la esfera fenoménica le cabería la casualidad), ¿cómo escapar de una concepción del devenir en la cual en el inicio ya estaría contenido, aunque *in nuce*, el desarrollo posterior? Si, de hecho, hubiera en Lukács tal proximidad entre esencia y necesidad, ciertamente la ontología del filósofo húngaro no habría ido más allá de una tentativa fracasada de superar el teleologismo, *mutatis mutandis*, tanto de

---

31 Cf. También Lukács, 1986: 93, 286 y 296; Lukács, 1981: 106-107, 319-20 y 330.

32 “el fenómeno”, dice Lukács, “es una entidad social tal como la esencia, […] una y otra se apoyan en las mismas necesidades sociales, y una y otra son elementos recíprocamente indisociables de ese complejo histórico-social” (Lukács se refiere al complejo valores/riqueza/desarrollo del género humano). Lukács 1986a: 621; Lukács, 1976: 330-1; Lukács, 1979: 88.

Hegel como de las concepciones religiosas y del marxismo vulgar.

Sin pretender resolver la cuestión en un capítulo introductorio, pensamos es imprescindible señalar que, a nuestro ver, no hay en la ontología de Lukács ningún indicio de tal aproximación entre esencia y necesidad. Por el contrario, no sólo esa aproximación es rechazada todas las veces que el filósofo húngaro critica las más diversas formas que asumió la concepción teleológica del devenir, sino que incluso, en varios pasajes, Lukács indica otra relación que nos parece decisiva para ese complejo de cuestiones: la relación entre esencia y continuidad. Veamos cómo nuestro autor procede en estos momentos.

2. La historicidad de la esencia

Cuando Lukács afirma que la "substancia" se conserva en su esencia […] procesualmente", conecta de modo evidente esencia y continuidad. Esta última unifica los distintos momentos de un proceso y articula en *una totalidad* la diversidad y la irreversibilidad de la sucesión de los momentos. En Lukács, la esencia se diferencia del fenómeno por esa relación con la continuidad y no por ser portadora de un *quantum* mayor o menor de necesidad si es comparada al fenómeno.

En el capítulo dedicado a la ideología, Lukács afirma explícitamente que

> […] el mundo de los fenómenos no puede ser considerado en momento alguno un simple producto pasivo del desarrollo de la esencia, sino, por el contrario, precisamente la interrelación entre esencia y fenómeno constituye uno de los más importantes fundamentos reales de la desigualdad y de la contradictoriedad en el desarrollo social (Lukács, 1986: 423; Lukács, 1981: 472).

O sea, la relación entre esencia y fenómeno, en Lukács, es de tal orden que la esfera fenoménica *no es un resultado pasivo del despliegue de la esencia*. Entre estos dos niveles del ser se despliega una determinación reflexiva (*Reflexionsbestimmungen*) en la cual el fenómeno juega un papel activo en la determinación del "desarrollo social" y, por lo tanto, de la esencia humana. Cómo esto se da, debe ser desentrañado caso a caso, momento a momento. En el estudio de la reproducción de la individualidad, que puede ser encontrado en el capítulo de *Para una ontología del ser social* dedicado a la categoría de la reproducción, por ejemplo, Lukács discute exhaustivamente cómo las formas singulares, fenoménicas, de cada una de las individualidades son *también* (por lo tanto, no *solamente*) portadoras de las determinaciones más genérico-esenciales del ser social a cada momento histórico. Y como, justamente por el hecho de ser portadoras de determinaciones esenciales del mundo de los hombres a cada momento histórico, no es indiferente a la evolución de la esencia humana la manera por la cual las individualidades se desenvuelven. Lukács discute exhaustivamente, en especial, el enorme peso, en la evolución de la sociedad burguesa, de la escisión entre *citoyen* y *bourgeois* que está en la raíz del individualismo burgués; así como la importancia para la reproducción de la sociedad contemporánea de las elecciones, por los individuos, entre las alternativas social y cotidianamente puestas, en el sentido de superar o no los límites de la individualidad burguesa.[33]

La cita anterior de Lukács es enriquecida, a continuación, cuando el filósofo húngaro recuerda que, en los actos cotidianos, la realidad se presenta como una indiscutible unidad entre esencia y fenómeno, y que sólo *post festum*

---

33 Lukács, 1986: 227-249; Lukács, 1981: 255-279. También Lessa, 1995: 96-118. Varios argumentos serán desarrollados también en el Capítulo III, más abajo.

es posible la delimitación precisa de esas dos esferas. En lo inmediatamente existente, la particularidad de cada instante se consubstancia en una compleja totalidad que articula esencia y fenómeno. *También* por eso (y no *sólo*, ya que el ser es, para Lukács, esencialmente histórico), la esencia no es portadora de ningún elemento de "implacabilidad" en el desarrollo histórico. No hay ningún elemento teleológico en el proceso ontológico global, no hay ninguna necesidad esencial que pueda, *a priori*, determinarlo de forma absoluta. Si eso es válido para el ser en general, al referirse a la especificidad de esa cuestión en el ser social, Lukács afirma:

> Cuando consideramos el proceso global en su totalidad, se aclara cómo el movimiento de la esencia […] no es una necesidad fatal, que todo determina anticipadamente […] (sino, por el contrario) hace continuamente surgir nuevas constelaciones reales de las cuales la praxis, extrae el único campo de maniobra real existente cada vez. La esfera de contenidos que los hombres pueden poner a sí mismos como finalidad de esta praxis es determinada –como horizonte- por esa necesidad del desarrollo de la esencia, pero exactamente como horizonte, como campo de maniobra para las posiciones teleológicas reales en él [horizonte] posibles, no como determinismo general, inevitable de todo contenido práctico. En el interior de ese campo, toda posición teleológica se presenta como forma de alternativa […] con lo que termina excluida toda predeterminación, la necesidad de la esencia asume obligatoriamente para la praxis de los hombres singulares la forma de posibilidad (Lukács, 1986: 425-6; Lukács, 1981: 475).

En suma, en el ser social la esencia, en vez de una "determinación general, inevitable de todo contenido práctico", establece el horizonte de posibilidades dentro del cual se puede desarrollar el ineliminable carácter de alternativa de todos los actos humanos.

En los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, al discutir la "contra categoría de imposibilidad", Lukács afirma que, con el avance de la sociabilidad y el desarrollo de formas de conciencia crecientemente desantropomorfizadoras, la imposibilidad surge "también como demanda sobre su viabilidad o sobre la negación de esta última [de la posición teleológica]" (Lukács, 1986a: 171; Lukács, 1990: 182; Lukács, 2010: 219).

Nuevamente, la esencia de lo real es el campo privilegiado en la delimitación del ámbito de posibilidades e imposibilidades a cada momento; el ser precisamente así existente es la base sobre la cual se despliega la relación entre la subjetividad y el mundo objetivo.

Estamos aquí tratando de forma tangencial, toda la compleja relación entre teleología y causalidad –la esencia del trabajo en Lukács será nuestro objeto de estudio ya en el próximo capítulo-, y cualquier esquematismo deformaría profundamente el pensamiento de Lukács. Pues, para él, las acciones humanas pueden, y lo hacen con frecuencia, ampliar los límites de lo posible. Siempre que lo hacen, realizan una negación/superación (*Aufhebung*[34]) de los límites objetivos, sin que por eso estos hayan dejado de ser la base para el salto de calidad. Estos, no obstante, son ca-

---

34 La traducción al portugués de *Aufhebung* aún genera polémicas. Paulo Menezes, en su traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Vozes, 1992), propone "suprasunção". Henrique de Lima Vaz sugiere "superacao" (cf. Su traducción de partes de la *Fenomenología del espíritu* publicada en el volumen dedicado a Hegel en la colección Los pensadores, p. 58, Abril, 1980). Marcos L. Mueller propone "sobressumir" para el significado pleno y polisémico de *aufheben*...y utilizar "suprimir" para los contextos, frecuentes, en que el sentido negativo es exclusivo o predominante" (*Folha de S. Paulo*, Cadernos Letras, 24 de maio de 1992, p. 6-9). De modo general los marxistas han preferido "superação", aunque esta tampoco sea una opción unánime. Como siempre, la dificultad mayor de la traducción está en la imposibilidad, cualquiera sea la alternativa escogida, de comprender el contenido del concepto sin una comprensión adecuada del propio pensamiento hegeliano.

sos límite que confirman la regla más general. Si volvemos a eventos más cotidianos, comunes, queda en evidencia el modo como la esencia de lo real delimita el campo de posibilidades a cada momento. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Ícaro.

En síntesis, para Lukács, al contrario de un *deus absconditus*, la esencia, en un alcance más restricto, es el fundamento de la unitariedad última del proceso; y, en el plano más genérico, el fundamento de la unitariedad última del ser. En Lukács, la esencia se distingue de los fenómenos por esa peculiar conexión con la categoría de continuidad, antes que por una rígida asociación a los momentos de necesidad. También en ese aspecto, la ontología lukacsiana no exhibe ningún trazo de la concepción teleológica como la que se encuentra en Hegel o en las concepciones de cuño religioso.

En la conclusión, cuando esta discusión pueda ser enriquecida con los elementos de la ontología lukacsiana de la que nos apropiaremos a lo largo del texto, volveremos a otros aspectos de este conjunto de problemas: la relación entre esencia, universalidad y singularidad. Entonces argumentaremos que, al contrario de lo que afirma, por ejemplo, Gáspár Tamás, Lukács no identifica, en ningún momento, ser y esencia con la universalidad. Tal como fenómeno y esencia poseen el mismo estatuto ontológico para Lukács (son igualmente existentes), lo universal no se diferencia de lo singular por ser portador de "más ser" que el último. Lukács no se aproxima ni un milímetro a la concepción metafísica medieval.

Por ahora, fijemos este primer punto: para el filósofo húngaro el ser es esencialmente histórico. El despliegue categorial del ser da origen a dos momentos distintos, sin embargo, intrínsecamente articulados. Un primer momento es compuesto por aquellos elementos que articulan en unidad el proceso como tal –lo que implica, inmediata-

mente, la existencia y acción de los momentos singulares en toda procesualidad. Tales elementos marcan la continuidad del proceso al interior de su devenir, son su esencia. El segundo momento es dado por aquellos elementos que distinguen cada instante de todos los otros instantes. Esa esfera fenoménica, sin embargo, sólo puede existir articulada a los momentos de continuidad, que hacen esas características fenoménicas partícipes de un determinado proceso más general. Y eso, podemos decir, es válido tanto para el ser social como para el ser en general.

Esencia y fenómeno, por consiguiente, para Lukács no se oponen como niveles distintos del ser; la esencia no es "portadora del ser" ni más ni menos que el fenómeno: ambos son igualmente reales. La concepción histórica de substancia inaugurada por Marx requiere, con absoluta necesidad, que esencia y fenómeno tengan el mismo estatuto ontológico.

Lejos de ser conclusivos –repetimos que esta discusión tiene un carácter introductorio al marco más general en el interior de la cual Lukács desarrolla su investigación acerca del carácter fundante del trabajo para con el mundo de los hombres-, los elementos arriba apuntados ya nos permiten percibir cuan equivocados están aquellos que ven en *Para una ontología del ser social* la manifestación del carácter mítico y religioso del pensamiento de Lukács desde su "conversión" al marxismo".

No sólo los antiguos alumnos de Lukács, como Agnes Heller, Ferenc Feher, Mihail Vadja y Judith Marcus, sino también pensadores tan diferenciados como Marshall Berman, Tom Rockmore y Joseph Mayer,[35] conciben la evolución de Lukács, desde *Historia y conciencia de clase* hasta *Para una ontología del ser social*, como un conflictivo proceso tensionado, por un lado, por su creencia en la

35 Cf. p. ej., Rockmore, 1989; Maier, 1989; Marcus, 1989. También Heller, 1983.

revolución, en la Unión Soviética y en Marx y, por otro, por la negación de esta misma creencia por la historia contemporánea. A pesar de las diferencias significativas entre esos autores, e incluso en el modo como cada uno de ellos concibe el desarrollo intelectual de Lukács, a partir de esa tensión básica entre la creencia en el marxismo y su postura crítica delante del desarrollo de la Unión Soviética y del movimiento revolucionario, todos tienden a sostener la persistencia del carácter mítico y de la concepción teleológica de la historia, presente en *Historia y conciencia de clase*, en las últimas obras del filósofo húngaro.

Como no forma parte de nuestro tema la investigación de la evolución intelectual de Lukács, no nos extenderemos en este debate. Sin embargo, como un subproducto, estas tentativas de explicación del así denominado "enigma Lukács" están en el origen de interpretaciones que afirman el carácter mítico/metafísico de *Para una ontología del ser social*. No raramente es postulada la hipótesis de ser esa obra un retorno a la metafísica medieval. Contra esa hipótesis, apuntaremos argumentos, a nuestro ver decisivos, a lo largo del libro. Ahora es imprescindible llamar la atención hacia un primer y fundamental aspecto de esa contraposición: ya en la categoría fundamental de toda ontología, la de substancia, podemos encontrar en Lukács una ruptura decisiva con la tradición escolástica. El rechazo de la concepción teleológica del ser, llevó al filósofo húngaro a explicitar una relación entre esencia, necesidad y continuidad que representa una ruptura tanto con la *Weltanschauung* medieval como con el teleologismo hegeliano.

La afirmación lukacsiana de la historicidad como categoría esencial o, en otras palabras, la concepción de la substancia como esencialmente histórica, requiere, aún, un esclarecimiento adicional. Al interior de la tradición marxista, esa tesis tiene un procedente infructífero y que

dejó profundas secuelas al ser absorbido por el marxismo vulgar. Nos referimos a algunos momentos de las obras de F. Engels, específicamente la *Dialéctica de la naturaleza*, el *Anti-Dühring* y el prefacio a la *Crítica de la economía política* de Marx.

Lukács formuló críticas contundentes a la *démarche* engelsiana. No obstante, faltaría a la verdad si ellas fuesen confundidas con una desconsideración acerca de la importancia de Engels hacia el movimiento revolucionario. Nos parece bastante oportuno, en ese sentido, el bello y apasionado artículo de Paul Kellog "Engels y las raíces del "revisionismo": una nueva evaluación" (1995). Para ser justos, Kellog busca recuperar al revolucionario que fue Engels por medio, principalmente, de la denuncia de la tesis de Lucio Colletti según la cual el viejo Engels sería una de las raíces del reformismo (Colletti, 1972). El eje de la argumentación de Kellog es el conocido hecho de que Liebknecht haya censurado el "testamento político" de Engels, de modo de convertir la ambigüedad de algunos de sus pasajes en una posición típicamente reformista. Protesta Kellog por el hecho de, al tomar para el análisis de las posiciones políticas del viejo Engels, el texto censurado por Liebknecht y no el original, Colletti no tiene en cuenta las protestas indignadas de Engels contra el falseamiento de su pensamiento. Aunque Kellog tenga razón en ese sentido, y por más equivocado que estuviera Colleti, permanece el hecho, que Kellog no aborda, de que el pensamiento engelsiano es, a veces, atravesado por un mecanicismo y un determinismo que, al menos en parte, puede haber sido una anticipación del reformismo de la II Internacional. Vale resaltar que, aunque no siempre coincidan las posiciones del último Lukács y las de Kelog acerca de Engels y su papel en la evolución del marxismo, también para el filósofo húngaro Engels cumplió un papel de extrema relevancia en el momento revolucionario del siglo pasado,

no compartió con la corriente revisionista después de la muerte de Marx, ni puede ser responsabilizado como uno de los pilares del reformismo marxista.

Esta estima por la figura de Engels por parte de Lukács no le impide, no obstante, hacer una crítica radical de la concepción engelsiana de la dialéctica de la naturaleza. Para el filósofo húngaro, el problema decisivo estaría en la incompleta ruptura de Engels con Hegel. Al contrario de lo que ocurre con Marx, que rompió con Hegel a partir de la "más profunda reflexión ontológica", la ruptura de Engels se dio a partir de la crítica feuerbachiana, lo que le permitió romper con el idealismo de Hegel sin, no obstante, llevar esa ruptura a las últimas consecuencias teóricas (Lukács, 1986a: 575-6; Lukács, 1976: 279; Lukács, 1979: 31-2).

Uno de los momentos en que esa debilidad de ruptura de Engels con Hegel se manifiesta más claramente, siempre según Lukács, está en su tendencia a "logicizar" lo real. Ya en su juventud, la crítica de Marx al autor de la *Fenomenología del espíritu* contiene una crítica a la "fundación lógica de la historia", esto es, a la tentativa de ver, en la sucesión de los eventos históricos, una sucesión lógica de categorías lógico-abstractas (Lukács, 1986a: 553-4; Lukács, 1976: 253; Lukács, 1979: 114), Como las relaciones lógicas son, siempre, rigurosamente necesarias, la continuidad histórica adquiere un rígido carácter de necesidad que se adecúa al teleologismo hegeliano, pero es completamente extraño a la concepción ontológico-histórica de Marx.

Al desconsiderar ese aspecto de ruptura de Marx con Hegel, Engels terminó por leer los textos marxianos, algunas veces, como un hegeliano lo haría. Así, en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, al discutir la alternativa entre método histórico y método lógico, afirma que

> […] el único método indicado era el lógico. Pero éste no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras.[36]

Según Lukács,

> La antítesis decisiva con la concepción de Marx reside en el primado del "modo lógico" que es puesto aquí como idéntico al histórico, "despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras". Historia despojada de la forma histórica: sobre todo aquí está el retorno de Engels a Hegel (Lukács, 1986a: 644; Lukács, 1976: 354; Lukács, 1979: 115).

Al despojar la historia de la "forma histórica", esto es, de las determinaciones particularizadoras que le confieren concreción, Engels, según Lukács, terminó por velar, en vez de elucidar, conexiones decisivas del ser precisamente así existente (Lukács, 1986a: 498 y ss.; Lukács, 1976: 198 y ss.; Lukács, 1979: 46 y ss.).

El ejemplo de ese procedimiento de Engels, Lukács lo encuentra en el *Anti-Dühring*. En este texto, al discutir la categoría de negación, Engels tomó como ejemplo la transformación del grano de cebada en planta y, en un segundo caso, en cerveza. Según Engels, ambas transformaciones son "negaciones" de la semilla. Un poco antes, afirma también que son negaciones las transformaciones de la montaña en valle y del feudalismo en capitalismo (Engels, 1978: 116 y ss.).

Argumenta Lukács que, tan solamente en el plano lógico-abstracto hay aquí "negaciones", ya que en la transformación de la montaña en valle, o de la semilla en planta, hay una manutención de la misma legalidad ontológica en todo el proceso. Lo que en esos ejemplos ocurre, siempre

---

36 Engels, 1978a: 225. Apud Lukács, 1979: 114-15 [Engels, 2000: 340]

según Lukács, es la transformación del ser en un ser otro, lo que no incluye la *negación ontológica* de la legalidad operante en todo el proceso. En la naturaleza, con excepción del nacimiento y de la muerte, en rigor no hay sino esa transformación del ser en ser otro, no conteniendo la misma ninguna negación en sentido ontológico. Eso se evidencia en el momento en que las mismas leyes encontradas en el inicio del proceso son reafirmadas en cada una de las fases posteriores. Las mismas leyes presentes en la génesis y en el desarrollo de la semilla también operan en la transformación de la semilla en planta y en la producción, posterior, de más semillas por la planta. Lo mismo puede ser dicho de la transformación de la montaña en valle, etc.

En el mundo de los hombres, según Lukács, tenemos un proceso en todo y por todo distinto. En primer lugar, porque las transformaciones sólo pueden existir por medio de actos teleológicos puestos que exhiben, primero, un carácter de alternativa. Eso confiere a la procesualidad social una cualidad radicalmente distinta de la naturaleza.

En segundo lugar, porque las transformaciones de la semilla en cerveza, o del feudalismo en capitalismo, efectivizan negaciones ontológicas. La legalidad biológica operante en la semilla no puede ser más encontrada en la cerveza. Esta, en primer lugar, no se reproduce. *Mutatis mutandis*, la legalidad característica del feudalismo no puede más ser encontrada en el capitalismo. La semilla y el feudalismo fueron efectivamente destruidos por medio de los actos humanos; del estadio posterior del proceso no hay como reponer el estadio anterior. Tal destrucción, en ambos casos, dio origen a algo efectivamente nuevo, en el plano del ser. Del proceso, no surgió sólo una *nueva forma* de *una vieja legalidad*, sino ocurrió la génesis de una *nueva legalidad* portadora de nuevas formas. Ni la cerveza, ni el capitalismo pueden existir, si no es por la transformación teleológicamente orientada por lo real, por

la mediación de los actos humanos. Que hay diferencias significativas entre la fabricación de cerveza y el complejo proceso de transformación del feudalismo en capitalismo es una evidencia que no deseamos velar. Para nuestro argumento, no obstante, lo decisivo es que, entre la negación teleológicamente puesta de la semilla o del feudalismo y la transformación biológica de la semilla o la transformación geológica de la montaña hay una radical diferencia en el plano del ser. Y, concluyendo con Lukács, al reducir todo a "negaciones", Engels terminó por velar ese hecho ontológico fundamental.

Este es el núcleo de la crítica de Lukács a las tentativas de Engels para determinar una "dialéctica" de la naturaleza y del ser social. Al subsumir la esfera ontológica a la abstracción lógica, al concebir la determinación de las categorías ontológicas universales como un proceso de abstracción lógica que despoja la procesualidad histórica de sus determinaciones particulares, Engels habría velado las diferencias ontológicas esenciales que distinguen el ser social de la naturaleza (Lukács, 1986a: 500; Lukács, 1976: 199; Lukács, 1978: 47 y ss.; cf., Lessa, s/d).

La *démarche* lukacsiana en nada se aproxima a este procedimiento de Engels. Reconoce Lukács que, sin una continua transformación de la naturaleza, no es posible ninguna reproducción social; y que, por lo tanto, necesariamente se constata alguna articulación entre el mundo de los hombres y el ser natural. Sin embargo, tal reconocimiento no conduce a Lukács a ignorar, ni por un segundo, las distinciones ontológicas que se interponen entre el ser social y el ser natural. Del mismo modo, reconocer la historicidad de la naturaleza no significa afirmar que son ontológicamente idénticas la historicidad del mundo de los hombres y la historicidad natural. Esencialmente, porque la historia humana tiene por mediación ineliminable actos teleológicamente puestos que exhiben, con rigurosa

necesidad, un carácter de alternativa, mientras la procesualidad natural es siempre muda, limitándose a una ciega necesidad de las procesualidades químicas, físicas o biológicas. En las palabras de Tertulian,

> El único principio universal admitido es el de la historicidad del ser: lo cual implica, como su consecuencia necesaria, el principio de la historicidad de las categorías, en otros términos, el principio de la variación de las leyes del desarrollo en función de la especificidad de cada uno de los niveles ontológicos (Tertulian, 1980: 5).

Como no se trata, en este momento, de agotar ese conjunto de cuestiones, sino sólo brindar algunos elementos que permitan al lector divisar cuan distintos son los procedimientos de Engels y de Lukács en este asunto particular, estas indicaciones deben ser suficientes. Y ellas nos permiten manifestar nuestra frontal discordancia con Tom Rockmore, que, en su artículo "Lukács and Marxist History of Phiosophy", afirma:

> De hecho, en los últimos escritos, Lukács se alinea aún con mayor proximidad al pensamiento de Engels. Esta revalidación de su actitud para con Engels resulta en el abandono de toda crítica significativa inicialmente planteada [el autor se refiere a H*istoria y conciencia de clase*]. En ese sentido, es significativo que en la incompleta, póstumamente publicada *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* Lukács explícitamente presuponga una dialéctica de la naturaleza como base de la ontología marxiana (Rockmore, 1989: 32).

Sólo una lectura prejuiciosa y superficial de la *Ontología* de Lukács puede llevar a Rockmore a no percibir como, en frontal oposición a Engels, para el filósofo húngaro, la historia humana es la historia de una esfera ontológica distinta de la naturaleza –por lo tanto, portadora de una historicidad ontológicamente distinta de la natural. Argu-

menta Lukács, hasta el cansancio, que "El complejo como base general de la historicidad se conserva; pero la constitución de los complejos sufre una modificación radical",[37] de modo que las legalidades operantes en cada una de las "historias" son en todo y por todo distintas. Si hay una "dialéctica de la naturaleza", eso ocurre no porque el mundo de los hombres y el ser social pueden ser equivalentes en el plano ontológico, sino –y tan solamente- porque el ser en general, así como cada una de sus esferas, tiene en la historicidad una determinación ineliminable. Sin que eso disminuya, o siquiera atenúe mínimamente, la peculiaridad histórica del ir-siendo de cada una de ellas. Como, a lo largo del libro, volveremos seguidamente y sobre diversos ángulos a esa cuestión, nos permitiremos aquí quedarnos con esa indicación más general del primer punto de partida de Lukács: la esencial historicidad del ser y la peculiaridad ontológica del mundo de los hombres frente a la naturaleza.

Si la universal historicidad del ser constituye el primer punto de partida de Lukács en la investigación del trabajo, el segundo es la afirmación marxiana del carácter puramente social del mundo de los hombres.

Lukács concibe la substancia del mundo de los hombres como resultado exclusivo de la acción de los hombres, como individuos y como género humano. Eso significa que los hombres hacen su historia y que este hacer la historia no encuentra en ninguna instancia –"natural o no- ningún límite *a priori*, ahistórico, para su desarrollo. Los hombres son los demiurgos de su destino.

Señalar que los hombres son señores de su historia, tiene su complemento, en Lukács, en el reconocimiento de que "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. (Marx, 1960: 115; Marx, 1977: 203. [Marx, 2005: 17]). Para nuestro au-

37 Lukács, 1986a: 625; Lukács, 1976: 335; Lukács, 1979: 93.

tor, por eso, los hombres construyen su destino en un *hic et nunc* históricamente determinado, lo cual impone necesidades y delinea el campo de posibilidades. En ese exacto sentido, la pura sociabilidad del mundo de los hombres, en Lukács, no significa, en absoluto, ni la contraposición antinómica entre necesidad y libertad, ni mucho menos la mecánica prevalencia de cualquiera de esos términos sobre el otro. Para Lukács, en el análisis de ese complejo problemático hay que reconocer, por encima de todo, que tanto la categoría de libertad como la categoría social de necesidad son construidas por la praxis humana. O sea, sólo pueden surgir y desplegarse por la mediación cotidiana de los actos teleológicamente puestos por los individuos en el proceso de reproducción social.

De modo análogo, reconocer el carácter puramente sociohumano del ser social no conduce a Lukács a postular la desaparición de la naturaleza. Antes que nada, porque tanto los actos singulares teleológicamente puestos (en el polo de la singularidad individual) como la reproducción social global (en el polo de la generalidad, de la universalidad humana) pueden surgir y desplegarse categorialmente sólo en continuo e ineliminable intercambio orgánico con la naturaleza, vía el trabajo.

Son dos los trazos fundamentales de ese intercambio orgánico: por un lado, hay una ruptura ontológica entre la reproducción social y la procesualidad natural, ruptura cuya esencia es la posibilidad de un ser para sí en el mundo de los hombres, imposible para la naturaleza. Por otro lado, el intercambio orgánico entre el género humano y la naturaleza implica la incesante transformación del mundo natural en un mundo social. Con intensidad y escala creciente, la naturaleza pasa por procesos de objetivación que confieren a la materialidad una forma y un contenido puramente sociales, que sólo como objetivaciones de previas ideaciones pueden surgir y desenvolverse. No

obstante, de ningún modo la génesis yel desarrollo de la esfera ontológica representada por el mundo de los hombres, implica la desaparición de la naturaleza como esfera ontológica distinta del ser social, ni siquiera como la más remota posibilidad. Para ser breves, la madera del cabo de un hacha continúa siendo madera.

Lukács traza un *tertium datur* entre aquellas posiciones que, de un lado, postulan la mera continuidad entre naturaleza y ser social (algunos momentos del marxismo vulgar, por ejemplo) o, entonces, que excluyen "*ab initio* la legalidad y el interés de una filosofía de la naturaleza" (el "sociocentrismo" (Tertulian, 1980: 92) de la escuela de Frankfurt): el ser social es ontológicamente distinto de la naturaleza, pero esa distinción sólo puede surgir y desenvolverse en una compleja articulación con el mundo natural, por el cual este último es constantemente sometido a transformaciones teleológicamente orientadas.

Desde la perspectiva de Lukács, ser social y naturaleza son esferas distintas, por lo tanto, no hay como encontrar en la procesualidad natural el fundamento de un fenómeno social. Fundar en determinaciones naturales el mundo de los hombres implicará conferir una legalidad natural al ser social, o entonces reducir la legalidad social a las leyes de la naturaleza. En ambos casos, según Lukács, está perdida la posibilidad de construcción de una ontología que reconozca al ser social en su simultánea conexión y radical diferenciación del mundo natural.

Como plano de fondo de esa ineliminable articulación (y, concomitantemente, insuperable distinción) entre ser social y naturaleza, está la afirmación de Lukács de que el ser es un complejo histórico. El despliegue categorial del ser a lo largo del tiempo, por el cual la esfera inorgánica se complejiza originando la vida y, posteriormente, el ser social, posee dos consecuencias inmediatamente perceptibles. En primer lugar, aumenta la heterogeneidad, la

complejidad interna del ser. En segundo lugar, en nada disminuye (sólo torna más articulado) el carácter de complejo unitario del ser. Para Lukács, los momentos de heterogeneidad sólo pueden existir en permanente articulación entre sí; tan solamente como diferentes momentos de una misma totalidad pueden surgir y desarrollarse los elementos de diferenciación. En síntesis, la vida sólo puede existir teniendo por base el ser inorgánico, y sin la naturaleza como un todo, no puede haber ser social. El intercambio orgánico del ser social con la naturaleza es la mediación ontológica que posibilita que el ser social se constituya como esfera ontológica particular al interior de la totalidad del ser en general. En la tradición marxiana, tal mediación es el trabajo.

Tenemos aquí, en líneas generales, la moldura conceptual al interior de la cual Lukács se posiciona. De un lado, la radical historicidad del ser; la consecuente distinción entre esencia y fenómeno teniendo como eje principal la dinámica entre ruptura y continuidad de los procesos ontológicos –y el rechazo de ahí proveniente de toda y cualquiera fetichización tanto de la totalidad, como de la singularidad. Por otro lado, la radical sociabilidad del mundo de los hombres: en las acciones humanas, y no en cualquier esencia ahistórica, trascendente o no, tendríamos el fundamento ontológico último del devenir humano de los hombres.

Establecido esto, pasaremos al análisis de la interioridad de la categoría del trabajo, penetrando en el objeto propiamente dicho de nuestra investigación.

CAPÍTULO III

TELEOLOGÍA, CAUSALIDAD Y OBJETIVACIÓN

Decidimos iniciar la investigación de la tesis lukacsiana acerca del carácter fundante del trabajo en relación al ser social, por la exploración de la categoría de trabajo en cuanto tal, para entonces pasar a la investigación de los nexos más genéricos que articulan, en su complejo por último unitario, trabajo y totalidad social.

Este camino, que parte del trabajo en dirección a la totalidad social, está lejos de ser obligatorio en el contexto de la ontología de Lukács. La articulación entre trabajo y totalidad es tan íntima y densa en Lukács que, del mismo modo que escogemos iniciar por el análisis del trabajo, podríamos haber optado por el curso inverso. Esto es, partir de las conexiones que articulan la totalidad social al trabajo para, entonces, explorar su interioridad. En pocas palabras, Lukács no deduce el ser social a partir del trabajo, ni infiere el trabajo a partir de la totalidad social. Por el contrario, concibe estas dos categorías como momentos distintos e inseparables de una misma esfera ontológica: el mundo de los hombres. Iniciar por el trabajo, por lo tanto, no es una necesidad impuesta por la estructura interna de *Para una ontología del ser social*, sino una elección entre caminos igualmente posibles, los más simples para la exposición de los resultados a los que llegamos.

Esta íntima articulación entre trabajo y totalidad social desde ya nos permite entrever el hecho de que, en Lukács, el análisis del trabajo como tal es una "necesaria" "abstracción teórica" (Lukács, 1986: 117; Lukács, 1981: 135). Necesaria porque sin ella no hay como explorar las conexiones internas del trabajo como categoría fundante del ser social. Pero una abstracción, ya que el trabajo sólo existe como partícipe del mundo de los hombres. Si

el análisis de la interioridad del trabajo, que iniciáramos en este capítulo, nos permitirá alcanzar varias de sus determinaciones decisivas, esenciales, no menos verdadero es que las alcanzaremos sólo de forma parcial. Tales determinaciones esenciales sólo adquieren sus verdaderas dimensiones como partícipes de una totalidad social que, en ningún momento, ni siquiera en las sociabilidades más primitivas, se restringe al trabajo. Por eso, en los últimos capítulos, la investigación del en sí del trabajo incorporará algunos elementos de la totalidad social que sólo medianamente se relacionan con el trabajo *stricto sensu*.

La esencia del trabajo es, en Lukács, una peculiar y exclusiva articulación entre teleología y causalidad. Exclusiva y peculiar porque sólo en el mundo de los hombres la teleología se hace presente.

> Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre [Lukács cita a Marx] […] Pero hay algo en lo que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad (Marx, 1962: 193; Marx 1983: 149-50. *Apud* Lukács, 1986: 12; Lukács, 1981: 18-9) [Marx, 2002: 130-131; Lukács, 2004: 61-62]).

El trabajo, en el contexto marxiano-lukacsiano, es una categoría exclusivamente social, por la cual "[…] se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad" (Lukács,

1986: 12; Lukács, 1981: 19; Lukács 2004: 62).[38] Al contrario, por ejemplo, de Hegel o Aristóteles que, cada cual a su manera, concibe la teleología como una categoría universal, para Lukács la teleología sólo existe en el ser social. Y, al interior de éste, sólo como momento de los actos singulares de los individuos. Lukács rechaza *in límine* toda teleología en la historia humana: sólo al interior de los actos humanos la teleología se vuelve operante.

Argumenta Lukács que proceder de modo diverso, concibiendo la evolución de la naturaleza y la historia humana como teleológicamente orientadas, extendiendo más allá de los actos humanos singulares la presencia de la teleología, implica la aproximación, como no la identificación, a las concepciones de mundo religiosas. Toda procesualidad teleológicamente orientada requiere alguna conciencia que la ponga. Que se trate de elevadas producciones teóricas (Aristóteles y Hegel, por ejemplo), o de emanaciones cotidianas y espontáneas acerca de la vida y del mundo, toda teleologización de lo real significa renunciar, en alguna medida, al radical carácter social del mundo de los hombres. Teleológicamente orientada, la historia humana ya no sería fruto exclusivamente del actuar de los hombres en la sociedad. En este contexto, rechazar toda la concepción teleológica, significa la cabal reafirmación de la absoluta y radical sociabilidad del mundo de los hombres. A los ojos de Lukács, la postulación marxiana según la cual "los hombres hacen su historia…" requiere, con absoluta necesidad, el rechazo de la teleología como categoría universal.

En ese sentido, para Lukács,

---

38 Debido al gran número de citas del capítulo "Die Arbeit" de Zur Ontologie…, ellas serán hechas, de ahora en adelante, en el texto, el número de páginas entre paréntesis, el primer número corresponde a la página de la edición alemana, el segundo, a la edición alemana. [N. del T. El tercero, corresponde a la edición en español]

> El conocimiento de la teleología del trabajo en Marx va más allá de las tentativas de solución emprendidas por predecesores tan grandes como Aristóteles o Hegel, ya por el hecho de que, para Marx, el trabajo no es una de las múltiples formas de aparición de la teleología en general, sino el único punto en que puede demostrarse ontológicamente una posición teleológica en cuanto factor real de la realidad material (23/16/67).

Mientras que "la causalidad es un principio del movimiento autónomo basado en sí mismo, que también preserva este carácter suyo cuando una serie causal tiene su punto de partida en un acto de la conciencia", la teleología es "de acuerdo con su esencia, una categoría puesta: todo proceso teleológico implica la posición de un fin y, con ello, una conciencia que pone fines" (20/13/63). Sin embargo, el hecho de que la teleología sea necesariamente puesta por la conciencia, no la reduce a una mera y simple pulsión de la subjetividad. Sin subjetividad no hay teleología –pero la conciencia, así como la teleología, sólo existe al interior del ser social y, por lo tanto, en relación con su materialidad. El acto de la posición desencadena un proceso real, perteneciente al ser precisamente así del mundo de los hombres: funda una "nueva objetividad". La teleología, por tanto, no es mera pulsión de la subjetividad, ni simple elevación a la subjetividad de las categorías de lo real (aunque, como veremos, sin una y otra la teleología no sería posible). Es, sí, un "momento real de la realidad material" y, por eso, se consubstancia en un movimiento por el cual

> la conciencia inicia, a través del acto de posición, un proceso real, precisamente el proceso teleológico. La posición tiene, pues, aquí un carácter inevitablemente ontológico (20/13-14/63).

En este preciso sentido, para Lukács, la teleología es una "categoría ontológica objetiva" (20/13/63) y exclusiva del mundo de los hombres.

Veremos, a continuación, que la objetividad de la teleología es distinta de la objetividad material, de tal modo que, al reconocer la teleología como "categoría ontológica objetiva" del mundo de los nombres, en modo alguno Lukács se aproxima a la identidad sujeto/objeto. Ahora, examinaremos otro aspecto de la cuestión: al reconocer la teleología como una "categoría ontológica objetiva", exclusiva del ser social y la causalidad como "principio del movimiento autónomo basado sobre sí mismo", Lukács da el primer paso en su análisis de la relación entre la causalidad del mundo objetivo y la previa ideación, en el contexto del trabajo.

> la teleología es reconocida como una categoría que solo ejerce una influencia real en el trabajo, de ello se deduce ineludiblemente una coexistencia concreta, real y necesaria de causalidad y teleología; siguen siendo, por cierto, antítesis, pero solo dentro de un proceso real unitario, cuyo movimiento se funda en la interacción de esas antítesis; un proceso que, a fin de producir esa interacción en cuanto realidad, debe transformar la causalidad –sin alterar en los demás la esencia de esta- en una causalidad igualmente puesta (por el sujeto) (24/17/69).

Este pasaje sintetiza con tal riqueza la concepción de Lukács, que vale la pena una exploración sistemática de ella. Si la teleología es limitada a los actos humanos singulares, hay una necesaria relación entre teleología y causalidad, ya que se torna imposible la reducción de una a la otra. Sin embargo, al iniciar la delimitación de esa relación, Lukács postula una permanente contraposición entre la causalidad ("principio del movimiento autónomo

basado sobre sí mismo") y la teleología ("una categoría puesta") y, luego, hace mención a una *causalidad puesta*.

Tenemos aquí, aparentemente, una paradoja que nos conduciría a la identidad sujeto/objeto. Pues, si la causalidad es entendida como "principio del movimiento autónomo basado sobre sí mismo", ella sólo podría ser "puesta" en el contexto de una moldura categorial que admitiese la identidad sujeto/objeto. En ese caso, la causalidad, de algún modo, se transformaría en teleología. Tal interpretación podría también apoyarse en la referencia que Lukács hace a la unitariedad del "proceso real", que sintetizaría causalidad y teleología. ¿Cómo sería posible fundar una unitariedad de los dos polos ontológicamente (pues se trata, para Lukács, ciertamente de un proceso ontológico) "siempre contrapuestos", uno puesto y otro dado, sino en una perspectiva que apuntase para una (aunque eventual) identidad sujeto/objeto? Más aún, la mención, por parte de Lukács, de "interacciones" entre teleología y causalidad que transforman la causalidad en causalidad puesta, parece ser un fuerte indicio de que el universo neohegeliano de *Historia y conciencia de clase*, no habría sido superado por el Lukács de madurez. Este es un buen ejemplo de cómo, en la mayor parte de las veces, son construidas las interpretaciones deformantes de lo fundamental del texto lukacsiano. Una lectura apresurada o prejuiciosa –cuando no ambas- podría "probar", a partir de citaciones aisladas de su contexto, que la *Ontología* no pasaría de un hegelianismo tardío.

Sin embargo, un examen un poco más cuidadoso del pasaje, desautoriza completamente tal interpretación: Lukács concibe la transformación de la causalidad en casualidad puesta, *de tal manera que mantiene intacta la esencia de la causalidad* ("sin que por eso modifique su esencia"). Independientemente de ser puesta o no, la esencia de la causalidad ("principio del movimiento autónomo basado

sobre sí mismo") permanece inalterada. Por lo tanto, las interpretaciones que transforman la causalidad de "dada" en "puesta" son aquellas por las cuales son objetivadas las previas ideaciones –y jamás son interacciones que cancelen la distinción ontológica entre teleología y causalidad. Nada hay que las aproxime, ni siquiera un pasaje con una redacción mal acabada como este que examinamos, a Lukács con la postura hegeliana.

Puesto esto, podemos preguntarnos ¿cómo sería posible a la posición teleológica transformar la causalidad en causalidad puesta, transformar la naturaleza en algo "contrario" a ella misma, sin con eso alterar "en términos ontológico-naturales sus fundamentos [de la causalidad, de la naturaleza?[39]

En pocas palabras, ¿cómo es posible para Lukács rechazar la identidad sujeto/objeto al mismo tiempo en que reafirma la tesis según la cual, por ser una "categoría ontológica objetiva", la teleología sólo puede "realizarse" por la transformación de la causalidad en algo "contrario" a sí misma, en causalidad *puesta*?

Para aclarar esta aparente paradoja, tomemos como punto de partida el hecho de que, según Lukács, ente la causalidad y la causalidad puesta hay algo que permanece "en términos ontológico naturales" – "sus fundamentos". En ese sentido preciso, según Lukács, la realización práctica de la posición teleológica tiene la peculiaridad de fundar una "nueva objetividad", dando origen al mundo de los hombres, sin con eso alterar "en términos ontológico-naturales los fundamentos" de la causalidad.

---

39 "[…] por un lado, la posición teleológica aprovecha "meramente" la propia actividad de la naturaleza; por otro, que la transformación de esa actividad coloca a esta en contraposición consigo misma. Esa actividad natural se transforma, pues, en una actividad puesta, sin ninguna transformación de sus fundamentos en términos ontológico-naturales" (26-7/19-20/70).

En otras palabras, el "ser puesto" no implica la eliminación de la objetividad primaria del ser y su conversión en subjetividad. Por el contrario, el carácter puesto expresa la mediación a través de la cual la objetividad primaria del ser se subordina a determinadas posiciones teológicas, las cuales tienen el poder de articular las propiedades de la naturaleza en nuevas formas y relaciones, dando origen a una nueva objetividad (el mundo de los hombres); pero teniendo también el límite de no poder alterar el carácter ontológicamente primario del ser. La causalidad puesta, por lo tanto, continua siendo causalidad, no se trasmuta en teleología –sin embargo, por ser causalidad puesta, está articulada a una nueva malla causal cuyo origen es necesariamente la actividad teleológicamente orientada.[40]

Subrayemos este aspecto, pues es decisivo: la causalidad puesta a través de la realización material de una posición teleológica no altera la esencia de la causalidad en cuanto tal. Esta permanece como un "principio del movimiento autónomo basado sobre sí mismo" –independientemente del hecho de que su génesis sea o no producto de un acto teleológico. De ese modo, según Lukács, se despliega una insuperable heterogeneidad de ser entre causalidad y teleología; o, en otras palabras, es rechazada toda y cualquier identidad entre sujeto y objeto.

La exploración de las cuestiones que de aquí emergen nos remite, directamente, al nódulo esencial de la objetivación en Lukács.

---

40 "[…] Dentro de la índole ontológicamente insuperable de las leyes naturales, la única transformación de las categorías naturales solo puede consistir en que estas –en un sentido ontológico- sean puestas; su ser puestas es la mediación de su subordinación bajo la posición teleológica determinante, a través de la cual, al mismo tiempo, a partir de un enlazamiento de causalidad y teleología, surge un objeto, un proceso, etc. unitariamente homogéneo" (27/20/71).

1. Objetivación

La objetivación es, según Lukács, el momento de trabajo por el cual la teleología se transmuta en causalidad puesta. La "objetivación opera una modificación del mundo de los objetos en el sentido de su sociabilización […]" (Lukács, 1986: 361; Lukács, 1981: 405). Ella articula la idealidad de la teleología con la materialidad de lo real sin que, por esta articulación, la teleología y la causalidad pierdan sus respectivas esencias, dejan de ser ontológicamente distintas. En ese sentido, al interior del trabajo la objetivación efectiva la síntesis, ente teleología y causalidad, que funda el ser social como causalidad puesta.

En el examen de la objetivación, partamos del hecho de que, para Lukács,

> […] el nivel del ser más alto conocido por nosotros –el ser social- solo llega a constituirse como un nivel específico gracias al efecto real que en él ejerce lo teleológico; solo gracias a dicho efecto que eleva lo social por encima del nivel en que se basa su existencia –el de la vida orgánica- y se convierte en un nuevo modo de ser independiente. Solo podemos hablar racionalmente sobre el ser social si concebimos que su génesis, su diferenciación respecto de su base, su autonomización, se basa en el trabajo, es decir, en la realización continua de posiciones teleológicas (24/17/67-8).

Para nuestro autor, el ser social es esencialmente causalidad puesta. Teleología y causalidad son polos igualmente reales, efectivamente existentes y ontológicamente distintos. La "coexistencia concreta" entre ellas tiene lugar sólo y tan solamente en un único complejo: el trabajo. Exclusivamente en el interior de ese "proceso real unitario", encontramos esas categorías como pertenecientes al ser precisamente así existente. Eso significa que la teleología no existe por sí misma (al contrario de la causalidad),

sino sólo en el interior de nexos causales determinados. La teleología, por lo tanto, es cronológicamente posterior a la causalidad, tiene su existencia limitada al interior de un único complejo social (el trabajo) y, por eso, sólo puede operar en indisociable conexión con el desarrollo causal, no teleológico, del mundo de los hombres.

Esta anterioridad y esa prioridad ontológica de la causalidad para con la teleología, no significa, según Lukács, que el surgimiento de la teleología no ejerza una efectiva acción de retorno sobre la propia causalidad. Por el contrario, pertenece a la esencia de la teleología ser previa ideación de la transformación de la causalidad en casualidad puesta y, por eso, la realización de la teleología conduce, necesariamente, a profundas transformaciones en la propia causalidad: la génesis de una nueva esfera ontológica, el ser social.

En base a esta concepción, puede Marx, según Lukács, comprender que la esencia del trabajo

> […] consiste en que un proyecto intelectual se convierte en realización material; en que la postulación pensada de un fin transforma la realidad material, introduce en la realidad algo material que representa, frente a la naturaleza, algo cualitativa y radicalmente nuevo[…] en la posición teleológica surge una objetividad totalmente diversa de elementos. A partir del mero ser en sí de la piedra o de la madera no es posible "deducir" una casa por medio de una continuación inmanente de las propiedades de aquellas, de las legalidades y fuerzas que en ellas actúan. Es necesario, para ello, el poder del pensamiento y la voluntad humanos, que ordenan material y fácticamente esas propiedades en un contexto, por principio, totalmente nuevo (25/18/69).

Sin embargo, ¿Qué ocurre con la propiedad de los objetos y con la legalidad natural cuando ellas pasan a componer complejos que, al contrario de los dados, son puestos? ¿Qué

acontece con el ser natural, con los objetos y fuerzas de la naturaleza cuando forman parte de procesualidades sociales? Retomemos uno de los pasajes hace poco utilizados:

> […] por un lado, la posición teleológica aprovecha "meramente" la propia actividad de la naturaleza; por otro, que la transformación de esa actividad coloca a esta en contraposición consigo misma. Esa actividad natural se transforma, pues, en una actividad puesta, sin ninguna transformación de sus fundamentos en términos ontológico-naturales. De esa manera, Hegel ha descrito un aspecto ontológicamente decisivo del papel de la causalidad natural en el proceso de trabajo. Sin encontrarse sometido a una transformación intrínseca, surge, a partir de los objetos naturales, a partir de las fuerzas naturales, algo totalmente distinto: el hombre que trabaja puede introducir (*einfügen*) las propiedades de la naturaleza, las leyes de su movimiento, en combinaciones perfectamente nuevas. En vista de que esto, sin embargo, solo puede consumarse dentro de la índole ontológicamente insuperable (*Unaufhebbarkeit)* de las leyes naturales, la única transformación de las categorías naturales solo puede consistir en que estas –en un sentido ontológico- sean puestas; su ser puestas es la mediación de su subordinación bajo la posición teleológica determinante, a través de la cual, al mismo tiempo, a partir de un enlazamiento de causalidad y teleología, surge un objeto, un proceso, etc. unitariamente homogéneo (26-7/19-20/71).

En otras palabras, al adentrarse en las procesualidades sociales, los objetos y las fuerzas de la naturaleza no pasan por "ninguna transformación interna": La piedra que forma parte del hacha continúa siendo una piedra –y su proceso natural de transformación continúa desarrollándose, aunque en nuevas condiciones. La naturaleza y sus leyes continúan siendo insumprimibles –aún en las nuevas condiciones dadas por el desarrollo del ser social. Por lo tanto, los elementos de la naturaleza que entran en el

flujo de la praxis social, continúan con su carácter natural intacto: la "actividad natural se trasmuta, sin que altere en término ontológico-naturales sus fundamentos".

No obstante, eso no es todo. A pesar de mantener sus "fundamentos ontológico-naturales", esa transformación termina por hacer de la naturaleza "lo contrario de sí misma": el ser social. El "hombre que trabaja puede introducir" en nuevas formas las leyes y objetos de la naturaleza, rearticulándolos "en combinaciones perfectamente nuevas", atribuyéndole a ellas funciones, maneras de actuar completamente nuevas. En ese sentido, "la posición teleológica aprovecha "meramente" la propia actividad de la naturaleza".

Con esto, se tiene un salto ontológico, una transformación de la cualidad del ser, por la cual, "Naturaleza y trabajo, medio y fin producen, pues, de esa manera, algo en sí homogéneo: el proceso de trabajo y, al final, el producto del trabajo" (/27/20/71).

Dicho de otro modo, esa utilización social de elementos y fuerzas de la naturaleza no resulta en una yuxtaposición de sociedad y naturaleza, sino en la producción social, en la síntesis de una nueva esfera ontológica: el mundo de los hombres. Esta síntesis es obra del trabajo –y, al interior de éste, del proceso de objetivación-, que, a partir del reordenamiento teleológicamente puesto de la naturaleza, funda el ser social como una totalidad unitariamente homogénea e internamente contradictoria (los elementos naturales no dejan de ser naturaleza, la teleología y la causalidad son siempre ontológicamente distintas, etc.).

En el próximo capítulo, veremos que la alternativa es la categoría que, en Lukács, hace la mediación de la heterogeneidad entre la causalidad y la teleología, con la homogeneidad del proceso de trabajo y de su producto. No obstante, es necesario que antes examinemos un pasaje de *Para una ontología del ser social* que puede dar lugar a

equívocos; en él Lukács se refiere al carácter casual de la causalidad puesta por los procesos de objetivación. Inicia nuestro filósofo afirmando que

> Los procesos, situaciones, etc. de carácter social, han sido sin duda generados, en última instancia, por decisiones 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 (Lukács, 1986a: 125; Lukács, 1990: 110-1).

A pesar de estar puesta, la causalidad sigue siendo "un principio del movimiento autónomo basado en sí mismo". Hasta aquí, no hay mayores novedades. Pero, a continuación, Lukács afirma:

> 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 (*meistern*) 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 independientemente de su conciencia, en un proceso puesto; tiene que imprimir en dicho curso, mediante el conocimiento de su esencia, el fin por él deseado (125/110-1/181).

Hay que considerar cuidadosamente esta concepción de la objetividad social como una "segunda naturaleza". Al marxismo no es extraña la identificación de la legalidad social a la legalidad natural, de tal modo que las "leyes objetivas de la naturaleza" serían también válidas para el mundo de los hombres. Mismo en Engels, como ya observamos, encontramos momentos en que equivocadamente se afirma una identidad ontológica entre naturaleza y mundo de los hombres. La sociedad como "segunda na-

turaleza" es una expresión que, en un primer momento, puede parecer fuera de lugar delante de la incansable afirmación, por parte de Lukács, de la distinción ontológica entre ser social y naturaleza –o, en la peor de las hipótesis, puede sugerir el retorno a uno de los más lamentables momentos del marxismo vulgar.

No obstante, no se refiere a ello. Al hacer mención de una "segunda naturaleza", Lukács tiene en mente el hecho de que, una vez objetivado, el objeto se convierte en un ente distinto del sujeto que lo creó, pasando a tener una historia propia, una relativa autonomía y, por eso, una acción de retorno sobre quien la creó (y sobre la sociedad). La legalidad inmanente al nuevo objeto y las relaciones que acabe por establecer con la totalidad de lo existente, son las determinaciones decisivas a su desarrollo –y sobre esas determinaciones, en la mayoría de las veces, los deseos de su creador ejercen poca o ninguna influencia (el martillo que se rompe cuando es necesario, etc.).

Al contemplar el objeto que creó, por consiguiente, el sujeto se enfrenta con algo distinto de él (sujeto), tan distinto en su inmediatez como la "primera" naturaleza. Para que su voluntad sea "respetada", debe actuar, transformar lo real (sea puesto o natural).

En otras palabras, sólo puede existir y reproducirse teniendo por mediación los actos singulares de los individuos concretos, ella presenta, delante de esos mismos individuos, una exterioridad y una objetividad que, para ser transformada, debe pasar por una acción de los hombres –tal como ocurre con la naturaleza. Es cierto que, por envolver una transformación que tiene por mediación la conciencia de los individuos y no la simple transformación directa del ser natural, la transformación de las relaciones sociales no es una procesualidad del todo igual al intercambio orgánico con la naturaleza. Estas diferencias fundamentales no alteran, sin embargo, la situación ori-

ginaria, según la cual la causalidad puesta mantiene su carácter causal puro. Como dice Lukács,

> Pues el trabajo está basado, esencialmente, en que el ser, el movimiento, etc. en la naturaleza se relacionan de un modo totalmente indiferente con nuestras decisiones; es exclusivamente el conocimiento correcto de aquellos lo que hace posible su dominio práctico. El acontecer social tiene, sin duda, una legalidad inmanente, "natural", y en este sentido se desarrolla con tanta indiferencia frente a nuestras alternativas como la propia naturaleza (125-6/111/181-2).

La tesis acerca de la simultánea articulación e irreductibilidad entre teleología y causalidad, es retomada en los *Prolegómenos para una ontología del ser social*. En ella, al referir por primera vez a ese complejo de cuestiones, Lukács deja en claro que toda procesualidad ontológica, sea cual fuera, posee un desarrollo puramente causal:

> La posición teleológica no se tornará, jamás, un principio de movimiento de los objetos procesuales en sí, paralelo o contrapuesto a la causalidad. El proceso que este tipo de posición coloca en movimiento permanece siempre, por su naturaleza, como un proceso causal. (Lukács, 1986a: 21; Lukács: 1990: 18).

Que los nexos causales preexistentes a un acto dado tengan, de alguna forma, que ser "descubiertos" por la conciencia para que puedan ser transformados en el sentido deseado; que, de ese modo, los nexos causales que entran en el proceso de trabajo pasen por algún tratamiento social, si es que no son, propiamente, puramente sociales, son factores que complejizan el cuadro originario del intercambio orgánico directo con la naturaleza. Pero, no obstante, no alteran la veracidad de que

> En todos los actos teleológicos de intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza, estén colocadas en movimiento legalidades naturales que existen independientemente de ellos […] los cuales pueden, hasta incluso, dar a ellos una forma objetiva nueva, no presente en la naturaleza (pensemos de nuevo en la rueda), pero ello no elimina el hecho de fondo de que por la acción de la posición teleológica, son puestas en movimiento, justamente, series causales […] (Lukács, 1986a: 21; 1990: 18).

Más adelante, en la misma obra, Lukács es aún más explícito:

> El ser social se constituye como forma específica de ser, exactamente por el hecho de que, por un lado, todo momento de su estructura interna surge inmediatamente y de forma insuprimible de una posición teleológica, por otro lado, toda posición realizada coloca en movimiento solamente series causales, nunca algo que sea en sí teleológico (de hecho, este último puede existir sólo como posición teleológica, jamás como momento dinámico objetivo de un ser cualquiera). Tales series son, ciertamente, por su contenido, por su dirección, etc., más o menos colocadas en movimiento por la posición teleológica, sin embargo su curso real como un todo no podrá jamás ser determinado por estas últimas en todo su contenido (Lukács, 1986a: 259; Lukács, 1990: 276-7; Lukács, 2010: 311).[41]

---

41 Vale la pena una nota para señalar que esa concepción de la historia, como puramente causal, no teleológica, se conecta con otro trazo fundamental de la ontología lukacsiana, a la cual hicimos referencia en el capítulo II: la radical historicidad del ser. Esta concepción excluye, *in límine*, todo elemento teleológico en el desarrollo ontológico. Recordemos la tesis lukacsiana según la cual, al colocar el trabajo como única categoría en que la teleología tiene un peso ontológico objetivo, Marx realizó "Lo que tiene de innovador para la evolución del pensamiento humano, de la cosmovisión humana, el planteo a partir del cual el trabajo es colocado en el centro de esta disputa, no se limita a que se expulsa críticamente del despliegue del ser en su totalidad toda proyección de teleología, y que el trabajo (la praxis social) es entendido como el único complejo del ser en

Por lo tanto, con la expresión "segunda naturaleza" Lukács se refiere a que, una vez objetivado, el ente adquiere una objetividad independiente (en grado mayor o menos, conforme el caso) de la conciencia que lo pone. Siendo así, las creaciones humanas (sean ellas objetos singulares o la totalidad de las relaciones sociales) pasan a desarrollarse de forma puramente causal, no teleológica y, por eso, en la cotidianeidad, se enfrentan con los individuos como una "segunda naturaleza".

En otras palabras, para Lukács, la legalidad inmanente a una objetividad cuya reproducción tiene por *médium* necesario la conciencia de los individuos, es distinta de otra causalidad que desconoce cualquier mediación de ese tipo. Diferente de la causalidad natural, el mundo de los hombres exhibe una legalidad que se caracteriza por ser una *casualidad puesta*. El despliegue de las procesualidades sociales exhibe, por eso, peculiaridades ontológicas delante de la naturaleza –peculiaridades que se expresan, por entero, en las especificidades de la reproducción social delante de la reproducción sólo biológica, o del mero devenir otro del ser inorgánico. Son inumerables y decisivas las consecuencias de eso para la ontología de Lukács; en este momento de nuestro análisis, sin embargo, es fundamental dejar establecido sin lugar a dudas que, en Lukács, el carácter de la objetividad de la reproducción social global no es en modo alguno atenuado por tener como mediación necesaria la conciencia de los individuos concretos.

En síntesis, por ser una nueva esfera ontológica que tiene en la teleología una categoría decisiva, esto no significa –muy por el contrario- que el mundo de los hombres sea menos material y objetivo que la naturaleza. Es a ese complejo de cuestiones que Lukács se refiere al utilizar el

---

que a la posición teleológica se le asigna un papel auténticamente real y transformador de la realidad […]" (61/52/110).

término "segunda naturaleza" –en nada, por consiguiente, se aproxima al marxismo vulgar o las tesis de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels.

La correcta exposición de la objetivación en Lukács es tan importante que preferimos el riesgo de repetir, que pecar por el de faltar. Así, sintetizamos lo que fue afirmado hasta aquí: la objetivación es el momento del trabajo por el cual la transformación teleológicamente orientada de un sector de la realidad da origen a una nueva forma de ser, a una "nueva objetividad". Esa "nueva objetividad" es el mundo de los hombres, una esfera ontológica distinta de la naturaleza.[42]

Esa distinción radica en el hecho de que el ser social es una síntesis de teleología y causalidad; síntesis por la cual, sin dejar de ser causalidad y convertirse en idealidad, la materialidad recibe determinaciones ideales y se convierte en una causalidad puesta. Una vez producido, una vez objetivado, el nuevo ente (o, en el plano más general, la totalidad del mundo de los hombres) exhibe un desarrollo puramente causal (que no excluye, obviamente, momentos causales). Es ahora un ente objetivo, portador de una historicidad propia. Delante de los individuos y de la totalidad social, realizará su desarrollo en base a una legalidad inmanente y en los nexos causales de los cuales participa en el interior de la totalidad de la cual es partícipe. Su objetividad, pese al hecho de ser puesta, no deja de ser una objetividad: su desarrollo nada tiene de teleológico.

Por ser causalidad puesta no significa que el ser social haya dejado de ser causalidad y, de alguna forma, haya perdido objetividad.

---

42 "[…] se trata de una objetividad completamente nueva, peculiar, que no posee ninguna analogía en las formas de ser precedentes […]" (Lukács, 1986a: 224; Lukács, 1990: 239; Lukács, 2010: 275). Cf. Tb. Lessa, 1994.

> Del hecho de que en el ser social […] la conciencia tenga un peso tan importante, no deriva absolutamente que los objetos, los procesos, etc., tanto de la naturaleza inorgánica como de la orgánica, así como el ser social, tengan por sí cualquier relación de dependencia ontológica para con la conciencia (Lukács, 1986a: 211-2; Lukács, 1990: 225; Lukács, 2010: 261-2).

Sólo manteniendo su objetividad originaria, el ser social puede asumir, en la praxis cotidiana, ese carácter de "segunda naturaleza" por el cual el sujeto que creó el producto, y el producto en sí, son ahora dos entes ontológicamente distintos y que, por eso, exhiben cada cual, una historia propia y distinta (aunque, de algún modo, relacionadas). Tal distinción entre creador (sujeto) y producto (objeto), repetimos, expresa sin dudas el carácter de objetividad de las creaciones humanas como entidades puestas. Sólo por exhibir ese carácter de objetividad primaria, originaria, pueden las creaciones humanas tener una acción de retorno sobre el sujeto que, en su totalidad, no puede ser prevista *ante festum*. Por tener una historia propia, en alguna medida independiente del sujeto que las creó, pueden las creaciones humanas actuar sobre la historia de modo (relativamente) independiente de los individuos. Según Lukács, es esa constelación de problemas a los que se refiere Marx cuando, en el *18 Brumario*, afirma que los hombres "hacen su propia historia, pero en circunstancias que no escogen". En ese complejo de relaciones, la objetividad primaria del ser social se expresa en la peculiaridad de la historia de los objetos, en relación a la historia de sus creadores. Sobre esa "constelación de problemas", como decía nuestro filósofo, volveremos en el capítulo V, cuando tratemos el momento de la exteriorización (*Entäusserung*).[43]

---

43 En 1993, Nicolas Tertulian publicó un bello artículo titulado "Le concept d´alienation chez Heidegger et Lukács". La confrontación con Heidegger, en lo que refiere a la problemática de la exteriorización, tiene indicaciones

Al concebir de ese modo la categoría de objetivación, Lukács opera una doble ruptura. En primer lugar, con aquellas posiciones que postulan la reductibilidad última de la materia al espíritu, de la naturaleza a las relaciones sociales. El carácter insuprimible de las leyes naturales, en el plano ontológico, corresponde al reconocimiento de la compleja relación que se despliega entre el ser social y el mundo natural, cuyo momento predominante es dado por una categoría social (el trabajo) sin que eso implique la desaparición, siquiera eventual o hipotética, de las esferas naturales. La tendencia ontológica de las relaciones sociales a subordinar de modo creciente, y con mayor intensidad, las determinaciones naturales implica "tan solamente" que, por más que el proceso de sociabilización disminuya la importancia de las determinaciones naturales en la historia humana, no llevará jamás a la desaparición de las determinaciones naturales como tales. Por más desarrolladas, extensas e intensas que se tornen las relaciones entre el ser social y la naturaleza, ser social y naturaleza permanecerán, en el plano ontológico, como irreductibles en última instancia. Veremos cómo, en el plano gnoseológico y también en el plano ontológico, esa irreductibilidad es construida y reproducida cotidianamente en cada acción humana.

La otra ruptura es con las concepciones de corte hegeliano que afirman la identidad sujeto/objeto. Ciertamente, Lukács extrae de Hegel, vía Marx, elementos preciosos

---

importantes tanto para explorar la categoría en Lukács como para una mejor comprensión de las posibles influencias recíprocas entre los dos pensadores. La estructura conceptual por nosotros adoptada coincide con la del filósofo rumano: la objetivación (*die Vergegenständlichung*) como consubstanciación de la causalidad puesta, la exteriorización (*Entäusserung*) como la transformación del sujeto en el contexto de la objetivación y la alienación (*Entfremdung*) como la acción que genera obstáculos sociales a la plena explicitación de las individualidades y del género humano.

para su ontología. Como es sabido, el capítulo dedicado a Hegel en la *Ontología* trata, en su primera mitad, de extraer "del estiércol de las contradicciones" los elementos "verdaderos" de la ontología hegeliana y de rescatarlos en un sentido marxiano. Para el filósofo húngaro, el nudo de la "falsa ontología" hegeliana es dado por la conjunción de la acción de dos elementos sobre el todo del sistema hegeliano: la identidad sujeto/objeto y la identidad razón-presente. No es aquí el lugar para llevar a cabo la exploración de este texto acerca de Hegel, uno de los más apasionantes de toda la *Ontología*. Sólo queremos señalar que la *démarche* lukacsiana, al reclamar el carácter insuprimible último de la naturaleza, lleva hasta las últimas consecuencias la ruptura con la identidad sujeto/objeto de Hegel, tornando imposible cualquier similitud entre el idealismo hegeliano y la ontología lukacsiana.

Vale la pena repetir para evitar cualquier equívoco: la irreductibilidad última de la naturaleza al mundo de los hombres, como es postulada por Lukács, en nada se asemeja a las postulaciones del marxismo vulgar. No hay, en Lukács, ninguna variación del grado del ser, de realidad, entre las determinaciones naturales y las sociales. Ambas son igualmente objetivas, equivalentes en su estatuto ontológico. El hecho de ser esferas ontológicas distintas, fundadas por sus distintas legalidades inmanentes, no significa que una sea más "real", más "ser" que la otra. Esa igualdad de estatuto ontológico entre ser social y naturaleza –que adviene del hecho de que la unitariedad ontológica última, se mantiene, a lo largo del desarrollo ontológico, a través de la génesis y del desarrollo de las distintas esferas del ser- se extiende, de forma análoga, a los diferentes complejos del ser social. La esfera económica, en ese sentido, no se consubstancia en una esfera objetiva "natural", cuyas leyes se imponen de forma férrea, ineludible, al conjunto de la procesualidad social,

justamente por ser más real, más objetiva, más "material" que el resto del complejo social total. Para Lukács, lo que distingue la así denominada "infraestructura" de la "superestructura", puede ser todo menos una distinción de estatuto ontológico. La prioridad de la esfera económica es afirmada por Lukács no por medio de una distinción de grado del "ser" de los diversos complejos sociales, sino por el hecho de que la reproducción de la base material es el *momento predominante* de la procesualidad reproductiva global.

> […] esa dialéctica [entre lo material y lo espiritual], afirma Lukács, es incomprensible para quien no sea capaz de colocarse por encima de aquella visión primitiva de realidad, según la cual sólo se reconoce como materialidad, por cierto, como objetividad en sí, la coseidad, mientras se atribuyen todas las demás formas de objetividad (relaciones, conexiones, etc.), así como todos los reflejos de la realidad que se presentan inmediatamente como productos del pensamiento (abstracciones, etc.), a una supuesta actividad autónoma de la conciencia.[44]

Hecha la delimitación de cómo la postura lukacsiana, al tratar de la objetivación opera rupturas con la ontología tradicional, con el marxismo vulgar y con Hegel, retomemos nuestra argumentación. Lukács afirma que la transformación de la causalidad en causalidad puesta, al mismo tiempo en que funda una nueva objetividad (el mundo de los hombres), no altera la esencia de la causalidad (la

---

44 "ist...diese Dialetik für jeden unverständlich, der nich imstande ist, sich über jene primitive Anschauung der Wirklichkeit zu erheben, die bloß di Dinghaftigkeit als Materialität, ja als objektiv Seiendes anerkennt und alle anderen Gegenständlichkeitsformen (Beziehungen, Verhältnisse etc.) sowie alle unmittelbar als Produkte des Denkens erscheinenden Widerspiegelungen der Wirklichkeit (Abstraktionen etc.) einer angeblich selbstäntig aktiven Tätigkeit des Bewußtseins zuweist" (Lukács, 1986a: 589; Lukács, 1976:295; 1979: 48).

cual, independientemente de ser o no puesta, permanece como "principio del movimiento autónomo basado en sí mismo"). Después de esto, la cuestión decisiva que debe elucidar es cómo se da ese proceso, qué articulaciones ontológicas operan en su interior. Para esclarecer esta cuestión, Lukács se sumerge en un análisis de las conexiones internas a la previa ideación.

2. Estructura interna de la posición teleológica

Después de Hartmann, Lukács afirma que la constitución interna de toda posición teleológica es compuesta por dos momentos: la posición del fin y la búsqueda de los medios. La inmediaticidad del acto de trabajo singular es predominantemente orientada por la posición del fin. Es el fin que orientará, predominantemente, el despliegue concreto del proceso de objetivación. Predominantemente, y nunca de forma absoluta, ya que en toda objetivación operan determinaciones que emanan de la esfera de la causalidad, y tales determinaciones, normalmente, operan sobre la forma de límites al proceso de objetivación como tal. Para ser breves, no hay posición de un fin que pueda superar el límite, dado por la causalidad, de la imposibilidad de transformar hierro en agua. Esto, obviamente, no altera el hecho de que toda acción humana tiene su génesis y su momento predominante en la posición del fin.

No obstante, si abandonamos la inmediatez del acto singular y nos volvemos a un período más amplio de la historia humana, percibimos que la "búsqueda de los medios" constituye la mediación que fija y desarrolla los conocimientos de lo real adquiridos a lo largo de la historia. En esta dimensión, la búsqueda de los medios, que en la inmediaticidad de cada acto juega un papel secundario en la determinación de su particularidad, adquiere una importancia primordial. La finalidad particular que determinó

la acción por medio de la cual fue descubierta el hacha, digamos, se perdió a lo largo del tiempo; sin embargo, el hacha descubierta sirvió de mediación social en la fijación del conocimiento implicado en su descubrimiento. Por esa vía, la investigación de los medios es el *médium* que posibilita, también por esa fijación, el desarrollo de los conocimientos sobre el ser precisamente así existente.

Esa contradictoria relación entre "búsqueda de los medios" y la "posición del fin" hace que sea de "máxima importancia", según Lukács, "La separación entre los dos actos […] es de suma importancia para entender el proceso de trabajo"(25/18-9/69-70), en particular en su significado para la ontología del ser social. En este capítulo y en el próximo iremos deteniéndonos en la "búsqueda de los medios" e iniciaremos el Capítulo IV con la exploración de la "posición del fin".

Según Lukács, del punto de vista de la conciencia, "La investigación de los medios para la realización del fin puesto debe contener un conocimiento objetivo acerca de la creación de aquellas objetividades y procesos cuya puesta en marcha está en condiciones de realizar el fin puesto" (25/18-9/70). Por su propia esencia, la "búsqueda de los medios" comprende un impulso inmanente a la captura de la legalidad del en sí existente y, exactamente en esa medida y en ese sentido, es "el punto, pues, en que el trabajo se relaciona, desde el punto de vista de la ontología del ser social, con el surgimiento del pensamiento científico y la evolución de este […]" (29/21-2/73).[45]

---

45 Y, en ese mismo sentido, "[…] la investigación de los objetos y procesos en la naturaleza […] consiste –aún cuando durante mucho tiempo no sea reconocida conscientemente- en actos cognoscitivos reales, y por ello contiene, objetivamente, el comienzo, la génesis de la ciencia" (31/24/76). La discusión del estatuto de la ciencia en *Para una ontología*…es llevada a cabo en varios momentos. La ciencia como un complejo de la totalidad, la predominancia de la totalidad en su desarrollo, articulada a la no menor autonomía relativa real de la ciencia como complejo particular –compone

La tendencia –inscripta ya en la contradictoriedad entre fin y búsqueda de los medios arriba referida- a la investigación de la naturaleza se torna (relativamente) independiente de la inmediatez de cada acto singular y se vuelve el suelo social para la génesis y el desarrollo de un complejo social particular: la ciencia.[46] Ésta cumple una función social específica: es la mediación que fija y desarrolla el conocimiento acerca de la naturaleza a lo largo de la historia. Su autonomía específica se expresa en el hecho de que este complejo social posee una historia propia, que sólo existe al interior del desarrollo socioglobal, pero que, no por eso, deja de exhibir una relativa autonomía en relación a la totalidad social. Tal como ocurre en todo complejo

---

un conjunto de problemas tratados tanto en el capítulo dedicado a la reproducción como en aquel dedicado a la ideología. En éste, más allá de la relación ciencia/totalidad social, encontramos también la exposición de las articulaciones, puestas por el desarrollo de la sociabilidad, entre ideología y ciencia. En los capítulos dedicados a la alienación y a la ontología de N. Hartmann, Lukács discute la relación entre alienaciones y la crítica a ellas por parte de la ciencia, retomando la distinción hartmanniana entre *intentio recta* e *intentio obliqua*. Casi todos los *Prolegómenos* fueron dedicados a la exposición de la concepción lukacsiana de las categorías –la cual se articula, íntimamente y a todo instante, como la problemática de captura de lo real por la subjetividad y, por esta mediación, con la problemática del conocimiento científico.

Exponer de forma mínimamente competente esta serie de discusiones acerca de la ciencia y del estatuto de la cientificidad, de modo de recuperar el núcleo esencial que las articula, es un emprendimiento que, por si sólo, daría lugar a otro libro. El mejor texto hasta ahora disponible es aún el de Sergio Henriques, publicado en la revista *Temas de Ciências Humanas*, n° 4 (San Pablo, Ciências Humanas, 1978), titulado “Notas sobre la relação entre ciência e ontología”. Por ese motivo optamos por limitarnos a los textos centrales de nuestra investigación, explorando sólo las conexiones que Lukács juzgó indispensables para delimitar el fundamento ontológico de la relación trabajo/pensamiento científico.

46 “A partir de la tendencia intrínseca a la investigación del medio en la preparación y realización del proceso de trabajo, surge, pues, el pensamiento científicamente orientado, y emergen luego las diferentes ciencias naturales” (32/25/77).

social parcial, las demandas que impulsan el desarrollo de la ciencia son puestas, predominantemente, por el desarrollo social global. Los horizontes de respuestas posibles a tales demandas son delimitados, predominantemente, también por el movimiento de la totalidad social. Sin embargo, la forma como la ciencia responderá a esas demandas en los horizontes determinados,derivará siempre de su desarrollo anterior, de la legalidad específica que, como complej o particular de la totalidad social, la ciencia hubiera desarrollado.

Una peculiaridad de la ciencia delante de la conciencia cotidiana está en la existencia de la universalidad de sus categorías. Ciertamente, la ciencia comparte esa peculiaridad con otras ramas de la investigación teórica, como la filosofía, la religión, la estética, la ontología, etc. Sin embargo, la búsqueda de categorías universalmente válidas es uno de sus trazos distintivos. Para Lukács, esa universalidad tiene por fundamento ontológico la unitariedad última del ser, su universalidad inmanente. En otras palabras, la universalidad de las categorías científicas se evidencia, en último análisis, no de una actividad generalizadora y abstractiva de la conciencia. Por el contrario, la conciencia sólo puede generalizar, en categorías universales, sus conocimientos acerca del ser precisamente así existente porque éste, en su en sí, despliega relaciones genéricas que son expresión, en último análisis (repetimos), de la unitariedad originaria del ser.

La concepción lukacsiana del ser como totalidad por último unitaria –en otras palabras, como complejo de complejos- tiene aquí uno de sus resultados sorprendentes. Todo ente tiene su singularidad constituida en un proceso de sólo puede existir al interior de una totalidad dada. Por eso, el conocimiento adquirido/necesario, apunta siempre a un fin específico, particular, limitado, es *siempre* portador de determinaciones universales. De esa situación

general resulta que, para el desarrollo de la ciencia, en el plano puramente gnoseológico, es de la máxima importancia el hecho de que

> Aquí sólo es posible aludir provisoriamente a que todo conocimiento y aplicación de conexiones causales –por lo tanto, toda posición de una causalidad pura-figura, sin duda, siempre en el trabajo como medio para un único fin, pero objetivamente posee la propiedad de ser aplicado a un fin distinto, incluso a uno que inmediatamente es por completo heterogéneo (31-2/24/77).

En otras palabras, como todo ente o sector de la realidad es partícipe de la totalidad del ser precisamente así existente, todo conocimiento, por más específico a una objetivación, es portador de una dimensión universal que puede ser generalizada en la ciencia. En Lukács, por lo tanto, son las articulaciones genéricas de lo real las que posibilitan que la subjetividad humana se mueva en el sentido de la generalización de las experiencias singulares.

Independientemente del grado de conciencia que se tenga de esa situación, independiente mismo de si se ha desarrollado o no la capacidad de su generalización por medio de la discusión metodológica, está la necesidad, que brota de la propia constitución del en sí de la posición teleológica, de un proceso de generalización y fijación de los conocimientos del ser precisamente así, obtenidos en los actos singulares, en un conocimiento genérico aplicable a las más diferentes situaciones. Este impulso a la generalización de las experiencias cotidianas está, como veremos, en la génesis de los complejos sociales como el arte, la filosofía, la religión, etc. *Mutatis mutandis*, el impulso a la generalización del conocimiento del ser precisamente así existente, forma la génesis de la ciencia.

Esa relación entre la génesis del pensamiento científico y la praxis cotidiana se mantiene inclusive después de la

constitución del pensamiento científico como un complejo específico del ser social. Aquí también, como en todos los complejos sociales, la cotidianeidad es la mediación real que articula la particularidad de cada una de las esferas sociales con la totalidad social a la cual pertenecen. En el caso de la ciencia, específicamente,

> Las representaciones ideales (*Modellvorstellungen*) que están en la base de las hipótesis cósmicas, físicas, etc., están co-determinadas –generalmente, de manera inconsciente- por las representaciones ontológicas (*ontologischen Vorstellungen*) de la cotidianeidad correspondiente: representaciones que, a su vez, se hallan íntimamente relacionadas con las experiencias, los métodos, los resultados de trabajo actuales en cada oportunidad. (32/25/78).

En ese sentido preciso, tal como ocurre con toda relación entre totalidad y particularidades sociales, entre la totalidad social y el complejo de la ciencia se interpone una determinación reflexiva por la cual el desarrollo de una favorece tendencialmente el desarrollo de la otra. Sin embargo, Lukács niega explícitamente que haya, aquí, cualquier linealidad:

> […] el trabajo, con vistas a su realización cada vez más elevada y más socializada, ha tenido que procurarse a la ciencia como órgano auxiliar; pero tiene también como consecuencia que la interrelación entre ambos solo pueda realizarse siempre en una relación desigual (47/38/93).

Señalar esta desigualdad, ya que su tratamiento exhaustivo extrapolaría los límites de esta investigación, es importante para evitar que nuestra sucinta exposición de ese complejo de cuestiones lleve al lector a concluir por una linealidad en la concepción lukacsiana de la relación entre trabajo y ciencia. Sin entrar en esa discusión, lo que es de-

cisivo ahora es que esta concepción de la relación trabajo/ciencia indica claramente que, para nuestro autor, toda posición teleológica o es capaz de recoger, en la medida necesaria, las conexiones, relaciones, etc. de lo real o, entonces, no será una posición teleológica.[47] Si no fuera capaz de dar cuenta de las determinaciones de lo real, ella no podría transformar la causalidad en causalidad puesta –no podrá realizarse como posición teleológica. En otras palabras, para Lukács, no es el *contenido gnoseológico* de una previa ideación lo que la torna o no una posición teleológica, sino su capacidad de alterar los nexos causales. Esta capacidad, es innegable, se relaciona al contenido gnoseológico, y veremos cómo determina la particularidad de cada acto de trabajo como tal. Sin embargo, no es una determinación gnoseológica la que eleva un hecho de conciencia a una posición teleológica, sino la *función* que ejerce en la procesualidad social. Sólo actuando sobre los nexos causales, transformándolos, en alguna medida, en nexos causales puestos, estos hechos de la conciencia serán *posiciones teleológicas*.

Es necesario destacar este aspecto: en Lukács, para que una posición teleológica pueda actualizarse, convertirse en objetividad, debe necesariamente ser capaz de reconocer correctamente "las conexiones causales no homogéneas (*nicht homogenen*) presentes en la realidad" (27/20/71). Sin este reconocimiento, la intervención humana sobre lo real no podrá efectivarse y la esfera de la causalidad continuará sin interferencia alguna o determinación proveniente de la esfera teleológica. En este caso, los nexos causales

47 "Cuando […] se pone ontológicamente la causalidad en el complejo constituido por una posición teleológica, ésta debe aprender correctamente a su objeto, de otro modo no es […] una posición" (27/20/72) [N. de T. Para esta citación se recupera el sentido original de la obra del autor, no obstante esto, se coloca las páginas de la edición española]

> continúan actuando a su manera natural, y la posición teleológica se cancela en la medida en que, como posición que no ha de realizarse, se ve reducida a un hecho de conciencia necesariamente impotente frente a la naturaleza (27/20/72).

Tal conexión entre causalidad y teleología, por la cual la teleología debe incorporar determinaciones de lo real en cantidad y extensión imprescindibles al acto de la cual es previa ideación, tiene una importancia en el pensamiento lukacsiano que difícilmente podrá ser exagerado. En la esfera de la "búsqueda de los medios", ella es la expresión del momento predominante ejercido por la causalidad en el delineamiento de los horizontes de posibilidades y necesidades que permearán a toda previa ideación. Sin embargo, la relación teleología/causalidad no debe ser cristalizada en un rígido modelo abstracto, bajo pena de deformar profundamente la concepción lukacsiana. Recuerda nuestro autor que la exigencia de conocimiento de lo real se

> […] Relaciona solo con aquellos factores de la infinitud intensiva[48] que son importantes positiva o negativamente para la posición teleológica. Si el trabajo requiriese aunque más no sea de un conocimiento aproximativo de esa infinitud intensiva en cuanto tal, nunca hubiera podido surgir en niveles primitivos de la observación de la naturaleza (28/20-1/72).

La distancia entre la "infinitud intensiva" de lo real y su comprensión por la conciencia, es un elemento decisivo de la praxis humano-social. Si toda posición teleológica requiere algún conocimiento del ser precisamente así existente, esa exigencia puede ser entendida como absoluta sólo para aquella porción de lo real (objetos, relaciones,

48 "Puesto que cada objeto natural, cada proceso natural representa una infinitud intensiva de propiedades, relaciones recíprocas con el entorno, etc." (27-8/20/72).

etc.) directamente vinculadas al acto en cuestión. Sin ese efectivo conocimiento de lo real, la actualización del fin es una imposibilidad.

Sin embargo, esa exigencia se coloca de tal manera que no es raro que la transformación de lo real en el sentido deseado (y que, por tanto, altera con éxito determinaciones causales) venga asociada a una concepción rigurosamente falsa del ser en general. Lukács cita como ejemplo la realización con éxito de posiciones teleológicas que reposan en una concepción ontológica religiosa. Como es el caso de la correcta navegación en alta mar basada en las estrellas en el contexto de una concepción geocéntrica del universo. Es esa una distancia entre la "infinitud intensiva" de lo real y el conocimiento necesario a cada posición teleológica que posibilita la reproducción social incluso en los momentos históricos más primitivos.

La exigencia del conocimiento del ser precisamente así existente para que una posición teleológica pueda objetivarse, no debe ser confundida con la necesidad de un conocimiento *absoluto* de lo real. La necesidad absoluta, en esa esfera, es que la posición teleológica pueda extraer, de modo mínimamente eficaz, las determinaciones de los sectores de la realidad inmediatamente bajo el alcance de la posición teleológica, y no que sea portadora de un conocimiento absoluto del ser en su totalidad. No hay, repetimos, en Lukács ninguna linealidad en la relación entre la necesidad del conocimiento de un sector de lo real para el éxito de una posición teleológica y la correcta comprensión acerca del ser en general.

Resumamos nuestro recorrido hasta aquí. La nueva objetividad fundada por el trabajo, a pesar de que sólo puede llegar a ser por la síntesis de teleología y causalidad operada por la objetivación en el interior del trabajo, no es portadora de ninguna atenuación de la distinción ontológica entre teleología y causalidad. El carácter puesto de

la causalidad social en ningún momento asume el papel de atenuar, por mínimamente que sea, la diferencia ontológica entre sujeto y objeto, entre subjetividad y objetividad.

En otras palabras, la causalidad no exhibe ningún componente o pulsión teleológica –a no ser al interior del trabajo. De eso resultan, para Lukács, dos consecuencias decisivas: 1) la teleología sólo existir en indisoluble relación con la causalidad, aunque lo contrario no sea verdadero. Teleología y causalidad, de ese modo, están siempre articuladas por un proceso sintético que no sólo funda la nueva objetividad social sino, que, reproduce, permanentemente, la distinción ontológica entre teleología y causalidad; 2) para que la teleología pueda convertir la causalidad en causalidad puesta, es fundamental que la subjetividad capture, en la medida mínimamente necesaria para cada objetivación, las determinaciones de lo real. De ese modo, aunque un conocimiento absoluto de la totalidad de lo existente sea una imposibilidad ontológica (sobre todo porque lo real está en permanente movimiento (Lukács, 1986a: 638 y ss.; Lukács, 1976: 348 y ss.; Lukács, 1979: 108 y ss.; Lukács, 1986: 87-9; Lukács, 1981: 101-2), sin un mínimo de conocimiento del ser precisamente así existente el trabajo no podría ser exitoso. Este recorrido nos conduce, como es evidente, a la categoría de reflejo.

CAPÍTULO IV

TELEOLOGÍA, CAUSALIDAD Y CONOCIMIENTO

Las consideraciones de Lukács acerca de la necesaria captura de las determinaciones de lo real por la subjetividad en el contexto de la objetivación, así como de la recíproca irreductibilidad entre teleología y causalidad, sólo son sustentables en un universo teórico que, al mismo tiempo, rechace tanto la identidad sujeto/objeto como la mecánica sumisión de la subjetividad a la objetividad. Aquí, como en otros momentos, Lukács postula un *tertium datur*. Para el autor de *Para una ontología del ser social*, el proceso gnoseológico, en su en sí, reproduce la distinción ontológica entre sujeto y objeto, que, por su parte, sólo puede existir al interior de una insuperable articulación entre la conciencia que conoce y el objeto que es conocido. La mediación ontológica última de esa concomitante articulación/distinción es la categoría trabajo. Es en ella que subjetividad y objetividad se articulan para convertir, de modo teleológicamente orientado, la causalidad en causalidad puesta, sin que la causalidad se convierta en teleología o viceversa.

Según Lukács, del punto de vista de la subjetividad, la actividad de aprensión de lo real, imprescindible a la posición teleológica, tiene el carácter de reflejo. Como este término fue apropiado por el marxismo vulgar y de él se tornó casi sinónimo, su mera mención sugiere una solución simplista y de bajo nivel al complejo problema de la articulación entre objetividad y subjetividad. Eso no significa, no obstante, que no sea posible otra concepción de esa categoría. Lukács, en particular, rechaza perentoriamente las formulaciones a que ella fue dada por el marxismo vulgar, considera el reflejo una categoría decisiva de la conciencia.

La concomitante crítica del marxismo vulgar, y la afirmación del reflejo como categoría central al ser social, ya presente en la *Estética*,[49] es retomada en *Para una ontología del ser social* por medio del análisis del proceso, imprescindible a la posición teleológica, de apropiación de lo real por la conciencia. Lukács reafirma allí la pertinencia de la teoría del reflejo, y su importancia fundamental para una ontología materialista-dialéctica del ser social, siempre que sea comprendido que el reflejo, por ser una categoría social, está ontológicamente imposibilitado de ser una mera copia de lo real por la subjetividad. Antes de ser sinónimo de la mecánica sumisión de la subjetividad a lo real, el reflejo es, para Lukács, la forma específicamente social de la activa apropiación de lo real por la conciencia, en el contexto de la búsqueda de los medios.

En *Para una ontología del ser social*, Lukács inicia el análisis de la categoría del reflejo señalando que hay una efectiva heterogeneidad entre la necesidad de captar la legalidad del ser precisamente así existente, para la búsqueda con éxito de los medios[50] y la posición teleológica de cadenas causales para la realización de las finalidades. Sin embargo, esos dos momentos, entre sí heterogéneos, sólo pueden existir como partícipes de un complejo unitario, que Lukács denomina "el verdadero proceso en sí del trabajo" (36/28-9/82).

> Los dos actos heterogéneos a los que aquí nos referimos son: por un lado, el reflejo preciso posible de la realidad en cuestión; por el otro, la posición con esto vinculada, de aquellas

---

49 Lukács, 1963, en especial los capítulos I a IV de la Parte I.

50 "[...] una de las condiciones objetivas del trabajo, de acuerdo con el ser, es que solo un reflejo correcto de la realidad, tal como esta existe en sí, independientemente de la conciencia, puede consumar la realización de causalidades naturales indiferentes y heterogéneas respecto de la posición del fin; puede consumar la transformación de dichas causalidades en causalidades puestas y subordinadas a la posición teleológica" (51/42/98)

> cadenas causales que, como sabemos, son imprescindibles para la realización de la posición teleológica (36/29/82).

Reflejo de lo real y realización de los fines: éstos son los elementos decisivos, entre sí heterogéneos, de la compleja unidad que se despliega al interior de la categoría trabajo. Desde ese punto de vista, la categoría del reflejo sólo tiene existencia efectiva como momento de búsqueda de los medios y, por tanto, su génesis y su desarrollo vienen asociados a la compleja totalidad consubstanciada por el trabajo.

Tal delimitación es decisiva: el reflejo no funda lo real y, por sí sólo, no funda la subjetividad. Ni la conciencia puede ser reducida al reflejo, ni el objeto es pura y simplemente lo reflejado. Nuevamente tenemos aquí el *tertium datur* lukacsiano, o sea, ni la identidad sujeto/objeto, ni el marxismo vulgar.

Continúa Lukács:

> Si emprendemos nuestro análisis con el reflejo, se revela de inmediato una precisa separación entre objetos que existen independientes del sujeto, y sujetos que pueden reflejar aquellos, por medio de actos de la conciencia, con una aproximación más o menos adecuada, y que pueden convertirlos en una posesión intelectual propia (36-7/29/82).

La heterogeneidad ontológica entre causalidad y teleología –como vimos, uno de los pilares de la ontología lukacsiana, se expresa ahora en la "precisa" separación entre sujeto y objeto. En la esfera gnoseológica, sujeto y objeto serán siempre distintos, ya que, en el plano más general, teleología y causalidad son, siempre, ontológicamente heterogéneas. Por eso, el máximo de la apropiación de lo real por la conciencia es el "reflejo" como "acto de conciencia". Este acto eleva lo real a "una posesión intelectual propia"

en un proceso de constante "aproximación" que, justamente por eso, no puede jamás convertirse en identidad.

Lo que nos interesa aquí es que esta articulación entre sujeto y objeto a partir del reflejo no sólo es fundamental para la solidez categorial de la ontología de Lukács, sino también implica, con absoluta necesidad, que en el reflejo

> […] se consuma una separación, una disociación del hombre respecto de su entorno, un distanciamiento que se manifiesta claramente en la contraposición entre sujeto y objeto (38/30/83).

En otras palabras, el fenómeno social del reflejo no sólo reproduce de forma aproximativa lo real en la conciencia, sino también realiza al sujeto y al objeto como polos distintos de la relación gnoseológica. El conocimiento, por tanto, no es la superación de la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo, sino justamente su más plena reproducción: sólo teniendo por mediación esa distancia puede el conocimiento realizarse como movimiento de constante aproximación de la conciencia al ser. En otros términos, la creciente aproximación del reflejo a lo real implica, también, el desarrollo de la conciencia sobre la distinción entre sujeto y objeto y el despliegue de las formas crecientemente evolucionadas del para sí de esa relación. Aunque siempre de forma nueva, en la medida que evoluciona el conocimiento de lo real, el proceso gnoseológico reproduce constantemente la exterioridad ontológica y el movimiento de incesante aproximación del sujeto al objeto.

Tal distinción, en el plano del ser, entre el reflejo y lo real funda una esfera de contradicciones específicas del mundo de los hombres, y que es un fuerte indicio de su peculiaridad ontológica delante de la naturaleza. En palabras de Lukács,

> En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una "realidad" propia dentro de la conciencia (*eigenen "Wirklichkeit" im Bewußtsein*). (38/30/83).

Con esto,

> […] surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y –precisamente, en términos ontológicos- lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que se reproduce. (*neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und – gerade ontologish – kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein*).[51] Al contrario. Ontológicamente, el ser social se divide en dos factores heterogéneos, que no solo se contraponen entre sí en cuanto heterogéneos desde el punto de vista del ser, sino que son en verdad antitéticos: el ser y su reflejo en la conciencia (*das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein*). Esta dualidad es un hecho fundamental del ser social (38/30/84).

Por tanto, para nuestro autor, el acto de reflejar lo real por la conciencia da origen a una "nueva objetividad" que confiere un "carácter dual" al mundo de los hombres. Las categorías pensadas componen "una "realidad" propia dentro de la conciencia". Esta "realidad" es una "nueva forma de objetividad, pero no una realidad", pues, "en sentido ontológico", "lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que se reproduce". Por un lado, el reflejo que "considerado ontológicamente en sí no es ningún ser (*an sich kein Sein ist*)" (41/32/85); por otro lado, la ineliminable objetividad originaria del ser.

---

51 Scarponi, en la edición italiana, prefiere traducir este pasaje así: "no es posible que la reproducción sea de la misma naturaleza de aquello que ella reproduce, tanto menos será idéntica a ella". Optamos por la traducción más literal para evitar el uso de la palabra "naturaleza", aunque la versión de Scarponi posiblemente sea más clara.

De ese modo, y siguiendo el texto lukacsiano, en el ser social se instaura una "dualidad" (*Dualität*) entre lo pensado y lo real. Tal dualidad es un momento fundamental del trabajo, y se despliega al interior de su unitariedad procesual última; ella "es un hecho fundamental del ser social" y uno de los momentos decisivos de la distinción, en el plano del ser, entre el mundo de los hombres y la naturaleza (38/30/84).

El carácter activo de la conciencia en el acto del reflejo se expresa, en Lukács, en la génesis de esa "dualidad" entre lo pensado y lo real –y, tal como la conciencia, tal "dualidad" no es mero epifenómeno de la procesualidad social, sino uno de sus trazos ontológicos esenciales.

Tenemos aquí un serio problema a ser clarificado ¿cómo puede el reflejo, como "no ser", jugar un papel activo en el ser social? No deseamos desviar la atención del lector hacia la gravedad de la cuestión, al dejarla para el final del capítulo. No obstante, antes de continuar, nos parece imprescindible, en primer lugar, señalar que, en caso de que Lukács hubiese redactado, acerca del reflejo como categoría social, solamente los pasajes hasta aquí comentados, ya sería evidente su ruptura con el marxismo vulgar. Como vimos, para él el reflejo es una actividad de la conciencia que crea una "nueva forma de objetividad", la cual, justamente con otros factores objetivos y subjetivos, será determinante del ser precisamente así de cada posición teleológica, de cada acto humano. En ningún momento, y de modo alguno, por lo tanto, el reflejo significa la mecánica sumisión de la subjetividad al objeto, sino una actividad de la conciencia que, al interior del trabajo, atiende a la necesidad de captar las determinaciones del ser precisamente así existentes.

No obstante, las consideraciones de Lukács sobre el carácter social del reflejo van mucho más allá del reconocimiento (ya en sí decisivo) del hecho de que esa actividad

de conciencia da origen a una "nueva forma de objetividad". Ellas exploran, también, los nexos fundamentales que operan en el reflejo de lo real por la subjetividad: la relación entre el objeto y el contenido reflejado y la relación entre teleología y acto de reflejo. Veamos como eso se da.

Inicia el pensador húngaro argumentando que, si en la inmediaticidad de cada acto de reflejo, "el reflejo es determinado por su objeto" (38/30/84), no menos verdadero es que este acto de reflejo es una actividad *teleológicamente orientada*. Aunque espontáneo en su origen, ese impulso en dirección a lo real no sólo alcanza su ser en sí cada vez más desarrollado con el avance de la sociabilidad, sino que también es él mismo cada vez más intensamente puesto de forma teleológica. La teleología operante en ese complejo, por eso, siempre influye, en ocasiones de forma decisiva, sobre la inserción del contenido inmediatamente reflejado en la totalidad de los conocimientos ya adquiridos. La caída libre de los cuerpos, que en la inmediaticidad de cada reflejo tuvo siempre el mismo contenido, puede ser comprendida a partir de las formas más diversas a lo largo de la historia. No obstante, eso no significa que la objetividad de la caída libre de los cuerpos sea de algún modo "relativa", sea de algún modo una construcción de la subjetividad humana. Por el contrario, sólo porque la subjetividad precisa captar determinaciones del ser precisamente así existente, y el reflejo corresponde a esa necesidad, puede la conciencia, en diferentes momentos históricos e inmersa en distintas relaciones sociales, construir hipótesis distintas y tendencialmente cada vez más próximas de lo real, frente a un hecho objetivamente existente.

En las palabras de Lukács,

> […] de ese distanciamiento y conversión en objeto (*Distanzierung und Objektivierung*)[52] se deriva el hecho de que las reproducciones nunca pueden ser copias cuasi fotográficas, mecánicamente fieles de la realidad. Están determinadas siempre por las posiciones de fines, es decir, para hablar en términos genéticos, por la reproducción de la vida –es decir, originalmente, por el trabajo- (39/31/84-5).

Procediendo así, sin renunciar a la categoría del reflejo, Lukács reconoce en ella un acto de la subjetividad que, con un nivel de conciencia que puede variar, permea todo acto de aproximación de la conciencia a lo real. Al convertir lo real en una "tenencia espiritual", la conciencia despliega una apropiación activa que, sin dejar de reflejar el ser precisamente así existente, lo hace de modo históricamente determinado. Está aquí abierto el campo para la delimitación de la influencia de complejos como la ideología, la política, las alienaciones, el arte, etc. en los procesos gnoseológicos. Sin entrar en la discusión de la especificidad de la influencia de cada uno de esos complejos en la creciente aproximación cognoscitiva a lo real, lo que rebasaría en mucho el alcance de esta investigación, concluiremos señalando que, para Lukács, el reflejo, del modo delineado más arriba, es una categoría fundamental de la constitución del ser social como una esfera ontológica específica. Sin él, ninguna posición teleológica podría venir a ser, pues sería imposible que se capte, por la subjetividad, los nexos y categorías ontológicas del ser precisamente así existente, en la medida mínimamente necesaria para la transformación deseada de la causalidad en causalidad puesta. A través

---

52 Scarponi prefiere "este proceso de distanciamiento y objetivación". Preferimos la forma citada arriba para evitar la confusión entre la objetivación en el trabajo (*Vergegenständlichung*) y el hacerse objeto de la conciencia (*Objektierung*). [N. de T. En español figura la misma traducción que en la edición italiana, siendo ésta ligeramente modificada para respetar el sentido original dado por el autor].

del reflejo, la conciencia reproduce activamente tanto el proceso concreto del movimiento aproximativo de captura de lo real, como la distinción ontológica entre sujeto y objeto entre subjetividad y causalidad. La reproducción de esa distinción se consubstancia en la génesis y en el desarrollo de aquella "nueva objetividad" que es la esfera de lo pensado en contraposición al ser precisamente así existente.

Esa dualidad entre lo pensado y lo real permea todo el mundo de los hombres y es a él esencial. Reflejo y ser precisamente así existente, categorías pensadas y categorías reales, son, para Lukács, polos entre sí irreductibles de una dualidad puesta e inherente al distanciamiento entre sujeto y objeto, fundado por la actividad de reflexión de lo real por la conciencia. La irreductibilidad absoluta de esos dos polos (que, no obstante, sólo existente como mutua determinación reflexiva en el interior de la praxis social) no significa más que el rechazo de la identidad sujeto/objeto.

En síntesis: el reflejo, para Lukács, es todo menos la mecánica sumisión de la subjetividad al objeto. Sin descartar la prioridad del objeto en la inmediatez del acto de reflejo, reconoce el autor de *Para una ontología del ser social* la influencia sobre ese acto de las finalidades conscientemente puestas y, por esa mediación, de la reproducción social como un todo.[53]

---

53 Las reacciones a la presentación lukacsiana del reflejo como efectivización, en el plano gnoseológico, de la heterogeneidad ontológica entre sujeto/objeto, así como de la compleja relación entre teleología y causalidad en el contexto de la búsqueda de los medios, cubre un amplio espectro. Por un lado, despiertan en el lector menos atento la sensación de estar tratando con un anticuado ideólogo del peor marxismo vulgar. Sin embargo, también ha despertado reacciones diametralmente opuestas. Tom Rockmore, en "*Lukács and Marxist History of Philosophy*" (1989), argumenta que el materialismo histórico es, tal como fue propuesto por Lukács, un "platonismo invertido, que niega la separación idealista entre pensamiento y realidad", en la medida en que pensamiento y realidad se relacionan como "aspectos" de un proceso dialéctico más profundo. Las críticas de Rockmore fallan por no dar cuenta, con suficiente claridad,

Puesto esto, Lukács realiza una inflexión en la dirección de sus argumentos. Hasta entonces, el reflejo fue señalado del punto de vista de la actividad de la conciencia al interior del trabajo. Tratará, ahora, de otro aspecto de la categoría social del reflejo: su acción efectiva sobre el ser precisamente así existente. Lukács opera esta inflexión señalando que el reflejo:

> […] es el vehículo para la constitución de la nueva objetividad en el ser social, para la reproducción de este en un nivel igual o más alto. A través de ello, la conciencia que refleja la realidad adquiere un cierto carácter de posibilidad (39/31/85).

La introducción de la categoría de la posibilidad como partícipe del ser precisamente así de la conciencia revela un nuevo horizonte de problemas. Antes que nada, requiere que Lukács explicite la articulación entre las categorías del reflejo y de la posibilidad. Ya en ese primer momento, el reflejo es postulado como "vehículo" de ésta.

Para elucidar la cuestión, el filósofo húngaro recurre a algunos elementos de la *dynamis* aristotélica. Recuerda que Aristóteles

> reconoce correctamente la constitución ontológica de la posición teológica cuando establece un vínculo indisoluble en-

---

de la enorme sofisticación del aparato conceptual lukacsiano delante de la transparencia simplificada de algunos momentos del marxismo vulgar. Al hacerlo, transforma el pensamiento lukacsiano en un todo inarticulado y contradictorio, que en algunos momentos es expresión sofisticada del marxismo vulgar y, en otros, del idealismo más extremo. Como no es raro que acontezca en comentarios acerca del texto de madurez de Lukács, Rockmore no va más allá de afirmaciones genéricas no apoyadas en citaciones y argumentos circunstanciales. Pese al carácter incompleto y póstumo de *Para una ontología del ser social*, en ningún momento podemos encontrar ninguna similitud con el idealismo subjetivo o con el marxismo vulgar.

> tre la esencia de dicha posición y la concepción de dynamis. En efecto, define la potencia (dynamis) como "la facultad de llevar algo a buen fin o de cumplirlo libremente" (Sf/Sf/87).

Es la realización del acto la que definirá la potencia, generando una paradoja por la cual el acto sólo puede ser la realización de una potencia, la cual, no obstante, en el plano ontológico, se realiza como tal en el acto en sí. En las palabras de Aristóteles, citadas por Lukács, "el acto es anterior en relación de la sustancia, en el pleno sentido fundamental", con lo que el filósofo griego concluye que

> Toda potencia es al mismo tiempo potencia de contradictorios; lo que no tiene potencia de ser en un sujeto, no podrá jamás pertenecerle, pero todo lo que es potencia no puede actualizarse. Por lo tanto, lo que tiene potencia de ser, puede ser y no ser. Lo mismo es, pues, potencia de ser y de no ser, y es posible que lo que tiene potencia de no ser, no sea.[54]

A Lukács, lo que le interesará de estas citas de Aristóteles será la determinación de la potencia como "potencia de ser y de no ser" (*vermögend [...] zu sein [...] nicht zu sein*) en el trabajo. Sobre base firme, Lukács avanza:

> La transición desde el reflejo como una formulación particular del no ser, hasta el ser activo y productivo (*einer besonderen Form des Nichtseins zum zktiven und produktiven Sein*) de la posición de conexiones causales, ofrece una forma desarrollada de la *dynamis* aristotélica que podemos definir como el carácter alternativo de toda posición en el proceso de trabajo (42/34/88).

---

54 Lukács, 1986: 33; Lukács, 1981: 41; Lukács, 2004: 87. Las citas de Aristóteles (1948) son del Libro Δ, Capítulo 12 y el Libro Θ, Capítulo 8, de la *Metafísica*.

Esta cita resulta importante por dos aspectos. En primer lugar, porque postula la alternativa como categoría mediadora en el proceso de objetivación (Vergegenständlichung). En segundo lugar, permite que retomemos la discusión, prometida anteriormente, del carácter de "no ser" del reflejo.

Vamos al primero de estos aspectos.

1. La categoría de la alternativa

En Lukács, la categoría de la alternativa, como mediación entre el "no ser" del reflejo y el ser teleológicamente puesto, se consubstancia por la elección, siempre en algún grado consciente, de una alternativa entre las muchas de hecho posibles en cada situación concreta, transformando en acto la mera potencialidad.

Ya vimos que, para Lukács, la búsqueda de los medios cumple una doble función: "por un lado, revela lo que se halla presente en sí en los objetos en cuestión, independientemente de toda conciencia", aproximando la conciencia de las determinaciones objetivas del ser precisamente así existente, en el horizonte delimitado por una finalidad. Por otro lado, debe "descubrir", en el ser precisamente así, "nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función, a través de cuya puesta en movimiento puede únicamente ser realizado el fin teleológicamente puesto" (26/19/71).

Sin embargo, el mero conocimiento del ser precisamente así existente no es suficiente para consubstanciar una nueva objetividad, o sea, no puede tornar acto la posibilidad previamente idealizada. Para ello, es necesario que la realidad natural sea transformada, que deje de ser un mero complejo causal y se convierta, en alguna medida, en causalidad puesta.

Cuando eso ocurre,

> Naturaleza y trabajo, medio y fin producen […] algo en sí homogéneo: el proceso de trabajo y, al final, el producto del trabajo (27/20/71).

Sin descartar la irreductibilidad entre las esferas de la teleología y de la causalidad, de la subjetividad y de la objetividad, Lukács postula que teleología y causalidad, de algún modo, alcanzan sintéticamente "algo que es en sí homogéneo: el proceso y el producto del trabajo. Sin descuidar el hecho de que este "de algún modo" no fue aún plenamente elucidado –lo que será realizado a lo largo de esta investigación, pues es justamente este es su tema central-, el nexo ontológico que articula el reflejo, que participa de una previa ideación, con el producto resultante del proceso de trabajo, en el contexto de la ontología lukacsiana, es la categoría de la alternativa.

Es eso lo que posibilita a Lukács iniciar la investigación de la categoría de la alternativa por la afirmación según la cual "la superación de los elementos heterogéneos mediante el carácter unitario, la homogeneidad de la posición, tiene […] límites claramente determinados" (27/20/71). Tales limitaciones se expresan enteramente en la relación que se despliega entre medio y fin, entre causalidad y teleología. En ningún caso y en ningún momento se comprueba la identidad sujeto/objeto, aunque la construcción del mundo de los hombres sea un incesante movimiento de constitución de una nueva objetividad a partir de actos teleológicos puestos.

Tal distinción ontológica entre teleología y causalidad, entre la "heterogeneidad de principio entre fin y medios" (28/21/73), puede ser expresada desde otro ángulo. Por un lado, el fin se origina a partir de una necesidad social, nace para satisfacer una necesidad socialmente puesta. Por otro, "[…] la posición del fin depende absolutamente de hasta cuál punto se ha conseguido, a través de la

investigación de los medios, transformar la causalidad natural en una causalidad puesta –hablando en términos ontológicos-"(28/21/73).[55]

Siempre según Lukács, esa situación indica con claridad el límite ontológico del proceso de transformación de la causalidad en una causalidad puesta. La causalidad puesta, por más desarrollada y por más que absorba en su legalidad específica las formas de ser anteriores, no puede jamás hacer desaparecer por completo las determinaciones ontológicas típicamente naturales. La construcción del mundo de los hombres encuentra en la naturaleza, al mismo tiempo, la base para su infinitud y sus límites. La base para su infinitud, porque la sociabilización exhibe una capacidad potencialmente infinita en someter la legalidad natural a la objetividad puramente social. Hacer de una fibra de celulosa el papel moneda es un buen ejemplo del proceso al que nos referimos. No obstante, esta misma tendencia de la sociabilidad, hipotéticamente infinita, no puede jamás prescindir de la base natural, o mismo hacerla desaparecer. Para ser breves, no habrá ninguna reproducción social si no se efectiviza la reproducción biológica del ser humano; y, por más que la reproducción de la vida sea mediada socialmente, contendrá siempre elementos decisivos a su procesualidad que son biológico-naturales. En ese sentido exacto, la naturaleza es la base ontológica para que la sociabilización consubstancie un proceso potencialmente infinito y, concomitantemente, representa un límite insuperable de él: no hay reproducción social sin una base natural.

---

55 Este cuadro se complejiza si tomamos como "medios" no sólo la naturaleza, sino también la materialidad puesta por el ser social. Sin embargo, por más complejo que sea, la esencia del problema permanece inalterada. Por eso, Lukács, en el capítulo dedicado al trabajo, analiza solamente esta situación originaria, dejando para el capítulo dedicado a la ideología el estudio de lo que denomina posiciones teleológicas secundarias.

Debemos subrayar este punto, pues es decisivo para nuestro próximo paso: por más que transformemos esa base natural, que la conformaremos en el interior de una legalidad ontológicamente distinta de la naturaleza, donde su presencia desplegará procesualidades del todo distintas de las puramente naturales, según Lukács la naturaleza no será extinta por el desarrollo de la sociabilidad. El desarrollo extensivo e intensivo de la sociabilidad puede hacer retroceder siempre las barreras naturales, pero jamás abolirlas. O, en otras palabras, la historia de la humanidad será cada vez más predominantemente determinada por las categorías sociales; a lo largo del tiempo, el espacio de influencia de los acontecimientos naturales sobre el desarrollo de la sociabilidad disminuirá, sin que eso implique, ni siquiera hipotéticamente, cualquier abolición, desaparición, etc. de las esferas naturales. En palabras de Lukács,

> Por sustanciales que seas los efectos transformadores de la posición teleológica de causalidades en el proceso de trabajo (*des teleologischen Setzens der Kausalitäten im Arbeitsprozeß*), los límites naturales solo pueden retroceder, pero nunca desaparecer completamente […] las cualidades naturales se encuentran, sin duda, sometidas a las causalidades puestas de acuerdo con el trabajo, las causalidades naturales nunca dejan de actuar completamente. En vista de que su efectividad es completamente heterogénea de la posición teleológica, esta debe desarrollar, en muchos casos, consecuencias que se contraponen con la posición teleológica e incluso, a menudo, la destruyen (corrosión del hierro, etc.) (45/36-7/91-2).

Tenemos aquí, desde otro ángulo, la distinción, ya discutida, ente causalidad y teleología. La transformación teleológicamente orientada de la causalidad en causalidad puesta, no altera su objetividad primaria. Anteriormente,

abordamos esa distinción para demostrar la diferencia de Lukács en relación a Hegel. Ahora, recuperamos aquella transformación para exponer los límites de toda transformación de lo real por el trabajo: no puede jamás abolir la causalidad como base indispensable de la praxis.

Puesto de forma precisa este límite, sin el cual el pensamiento lukacsiano sería fácilmente falseado, retomamos la argumentación de Lukács por la cual anuncia el papel mediador de la alternativa:

> Un proyecto complejo y planeado sobre la base de reflejos correctos que es rechazado, sigue siendo algo no existente (Nichtseiendes), aún cuando encierre en sí (*in sich barg*) la posibilidad de convertirse en existente(*Seiendes*). Seguimos afirmando, pues, que solo la alternativa de aquel hombre (o de aquel grupo de hombres) que está llamado a poner en marcha el proceso de realización material a través del trabajo, puede conseguir esa transformación de la potencia en ser (47/38/94).

Ya argumentamos que, para Lukács, la objetivación implica, siempre, una transformación teleológicamente orientada de lo real. En ese contexto, es el acto de la elección, es la alternativa llevada a la práctica, objetivada, por la cual un individuo o un colectivo de individuos optan por una alternativa entre las muchas igualmente posibles, que se presentan como mediación indispensable en la actualización de la potencialidad de todo reflejo. Hay que tener en mente, también, que el pasaje de la causalidad dada a la causalidad puesta, no significa una sumisión unilateral a la forma particular de realidad que es el reflejo, ya que las determinaciones causales dadas representan límites (ciertamente móviles, que pueden y son ampliados a lo largo de la historia) que conforman el horizonte posible de transformación. Al mismo tiempo, tal pasaje no se deduce pasivamente de la causalidad. Por el

contrario, es un pasaje activo y productivo en la medida que convierte la cadena causal en alguna cadena causal puesta, que incorpora un nuevo nivel ontológico a las legalidades anteriormente presentes.

En ese proceso, no obstante, no todas las posibilidades serán convertidas en realidad, transformadas en actos. La posibilidad es tanto la posibilidad de lo que vendrá a ser puesto como la posibilidad de lo que no será convertido en entidad objetivamente existente. La elección práctica de una entre todas las potencialidades, de una entre las alternativas, es la mediación que decidirá cuál potencia será objetivada en acto. La potencia en Lukács, en este caso, tal como en Aristóteles, es la potencia del ser y del no ser: todo acto de trabajo exhibe, de modo insuprimible, un carácter de alternativa. Es siempre la actualización de una posibilidad y la no actualización de otras igualmente posibles.

En síntesis, ese pasaje de la heterogeneidad entre medios y fines, a una homogeneidad puesta, esa síntesis peculiar entre teleología y causalidad, sólo es posible a través de un acto productivo y activo de transformación de la causalidad dada en puesta. Tal acto exhibe, siempre y necesariamente, un carácter de alternativa.

Sin embargo, siguiendo paso a paso la argumentación de Lukács, esa alternativa no es, en el proceso real, un punto, un momento instantáneo. La alternativa, en su en sí, es siempre, como todo complejo social, un proceso.

> […] no es un acto único de decisión, sino un proceso, una cadena temporal ininterrumpida de alternativas siempre nuevas […] [y] es preciso ver que nunca puede tratarse meramente de la realización mecánica de un fin puesto (43-4/35/90).

La búsqueda de un pedazo de madera para el cabo de un hacha constituye una cadena bastante numerosa de

decisiones alternativas. Si tal cadena, por algún motivo, falla en su tentativa por convertir en puesta la causalidad dada, el sector de la realidad envuelta en el proceso retorna a su condición natural: la piedra que se quebró incorrectamente al ser cortada para hacer un martillo retorna a su condición anterior de mero ser natural, sujeta "a las causalidades naturales que no tienen nada en común con los objetos y los medios de trabajo (44/35-6/90).

> La alternativa se extiende, pues, a la alternativa entre la actividad correcta o malograda, a fin de dar vida a categorías que sólo en el proceso de trabajo se convierten en formas de la realidad (44/36/90).

El hecho de que el retroceso de las barreras naturales por parte de la sociabilidad, no implique la abolición de la causalidad natural, sumado al otro por el cual el reflejo es siempre una aproximación de la conciencia al ser precisamente así, hace que, incluso después de terminado el acto de trabajo, con la finalización del producto, nuevas decisiones alternativas sean requeridas para su preservación. La actualización de una posibilidad desencadena, por lo tanto, la necesidad de nuevas decisiones alternativas que se apoyan siempre en las anteriores, en una creciente complejización de las mediaciones que constituyen cada alternativa posible y de las decisiones requeridas para esas elecciones.

> La evolución del trabajo contribuye, por ende, a basar cada vez más en decisiones alternativas el carácter alternativo de la praxis humana, del comportamiento humano frente a su entorno y a él mismo. La superación de la animalidad a través del salto hacia la hominización en el trabajo, la superación del carácter epifenoménico de la determinación meramente biológica de la conciencia alcanza, pues, a través de

> la evolución del trabajo, una intensificación sostenida, una tendencia a la universalidad dominante (45/37/92).

Ese proceso de sociabilización, siempre siguiendo a Lukács, por el cual las decisiones alternativas son cada vez más basadas en otras decisiones alternativas y en la causalidad puesta, y por lo tanto cada vez menos en la causalidad natural simplemente dada, indica tanto el límite "superior" como "inferior" de esa procesualidad. De un lado, un proyecto, por mayor que sea su potencialidad para actualizarse, sólo puede superar su carácter de "no ser" por medio de una decisión alternativa. Por otro lado, la forma del nuevo ser, del ente objetivado, es determinada por la necesidad que debe satisfacer. Tal necesidad y "las ideas a su propósito" (48/39/94) son los componentes que determinan la estructura del proyecto, la selección de los sectores de la realidad que interesan directamente a su ejecución, etc.

De ese procedimiento de Lukács, derivan dos consecuencias.

La primera es el hecho de que el devenir de lo objetivado por la praxis humana no puede jamás ser absoluta y lógicamente determinada *a priori*. Nuevamente, teleología y causalidad, articuladas por el trabajo en una procesualidad en sí causal, no excluye el azar en la efectivización de cada uno de sus momentos. Azar, necesidad y teleología se articulan en el devenir de cada acto y cada producto final del trabajo.

La segunda, que ahora nos interesa sobre todo, es que toda decisión alternativa es siempre concreta. Es, por encima de todo y siempre, "la decisión de un hombre concreto (o de un grupo concretos de hombres) acerca de las mejores condiciones de realización concretas con que cuenta la posición concreta de un fin" (48/39/95).

> De esto se deduce que toda alternativa (incluso toda cadena de alternativas) nunca se relaciona, en el trabajo, con la realidad en general; es una elección concreta entre caminos, cuyo fin (en última instancia, la satisfacción de una necesidad) no fue producido por el sujeto que decide, sino por el ser social en el que ese sujeto vive y actúa. El sujeto solo puede convertir en objeto de su posición de fin, de su alternativa, posibilidades determinadas a partir de y a través de ese complejo del ser que existe independientemente de él. Y es igualmente revelador que el ámbito de juego de la decisión fuera trazado precisamente por este complejo del ser; el hecho de aquí la amplitud, la longitud, la profundidad, etc., cumplan un papel importante en la exactitud del reflejo de la realidad, es ostensible; pero no afecta en nada la circunstancia de que también la posición de series causales dentro de la posición teleológica –inmediata o mediatamente- está determinada, en última instancia, por el ser social (48/39-40/95).[56]

Debemos destacar que el reconocimiento de esa malla de determinaciones causales que operan en cada posición teleológica en nada disminuye su carácter de alternativa. De hecho, aunque conectado por infinitos lazos a las condiciones precedentes, el contenido de las decisiones alternativas de todo acto humano ciertamente es siempre circunstanciado, es una decisión alternativa entre alternativas puestas por lo real (que sean construidas o no por los hombres) –es siempre un acto concreto. Sin embargo, ese carácter concreto en nada disminuye su carácter de

---

56 En el mismo sentido: "El proceso social real, del que emergen tanto la posición del fin como el hallazgo y la aplicación de los medios, determina el ámbito de juego concretamente delimitado para las preguntas y respuestas posibles, para las alternativas que pueden ser realmente realizadas. Dentro de la totalidad respectiva, los componentes determinantes aparecen perfilados más concreta y firmemente que en los actos de posición (*Setzungsakten*) considerados individualmente" (49/40/96).

alternativa; por el contrario, es sólo a través de esa concretud que, en la praxis social, ésta se puede objetivar.

> La definición, por precisa que esta sea, de un campo de concreto no impide que en el acto de la alternativa esté presente el momento de la decisión, de la elección, y que el "lugar" y órgano de (*das "Ort" und Organ*) tal decisión sea la conciencia humana [...] (49/40/96).

Una vez más deparamos con el hecho de que, para el autor de *Para una ontología del ser social*, la conciencia es todo menos un epifenómeno de la procesualidad social. Como sobre esto volvernos en los capítulos siguientes, fijemos momentánea y provisoriamente que la categoría de alternativa, sólo teniendo por órgano la conciencia, puede ser la mediación entre el "no ser" del reflejo y la causalidad puesta. En definitiva, sin conciencia no hay posibilidad de ninguna objetivación; y, por lo tanto, no puede haber ser social.[57]

---

57 Al respecto, vale recordar que, en el capítulo de *Para una ontología*… dedicado a la categoría de la reproducción, Lukács realizó una larga discusión acerca de la categoría de continuidad en el ser social, en la cual argumentó que la conciencia se consubstancia como órgano y *médium* de la categoría social de la reproducción. No repetiremos aquí ni la argumentación hecha en aquel texto por Lukács, ni nuestro estudio al respecto en *Sociabilidade e individuação* (1995). Sólo señalaremos que, para nuestro autor, el proceso de acumulación, que distingue la continuidad de la reproducción social de las procesualidades naturales, solamente puede desarrollarse con la mediación de la conciencia. Sin la conciencia, sin la constante confrontación entre pasado, presente y futuro posibilitada por la conciencia, sin el proceso de generalización por ella posibilitado, ninguna reproducción social sería posible.
Sin embargo, aunque sin la mediación de la conciencia el ser social no es siquiera imaginable, ciertamente la misma no es la categoría fundante del ser social. Esto porque la conciencia sólo puede existir como órgano del proceso reproductivo global, como momento (fundamental, es verdad, pero aún así sólo un momento) de la procesualidad unitaria global que Lukács denomina trabajo. Como órgano de la reproducción social, la conciencia será siempre su *reflejo* y su *expresión realizada*. Reflejo del nivel

La concretud inherente a toda elección, según Lukács, hace que la categoría de alternativa se articule de modo inseparable a los procesos valorativos. Éstos, en el ser social, pasan a desempeñar un papel ontológico de primera importancia en la determinación de las formas de continuidad y en la dirección del desarrollo de las cadenas de alternativas a ser objetivadas. Por esa mediación, los valores desempeñan, con el desarrollo de la sociabilidad, una influencia nada despreciable y cada vez más intensa.

Ese complejo de cuestiones debería ser exhaustivamente esclarecido, por Lukács, en la *Ética*. En *Para una ontología del ser social*, él se detuvo en los problemas ontológicos generales asociados a esa cuestión, dejando sólo indicaciones, en algunos pocos pasajes, del alcance de la particularidad de la esfera valorativa como complejo social específico. A estos pasajes, encontrados en el capítulo de la *Ontología* dedicado al trabajo, nos dedicaremos en el próximo capítulo.

Antes, sin embargo, es necesario retomar la prometida discusión acerca del carácter del "no ser" del reflejo.

2. El no ser del reflejo

Ya en los primeros párrafos del capítulo "El trabajo", Lukács afirma que el trabajo es la categoría por la cual "se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad" (19/12/62)

---

de desarrollo efectivamente alcanzado por el género humano. Expresión realizada porque el desarrollo humano-genérico sólo se efectiviza por entero en la medida en que, tendencialmente, alcanza a un ser para sí cada vez más elevado.

Por lo tanto: 1) para Lukács, sin la mediación de la conciencia, no hay continuidad social –y un ente sin continuidad es un ente no objetivo, un no ser (*Unwesen*); 2) a pesar de ser esencial al mundo de los hombres, la conciencia no es su categoría fundante, por ser ella reflejo y expresión realizada del devenir humano de los hombres.

Sabemos, sin ninguna duda, que esa nueva objetividad es el ser social. O sea, no hay dudas de que el ser social, según Lukács, consubstancia una "nueva objetividad", una nueva esfera ontológica, que tiene en el trabajo su suelo genético. Esa *démarche* de Lukács llama la atención, de manera directa, respecto del carácter de la "nueva objetividad", en el ámbito del ser material", que caracteriza al mundo de los hombres. No podría ser de otro modo, pues la tarea central de toda ontología del ser social es, obviamente, la determinación de la especificidad de la substancia social al interior del ser en general. En la citación de arriba, hay una delimitación decisiva de la substancialidad social en Lukács: ella se da "dentro del ser material".

Las observaciones de Lukács suscitan dos aclaraciones. En primer lugar, ¿hay algún ser que no sea materia? La respuesta a esta cuestión es simple e inmediata: todo lo que existe es materia, no hay cualquier ser o ente que no sea materia. Después: si la "nueva objetividad" se consubstancia en el ámbito del "ser material", ¿esto significa que ella es una forma particular al interior de la materia tomada en su conjunto?

Las dos respuestas son decisivas. Para Lukács, sin lugar a dudas, el ser social es una forma particular de ser, es una particularidad de la materia en general. De ellas depende, en medida significativa, el éxito del esfuerzo teórico del último Lukács.

Retomemos el argumento de Lukács según el cual

> […] la conciencia inicia, a través del acto de posición, un proceso real, precisamente el proceso teleológico. La posición tiene, pues, aquí un carácter inevitablemente ontológico (20/14/63).

Ya que la conciencia, por vía del trabajo, da inicio a un proceso de transformación teleológicamente orientado del ser – un "proceso teleológico […] con carácter ontológico"-,

la teleología es una "[…] categoría ontológica objetiva" (20/14/63) del mundo de los hombres.

La caracterización de la teleología como una "categoría objetiva", proporciona un indicio significativo de la peculiaridad del ser de la "nueva objetividad" consubstanciada por el trabajo: en ella, la teleología interfiere en el desarrollo del ser social, es parte moviente y movida del mundo de los hombres. Como ya vimos, la teleología es necesariamente una categoría puesta por la conciencia, siempre articulada y ontológicamente distinta de la causalidad, de tal modo que la transformación de la causalidad en causalidad puesta no significa, en momento alguno, ninguna dilución de la distinción ontológica entre teleología y causalidad. El papel objetivamente constatable de la teleología en el devenir humano de los hombres, no altera el hecho de que la esfera causal sea puramente objetiva. Por el proceso de objetivación, la teleología ejerce una fuerza de transformación de la causalidad social; sin embargo, eso sólo es posible a través de las otras mediaciones (más allá de la teleología) que se presentan en el acto de trabajo. Por lo tanto, en un primer momento, tenemos la distinción entre la causalidad del mundo objetivo y la potencia objetivamente constatable de la teleología (parte de la subjetividad de los individuos) en el devenir humano de los hombres. Este es el único sentido en que la afirmación de Lukács, según la cual la teleología es una "categoría ontológica objetiva" (20/14/63), es coherente con la estructura categorial más general de su *Ontología*.

Lukács retoma esa problemática al tratar la categoría del reflejo. Recordemos que, para él, el reflejo es un momento de la procesualidad del trabajo; en el contexto de la búsqueda de los medios, es un momento esencial en la captura de lo real por la subjetividad. A continuación, Lukács afirma que,

> En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una "realidad" propia dentro de la conciencia (38/30/83).

De ese modo, como hay una irreductibilidad ontológica entre teleología y causalidad, también entre el reflejo y la realidad reflejada se interpone una insuperable heterogeneidad ontológica. Recordemos que, con eso,

> […] surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y –precisamente, en términos ontológicos- lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que se reproduce (neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und – gerade ontologish – kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein).[58] Al contrario. Ontológicamente, el ser social se divide en dos factores heterogéneos, que no solo se contraponen entre sí en cuanto heterogéneos desde el punto de vista del ser, sino que son en verdad antitéticos: el ser y su reflejo en la conciencia (*das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein*) (38/30/84).

Aquí, la fuerza objetiva de la teleología en la evolución del ser social vuelve a ser reubicada con la afirmación de que el reflejo sería "una nueva forma de objetividad", pero no una "realidad" en "sentido ontológico estricto". Solo desconsiderando lo fundamental de la estructura categorial lukacsiana, es posible interpretar tales pasajes en el sentido de que, por no existir en "sentido ontológico estricto", el reflejo sería un no ser; o, entonces, como la afirmación de la identidad sujeto/objeto (el reflejo como una "objetividad").

Como partícipe de la teleología, el reflejo es un elemento decisivo de la transformación de la causalidad en una causalidad puesta. El reflejo es una categoría que ejerce un

---

58 Cf. Nota 3, arriba.

papel efectivo en la transformación material del mundo de los hombres (y también de la naturaleza, dada la necesaria articulación entre el mundo de los hombres y ésta). Por eso, es una categoría "objetiva", tal como la teleología. O, con más precisión, por ser un momento integrante de la teleología, el reflejo también interfiere en el desarrollo social. En síntesis, el ser social consubstancia una nueva esfera ontológica al interior de la cual, diferentemente de lo que ocurre en la naturaleza, hay una nueva forma de objetividad en la cual la conciencia ya no es un epifenómeno.

La interpretación del texto lukacsiano se complejiza cuando es utilizada la expresión "no ser" para caracterizar el reflejo. Recordemos el momento en que la utiliza:

> La transición desde el reflejo como una formulación particular del no ser, hasta el ser activo y productivo (*einer besonderen Form des Nichtseins zum zktiven und produktiven Sein*) de la posición de conexiones causales, ofrece una forma desarrollada de la dynamis aristotélica que podemos definir como el carácter alternativo de toda posición en el proceso de trabajo (42/34/88).

Y a continuación señala:

> Puede fácilmente verse que […] [las] alternativas solo pueden surgir de un sistema de reflejos de la realidad (por ende, a partir de un sistema de actos en sí no existentes [*nichtseieden*]). Pero puede verse con igual facilidad que en un comienzo, cuando los resultados del reflejo no existente [*nichtseieden*] se cristalizan en una praxis estructurada en términos de alternativa, a partir de aquello que existe (*Seiendes*) solo de manera natural, puede surgir algo existente en el marco del ser social, es decir, surge una forma de objetividad de ese ser existente total y radicalmente nueva (43/35/89).

El hecho de que Lukács haga referencia al reflejo como la expresión de una "formulación particular del no ser"

puede resultar en ciertas dificultades. Sobre todo, si tenemos en cuenta la crítica que hace Hegel cuando éste, para incorporar el devenir en su sistema, atenúa la negación ontológica expresada por la relación ser/no ser, hasta transformarla en la negación lógica ser/ser otro.

Lukács argumenta que, así procediendo, Hegel termina prisionero de una rígida estructura lógico-conceptual que imposibilita que la negación ontológica, la nada, "en su significado propio, literal", sea incorporado a su sistema. Para tornar posible la transformación del ser en un ser otro, Hegel precisó convertir la nada, de negación ontológica del ser, en una relación lógica en la cual el no ser se transforma en "'no ser del ser-otro' (*'Nichtseindes Andersein'*)" (Lukács, 1986a: 498; Lukács, 1976: 197; Lukács, 1978: 45; Lukács, 2017: 77).

Recuerda Lukács que ser-otro y ser-para otro,

> […] en realidad […] son negaciones del ser-en-sí. Se trata solo de una relación cualitativa, expresada de manera muy abstracta, entre conceptos de ser, donde en la relación propiamente ontológica no hay elemento alguno de negación (Lukács, 1986a: 498-9; Lukács, 1976: 197; Lukács, 1978: 46; Lukács, 2017: 78).

Para Lukács, al contrario que para Hegel, el *no ser* expresa la *efectiva negación del ser*, el proceso de destrucción/desaparición de un ente.[59] Sin embargo, tenemos aquí una dificultad, pues es evidente que el reflejo no tiene la menor posibilidad de encarnar el no ser como no existente. El reflejo, como vimos, corresponde a una procesualidad efectiva, realmente existente, del ser social. Aún más, para Lukács, es un elemento que pertenece al núcleo esencial

---

59 Más allá de los pasajes arriba citados de "La falsa y la verdadera ontología…", sobre el mismo asunto consultar también Lukács, 1986a: 122 y ss.; Lukács, 1990: 129 y ss., Lukács, 2010: 166 y ss.

de la posición teleológica. ¿Cómo, pues, el reflejo puede ser caracterizado como no ser?

En Lukács, debemos considerar la expresión "no ser" en referencia al reflejo rigurosamente en su contexto, so pena de desvirtuar completamente sus planteos acerca del papel del reflejo en la procesualidad social.

En el plano más general, la expresión viene a continuación de la discusión, reproducida arriba sintéticamente, de la potencia aristotélica como potencia de ser o no ser. El no ser de la potencialidad expresa la posibilidad de que ésta no se actualice –una posibilidad tan real como la de su actualización, antes de la efectivización en el acto. En ese contexto, no ser no significa una posibilidad no existente, sino una posibilidad no objetivada.

Tomemos el famoso ejemplo del bloque de mármol que se transforma, por la acción de un artesano, en estatua. Antes de la acción del artista, la posibilidad de ser estatua inscripta en el bloque de mármol era tan real como la de no tornarse una estatua. Potencialmente, con el mismo estatuto ontológico, el mármol podría o no ser transformado en estatua –la potencia es, siempre, potencia de ser y de no ser. En este contexto, "no ser" es expresión de una potencialidad que no se realizó, y no una negación del ser, un no ser en el sentido ontológico estricto. Esto desde el punto de vista más general en que está inscripta la expresión "no ser" del reflejo.

En un contexto más estricto, el "no ser" se sitúa como determinación del reflejo como "formación particular del no ser". Aquí, el autor de *Para una ontología del ser social* no podría estar refiriéndose a la negación ontológica, pues ésta no admite ninguna "forma particular". Lo inexistente es, con absoluta necesidad, carente de toda determinación y, por eso, jamás podrá ser expresión de ninguna particularidad. Recordemos que, en Lukács, la particularidad es con frecuencia la *esfera de la concreción* (tanto en la esfera

de la subjetividad como en la de la objetividad) y poder ser todo menos no ser, en sentido ontológico estricto.[60] La "particular forma de no ser" del reflejo es aquí contrapuesta al "ser" del ser precisamente así existente, como objetividad distinta de la causalidad. Siendo así, este "no ser" puede poseer una "forma particular".

Creemos que la expresión "no ser" debe, en este contexto, ser considerada en un sentido preciso: la caracterización de un ente real (reflejo) que es distinto de la causalidad *justamente por ser reflejo y no la causalidad en sí*. Nos parece imprescindible mencionar que, en el contexto de la ontología lukacsiana, el reflejo, a pesar de ser distinto, es tan existente como la causalidad. Antes que expresar la negación ontológica, la expresión "no ser del reflejo" debe ser entendida como la forma de expresión utilizada por Lukács en su tentativa de diferenciar la "realidad" del reflejo, de la objetividad primaria del ser precisamente así existente. Caso contrario –si consideramos el reflejo como no existente-, la estructura conceptual de la ontología estaría irremediablemente comprometida.

Este es un pasaje en que el carácter póstumo, inacabado de *Para una ontología del ser social* se manifiesta fuertemente. Es viable, teniendo en cuenta la estructura conceptual general de la obra, comprender lo que Lukács quiso decir –sin embargo, la imprecisión en la exposición abre espacio para que, aislándola del contexto particular en que está inserta, bien como de la estructura categorial global de la obra, sean extraídas conclusiones que comprometen la esencia de las investigaciones ontológicas de Lukács. Ejemplos típicos de ese procedimiento, a nuestro ver, son tanto las opiniones de los antiguos discípulos de Lukács expresadas en las "Annotazioni", como las del artí-

---

60 Cf. al respecto, Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, op. cit., Band II, *"Die Kategorie der Besonderheit"*; en la edición española, *Estética*, Ed. Grijalbo, vol. 3, "La categoría de la particularidad".

culo de Gáspár Tamás: "Lukács´ Ontology: a metacritical letter", ya anteriormente citados. En la conclusión nos detendremos en las opiniones de Tamás. Ahora, tomaremos en consideración las "Annotazioni", en el pasaje en que el "no ser" del reflejo es discutido (Feher, 1977: 22-3).

Los ex-alumnos argumentan, fundamentalmente, que la afirmación del reflejo como "no ser" y "no realidad" se contrapone frontalmente al reconocimiento, por parte de Lukács, del papel activo de la conciencia en el ser social. Esta contradicción en el texto sería expresión, según los autores de las "Annotazioni", del problema decisivo de *Para una ontología del ser social*: la existencia, en su interior, de dos ontologías contrapuestas y entre sí incompatibles. Argumentan ellos que la consideración del reflejo como no ser correspondería a aquellos momentos de predominio de la primera ontología, en la cual la necesidad y la esencia son identificadas en la esfera económica. El reconocimiento del papel activo de la conciencia en la reproducción social, por su parte, correspondería a los momentos en que la segunda ontología sería predominante, aquella en la cual la conciencia no es más que un epifenómeno de la reproducción social.

Esta interpretación exhibe fallas decisivas. En primer lugar, no toma en consideración el hecho de que Lukács usa la expresión "no ser" refiriéndose al reflejo, en conexión con la discusión inmediatamente anterior del carácter de "no ser" de la potencialidad aristotélica. Al afirmar la potencialidad como potencia de ser y de no ser, Aristóteles confiere a la expresión no ser un contenido distinto de lo no existente: sería una potencialidad aún no realizada. Nos parece que es para diferenciar la forma particular de la objetividad del reflejo, que Lukács emplea el término no ser: se trata de una potencialidad que aún no fue efectivizada, no fue objetivada. Y, al contrario de cómo la entienden los autores de las "Annotazioni", no expresa la

concepción de la conciencia como epifenómeno frente a la necesidad económica.

En segundo lugar, los ex-alumnos quitan a la expresión no ser, de su contexto más inmediato. La frase en que ella aparece es "El pasaje del reflejo como forma particular de no ser al ser", y no meramente del "no ser del reflejo". ¿Cómo Lukács habría podido emplear la expresión "forma particular", si por no ser fuese entendido lo no existente? Como argumentamos anteriormente, lo inexistente, carente de toda determinación, no puede tener una "forma particular":

En tercer lugar, la interpretación por nosotros propuesta, no sólo tiene en cuenta el contexto en que es utilizada la expresión "no ser", sino que también evidencia que el texto, aunque poco claro, no es incompatible con la tesis central de la ontología de Lukács, que el mundo de los hombres consubstancia una nueva esfera ontológica frente a la naturaleza y que una de las peculiaridades fundamentales de esa nueva esfera, estaría en desplegar una nueva forma de objetividad, en la cual la conciencia no es un epifenómeno (la teleología ejerce una fuerza objetivamente constatable en el ser social). La síntesis de esta objetividad no material con la causalidad, por la vía del trabajo, sería el momento fundante del mundo de los hombres, en la concepción lukacsiana.

En cuarto lugar, nuestra interpretación, al contrario de la sugerida por los autores de las "Annotazioni", es compatible con el capítulo dedicado a la Ideología, donde Lukács vuelve a tratar la problemática del reflejo. No cabría aquí la exposición de este texto, al estar más allá de los límites de lo que nos propusimos. Sin embargo, vale señalar que, al contrario de lo que quieren sus ex-alumnos, en "El momento ideal y la ideología" el filósofo húngaro vuelve a tratar la categoría del reflejo, reafirmando la peculiar objetividad-y, por lo tanto, la existencia efectiva, real, en

el flujo de la praxis social- del reflejo como actividad de la conciencia imprescindible a la posición teleológica.

En rigor, no hay, en relación a estas cuestiones, ninguna contradicción interna en el texto lukacsiano –mucho menos dos ontologías entre sí incompatibles. Hay, cuanto mucho, una redacción inacabada de una cuestión de las más complejas (Lessa, 1997).

A nuestro modo de ver, este pasaje evidencia el cuidado con que las aparentes discrepancias del texto lukacsiano deben ser tratadas. En la mayor parte de los casos ellas son sólo discrepancias de forma, antes que de contenido, y la desconsideración de ese hecho, sumado a la poca divulgación de los trabajos póstumos de Lukács, han favorecido interpretaciones que, tal como la de sus ex-alumnos arriba expuesta, falsean lo esencial de *Para una ontología del ser social*. Hoy, tantos años después, podemos percibir la motivación política de esa falsificación: sirvió de moneda de negociación en el pasaje de los varios ex-lukacsianos, Heller y Feher en adelante, al campo ideológico burgués y sus prebendas.

Puesto esto, podemos concluir el capítulo. En él vimos cómo, para Lukács, el trabajo es una categoría esencialmente social, que por su mediación se despliega una nueva objetividad, ontológicamente distinta de la materialidad natural. La articulación y la insuperable heterogeneidad ontológica entre teleología y causalidad, en el contexto del trabajo, son el momento decisivo de la fundación del mundo de los hombres como esfera de ser específica. En el análisis de la teleología, nos detuvimos en el primero de sus momentos, la búsqueda de los medios, y vimos cómo esta búsqueda impulsa a la subjetividad para captar las determinaciones del ser precisamente así existente, dando origen a la ciencia. Discutimos, a continuación, el carácter del reflejo como actividad de la conciencia en el proceso de captura de las determinaciones de lo real; el papel de

la alternativa en la mediación de la transformación del reflejo en causalidad puesta; y, por último, volvimos a la peculiaridad de la causalidad puesta, la cual, es síntesis de la teleología con la causalidad: la causalidad puesta.

En el próximo capítulo, nos ocuparemos del segundo momento de la teleología: la posición del fin. Es, según nuestro autor, el suelo genético de los procesos valorativos.

CAPÍTULO V

TRABAJO, VALORACIÓN Y EXTERIORIZACIÓN (*ENTÄUSERUNG*)

En los dos capítulos anteriores, sistematizamos las consideraciones de Lukács acerca de las conexiones internas a la búsqueda de los medios, como uno de los momentos de la previa ideación. A partir de la definición del trabajo como categoría exclusivamente social, perseguimos la demostración del filósofo húngaro de la tesis según la cual la teleología, que ejerce una efectiva función de dirección en la incesante conversión, por el trabajo, de la causalidad en causalidad puesta, da origen a una nueva y peculiar forma de objetividad en la cual una mediación decisiva es la subjetividad humana.

Argumentamos que la proposición de la teleología como una categoría social real, objetivamente operante (aunque sólo al interior de la categoría del trabajo), asociada a la otra proposición acerca de la irreductibilidad ontológica entre teleología y causalidad, conduce a Lukács a la afirmación de la previa ideación como una categoría actuante en el desarrollo objetivo del ser social, aunque no perteneciente a la esfera subjetiva, puramente causal. La acción del momento de la subjetividad en el trabajo es tan existente, tan partícipe del ser, como el mundo objetivo. Puesto esto, es obvio que esa "nueva objetividad" consubstanciada por el momento ideal del trabajo y, por extensión, la conciencia, es todo menos un epifenómeno de la reproducción social. Es en verdad, para Lukács, el "principio "transformador, innovador" del ser social.[61]

---

61 "En la medida, pues, en que la realización se convierte en un principio de la naturaleza transformador, innovador (*einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur*), la conciencia (que ha aportado al impulso y la

La teleología posee, en la ontología lukacsiana, un estatuto ontológico preciso. Es un elemento realmente existente, que forma parte del núcleo más esencial de la categoría trabajo. Tiene una función efectiva, objetivamente constatable, en la transformación de la realidad desplegada por la praxis social. Sin embargo, el momento ideal, al objetivarse, deja de ser teleología para transmutarse en causalidad puesta. La causalidad continúa con su carácter causal intacto; la transformación de la causalidad en causalidad puesta no implica su desaparición, su reducción o disolución en la teleología. Por el contrario, teleología y causalidad permanecerán, siempre y en todo momento, ontológicamente heterogéneos.

El *tertium datur* lukacsiano emerge aquí en su real dimensión: reconoce el papel activo de la conciencia en la transformación de lo real y la irreductible heterogeneidad entre objeto y sujeto, rechazando, de ese modo, tanto la teleologización de lo real como la reducción mecánica y absoluta de la subjetividad a las determinaciones infraestructurales. Tal heterogeneidad ontológica entre el objeto y la conciencia, subrayemos, es de tal orden que no implica que una sea más existente (más portadora de ser) que la otra, que haya diferentes estatutos ontológicos para cada una de ellas. La prioridad del ser sobre la conciencia será afirmada por las mediaciones que se despliegan entre causalidad y teleología, y no por medio de una diferenciación de sus estatutos ontológicos.

En otras palabras, con el surgimiento del ser social –y tan solamente a partir de su surgimiento- el proceso de diferenciación ontológica, que permea la evolución de los más simples entes inorgánicos, a la más compleja sociabilidad, gana en riqueza con la génesis y el desarrollo de una nueva forma de objetividad. En el desarrollo de las formas

---

orientación para ello) puede ser, en el plano ontológico, algo más que un epifenómeno.

más complejas de la materia inorgánica, con el posterior surgimiento de la vida, hay un despliegue de complejos cada vez más articulados y ricos, los cuales, no obstante, no consiguen ir más allá de su en sí. El surgimiento del ser social marca la génesis de una nueva objetividad, mediada por el momento ideal de la categoría del trabajo, la cual se consubstancia como portadora de la finalidad puesta en cada acción humano-social. El desarrollo ontológico, en este momento, adquiere una nueva cualidad: la conciencia se convierte en elemento fundamental de la nueva esfera ontológica; la teleología pasa a ser una determinación decisiva, objetiva, de la reproducción social. Más allá de la diferenciación entre formas más simples o más complejas de la materialidad, tenemos ahora una nueva heterogeneidad: la teleología pasa a actuar en la evolución ontológica; la conciencia, sin ser fundante, pasa a ser una mediación decisiva en la reproducción del nuevo ser. De ese modo, el ser social es portador de una potencial conciencia para sí absolutamente inédita si es comparada a la naturaleza.

La especificidad del ser del mundo de los hombres delante de la naturaleza, siempre según Lukács, es dada, y no en último lugar, por la capacidad de producir formas de conciencia cada vez más elevadas de su en sí. Diferente de las anteriores formas de ser, esa nueva forma de objetividad, la previa ideación, ejerce una efectiva acción de transformación sobre la cualidad sin consubstanciar una realidad del mismo tipo que la causalidad transformada. Sin ser ontológicamente igual al objeto, la teleología operante en el trabajo es tan real, tan existente como el mundo objetivo. En ese sentido, la previa ideación se eleva a "principio formativo" de la realidad material sin dejar de ser *locus* de la subjetividad.

En síntesis, el análisis de la "búsqueda de los medios" nos permitió evidenciar de qué modo, según Lukács, al tener al momento ideal como "principio formativo" de la

realidad social, la objetivación da origen a una esfera de ser distinta de la naturaleza: el mundo de los hombres.

Puesto esto, podemos avanzar en la investigación acerca del carácter fundante del trabajo para el mundo de los hombres, deteniéndonos en el segundo momento que Lukács, después de Nicolai Hartmann, distinguió en la previa ideación. Como en los capítulos anteriores nos detuvimos en la "búsqueda de los medios", ahora nos abocaremos a la "posición del fin". Veremos que, análogamente al modo por el cual el reflejo es una categoría actuante preferencialmente en la búsqueda de los medios, los valores y los procesos valorativos actuarán, fundamentalmente, en la posición del fin. Esta investigación nos conducirá a la frontera, tal como es concebida por Lukács, entre la ontología y la ética. El fundamento de los valores y del deber ser en el trabajo (en otras palabras, la función social que ejercen en el proceso de sociabilización) es el aspecto ontológico que será examinado. El estudio de la especificidad de los valores y del deber ser, como complejos sociales parciales, sería el objeto central de la *Ética* que Lukács pretendía, pero que no llegó a escribir. No es preciso señalar, dada la delimitación del objeto de la presente investigación, que no nos detendremos en el segundo aspecto.

1. La posición del fin y los valores

Para Lukács, tal como el reflejo, los valores sólo pueden venir a ser en constante conexión con la causalidad. De modo diferente del reflejo, no obstante, pueden convertirse, con el desarrollo de la sociabilidad, en relaciones sociales objetivas. Por otro lado, análogamente a como el hacha es una creación humana que no se origina, en absoluto, de las cualidades naturales de la madera y la piedra que lo componen, los valores son puramente sociales y no provienen de las cualidades materiales de los objetos. No

obstante, del mismo modo como sin aquella piedra y sin aquella madera no podría existir aquella hacha, sin las cualidades naturales de los objetos y sin la objetividad de las relaciones sociales, los valores tampoco podrían existir. En síntesis, análogamente a cómo –aunque la causalidad no funde la posición teleológica- sin la articulación con la causalidad no hay ninguna teleología posible, sin la articulación con el ser precisamente así existente, no hay posibilidad de la génesis y desarrollo de los valores y procesos valorativos, aunque los valores tengan su génesis en la praxis humano-social y no en la causalidad dada.

Iniciaremos el estudio de esas cuestiones en Lukács recordando que, para él, desde el punto de vista del individuo, en el pasaje de la naturaleza al ser social, "[…] el acto decisivo del sujeto es su posición teleológica y la realización de esta […]" (71/61/121). Puesto esto, prosigue con la afirmación según la cual

> El momento inmediatamente determinante de toda acción intencionada como realización, debe ser, ya a raíz de ello, el deber ser, ya que cada paso hacia la realización es determinado teniendo en cuenta si favorece la consecución del fin, y cómo lo hace (71/61/121).

Este es el momento y la forma sobre las cuales el deber ser es introducido en el texto lukacsiano. Y, aparentemente, con una contradicción. En el capítulo anterior, durante el estudio de la categoría de la alternativa, argumentamos que, para nuestro autor, es el desarrollo social objetivo el momento predominante en la determinación de los actos humanos. Serían las demandas y las posibilidades puestas por el desarrollo socio-genérico los elementos fundamentales en la determinación del ser precisamente así de los actos humanos –sin que eso, recordemos, en nada disminuya su carácter de alternativa. Siendo sucinto, todo actuar humano exhibe un carácter ineliminable de

alternativa y toda elección es históricamente determinada. Ahora, no obstante, a la inversa del desarrollo sociogenérico, es el deber ser al que cabe el "momento inmediatamente determinante".

En realidad, Lukács se refiere a dos aspectos distintos de la posición teleológica. En el capítulo anterior, Lukács tenía en vista la posición teleológica en su totalidad, en cuya determinación, las demandas puestas y las posibilidades abiertas por el desarrollo socio-global son predominantes. Ahora, el horizonte es distinto. Se trata de analizar un momento específico del acto teleológicamente orientado y no su totalidad. Se busca la precisa delimitación de la elección, de la constitución y de la realización de la posición del fin. Lukács busca esclarecer, a partir de la predominancia más general del desarrollo del género humano en la consubstanciación de los actos teleológicamente puestos, cuáles serían los nexos ontológicos que operan en el interior de la procesualidad de la elección en el contexto de la posición del fin. En esa articulación específica, el deber ser surge como momento predominante.

La consecuencia inmediata de la constatación de la actuación del deber ser como momento predominante del complejo de la alternativa, es decisiva para nuestra investigación. Al contrario de la causalidad, en la cual "[…] el presente se encuentra determinado siempre por el pasado" (71/61/121), el actuar teleológico es determinado a partir de un "[…] futuro puesto como definido, es, justamente, una acción guiada por el deber ser del fin" (72/61/121).

En el ámbito de la singularidad de los actos humanos,

> […] no es el pasado el que, en su causalidad espontánea, determina el presente, sino que, antes bien, la tarea futura teleológicamente puesta es el principio determinante de la praxis orientada a tales actos (78/67/129).

El futuro, y no más sólo el pasado, pasa a ser una dimensión decisiva de los actos humanos en la medida en que el deber ser se eleva al momento predominante en la determinación de la alternativa operante en la posición del fin. Debemos, no obstante, acompañar los detalles acerca de cómo Lukács delimita la validez de sus afirmaciones a un espacio específico de la praxis social, so pena de falsificar en profundidad su pensamiento. En primer lugar, no debe haber dudas de que él trata del trabajo y de la praxis social como tales. Sólo en esa esfera el futuro, el deber ser, actúa como una categoría determinante en la conformación de los procesos de objetivación. Fuera de ella, la relación causal pasado-presente se mantiene intacta.

En segundo lugar, el deber ser es portador de la relación teleología/causalidad. Toda posición teleológica que, como vimos, requiere algún reflejo de lo real por la subjetividad, sólo puede ser juzgado correcto o incorrecto en su relación tanto con la causalidad en sí como con la finalidad deseada. Sin embargo, en el ámbito de la posición del fin, el momento determinante de esa doble relación con la causalidad y con la finalidad, es dado por el deber ser. Por más correcto que sea un reflejo –y, por lo tanto, por mayores que sean sus potencialidades para la objetivación-, sólo podrá ser parte del proceso de ideación-objetivación en la medida en que fuera adecuado al fin teleológicamente puesto. En otras palabras, el contenido gnoseológico de una ideación, su mejor o menor cualidad como reflejo, no determina si será o no aprovechada como momento ideal de un acto teleológicamente puesto. Por el contrario, será su capacidad de atender a las finalidades el que, predominantemente, determinará su elevación de mero acto de conciencia a previa ideación.

Subrayemos: no es el contenido gnoseológico el que determinará si una ideación será o no elevada a teleología. Este contenido, su mayor o menor proximidad con lo real, deli-

mita sus mayores o más restrictas potencialidades para el proceso de objetivación. La objetivación, que convertirá en actos estas potencialidades, no obstante, no se desprende de esas potencialidades, sino de una elección del sujeto agente. Y, en la esfera de la singularidad de cada acto, tal elección es determinada predominantemente por la posición del fin. Las ideaciones sólo serán elevadas a previas ideaciones si se realizan por medio de la objetivación, si corresponden de algún modo al deber ser. En ese sentido, Lukács afirma que

> El reflejo correcto de la realidad es, naturalmente, de manera ineludible la condición para el correcto funcionamiento de un deber ser; este reflejo correcto, sin embargo, solo puede ser efectivo cuando facilita verdaderamente la realización del deber ser buscado […] También aquí se trata, pues, de una interacción ineludible entre deber ser y reflejo de la realidad (entre teleología y causalidad puesta), en la cual corresponde al deber ser la función de ser factor dominante (72/62/122).

En tercer lugar, advierte Lukács que, entre la forma originaria del deber ser en su relación con el trabajo y sus formas más desarrolladas, se interpone una relación semejante a la del trabajo primitivo, productor de valor de uso, con la praxis social más desarrollada: sirve de modelo. Sin embargo, "[…] entre el modelo y sus variantes posteriores, mucho más complejas, existe una relación de identidad y no identidad" (76/66/127). Por eso sería incorrecto proyectar, en la forma originaria del deber ser, categorías que sólo se harán presentes en los estadios más evolucionados del desarrollo social. Aunque el deber ser, inherente a la praxis social, se constituya en el fundamento ontológico de todos los valores y procesos valorativos, no pueden tales valores y procesos ser reducidos a la forma

simple de deber ser, que actúa en el intercambio orgánico hombre/naturaleza.

Fijemos claramente este punto: el futuro determina el presente, para Lukács, tan solamente en aquella esfera procesual en que el deber ser determina la elección –o sea, sólo en la esfera de la previa ideación. En este ámbito, mucho más que el contenido gnoseológico necesariamente presente, son las finalidades las que dirigirán la objetivación. Fuera del acto singular, la determinación del presente por el pasado permanece inalterada.

Dicho esto, pasemos a la distinción y a la concomitante articulación entre deber ser y valor.

2. Deber ser y valor

Por todo lo que ya vimos, no será una novedad afirmar que, en las relaciones entre objetividad, deber ser y valor, Lukács confiere a la categoría del deber ser un papel de mediación fundamental en la relación del hombre con la naturaleza. Justamente esa función, según él, es el suelo genético del deber ser. La especificidad de esa función mediadora del deber ser está en ejercer el momento predominante de un proceso de elección que, a su vez, sólo tiene existencia en el complejo del trabajo. Es el desarrollo concreto de la relación hombre/naturaleza, inmediatamente expresada por la potencialización de las fuerzas productivas, el que pone las necesidades y abre las posibilidades que permean cada alternativa. Por eso, sintéticamente, podemos afirmar que, según Lukács, el deber ser sólo existe como momento predominante del proceso de elección que atraviesa a toda objetivación.

> Repetimos, para evitar equívocos que deformarían lo esencial de las ponderaciones de Lukács: fuera del flujo de la praxis social no hay, para él, ningún deber ser; es en el ser precisamente así de la praxis cotidiana que ocurre la génesis

> del deber ser, lo que significa que en esta esfera tendremos la génesis y el desarrollo de las principales determinaciones ("cualidad particular") de ese complejo social. En ese sentido preciso, el deber ser sólo existe como "[…] forma y expresión de las relaciones de la sociedad (*Wirklichkeitsverhältnissen*)" (78/68/129).

Puesto esto, pasemos a los valores.

Para Lukács, la articulación ontológica que conecta la totalidad de la praxis social a los valores, es la categoría de la alternativa. Es ella que, como elemento ineliminable de la esencia de la posición teleológica, funda la necesidad de la distinción entre lo útil y lo inútil para una objetivación dada, y tal distinción es el fundamento último de la génesis y del desarrollo de los valores.

> En la génesis ontológica del valor, debemos partir, pues, de que en el trabajo, en cuanto producción de valores de uso (bienes), la alternativa entre lo utilizable y lo no utilizable para la satisfacción de necesidades, está puesta como problema de utilidad, como elementos activos del ser social (84/73/135).

Para Lukács, la consecuencia de la postulación de la utilidad como fundamento de los valores y procesos valorativos, está en que el éxito de la objetivación implica la realización objetiva de los valores. En las palabras de él,

> […] la corrección de la posición teleológica –presupuesta la realización correcta- significa una realización del valor en cuestión (84/73/135-6).

En este contexto, Lukács distingue deber ser y valor. Según él, el deber ser está indisociablemente conectado a los valores y a la problemática de la valoración. Tal asociación es tan íntima que sugiere mismo una identidad. Sin embargo, aunque "momentos de un único y mismo comple-

jo", el deber ser funciona "más como regulador del proceso como tal", mientras el valor "influye sobre todo sobre la posición del fin y es el principio de valorización del producto realizado" (79/68/130).

Nuevamente, no es el contenido gnoseológico el que determina si una ideación es deber ser o valor, sino su función en el flujo de cada acto. Si la ideación actúa en el sentido de regular las acciones necesarias a la realización de un fin, es antes deber ser que valor. Si, por su parte, actúa en la determinación de la finalidad última y en la valoración del producto, es valor antes que deber ser. Subrayemos: es la función social de la ideación, y no su contenido gnoseológico, el que determina si ella es deber ser o valor.

En tal distinción entre deber ser y valor es decisivo, en el contexto del presente capítulo, el hecho de la centralidad de la función ontológica, en contraste con el contenido gnoseológico, colocando inmediatamente en cuestión el carácter de objetividad del valor. Según él,

> El valor ¿es una propiedad objetiva de una cosa que, en el acto de la valoración por parte del sujeto, es reconocida, correcta o incorrectamente?, ¿o el valor surge justamente como resultado de tales actos valorativos?
> El valor no puede obtenerse inmediatamente a partir de las propiedades naturalmente dadas de un objeto [responde Lukács] (79/68/130).

Los valores y la valorización son procesualidades puramente sociales. Lukács recuerda que Marx subrayó la esencia no natural de los valores, lo que no es difícil de ser percibido si pensamos en los valores más elevados, más espiritualizados. No obstante, incluso el valor de uso, el más directamente asociado al en sí de los objetos, no puede ser reducido a las propiedades naturales, "[…] la utilidad que convierte a un objeto en valor de uso puede verificarse también en el período inicial del trabajo con

gran precisión" (81/70/132). Y la utilidad es una relación puramente social entre medio y fin. Por eso, mismo hasta el valor de uso, aquél asociado a las cualidades de un ente, deriva de las relaciones sociales en que este objeto está inserto, y no directamente de las propiedades de su en sí. Del mismo modo, no es posible deducir el valor de cambio de las cualidades del oro, ni los valores estéticos o éticos de una escultura a partir de las cualidades del mármol.

Sin embargo, ese producto social que es el valor sólo puede existir en indisociable articulación con las determinaciones objetivas del ser precisamente así existente. Sin las cualidades objetivas de lo real, ningún proceso valorativo podría existir. O sea, nuevamente tenemos aquí un *tertium datur*. Según Lukács, el valor ni es exclusivamente producto de la subjetividad, ni resultado inmediato de la objetividad. El carácter objetivo del valor se revela en el hecho de que él exhibe un ineliminable

> carácter socialmente ontológico de "si…entonces…"; un cuchillo es útil si puede cortar bien, etc. La generalización según la cual el objeto producido sólo es valioso en la medida en que está en condiciones de servir correctamente, de la mejor manera posible, a la satisfacción de una necesidad […] concibe la relación del "si…entonces…" en una abstracción orientada a la legalidad (84/73/136).

En ese sentido preciso, el valor de uso, como producto humano-social, es "sin duda objetivo" (84/73/136). Él está vuelto y tiene por base la legalidad del ser precisamente así existente, bien como la relación objetiva del hombre con la naturaleza. En la cotidianeidad, esa objetividad propia de los valores, distinta ontológicamente del sujeto que la creó, se expresa en la relación "si…entonces…" que se establece entre los objetos y las necesidades puestas por el proceso de sociabilización. Algunos objetos efectivamente sirven, son útiles a determinadas finalidades, otros

no lo son. Por eso, Lukács argumenta que sólo los procesos valorativos que se despliegan en posiciones teleológicas son momentos constitutivos del valor.[62] Es tan solamente en la relación con la causalidad objetiva, que los procesos valorativos pueden determinar si algo es o no útil en un contexto dado del proceso de objetivación; sólo en la relación con el ser precisamente así existente puede "El valor que aparece en el proceso […] es el que decide sobre si la alternativa en la posición teleológica y en la realización de esta, ha sido adecuada al valor, es decir, correcta, valiosa" (85/73/136).

No obstante, reflexiona Lukács,

> La utilidad, en cuanto propiedad de las cosas, parecer ser, a primera vista, algo paradójico. La naturaleza no conoce en absoluto esa categoría, solo el proceso continuo, causalmente condicionado, del devenir otra [Anderswerdewn] […] Pues solo en relación con una posición teleológica puede la utilidad determinar el modo de ser de un objeto cualquiera; solo en esa relación pertenece a la esencia de ese objeto, en cuanto es algo existente, el hecho de ser útil o inútil (81/70/132).

O sea, fuera de la peculiar conversión de la causalidad en causalidad puesta, por vía del trabajo, no es posible la existencia de la también peculiar relación entre la teleología y la causalidad que consubstancia el valor y los procesos valorativos. Subrayemos que eso no significa que la valoración sea una procesualidad meramente subjetiva. Ella sólo puede valorar lo existente en base a finalidades proyectadas en el trabajo –por lo tanto, sólo puede operar al interior de la compleja articulación teleología/causalidad que funda al ser social.

---

62 "[…] no puede tratarse de que las valoraciones, en cuanto posiciones individuales, vayan a constituir el valor en cuanto tal" (85/73/136).

Nuevamente nos enfrentamos con la peculiar forma de ser que caracteriza, en Lukács, el mundo de los hombres. Tal como en el caso del reflejo, tenemos aquí una forma de objetividad que es tan real como la objetividad de una piedra, aunque distinta de esta última porque sólo puede existir y desarrollarse al interior del complejo ontológico que es el trabajo.

Para Lukács, mismo en el trabajo más primitivo, ya puede ser percibido, aunque sólo, *post festum* el hecho decisivo por el cual el deber ser operante en toda posición teleológica implica un proceso valorativo. Y que éste, en su esencia, se refiere a la elección de alternativas que favorecen el creciente desarrollo de la capacidad humana en dominar las fuerzas naturales y colocarlas al servicio de su reproducción. El desarrollo de las fuerzas productivas, la economía del tiempo socialmente necesario a la reproducción material, el deber ser y el valor son procesualidades ontológicamente articuladas. Fuera de ese complejo de relaciones, ni el deber ser, ni los valores, ni siquiera el desarrollo del género humano podría existir.

Tenemos aquí la búsqueda de un auténtico *tertium datur* entre las posiciones que entienden la valoración como mera proyección de la subjetividad humana y aquellas que la toman como resultado directo de la materialidad de los objetos. Para Lukács, tales posiciones desconsideran los

> Sistemas de valor socialmente reales […] con vistas a hallar un valor autóctono únicamente en los valores sutilmente espirituales o inmediatamente materiales […] Lo que importa es negar el carácter en última instancia *unitario del valor en cuanto factor real del ser social*, sin perjuicio de las transformaciones estructurales sumamente significativas que experimente durante la evolución de la sociedad (83/71-2/134; destacados propios).

En síntesis, aún hasta el valor de uso –el más asociado al en sí de los objetos- no tiene su génesis en la cualidad de los objetos, aunque sólo pueda existir en relación a ella. Tal como en el caso del reflejo, los procesos valorativos sólo tienen lugar como partícipes del movimiento sintético de teleología y causalidad que funda al ser social. De esta síntesis, resultan los valores como "factor real" de la praxis social, de modo que, "[…] en el valor de uso, podemos ver *una forma de objetividad social de carácter objetivo*" (80/69/131).

Examinemos más de cerca algunos elementos de este tertium datur lukacsiano.

3. El tertium datur lukacsiano

Para trazar su *tertium datur*, Lukács se basa en la situación ontológica más general por la cual –tratándose del ser social-

> […] la génesis ontológica de un nuevo modo de ser, sus categorías decisivas ya se encuentran contenidas –de ahí que su surgimiento represente un salto en la evolución-, pero ellas, al comienzo, solo están presentes en sí, y el desarrollo del en sí al para sí siempre debe ser un proceso prolongado, desigual y contradictorio (83/72/134).

Los problemas relativos al salto ontológico serán analizados en el capítulo VIII. Dejaremos para entonces el tratamiento de las cuestiones aquí aludidas por Lukács, cuando afirma que la génesis de un nuevo ser ya contiene las categorías determinantes de la nueva esfera y que, justamente por eso, tal génesis consubstancia un salto ontológico. De la cita, lo que ahora nos interesa es que, a partir de la génesis del nuevo ser, se instaura un "proceso prolongado, desigual y contradictorio".

En el caso de la relación entre ser social y deber ser, eso significa que la categoría del deber ser y la esfera valorativa a ella articulada, ya presentes en el acto de trabajo originario, pasan por un proceso de explicitación categorial. Ellas no sólo se desarrollan como tales, sino que también sus estadios de evolución exigen, con absoluta necesidad, que estén articuladas a la génesis y al desarrollo de formas cada vez más desarrolladas de su para sí.

En otras palabras, la explicitación categorial del deber ser y de los procesos valorativos requiere, tal como ocurre con toda categoría social, el desarrollo de formas superiores de conciencia, condición que sólo puede ser satisfecha y es asociada –de forma siempre desigual y contradictoria, ya que el ser social es un auténtico complejo de complejos (Lukács, 1986: 117 y ss.; Lukács, 1981: 177 y ss.)- al desarrollo del para sí del género humano.

"Por ello", afirma Lukács, "es necesario, al comparar también las formas primitivas y evolucionadas del valor, atenerse a este carácter complejo de la superación (*Aufhebung*)"(83/72/134) por la cual, ya en el más primitivo, primordial acto humano, la relación entre valores y procesualidad social es marcada por el hecho de que "La objetividad del valor económico está fundada en la esencia del trabajo en cuanto metabolismo entre la sociedad y el hombre (*Mensch*); pero la realidad objetiva de su carácter de valor apunta, sin embargo, mucho más allá de esta interrelación elemental" (89/77/141).

El fundamento que hace que el trabajo funde el valor y, al mismo tiempo, remita "el carácter de valor" más allá de sí mismo, está en que la "intención objetiva" de todo acto de trabajo, por más primitivo que sea, y "no importa en cuál medida esta intención es adecuadamente consciente", "está orientado a la real evolución (*Höherentwicklung*) del hombre" (89/77/141).

> […] hemos tenido que constatar que puede haber actos económicos –desde el trabajo originario a la producción puramente social[63]-, en cuya base no se encuentre una intencionalidad ontológicamente inmanente hacia la hominización del hombre en el sentido más amplio, es decir, desde la génesis hasta el desarrollo (90/78/142).

Cuando se trata de los valores, tal situación resulta en que

> […] se produce, en el valor económico, un progreso cualitativo […] el carácter de utilidad del valor sufre un progreso en dirección a lo universal, hacia el dominio de toda la vida humana, y esto ocurre al mismo tiempo que la utilidad va tornándose cada vez más abstracta […] (89/77/141).

Esa creciente abstractividad/universalidad de la utilidad operante en la esfera del trabajo corresponde al movimiento por el cual

> […] el valor de cambio[64] –que siempre es mediado, elevado a la universalidad y en sí contradictorio- asume un papel de guía en las relaciones sociales entre los hombres […] Lo nuevo es, pues, un desarrollo contradictorio, dialéctico de las determinaciones originarias ya presentes en la génesis, no la simple negación abstracta de ellas (89/77-8/141).

En síntesis, según Lukács, en el núcleo más esencial del trabajo opera una tendencia a la generalidad humana. Tanto la vida material de las sociedades, las relaciones que articulan la totalidad como tal, como el proceso

---

63 Recordemos que la primera formación social pura es el capitalismo.

64 [N. de T.] En la versión española se refiere a “valor de uso”, mientras en el original portugués y en las ediciones consultadas de la Ontología del ser social en dicho idioma remiten a valor de cambio. Se opta por realizar esta breve modificación en la traducción española para preservar el sentido original del autor

de constitución de cada subjetividad, de la personalidad peculiar a cada individuo, adquieren a lo largo del tiempo un contenido crecientemente genérico. En la esfera de los valores, esa tendencia se manifiesta por la génesis de valores crecientemente universales y crecientemente mediados. El desarrollo de tales valores y procesos valorativos resulta en un complejo social que, de forma cada vez más intensa, articula las decisiones individuales con los destinos del género como un todo. Pensamos no sólo en el mercado, sino también en la moral, en las costumbres, en el derecho, en la ética y en la política.

Establecido esto, Lukács puede sintetizar su *tertium datur* afirmando que:

1) La relación más primitiva y originaria del hombre con la naturaleza

> No pued[e] ser consumad[a] de manera práctica sin evocar y desarrollar capacidades humanas en los individuos, en sus relaciones mutuas, etc., hasta el surgimiento real del género humano (bajo ciertas circunstancias, por cierto, solo se trata de la posibilidad de tales capacidades, en el sentido de la *dynamis* aristotélica). En sus consecuencias, estas capacidades rebasan con amplitud lo puramente económico; sin embargo, no pueden abandonar […] el terreno del ser social (92/80/144).

2) Una de esas consecuencias es la explicitación categorial del deber ser y del valor económico como complejos específicos e intrínsecamente relacionados. El valor actúa en la delimitación de la finalidad y en la valoración de los resultados, como el deber ser actúa preferentemente en la elección de los medios. La necesaria relación, en el trabajo, entre la búsqueda de los medios y las finalidades se manifiesta, en esa esfera, sobre la forma de esa relación entre deber ser y valor.

3) Tanto los valores como la esfera del deber ser son componentes ontológicos fundamentales a la categoría del trabajo. Vimos que no es posible la existencia de los actos teleológicamente puestos sin la inversión de la relación pasado/presente operante en la naturaleza por una nueva determinación, cualitativamente distinta, del deber ser sobre el presente.

4) Los valores son puramente sociales; la naturaleza desconoce cualquier actuación de valores o procesos valorativos en la determinación de su procesualidad.

> La naturaleza no conoce valor alguno, solo conexiones causales y las transformaciones por ellas ocasionadas, alteridades de las cosas, complejos, etc. (91/79/143).

En definitiva, para Lukács es valor es puramente social.

5) Los valores son cualidades objetivas potencialmente presentes en el ser precisamente así existente, potencialidad que sólo se puede actualizar en el interior de la relación teleología/causalidad. Por lo tanto, los valores ni son puramente subjetivos, ni consecuencias directas de la materialidad de los objetos, sino una dimensión ontológica, elemento esencial –ciertamente no el único- de la nueva objetividad que consubstancia el mundo de los hombres. La esencia de los valores para el mundo de los hombres está en que sin ellos no hay actos teleológicamente puestos, o sea, sin ellos no hay ser social. Evidentemente, no estamos con eso afirmando que en Lukács el mundo de los hombres pueda ser reducido a los valores o que en ellos pueda encontrar su fundación como esfera ontológica distinta de la naturaleza.

Hasta el momento, investigamos la relación entre la "posición del fin" y los procesos valorativos, lo que nos permitió delinear el *tertium datur* lukacsiano en lo que respecta al carácter peculiar de la objetividad de los valores: son

potencialidades del ser precisamente así existente que sólo se actualizan en conexión con las finalidades teleológicamente puestas en el contexto del trabajo.

Hay, no obstante, otro aspecto a ser explorado. Nos referimos a la acción de los procesos valorativos, una vez realizados en el flujo de la praxis social, sobre las individualidades y, por esa mediación, sobre la totalidad de la formación social. Una vez más, este estudio se detendrá no sobre las peculiaridades éticas del problema, sino sobre sus fundamentos ontológicos, tal como lo hace Lukács en *Para una ontología del ser social*.

4. El proceso de exteriorización (*Entäusserung*)

Retomemos una cita de Lukács referenciada más arriba:

> La objetividad del valor económico está fundada en la esencia del trabajo en cuanto metabolismo entre la sociedad y el hombre (*Mensch*); pero la realidad objetiva de su carácter de valor apunta, sin embargo, mucho más allá de esta interrelación elemental (89/77/141).

El trabajo funda el valor, no obstante, la "realidad objetiva" del valor "apunta, sin embargo, mucho más allá de esta interrelación elemental" del intercambio orgánico hombre/naturaleza. Subrayemos que, en Lukács, mismo el trabajo más primitivo, la forma originaria de la praxis social, al colocar la utilidad como un valor de su producto,

> […] pone en marcha ya un proceso cuya intención objetiva -no importa en cuál medida esta intención es adecuadamente consciente- está orientada a la real evolución ascendente (*Höherentwicklung*) del hombre (89/77/141).

Por lo tanto, la relación entre los procesos valorativos y el trabajo exhibe la pulsión para su propia *Aufhebung*.[65] Detona una procesualidad que consubstancia una esfera objetiva de determinaciones socio-valorativas, cuya explicitación categorial, a lo largo del tiempo, va mucho más allá de la esfera del trabajo como tal. Como veremos ahora, la acción de retorno de los valores y complejos valorativos sobre su creador (y, por extensión, sobre la totalidad social) es un momento decisivo de esta *Aufhebung*.

El estudio de esa acción de retorno de los valores, no obstante, nos obligará a un desvío. En primer lugar, porque la acción de retorno de los procesos valorativos es una forma particular de un fenómeno más global, la acción de retorno de todo ente objetivado sobre las individualidades y la totalidad social. Por eso es imprescindible que nos detengamos sobre las características más generales y decisivas de ese fenómeno para, entonces, explicitar la especificidad de la función social de los procesos valorativos en esa esfera. En segundo lugar, porque la acción de retorno de los valores sobre la totalidad social tiene, en uno de los momentos del proceso de elevación de la singularidad humana a la auténtica individualidad, la mediación decisiva de su conexión con la totalidad de la praxis social. La elucidación de esa cuestión, por su parte, requiere un examen del proceso de individuación en Lukács. Por lo tanto, antes de examinar la concepción lukacsiana acerca de la acción de los procesos valorativos sobre el ser social, es imprescindible abrir un paréntesis para un estudio circunstanciado de la exteriorización y de la individuación como son comprendidas por el filósofo húngaro.

A la acción de retorno de todo ente objetivado sobre su creador (y por esa mediación, repetimos, sobre la totali-

---

65 [N. del T.] El filósofo argentino Carlos Astrada tradujo este término como “superación”, aunque debe señalarse que el mismo contiene tres momentos significativos: el de suprimir, conservar y superar.

dad social), Lukács la denominó exteriorización (*Entäusserung*). Al contrario de la alienación (*Entfremdung*), de los obstáculos socialmente puestos a la plena explicitación de la generalidad humana, la exteriorización corresponde, para Lukács, a los momentos en los cuales la acción de retorno de la objetivación (y, claro, de lo objetivado) sobre el sujeto impulsa la individuación (y, por medio de ella, también la sociabilidad) a niveles crecientemente genéricos. Lo que la exteriorización y la alienación poseen en común es que son, ambas, acciones de retorno de las objetivaciones sobre la individuación (y sobre la totalidad social, con todas las mediaciones posibles). Lo que las distingue es que la alienación es una acción que reproduce la deshumanización socialmente puesta, mientras la exteriorización es el momento de auto-construcción del género humano (Cf. Tertulian, 1993). Por su parte, la objetivación, como ya vimos, es el momento del trabajo por el cual la teleología se convierte en causalidad puesta, siempre con alguna transformación de lo real, dando origen a un ente ontológicamente distinto de su creador.

Tal concepción de objetivación, de exteriorización y de alienación es una de las facetas más características de la ontología lukacsiana. No sólo lo distingue a Lukács de la enorme mayoría de los pensadores contemporáneos,[66] sino

---

66 De la bibliografía sobre el asunto, vale señalar el artículo del profesor Paulo Silveira "Da exteriorização ao fetichismo — formas de subjetivação e objetivação" (1989). Silveira no sólo postula allí una distinción en Marx entre exteriorización y alienación, sino que afirma que, a lo largo de su vida, Marx mejoró el concepto de exteriorización-alienación hasta alcanzar su nivel más maduro en el tratamiento dado, en *El Capital*, del fetichismo de la mercancía. No obstante, termina por argumentar, diferentemente de Lukács, que la alienación sería una categoría operante sólo en las relaciones entre los individuos o con la naturaleza y que, por lo tanto, en la individuación, alienación y exteriorización coincidirían (cf. P. 49-72). En una posición distinta, tenemos autores como Joachim Israel y Carol Gould. En *Teoría de la alienación* (1977), Israel asocia la exteriorización en Marx a la pérdida de la verdadera naturaleza humana. Delimitar el concepto de na-

también lo diferencia, al menos formalmente, del propio Marx, como él mismo lo señala (Lukács, 1981: 564).

Como ya fue apuntado en "Lukács: trabalho, objetivação e exteriorização" (Lessa, 1992),al distinguir entre objetivación, exteriorización y alienación, Lukács llama la atención sobre la ruptura con la concepción hegeliana del complejo exteriorización/objetivación como algo esencialmente negativo: la pérdida del Espíritu de sí mismo. Para Lukács, la exteriorización, como efecto sobre el sujeto de la objetivación, exhibe una acepción esencialmente positiva: es un momento ineliminable del proceso de individuación y, por esa mediación, del desarrollo humano-genérico.[67]

---

turaleza humana en Marx pasa a ser, para ese pensador, el problema decisivo para conceptualizar la categoría marxiana de exteriorización. Esto lo conduce a afirmar que Marx postuló un Estado ideal y un trabajo ideal que corresponderían a la naturaleza humana –y la exteriorización no sería nada más que la perdida de este, para ser breve, paraíso. Gould, en *Ontología social de Marx* (1983), por su parte, argumenta que la exteriorización es un fenómeno no sólo típico, sino exclusivo de la sociedad capitalista. Exteriorización y fetichismo de la mercancía se tornan casi sinónimos, y la negatividad de éste es traspasada acríticamente a la exteriorización.

67 Esta caracterización de la exteriorización en Hegel como esencialmente negativa puede, aparentemente, llevar a dificultades. Es conocido el pasaje de *El joven Hegel* en el cual Lukács afirma que "La "exteriorización" [alienación en el original en español] tiene en Hegel […] una significación positiva, creadora de objetividad, y de esa significación parte la crítica de Marx, considerando las discusiones de Hegel con sus predecesores como definitivamente resueltas a favor de Hegel" (Lukács, 1973 II: 854; Lukács, 1970: 532-3). La contradicción desaparece, sin embargo, al percibirse que la positividad de la exteriorización de Lukács expresa el reconocimiento, por Hegel, de la existencia de una realidad objetiva, exterior al sujeto –reconocimiento que, al fin y al cabo, es el fundamento de la superación, por parte de Hegel, de la prohibición a toda ontología tal como fue puesta por Kant. Es a esto a lo que Lukács se refiere cuando recuerda que la crítica de Marx al autor de la *Fenomenología del Espíritu* recupera esa faceta fundamental. El reconocimiento del carácter positivo de la exteriorización en Hegel en nada se contrapone al reconocimiento de su carácter negativo: al hecho de representar el momento de pérdida del Espíritu de sí mismo. Al constituirse como exterioridad del Espíritu, la

Como componente ontológico esencial al devenir humano de los hombres, la exteriorización es un momento universal del trabajo; toda objetivación implica la exteriorización del sujeto. O, en otras palabras, el hombre, al actuar en el día a día, concomitantemente se constituye como individualidad y contribuye a la reproducción de la sociedad a la cual pertenece –y, al hacerlo, recibe las consecuencias de sus acciones.

En segundo lugar, permite a Lukács particularizar y, así, evidenciar la alienación, o sea, el momento de acción de lo objetivado sobre el sujeto que, en vez de impulsar el devenir humano de los hombres, se consubstancia como obstáculo al avance del proceso de sociabilización. La enorme importancia de esta categoría, principalmente para la crítica de la cotidianeidad contemporánea, llevó a Lukács a darle una relevancia especial a ese momento de la praxis humano-social.

Tales consideraciones indican hasta qué punto las categorías de objetivación, exteriorización y alienación, en la ontología de Lukács, están íntimamente articuladas. La objetivación implica, siempre, momentos de exteriorización y, a veces, a la alienación.

Por más apasionante que sea ese complejo de cuestiones, el mismo sólo podrá ser abordado parcialmente en esta investigación. En primer lugar, porque su exploración cabal requiere un estudio específico, particular, de tales categorías que lleve en consideración las especificidades ontológicas expresadas por las diferentes funciones sociales que ejercen su articulación con el devenir humano de los hombres. Y eso no sólo en la *Ontología* de Lukács, sino también

---

coseidad implica, en el sistema hegeliano, la exteriorización-alienación del sujeto, con todas las consecuencias que de allí derivan. La positividad de la exteriorización en Hegel, tal como es señalada por Lukács, de ese modo, en nada se contrapone a la determinación de su aspecto de negatividad, tal como lo haremos.

en la obra marxiana. En segundo lugar, porque implicaría investigar la categoría de alienación en Lukács, lo que nos conduciría mucho más allá de este trabajo. En función de tales límites, lo que haremos está lejos de ser un estudio exhaustivo y conclusivo de la exteriorización en *Para una ontología del ser social*; nos limitaremos a sistematizar las observaciones de Lukács acerca de sus fundamentos ontológicos tal como son expuestos en el capítulo "El trabajo", recorriendo a algunos pasajes de los capítulos dedicados a la alienación y a la ideología sólo cuando sean absolutamente indispensables. Aunque este esfuerzo de sistematización está lejos de resolver las cuestiones aquí aludidas, no vemos cómo sería posible prescindir de este paso para encaminar su futura elucidación.

Hechas las salvedades, pasemos al examen de la categoría de exteriorización.

El necesario punto de partida en el estudio de la relación entre trabajo y exteriorización, en Lukács, es la objetivación. Como ya argumentamos, ella da origen a una esfera objetiva no sólo relativamente independiente, sino incluso ontológicamente distinta de la subjetividad. Establecido, sin ninguna duda, que para nuestro autor la génesis de la causalidad puesta en nada atenúa la distinción ontológica entre teleología y causalidad, avanza Lukács señalando que él se permitió

> […] especificar un poco terminológicamente el acto de trabajo. El lector se acordará que en el acto de trabajo, descripto por Marx con una terminología coherente, aunque sí variada, yo lo he distinguido analíticamente en objetivación [*Vergegenständlichung*] y exteriorización [*Entäusserung*].[68] En el acto real, ambos factores son sin embargo indisociables:

68 [N. del T.] Cabe señalar que en la traducción en español figura la categoría enajenación en vez de exteriorización, pero, tal como observa el autor al inicio de esta obra, se sustituirá dicho término por el de exteriorización.

> cada movimiento, cada consideración durante el trabajo (o antes de él) están principalmente dirigidos a la objetivación [*Vergegemständlichung*], es decir, adquiere una utilidad social. Recuérdese la novedad ontológica que en ello aflora: mientras que los objetos naturales tienen, en tanto tales, un ser en sí y su devenir para nosotros debe ser elaborado por el sujeto humano en términos cognitivos […] la objetivación [Vergegemständlichung] expresa de una manera inmediata y material el ser para sí en la existencia material de las objetivaciones […] (Lukács, 2013: 32).

Sin embargo, Lukács argumenta que toda objetivación es, también y de forma ineliminable, "[…] un acto de exteriorización del sujeto humano" (Lukács, 2013: 33).

> Marx ha descripto con exactitud este carácter doble del trabajo y eso fortalece nuestro derecho a fijar también terminológicamente la existencia de esta duplicidad del acto unitario. Marx dice en el conocido pasaje sobre el trabajo que "[a] l consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquel ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente".

Continúa Lukács:

> Es claro que se trata aquí de algo más que tan solo dos aspectos del mismo proceso […] Mientras que la objetivación está prescripta de manera imperativa e inequívoca por cada división del trabajo y desarrolla necesariamente las capacidades para ello necesaria en los hombres […], el efecto retroactivo de la exteriorización sobre los sujetos del trabajo es, por principio, divergente (Lukács, 1986: 505-6; Lukács, 1981: 564-5; Lukács, 2013: 33. Para la cita de El Capital de Marx, 2002: 216).

Subrayemos este aspecto. En Lukács, objetivación y exteriorización se distinguen como momentos de una proce-

sualidad en sí unitaria: el trabajo. La objetivación corresponde al momento de transformación teleológicamente orientado de lo real, y la exteriorización al momento de acción de retorno de la objetivación y de lo objetivado sobre el individuo agente. En otras palabras, la exteriorización corresponde al momento por el cual la objetivación, al confrontar al sujeto con la realidad a él externa, al dar origen a un producto que se distingue ontológicamente del sujeto y que, en esta medida, adquiere una historia suya, propia, relativamente autónoma en relación a su creador, ejerce una acción de retorno sobre el propio sujeto que la creó. En pocas palabras, al constituir el objeto como ontológicamente distinto del sujeto, la objetivación y el producto de ella resultante, exhiben una autonomía relativa delante del sujeto agente –y esta autonomía relativa es el fundamento ontológico último de las diversificadas acciones de retorno de lo objetivado sobre los individuos. Hay diferencias importantes entre la relatividad de la autonomía del proceso de objetivación y la del objeto construido: el en sí de la objetivación, ya lo vimos, es determinado en larga medida por la conciencia del sujeto agente, mientras que el objeto creado coloca en acción "nexos causales" que son ontológicamente distintos de la subjetividad que operó la objetivación que le dio origen. Tal hecho, no obstante, en nada altera lo que afirmamos inmediatamente arriba.

Ya señalamos que no nos adentraremos en la discusión, ciertamente fundamental pero que está fuera del alcance trazado para esta investigación, de si Lukács fue o no fiel a Marx al distinguir entre objetivación y exteriorización del modo como lo hace. Para nosotros, sin embargo, es importante destacar que ella es un desdoblamiento, en el universo de la ontología lukacsiana, de la tesis de que el carácter puesto de la materialidad social no elimina, en absoluto, su objetividad originaria. La afirmación de que la evolución de los productos exhibe una autonomía

delante del sujeto tiene por presupuesto necesario que, por ser objetivado, el ente no deja de ser objetividad en la clásica acepción de la palabra. Y esta posición posee, mínimamente, una evidente aproximación con Marx, que, en los *Manuscritos de 1844*, afirma que todo ente es objetivo, que un "Un no ser objetivo es un no ser" (Marx, 2010: 199). Y, también, con el Marx de *El Capital*, cuando define la mercancía como Gegenstand y no como *Objekt*.[69]

---

69 Id., *Das Capital*, *Werke*, op. cit., vol. 23, p. 49. La edición brasilera de Abril Cultural tradujo *Gegenstand* por "objeto externo" (Marx, 1983: 45), la edición francesa de 1946, por J. Molitor, prefirió *"object extérieur"* (*Le capital*, Alfred Costes, 1946, p. 5); Wenceslao Roces, *"objeto externo"* (*El Capital*, México, Fondo de Cultura Económico, 1978, p. 3), e la traducción al inglés editada por Engels refiere al *"an object outside us"* (*Capital*, New York, International Publishers,1979, vol. I, p. 35). *Gegenstand* y sus derivados refieren al objeto en su relación con la conciencia, mientras *Objekt* se refiere a lo real independientemente de la conciencia. Marx, en los *Manuscritos de 1844* (Kroner Verlag 1971, p. 274), se refiere a *"Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen"* ("Un no ser objetivo es un no ser"). *Gegenstand* y derivados, en este pasaje, se refieren específicamente al ser para otro: *"Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinen Gegenstand"*. ("Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo"); o: *"Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständilches Wesen"* ("Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no se comporta de forma objetiva, su ser no es objetivo"). En ambos sentidos, *Gegenstand* se aproxima al sentido original de objectum, participio pasado de *objecere*, ser lanzado al frente o en contra.
Vale resaltar, también, que etimológicamente stand en alemán corresponde exactamente a su correlato inglés: estar puesto, estar en pie; y *gegen* señaliza oposición, estar contra. Así, *Gegensatz* (opuesto, oposición, contrario, antítesis) es la traducción literal de *oppositio* del latín: oposición, contrario.
En este primer momento, por lo tanto, la objetividad de la mercancía es puesta en los siguientes términos:
1) Es una objetividad que existe en sí, no siendo su existencia determinada por la conciencia;
2) No obstante, es una objetividad que se determina en su relación con la existencia humana (de la cual la conciencia es una determinación ontológico-objetiva: no hay ser social sin teleología, sin ideología, etc.), di-

Puesto esto, Lukács avanza en su investigación acerca de la exteriorización, señalando que para el mayor o menos éxito en el proceso de objetivación es cada vez más decisivo, en la medida que se desarrolla la sociabilidad, "[…] no solo sus comportamiento en el trabajo, sino también su relación consigo mismo como sujeto del proceso de trabajo" (77/66/ 127).

El fundamento ontológico último de la acción de la inmediatez del trabajo sobre la individuación, está en el que sólo puede ser exitoso si consigue convertir la causalidad en causalidad puesta, lo que lo obliga a respetar la objetividad procesual del intercambio con la naturaleza. En las palabras de Lukács,

> […] puede ser exioso un trabajo que ha sido consumado sobre la base de la más intensa objetividad; en el sentido de que, por ende, la subjetividad tiene que cumplir, en este proceso, un papel productivamente auxiliar (77/66/127).

---

ferentemente de la objetividad de una piedra, que exista sin que existe el ser humano.

Por eso, para Marx, la mercancía es, "[…] un objeto exterior (*äußerer Gegenstand*), una cosa (*Ding*)" que por sus "propiedades" "satisface necesidades (*Bedürfnisse*) humanas". Es en esa relación con las necesidades humanas que la mercancía se consubstancia (la mesa, fuera del ser social, es sólo la materia de la cual está hecha, jamás sería una mercancía). Sin embargo, si tales "propiedades" adquieren utilidad/valor en la relación con las necesidades humanas, no es menos verdadero que esas propiedades son objetivas, en el sentido de *Objekt*, existen en sí y por sí. De ese modo, las propiedades materiales/objetivas de los entes no están ausentes de la relación social basada en las mercancías, no obstante, ésta no es determinada, ni fundada, por aquellas. En este sentido, dos párrafos más debajo de la cita de *El Capital* señalada más arriba, afirma que la "utilidad" "no flota por los aires", "Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía […]". Y, en la página siguiente, encontramos: "Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser, pues, valores de uso".

Tal relación es bastante evidente en los procesos de trabajo más simples. Mayor o menor coordinación motora, capacidad de observación, raciocinio, creatividad, etc. son elementos de la individualidad que a menudo se presentan como fundamentales para el éxito de un proceso de trabajo determinado. Incluso en procesos de trabajo más desarrollados, como el artesano medieval, las cualidades de los individuos son de tal forma valorizadas que los productos reciben las firmas de sus creadores. Sólo con la aparición del capitalismo y de la gran industria, con las nuevas exigencias puestas por la división del trabajo y por la alienación extrema, tales habilidades individuales pierden su importancia originaria en el proceso productivo inmediato.[70]

Sin caer en el simplismo de desconsiderar las alteraciones que de allí derivan, permanece el hecho de que

> En la medida en que el deber ser apela también […] a determinados aspectos de la interioridad del sujeto, sus demandas son formuladas de tal manera que las transformaciones en el interior del hombre proporcionan un vehículo para un mejor dominio del metabolismo con la naturaleza. El autodominio del hombre -que necesariamente aparece en primera instancia como efecto del deber ser en el trabajo-, el creciente dominio de su comprensión de las propias inclinaciones, hábitos, etc. espontáneamente biológicas, es reglada y guiada por la objetividad de este proceso [el intercambio orgánico entre hombre/naturaleza] […] (77/66/127-8).

---

70 Para la discusión de este complejo problemático (la relación ente habilidades de los trabajadores y los procesos productivos) en el contexto de la actual "reestructuración productiva, cf. Antunes, 1999 y Gounet, 1999. Los intentos de incorporar el *savoir faire* del trabajador al proceso productivo, al contrario de lo que buscaba en el fordismo/taylorismo clásico, son ejemplos de cómo las formas de la relación entre exteriorización y objetivación pueden ser alteradas a lo largo del tiempo.

Una acción semejante del deber ser sobre la individuación puede ser percibida en una esfera conexa, la de la construcción de un reflejo cada vez más correcto del ser precisamente así existente. En ella, las "transformaciones en el interior del hombre" son de una relevancia evidente, ya que, con el avance de la sociabilidad, la corrección gnoseológica del reflejo exige de modo creciente "[…] la prioridad de lo consciente sobre lo instintivo, de lo cognoscitivo sobre lo meramente emocional" (51/42/98). Con esto, una vez más, más allá de la transformación de lo existente, el trabajo realiza también la potencial transformación del sujeto que trabaja.[71]

> Es evidente sin más que con ello se incorporan a la vida humana formas de conducta que resultan absolutamente decisivas para el auténtico ser-hombre del ser humano. Es universalmente sabido que el domino del hombre por encima de sus instintos, afectos, etc., es el problema principal de toda educación moral, desde el hábito y la tradición hasta las formas más elevadas de la ética (54/45/101-2).

Del punto de vista de la ontología del ser social, es importantísimo que tales comportamientos "[…] aparezcan ya en el trabajo más elemental, y sin duda bajo la forma totalmente distintiva del dominio consciente de los afectos, etc." (54/45/102).

Estas consideraciones de Lukács indican en qué medida para él, la exteriorización es una consecuencia espontánea e inevitable en el proceso de trabajo. Las consecuencias

---

71 "Esta transformación del sujeto que trabaja […] Considerado desde el punto de vista del sujeto, […] debe terminar en una victoria de la comprensión correcta sobre lo meramente instintivo (51/43/99); y, luego más adelante señala: "[…] en todos los casos lo inmediato, instintivamente comprensible como consecuencia del distanciamiento que cada posición necesariamente comprende, es reemplazado o, al menos, dominado por actos de la conciencia" (53/44/101).

de los procesos de objetivación para la constitución de la substancia social de cada individuo ya se inician antes de finalizada la objetivación. El hacer que determinados comportamientos sean más adecuados para el éxito de las objetivación que otros, es inherente al trabajo la génesis y desarrollo de un complejo valorativo que tiene como centro el comportamiento del individuo, inicialmente para con la naturaleza que lo rodea; pero, inmediatamente, por la mediación de aquello que impulsa al *Aufhebung* de los procesos valorativos, hacia más allá del trabajo, también de complejos valorativos que tienen como nódulo el comportamiento del individuo delante de los dilemas, alternativas, posibilidades, etc. que la sociabilidad en que vive coloca a cada momento histórico.

Por lo tanto, la exteriorización, según Lukács, es un momento ineliminable y decisivo para el devenir humano de los hombres. Ella impulsa la constitución de un ser social crecientemente genérico. En ese contexto, ya en el trabajo más simple, los procesos valorativos, el deber ser y los valores se hacen presentes, y de forma decisiva. Sin embargo, lo hacen en su forma más primitiva, originaria. De tal modo que, si tal forma primitiva sirve de "modelo" para lo que encontramos en las sociabilidades más avanzadas, el examen de la función social de complejos valorativos más evolucionados como la moral, el derecho, la ética, etc. requiere el examen de mediaciones que van más allá de las inmediaticidad del trabajo como tal. Tales mediaciones, sabemos, consubstancian la categoría de la reproducción social en Lukács. Por lo tanto –aunque está fuera de los límites propuestos para nuestra investigación, pero resulta indispensable para su continuación-, nuestro próximo paso deberá ser indicar, en el contexto de la reproducción social, cuales son las mediaciones decisivas que articulan la exteriorización mediada por los valores y procesos valorativos con el desarrollo humano genérico, lo que no con-

duce al nódulo central de la individuación como uno de los polos, al lado de la totalidad social, de la reproducción social.

5. La individuación

Repetimos: la exploración a fondo de la individuación está más alá de los límites propuestos para nuestra investigación. Sin embargo, la articulación entre trabajo y reproducción es de tal modo densa, en Lukács, que la continuidad de la exploración del carácter fundante del trabajo requiere, al menos, una exposición parcial de la individuación, buscando elucidar los fundamentos ontológicos de las mediaciones que actúan entre la totalidad social y los complejos valorativos más desarrollados.[72]

El punto de partida del análisis lukacsiano de la individuación ya nos es familiar: la pura sociabilidad del mundo de los hombres. El ser social es la síntesis de los actos singulares de los individuos en tendencias, fuerzas, etc. genéricas. En ese contexto, la substancia concreta que distingue una individualidad de las demás, bien como de la totalidad social, es dada por la cualidad, por la dirección, etc. de la cadena de decisiones alternativas que adopta a lo largo de su vida. Es la cualidad de esas relaciones que establece con el mundo lo que caracteriza la sustancialidad de cada individuo singular (Lukács, 1986: 202, 233-4; Lukács, 1981: 227, 261-2; tb. Lessa, 1995).

Eso significa que, para el filósofo húngaro, el individuo humano se distingue radicalmente del espécimen biológico singular. Éste posee una sustancialidad dada de una vez por todas en su herencia genética (Lukács, 1986: 155-7; Lukács, 1981: 177-8). El individuo humano, por el contario, construye su sustancialidad social a lo largo de su

72 Un tratamiento más detallado de la individuación puede ser encontrado en Oldrini 1995; Costa 2005, 2007; Moraes 2007 y 2008.

vida, escogiendo entre las diferentes alternativas que da lugar la realidad. La substancia del individuo humano, por lo tanto, no sólo es radicalmente social, sino también histórica: ni las características heredadas biológicamente por el individuo pueden determinar *a priori* cual será la dinámica de evolución de su personalidad. En síntesis, "la individualidad no puede, en modo alguno, ser considerada un *prius* abstracto, un dato inmediato, un punto de partida" (Oldrini, 1995: 118).

Eso significa también que la construcción de la personalidad de cada individuo sólo es posible en intensa integración con la formación social a la que pertenece. La absoluta necesidad de esa articulación con la totalidad social, para que la individualidad se pueda explicitar categorialmente se manifiesta y se fundamenta, según Lukács, en tres momentos claves.

El primer momento corresponde al hecho de que el desarrollo objetivo del bienestar social como un proceso de eliminación en todo de las barreras naturales al mismo tiempo, permite y requiere el desarrollo de personalidades cada vez más ricas, mediadas y complejas. Por tal mediación, el impulso a la generalidad humana inherente al propio trabajo se constituye en el fundamento ontológico último del proceso de individuación. En definitiva, para Lukács, el individuo humano sólo tiene existencia real como ente social. Fuera de la sociedad, no hay individuación posible (Lukács, 1986: 233-4; Lukács, 1981: 261-2). Esto en nada se contrapone, obviamente, al hecho de la necesidad de que los individuos se complejicen para ser capaces de operar posiciones teleológicas crecientemente articuladas y hacer que, con el avance de la sociabilidad, las individualidades exhiban una creciente autonomía relativa delante de la totalidad social.

En segundo lugar, la individuación sólo puede realizarse en sociedad porque su elemento fundante, las acciones de

los individuos, sólo existe como síntesis de elementos genéricos y particulares. Los elementos genéricos son dados: 1) por la demanda específica, siempre socialmente determinada, que está en la raíz de todo acto; 2) por la acción de retorno del producto creado sobre su creador; 3) y, finalmente, por los avances socio-genéricos incorporados a las conciencias individuales por el flujo espontáneo de la praxis social. Los elementos particulares, por su parte, se originan: 1) en la singularidad de cada situación; 2) en la singularidad de cada individualidad; 3) y, por fin, en la singularidad de la respuesta que corresponde a la alternativa escogida (Lukács, 1986: 223 y ss.; Lukács, 1981: 261 y ss.).

Enfatizamos que, en Lukács, todo acto social es una unidad sintética de elementos genéricos y singulares (Lukács, 1986: 247-8; Lukács, 1981: 276-7). Los tres momentos arriba señalados, en el plano de la realidad objetiva, consubstancian una unidad sintética –sólo teórica y abstractamente podemos separarlos. En la cotidianeidad, los elementos genéricos y particulares están de tal forma articulados que frecuentemente exigen análisis cuidadosos para la distinción de uno del otro. Sin embargo, tal inseparabilidad de los elementos genéricos y particulares no significa que ellos hayan desaparecido como tales. Por el contrario, ellos sólo pueden contribuir para el proceso de particularización, que hace cada acto humano diferente de todos los otros, pero siempre partícipes de la historia, en la medida en que despliegan una tensión entre la genericidad y la particularidad.

Señala Lukács que tal tensión entre los elementos genéricos y los particulares cumple una función ontológica específica: es el *médium* que permite, en el nivel de la praxis cotidiana, la percepción de la contradictoriedad género humano/individualidad. En la elección de las innumerables alternativas dadas por la realidad, es esa tensión que

hace que el individuo tenga que escoger entre posibilidades más o menos genéricas o más o menos particulares.

En este proceso de elección se articula el tercer elemento de la individuación, decisivo para los complejos valorativos. El desarrollo de las individualidades sólo es posible en la presencia de complejas mediaciones, necesariamente genéricas, que permitan al individuo referir, a sí mismo, las exigencias puestas por la evolución del género humano. Tal necesidad, permanente en la reproducción social, de que los individuos remitan a sí mismos, como *suyas*, las necesidades puestas por el desarrollo humano genérico, es el suelo genético de complejos como las costumbres, el derecho, la ética, etc. Al influenciar en la elección de las alternativas a cada momento puestas por el desarrollo social a la acción de cada individuo, tales complejos mediadores juegan un papel fundamental en el desarrollo interno, peculiar a cada individualidad. Y, en esa medida, entran en el complejo de determinaciones que direccionan el devenir humano de los hombres para realizaciones más (o menos) genéricas.

En ese tercer momento, los valores juegan un peso ontológico decisivo en el desarrollo de las individualidades. Aunque universal, la acción decisiva de los valores alcanza su planea explicitación, según Lukács, con la génesis y el desarrollo de la primera formación social pura, la sociabilidad burguesa. En el contexto de su característica contraposición antinómica entre *citoyen* y *bourgeois*, de la peculiar individualidad burguesa que se concibe a sí mismo como mónada y considera la totalidad social el instrumento para su acumulación privada, el papel de los valores en la individuación pasa por una elevación cualitativa. En la nueva situación, o los valores impulsan a las individualidades a posiciones teleológicas más mediadas socialmente, más genéricas, valorizando positivamente las reales exigencias puestas por el desarrollo de la hu-

manidad como género, o, por el contrario, estimulan la adopción de alternativas centradas en la particularidad de la individualidad, que se comprende como mónada. Las consecuencias prácticas para la individuación son inmediatamente visibles: la opción por los valores genéricos puede elevar a substancialidad de cada individualidad a la generalidad humana –o, por el contrario, la opción por los valores meramente particulares puede rebajar el contenido de su existencia a la mezquindad del universo del *bourgeois* que se contrapone/anula a la humanidad.

Para Lukács, en síntesis, son tres los nexos ontológicos fundamentales de la individuación: 1) el devenir humano de los hombres es su impulso fundante y su momento predominante; 2) la contradictoriedad entre los elementos genérico-universales y los particulares en todo acto singular, contradictoriedad potencializada por la explicitación categorial de la bipolaridad individuo/totalidad social, característica de la reproducción del mundo de los hombres, fuerza a los individuos a tomar conciencia de la relación contradictoria que permea la relación individuo/sociedad; y, 3) el desarrollo de una malla de relaciones sociales crecientemente genérica es el fundamento ontológico de la necesidad y, al mismo tiempo, de la posibilidad de, en la individuación, actuar valores y procesos valorativos cada vez más genéricos (Lukács, piensa sobre todo, en la ética).

En síntesis, es esencial a la exteriorización el impulso hacia la constitución de un ser social crecientemente genérico. Con eso hay un contradictorio proceso de evolución que lleva, por la mediación de la individuación,[73] de los

73 Que Lukács reconozca en la individuación la mediación decisiva en el desarrollo de los valores hacia más allá de la inmediatez del trabajo, no significa que desconsidere la importancia de los valores y procesos valorativos en la reproducción social global. En el capítulo “La reproducción”, que sigue inmediatamente al capítulo “El trabajo”, Lukács argumenta que, en la reproducción social global, también se presenta la demanda de que la humanidad de forma socialmente reconocible a sus necesidades más

complejos valorativos más simples a los más complejos. Estos no se limitan más, ni se confunden, con la inmediaticidad de los actos de trabajo; no obstante, sólo pueden existir teniendo por base a éstos y, concomitantemente, ejercen una efectiva influencia en el desarrollo de la reproducción material de las sociedades.

Dicho esto, podemos retornar al inicio de este capítulo para concluir. Argumentábamos, entonces, que los valores componen, para Lukács, una forma "objetiva de objetividad social". O sea, los valores y los procesos valorativos son parte integrante y fundamental del proceso de elección de los medios y valoraciones de los fines y de los productos objetivados, esenciales al trabajo. De modo análogo a la teleología y al reflejo, los valores y procesos valorativos sólo pueden existir al interior de la compleja relación entre teleología y causalidad que funda el ser social. En tal relación, los valores se presentan como potencialidades del ser precisamente así existente, potencialidades, no obstante, que sólo pueden actualizarse teniendo por mediación la posición teleológica.

En ese contexto, los valores y procesos valorativos que surgen por el desarrollo de la sociabilidad dan origen a

---

universales como ser genérico y que, al hacerlo, funde e impulse el desarrollo de las costumbres, la tradición, la moral, etc., pero sobre todo, de la ética.

En otras palabras, la individuación es sólo un polo de la reproducción social global. En el caso del momento originario de la exteriorización en el trabajo, la mediación decisiva es dada por el proceso de individuación, lo que no significa que la exteriorización se restrinja a la esfera de la individualidad. No obstante, explorar las conexiones por las cuales la exteriorización supera su momento originario, su fundamento ontológico último, y discurre hacia el flujo de la praxis global, supone explorar la categoría de reproducción, lo que hicimos en *Sociabilidade e individuação* (1995). El hecho de que nos limitáramos a explicitar el momento originario, del fundamento ontológico último del fenómeno de la exteriorización, donde la individualidad es decisiva, no debe velar que, para el filósofo húngaro, la exteriorización tiene consecuencias más allá de la individuación.

complejos y mediaciones sociales que, aunque fundados por el trabajo, no se identifican con él. La ética, la estética, la moral, las costumbres, el derecho, etc. surgen y se desarrollan teniendo por fundamento el trabajo, pero tienen por momento predominante en su desarrollo, el complejo proceso de reproducción social como un todo.[74]

El desarrollo del género humano, no obstante, termina por explicitar una nueva esfera de contradictoriedad, que será analizada en el próximo capítulo. Nos referimos al hecho de que, entre el despliegue de las potencialidades materiales socio-genéricas y su efectivización en el interior de formaciones sociales dadas, se interpone una desigualdad que compone el suelo genérico de los fenómenos sociales que Lukács denominará alienaciones.

---

74 Especialmente en el capítulo "La reproducción", Lukács aclara cómo, por ser la mediación entre el complejo de la economía (que contiene en su interior el trabajo, el complejo fundante del ser social) la totalidad ejerce el momento predominante en la relación con cada complejo parcial, singular. Sin que nada de eso se contraponga al hecho de que, en el desarrollo del género humano, la economía (como el trabajo) sean el momento predominante. Tratamos esto en Lessa, 1995.

CAPÍTULO VI

TRABAJO, VALORACIÓN Y ALIENACIÓN (*ENTFREMDUNG*)

Tal como lo hicimos con la categoría de exteriorización, al tratar de los fenómenos de la alienación nos ocuparemos sólo de sus fundamentos ontológicos últimos. Es prudente recordar que con ese procedimiento estaremos lejos de siquiera iniciar la exploración sistemática de los fenómenos de la alienación como tales[75] y tenemos como objetivo, tan solamente, la exposición de la tesis lukacsiana del trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres.

Según Lukács, entre el complejo de la alienación y el trabajo se interpone una densa malla de mediaciones sociales que desempeñan un papel decisivo en su consubstanciación a cada momento histórico. Tal como ocurre con la libertad (trataremos de ella en el próximo capítulo), que existe más allá de la "esfera de la necesidad" que es el trabajo, las alienaciones surgen y se desarrollan más allá del intercambio material de los hombres con la naturaleza. En este sentido preciso, son procesualidades que no se explicitan plenamente a no ser en la esfera de la reproducción social; se sitúan predominantemente en las relaciones entre los hombres, antes que en la relación orgánica de éstos con la naturaleza.[76] Por eso, en el contexto

---

75 Este es uno de los aspectos más inexplorados de la *Ontología*, sea porque es el capítulo en el cual el carácter inacabado del texto se manifiesta más profundamente, o porque posee problemas internos que imponen enormes desafíos para su análisis inmanente. La saludable excepción ha sido, hasta hoy, las investigaciones de Norma Alcântara, cuya disertación de maestría y de tesis de doctorado (Alcântara, 1998 y 2005) son textos pioneros y han abierto nuevas perspectivas para el tratamiento de esta categoría lukacsiana.

76 Eso no significa, es claro, que las alienaciones no puedan intervenir, a veces de forma decisiva, en la propia constitución de las formas histó-

del análisis del trabajo como tal (recordemos: un análisis "necesario", aunque "abstracto" (Lukács, 1986: 7-10 y 117; Lukács, 1981: 11-15 y 135, por ejemplo)), no encontraremos, por un lado, sino algunos momentos en los cuales, a partir de la reproducción social, las alienaciones se conectaron con el trabajo y, por otro, los fundamentos últimos que, aunque no constituyan las alienaciones históricamente determinadas, abren la posibilidad ontológica de sus efectivizaciones.

Del punto de vista de las categorías internas al trabajo (teleología, objetivación, exteriorización y causalidad, para quedarse sólo en las más generales), la alienación encuentra su fundamento en dos momentos: 1) el insuperable carácter de contradictoriedad del devenir humano de los hombres y 2) los valores y procesos valorativos. Lukács, en el capítulo "El trabajo", inicia por estos últimos.

El hecho de que el filósofo húngaro inicie por los procesos valorativos nos obliga a un paréntesis: una lectura apresurada podría sugerir que sería él partidario de una posición eticista o moralista para discutir la relación entre las alienaciones y el trabajo a partir de los valores. Nada más falso. Una lectura más cuidadosa del texto lukacsiano revelará que, para el filósofo húngaro, las alienaciones no podrían jamás ser procesos restrictos a la esfera valorativa, o incluso procesos exclusivos de la esfera de la individualidad. Argumenta él a continuación[77] que los procesos de alienación son determinaciones objetivas del mundo de los hombres. Tal como todas las determinaciones objetivas, también las alienaciones mantienen una relación

---

ricamente determinadas del trabajo (como ocurre, con todas las debidas mediaciones, con el trabajo abstracto). Y cuando eso ocurre, es siempre como un caso particular de la determinación reflexiva más genérica que se despliega entre trabajo y reproducción social.

77 Lukács, 1981: 92 y ss.; 561-2; 567-8, entre varios otros pasajes. Cf. También Alcântara, 1998, 2005.

muy notable con la conciencia. En los casos límite, el hecho de que algunas alienaciones se pueden desarrollar sin que los hombres tengan la menor conciencia de ellas, en nada se opone a que estas mismas alienaciones interfieran (a veces, decisivamente) en la constitución de las posiciones teleológicas a ser objetivadas. La conciencia de las alienaciones no es *conditio sine qua non* para que ella interfiera en los procesos de individuación y en la elección de los valores a ser objetivados en los actos singulares.

Lukács cita el ejemplo, inherente al trabajo, de la necesidad de someter los afectos al proceso de objetivación. Como vimos, esto es un momento importante del desarrollo de la personalidad humana. Ya en ese momento inicial actúa "un valor". Como ese dominio es portador de un contenido valorativo dado por el propio trabajo, él

> […] puede ser realizado socialmente sin recibir forzosamente, de inmediato, una forma consciente, y sin afirmar su valor en el hombre que trabaja. Es un factor del ser social y, por ende, realmente existente y activo aun cuando no se haga consciente, o solo se torne tal en forma incompleta (95/83-4/149).

Por lo tanto, en Lukács, aunque los valores sólo puedan existir como momento de la posición teleológica, como elemento de determinación de la posición teleológica, no menos verdadero es que ellos poseen una existencia real en el ser social, se hacen presentes y actúan concretamente, aunque de este hecho los seres humanos no tengan conciencia.

Al fin y al cabo, tales casos-en los cuales los valores operan en un contexto donde no hay conciencia de ellos-no constituyen más que una particularidad de la situación más genérica por la cual la conciencia (en último análisis, siempre la conciencia históricamente determinada de individuos concretos) es una mediación ineliminable en la

reproducción de todo y cualquier complejo social. En este preciso sentido, la relación entre alienaciones y la conciencia en Lukács es de tal orden que, sin dejar de ser un fenómeno objetivo del mundo de los hombres, las alienaciones sólo pueden surgir y reproducirse teniendo por mediación actos teleológicamente puestos –como todas las categorías sociales. En este preciso sentido, al tratar la relación entre alienación y conciencia, si Lukács parte de los valores es sólo porque, en el análisis aún "abstracto" del trabajo, es por vía de la esfera valorativa que las alienaciones actúan en la conformación de la posición teleológica, y no porque conciba las alienaciones como fenómeno esencialmente valorativo. Por lo tanto, el mero hecho de que Lukács inicia, en "El trabajo", la exposición de la relación trabajo-alienaciones por los valores, no autoriza a las interpretaciones que exageran en él un abordaje eticista del problema.

Hecha esta reserva, podemos proseguir.

1. Valores, procesos valorativos y alienación

La exploración acerca de los valores en "El trabajo", se inicia cuando Lukács, argumentando la necesaria e imprescindible contradictoriedad del desarrollo humano-social (94/82/147), recuerda que, con el surgimiento de la sociedad de clases y de los antagonismos peculiares a ella, los conflictos sociales "[…] asumen a menudo […] la forma de conflictos insolubles entre deberes (*Pflichtenkonflikten*) […]la alternativa está orientada a una elección entre valores que combaten entre sí" (94/82/147). Más que criticar a Max Weber (hay en el texto una referencia a la tesis weberiana según la cual los conflictos entre valores inconciliables son ineliminables en la vida civilizada), Lukács desea señalar el fundamento socio-ontológico de los conflictos valorativos que expresan los conflictos de clase. En ese sentido, afirma que, como la reproducción es un "[…],

complejo y síntesis de actos teleológicos que son objetivamente inseparables de la afirmación o la negación de un valor" (95/83/148),

> Cada valor genuino (*echte Wert*) es un factor importante en aquel complejo fundamental del ser social que denominamos praxis […] en cada posición práctica se halla intencionado -positiva o negativamente un valor […] (95/83/148).

En otras palabras, la acción efectiva, real, de los valores en la reproducción social sólo es posible cuando ellas se incorporan a las posiciones teleológicas que entran en los procesos de objetivación. Sin esa inserción en la praxis, los valores carecen de toda y cualquier existencia social efectiva.

Recordemos que, al hacer de la praxis el suelo de los valores, Lukács está rechazando, *in límine*, todas las concepciones idealistas acerca de los valores y los procesos valorativos. Delinea con precisión la función y el lugar ontológico de los valores: ellos surgen y cumplen su función social al intervenir en el proceso de elección entre alternativas, parte fundamental de la constitución de toda posición teleológica. No hay valores fuera de la praxis social, lo que equivale a decir que no hay valores sino como partícipes de la relación teleología/causalidad específica del ser social. Con eso nuestro autor descarta todas las concepciones que conciben la historia como teleológicamente orientada por un determinado valor, bien como todas las concepciones moralistas y eticistas que ven en los valores, categorías que pueden actuar sobre la historia desde *el exterior* de la praxis social concreta. Veremos, a continuación, que para Lukács el horizonte de posibilidades para la efectivización de los valores es aquel construido por la historia y jamás una esfera determinada sólo por las voluntades o por la razón.

Nuestro filósofo prosigue destacando que esta conexión de los valores con la posición teleológica, imprescindible para que ellos adquieran "relevancia ontológica" (*seinsmäßige Relevanz*), es distinta de su "génesis ontológica" (*ontologischen Genesis*) (95/83/148). En otras palabras, si los valores sólo participan de la historia si son objetivados, su fundamento ontológico no se encuentra en esa relación con los procesos de objetivación; si todo valor sólo puede adquirir algún significado ontológico cuando opera en algún proceso de objetivación, no menos verdadero es que su génesis no está en esa articulación entre praxis y valores. Argumenta Lukács que

> La fuente genuina de la génesis es, antes bien, el cambio estructural ininterrumpido del propio ser social, a partir del cual emergen inmediatamente las posiciones que realizan el valor (95/83/148).

O sea, el trabajo es la categoría fundante de los valores; sin embargo, la génesis de los valores no se encuentra en la relación praxis/valores, sino en la continua transformación del ser social. Detengámonos en esta aparente paradoja.

Anteriormente, argumentamos que en Lukács los valores son una exigencia ontológica de los actos teleológicamente puestos; que sólo con la presencia de los valores y procesos valorativos pueden ser evaluados los actos y sus consecuencias. Y esta evaluación, ya sabemos, es decisiva para el proceso de elección que particulariza cada posición teleológica. Al lado de esta afirmación, sin contradecirla o negarla, encontramos ahora esta otra, según la cual es del "cambio ininterrumpido del propio ser social" que surge "directamente" "las posiciones que realizan el valor". Montemos el rompecabezas.

Iniciaremos por el hecho de que, para Lukács, el trabajo es la categoría fundante del ser social. Eso significa que,

sin la categoría del trabajo, ni el salto ontológico hacia más allá de la naturaleza, ni los despliegues posteriores del desarrollo del proceso de sociabilidad podrían existir. Eso no significa, no obstante, que todo el ser social, que todas las categorías sociales puedan ser "reducidas" o "deducidas" del trabajo como tal. Argumentamos, y volveremos a hacerlo, que, para el filósofo húngaro, entre el trabajo y la totalidad social se interpone una malla de relaciones categoriales que compone la categoría de la reproducción social. Entre el trabajo como categoría fundante y el mundo de los hombres como un todo tenemos la ineliminable mediación de la reproducción social.

Si el trabajo realiza el salto ontológico hacia fuera de la naturaleza, no menos verdadero es que la determinación del concreto despliegue del ser social en cada momento histórico, tiene por *locus* la compleja síntesis, que es la reproducción social, de los actos singulares de los individuos singulares en la totalidad (95/83/148). En otras palabras, la construcción social de la particularidad de cada momento histórico es una función que pertenece a la esencia de la categoría de la reproducción, y no al trabajo como tal.

Para elucidar la génesis de los valores en Lukács, lo que ahora nos interesa es el papel mediador fundamental entre la categoría de trabajo y la totalidad social realizada por la reproducción. Ello nos permite apuntar que, si la fundación ontológica de los valores está en el ineliminable carácter alternativo del trabajo, no menos verdadero es que, en la génesis de cada valor y procesos valorativo, permean otras mediaciones que no son en sí reductibles al trabajo como tal.

Sin trabajo, los valores no podrían existir. Sin embargo, sólo por el trabajo, los valores tampoco podrían venir a ser en cuanto tales. Complejos sociales como la estética, la moral, el derecho y la ética –para quedarse sólo con algunos ejemplos- requieren, con absoluta necesidad, tanto

el momento de fundación dado por el trabajo como el momento de su concreción particularizadora por la totalidad de las mediaciones que operan en el ser social a cada momento histórico, en síntesis, por la compleja procesualidad de la reproducción social. Los valores son portadores de determinaciones sociales que están mucho más allá del trabajo; no obstante, tal como todas esas determinaciones y todas las categorías sociales, también los valores sólo podrían existir teniendo por fundamento ontológico último el trabajo.

Es esa situación la que permite a Lukács señalar que: 1) entre el fundamento ontológico de los valores y la génesis de cada uno de ellos, hay una diferencia fundamental que refleja las distinciones y conexiones que, en el plano del ser, articulan trabajo y reproducción social; y 2) si los valores surgen espontáneamente en la praxis social, aunque no se tenga conciencia de ese hecho, no menos verdadero es que la forma de esa actuación y el contenido de los valores dependen directamente de la conciencia que los hombres tienen de su propia historia; para ser breves, del grado de desarrollo del ser para sí del género.

Por lo tanto, lo que distinguirá los valores y procesos valorativos no será sólo su contenido formal, sino la relación que ellos despliegan con el proceso reproductivo como un todo. Claro que tal relación no se puede dar sino en presencia de los contenidos y de las formas históricamente determinadas de los valores, pero fijar sólo en la formulación o en el contenido de los valores la búsqueda por la particularidad de su presencia en cada situación equivaldría al equívoco idealista de convertir los valores en los verdaderos sujetos de la historia. Para Lukács, lo que particulariza los complejos valorativos es el hecho de que las alternativas, inherentes a la posición teleológica, sólo pueden ser objetivadas y determinadas, de forma más o menos consciente, por los valores (95-6/83-4). No obstante,

no menos verdadero es que la realización efectiva de los valores es determinada por el "[…] complejo respectivo de posibilidades reales de reaccionar prácticamente ante la problemática de un *hic et nunc* sociohistórico" (96/84/149).

En este preciso sentido, tal como ocurrió con las otras categorías sociales, los valores y procesos valorativos sirven como mediación al complejo proceso de continuidad y ruptura, de producción incesante de lo nuevo a partir del nivel de desarrollo de las capacidades humanas (fuerzas productivas, etc.), alcanzado. El valor en su objetividad histórica es parte orgánica (97/85) de ese complejo, contradictorio y desigual proceso de explicitación categorial del mundo de los hombres. Lukács pretendía explorar los problemas resultantes de esa situación ontológica, en la *Ética*; en su *Ontología*, bastaba elucidar que

> La objetividad de los valores se basa, pues, en que estos son componentes motores y movidos de la entera evolución social (*gesellschaftlichen Gesamtentwicklung*). Su contradictoriedad, el hecho indiscutible de que ellos se encuentran muy a menudo en contradicción expresa tanto con su base económica como entre sí, no es, de esta manera, ningún relativismo en última instancia de los valores […] Su existencia, que se manifiesta bajo la forma de un deber ser social y tácticamente imperativo, para la cual la pluralidad, la relación de los valores entre sí, en una escala que va de lo heterogéneo a lo antitético, puede ser racionalizada, sin duda, solo post festum; pero justamente en ello expresa el carácter contradictoriamente unitario, la irregular unilateralidad (*ungleichmäßige Eindeutigkeit*) del íntegro proceso histórico-social (97-8/85-6/151).

O sea, los valores componen un complejo social específico. Como todo complejo, exhibe un ineliminable carácter de totalidad y es movido, u obstaculizado, por actos sociales teleológicamente puestos. Es la síntesis, históricamente determinada, de los actos singulares en la totalidad social

–o sea, la reproducción social- que determina la realización de valores. En este proceso socio-reproductivo más general de determinación de las posibilidades históricas, de las alternativas potencialmente objetivables a cada momento, la elección entre alternativas constituye un aspecto ineliminable de los actos humanos singulares, y es en ellas que se opta por la objetivación de valores más (o menos) genéricos, por la elevación (o por el rebajamiento) del nivel ya alcanzado de generalidad humana.

Tal como ocurre con otras categorías sociales, también en el caso de los valores el proceso de socialización es desigual y contradictorio y, por medio de él, a lo largo del tiempo, las formas categoriales meramente existentes, en sí, se explicitan socialmente en formas mucho más complejas, mediadas, superiores, que encarnan crecientemente la conciencia para sí del género humano. En otras palabras, el valor evoluciona de un primer momento meramente en sí, hacia un momento para sí, en el cual tanto los valores como los problemas en ellos expresados para el devenir humano de los hombres, se elevan a la conciencia en escala social. "Es también verdadero que el pasaje a la conciencia no ocurre por azar desde el punto de vista social" (96/84/149), siendo parte del intrincado proceso histórico de génesis y desarrollo de las relaciones sociales más complejas. En otras palabras, los valores expresan el hecho de que la materialidad social supera el carácter dado de la materia primaria y se eleva a una objetividad puesta, a través del proceso de objetivación. Fuera de la objetivación del devenir humano de los hombres, repetimos, no hay valor posible.

El rompecabezas puede ser finalmente montado: sin los procesos de objetivación inherentes al trabajo no habría ninguna posibilidad de que surgieran los valores, ni siquiera de su actuación sobre la historia. Sin embargo, ese fundamento ontológico último de los procesos valorativos

está lejos de constituir la génesis de los valores como tales. Estos sólo pueden surgir en el contexto de la mutable reproducción del mundo de los hombres, es la alteración del contenido histórico-concreto de cada situación la que funda la génesis de los valores y procesos valorativos específicos a cada momento. Así, si es en la objetivación (más específicamente, en su carácter de alternativa) que radica el fundamento ontológico de los valores, el contenido específico de cada valor y proceso valorativo sólo puede surgir a partir del desarrollo del ser social en dirección a formas cada vez más elevadas de sociabilidad. Por lo tanto, si el trabajo es el fundamento ontológico de los valores, la génesis históricamente concreta de cada una de ellas se sitúa en la esfera de la reproducción, más específicamente en el carácter siempre mutable del devenir humano de los hombres.

La cuestión que ahora debemos aclarar, es cómo se da la relación entre las alienaciones y los valores. Ya sabemos que tanto unos como los otros tienen su *locus* en la reproducción social, antes que en el trabajo. Es a partir de la reproducción que, en este análisis aún "abstracto" del trabajo, los valores pueden ser portadores de la alienación en el proceso de constitución de la teleología a ser objetivada. En este sentido, Lukács argumenta que la contradictoriedad del desarrollo social, componente ineliminable del devenir humano de los hombres, más allá de estar en la génesis de los valores, posee aún otra consecuencia no menos importante: funda la posibilidad de desplegarse, en la praxis social, la contradicción entre los valores más genéricos o más particulares. O sea, los actos singulares pueden entrar en el proceso global de la reproducción social dirigiéndose "[…] a lo esencial o a lo transitorio fugaz (*Wesentliches oder Flüchtiges*), a lo progresista o a lo inhibitorio, etc." (98/86/151), de tal modo que las funciones so-

ciales de los actos singulares puedan ser cualitativamente diversas entre sí.

Si esta diferenciación cualitativa ya se hacía presente en las formas primitivas de sociabilidad, en las sociedades más desarrolladas ocurre su completa explicitación, lo que hace surgir, "[…] en las preguntas y respuestas […] una tendencia a la autenticidad (*Tendenz zu Echtheit*) […]" (98/86/151). Continúa nuestro autor:

> […] la alternativa de la praxis en cuestión no solo se expresa en la respuesta afirmativa o negativa frente a un valor determinado, sino también, al mismo tiempo, en la elección del valor y por cuál razón se asume tal posición […] (98/86/151).

Por más históricamente determinada que sea esta elección, por más que los valores en ella desarrollados se "refieran" al "desarrollo económico", la propia contradictoriedad de lo real hace que las alternativas realmente presentes, las potencialidades del ser precisamente así existente, se reflejen en la esfera valorativa por la diferencia (o por la oposición) entre valores. Por eso, "[…] se producen diferencias objetivamente importantes según cuáles son los factores de este proceso global que resultan aludidos y afectados por la alternativa en cuestión" (98/86/152), ya que será la objetivación de determinadas posiciones teleológicas, portadoras de elecciones también determinadas, la que posibilitará la efectivización de potencialidades más genéricas o más particulares al desarrollo humano. Y, en estas elecciones entre alternativas concretas, los valores y procesos valorativos componen una mediación ontológica ineliminable.

Dicho de otro modo, la elección entre valores que confieren forma a una visión de mundo dada, y que orientan (u obstaculizan) las alternativas en dirección a la generalidad humana, mantienen una relación con el desarrollo económico, o sea, con la potencialización de las capacida-

des humanas de convertir la causalidad meramente dada en casualidad puesta. Esta articulación con el desarrollo económico hace que "Los valores decisivos, que se mantienen durante el proceso, siempre se encuentren, pues -consciente o inconscientemente, en forma inmediata o, eventualmente, muy mediada-, relacionados […]" (98/86/152) al fundamento económico de la sociedad.

> A través de ello, los valores se mantienen durante el proceso social global, que ininterrumpidamente se renueva; a través de ello se convierten, a su manera, en componentes ontológicos del ser social en su proceso de reproducción, se convierten en elementos del complejo llamado ser social (98/86/152).

Por lo tanto, si los valores son "componentes ontológicos", "motores y movidos", del proceso de reproducción social, es históricamente importante saber cuáles valores son o dejan de ser objetivados a cada momento histórico. En el caso de los fenómenos de la alienación, es fundamental saber si los valores objetivados son portadores de aquella "tendencia a la autenticidad" arriba referida o si, por el contrario, se constituyen en momentos de afirmación de obstáculos socialmente puestos a la explicitación posterior del género humano. Como todo complejo valorativo sólo puede operar en el contexto de una concepción de mundo dada (*Weltanschauung*), en último análisis la alternativa colocada a la humanidad puede ser resumida en el siguiente dilema:

> […] el hombre se produce a sí mismo, en cuanto hombre, a través del trabajo; o si tiene que verse sí mismo como un producto puesto al servicio de poderes trascendentes, de lo cual se deriva necesariamente que cada acción independiente fundada en el propio hombre, en su socialización, encierra un delito contra los poderes más elevados (99/87/152).

Es en este núcleo más fundamental de los complejos valorativos que, según Lukács, se expresa la acción de retorno de los fenómenos de la alienación sobre la praxis: los valores que orientaron las elecciones a ser objetivadas serán portadores de la "tendencia a la autenticidad" o, por el contrario, los que someten a los hombres al "servicio de poderes trascendentes" (Dios, pero también el fetichismo de la mercancía, *mutatis mutandis*).

Argumenta el filósofo húngaro que con el advenimiento de la sociabilidad burguesa esa esfera de contradicciones alcanza un nivel inédito en la historia. Por un lado, los intereses privados/particulares del *bourgeois* son tomados como los intereses "reales" de los individuos. Por otro, los intereses genéricos, reducidos a la esfera etérea del *citoyen*, de la "ciudadanía", en la mayor parte de las veces asume la apariencia de "obstáculos" al desarrollo del individuo-mónada, del propietario privado burgués. En el día a día, el individuo es forzado, con una intensidad inédita comparada a la de formaciones sociales anteriores, a tomar conciencia de esa contradictoriedad y a optar por uno u otro polo. Sobre esas opciones, de manera cada vez más predominante, actúan los lazos genéricos que articulan, de forma siempre más intensa, las vidas de los individuos al destino de la humanidad. Es este el fundamento último, según Lukács, para que el desarrollo de valores crecientemente genéricos tenga un peso cada vez mayor en la reproducción de la sociedad como un todo.

En el proceso de elevación de la humanidad a la generalidad por la superación de la sociabilidad burguesa, argumenta Lukács, cabe a la ética un papel decisivo. Y, tal como en otros momentos de *Para una ontología del ser social*, al tratar ese complejo social, el texto se limita a apuntar su constitución ontológica fundamental. En síntesis, lo que distingue la ética de la costumbre, del derecho, de

la moral, etc. es el hecho de que, como éstos se mueven al interior de la contradicción entre la particularidad de la existencia individual y la generalidad, en la ética esta contradicción es superada por una nueva síntesis: el ser para sí del ser social, que ahora se realiza tanto en su polo individual como en el genérico. En ese contexto, la ética sería expresión de la superación del nivel, posibilitado sólo por el advenimiento de la formación social capitalista, de la contradicción individuo/sociedad; sería la mediación específica a la esfera valorativa, la que permitiría la superación de la forma burguesa de individualidad, que se entiende meramente particular, elevándola a la generalidad humana, fundando la individualidad como conscientemente partícipe de un género que se reconoce como tal.

Para evitar cualquier equívoco, podemos decir que, según Lukács, esta nueva síntesis representada por el ser para sí del género humano, no significa la eliminación de la esfera de la particularidad (Lukács, 1986: 294; Lukács, 1981: 328-9). En rigor, para él, la eliminación de la particularidad de las individualidades es una imposibilidad ontológica: el ser social es necesariamente compuesto por individuos que se desarrollan en individualidades, y por eso la esfera de la particularidad es indestructible. La superación de la particularidad a la que nos referimos en el párrafo de arriba, debe ser entendida en un sentido muy preciso. Es la superación de la forma alienada de cómo la particularidad emergió en la conciencia de los hombres en escala social, durante el período de ascenso de la burguesía al poder. Es la superación de la individualidad que se comprende –y, por lo tanto, se comporta- como contrapuesta y superior al género, que valoriza su esfera específica de intereses y voluntades como superior a las necesidades puestas por el género en su desarrollo, de la individualidad estrecha y mezquina que caracteriza al **bourgeois**. Después de todo lo que afirmamos hasta aquí, es una ob-

viedad decir que tal superación sólo puede ser práctica, que su mera postulación teórica requiere una objetivación –la revolución- para realizarse como previa ideación.

Es importante alertar que encontramos aquí, nuevamente, la identidad de la identidad con la no identidad como estructura genérica del desarrollo de la sociabilidad. Un acto en sí unitario, en sí totalidad, el acto de trabajo, contiene en su ser precisamente así, una pulsión que lo orienta más allá de sí mismo, pulsión que da origen a complejos sociales ontológicamente distintos del trabajo y que, no obstante, sólo existen en indisociable relación con él. Por su parte, los complejos sociales valorativos, que así se despliegan, ejercen una efectiva acción de retorno sobre el despliegue concreto de la relación hombre/naturaleza, del trabajo, de la esfera económica. Para Lukács, por ejemplo, la regulación jurídica ejerce una acción notable sobre la economía –aunque ha sido el desarrollo de las fuerzas productivas y de la sociedad de clases el impulso fundante y predominante en el desarrollo del complejo del derecho.[78]

Subrayemos: este impulso del trabajo "hacia más allá de sí mismo" se hace presente en la reproducción social, aunque el grado de conciencia que de él posea cada individuo involucrado puede variar de modo extremo. Esta pulsión en el devenir humano de los hombres es "ontológicamente inmanente" al trabajo, y su existencia –aunque no sus formas históricas concretas, particulares- independientemente de cuanto los hombres sean o no conscientes de su presencia.

En otras palabras, el proceso de superación de su inmediatez, esencial al trabajo, es el fundamento ontológico último de la génesis de las sociedades crecientemente complejas. Esta creciente complejidad, junto al hecho de que la conciencia –siempre la conciencia de individuos sin-

---

78 Cf. Lukács, 1986: 80 y 122 y ss; Lukács, 1981: 91-2, 205 y ss.; Lessa, 1995: 49 y ss.; Varga, 1981 y 1983 y, más recientemente, Sartori, 2010.

gulares históricamente determinados- es una mediación ineliminable de toda procesualidad social, hace que la reproducción del mundo de los hombres sea marcada por una polaridad: de un lado, una totalidad social crecientemente compleja; de otro, individuos con personalidades cada vez más desarrolladas. Estos dos polos, podemos decir, pertenecen a una misma procesualidad, la reproducción social como un todo, marcada por una creciente generalidad.

Desde el punto de vista del complejo deber ser/valor operante en el trabajo, es fundamental el hecho de que este proceso reproductivo impulsa a la sociabilidad –y, obviamente, a los individuos-, a situaciones en las cuales adquieren un papel social cada vez más relevante la contradictoriedad entre, por un lado, el desarrollo socio-genérico, la realización práctica de la generalidad humana y, por otro, las potencialidades abiertas por este mismo desarrollo. La opción, colectiva o individual, por valores genéricos o por valores que expresen la mezquina particularidad del individuo-mónada (para fijarnos en la sociedad contemporánea) es, según Lukács, un hecho cada vez más decisivo en la reproducción social. Con eso, la contradictoriedad entre la finalidad (una finalidad específica, por más genérica que sea) puesta por el individuo y las consecuencias de su acción (con las mediaciones debidas, siempre genéricas) es una de las facetas de la tensión teleología/causalidad que gana en importancia en la medida que avanza el proceso de socialización. Y, como vimos, esta esfera de contradicción entre finalidades y consecuencias, esencial al proceso de exteriorización, tiene una importancia decisiva en la compleja relación entre valor y esfera económica (92/80/144).

La necesaria contradicción entre las finalidades puestas y el desarrollo objetivo de las formaciones sociales, es el fundamento ontológico de la esfera de la contradictoriedad que opone, de forma cada vez más rica y siempre re-

novada, el desarrollo de las relaciones socio-económicas globales de desarrollo de las individualidades que se reproducen al interior de esas mismas relaciones genéricas, y que son elementos fundamentales a su reproducción (92/80/144).

> La contradictoriedad es aquí solo un momento importante de la interdependencia […] los resultados más grandiosos de la evolución humana a menudo -y de ninguna manera en forma casual- se manifiestan bajo tales formas antitéticas (*gegensätzlichen formen*) y, a través de ello, se convierten, en términos objetivamente sociales, en fuente de inevitables conflictos de valor (92/80-1/145).

Hay aún otro aspecto interesante en esa contradictoriedad. Ella está en la raíz de la diferencia cualitativa entre la esfera económica y los complejos socio-valorativos que se conforman con el avance de la sociabilidad. A diferencia de otros complejos sociales, en la esfera económica la causalidad del ser precisamente así existente, se hace sentir con mayor fuerza, lo que impone al sujeto un horizonte más estrecho de alternativas y posibilita una mayor "unilateralidad" (93/81/146) entre las decisiones de los individuos singulares. En esas circunstancias,

> […] el proceso económico, en su objetividad, actúa en cierta medida como "segunda naturaleza",[79] y […] [,] al mismo tiempo, el contenido de la alternativa del individuo en cuestión está concentrado plena o primordialmente en el ámbito estrictamente económico (93/81/146).

En las esferas sociales más distantes de la relación hombre/naturaleza, encontramos una situación cualitativamente distinta. Las mediaciones sociales más intensas y

---

79 Sobre el concepto de "segunda naturaleza", cf. Capítulo II, Item 1, arriba.

numerosas posibilitan que, ante una misma situación, sea puesto un número mayor de alternativas igualmente posibles. Tal diferencia de amplitud entre los horizontes de posibilidad en cada una de las esferas sociales, constituye un elemento determinante en la diferenciación que se presenta entre las praxis sociales específicas. Es también (por tanto, y no sólo) por esa razón que, por ejemplo, la forma de la praxis estética y la forma de la praxis del trabajo, difieren de modo tan marcado.

Sin embargo, por más decisiva que sea esta diferenciación cualitativa entre la amplitud de los horizontes de posibilidades específicos a cada complejo social, deformaríamos profundamente el pensamiento lukacsiano si lo cristalizáramos. La diferencia cualitativa entre las alternativas económicas y las no económicas no debe llevarnos a imaginar que exista un abismo ontológico entre ellas. El carácter de complejo de complejos del ser social, junto al hecho de que el proceso de socialización torna la propia relación hombre/naturaleza cada vez más mediada, social, hace que, en las sociedades más desarrolladas, esa diferencia cualitativa entre las "alternativas humano-morales" y las "alternativas económicas", no sean ya tan nítidas como en el caso del trabajo" en sociedades primitivas (93/81/146). Un ser social más complejo y mediado significa, también, una articulación más mediada entre los complejos más "elevados" y los pertenecientes a la economía. Por eso, si comprendemos de modo rígido esa diferenciación entre horizontes de posibilidades, estaremos comprometiendo la comprensión de las consideraciones de Lukács. No obstante, por más dinámica e históricamente determinada que sea la relación entre las alternativas "humano-morales" y las "económicas", permanece el hecho de que, fuera de la esfera económica, se evidencia en "primer plano"

> […] la contradictoriedad -a menudo, directamente antagónica- entre el proceso económico mismo y sus modos de aparición sociohumanos […] (93/82-1/146).

Sin embargo, recuerda nuestro autor, tales antagonismos no podrían venir a ser si, ellos también, no fuesen fundados por el desarrollo económico objetivo.

> La legalidad inmanente de la economía no solo produce estos antagonismos entre la esencia objetiva de su proceso y sus formas respectivas de aparición en la vida humana (*seinen jeweiligen Erscheinungsformem im menschlichen Leben*), sino que convierte al antagonismo en un fundamento ontológico de la evolución global […] (93/82-2/147).

Es por las mediaciones arriba delineadas que el desarrollo humano-genérico da origen a una nueva esfera de carácter contradictorio, exclusivamente social, que sintéticamente puede ser expuesta como contradicción entre, por un lado, las posibilidades objetivamente abiertas al desarrollo de la generalidad humana y, por otro, los límites socialmente impuestos para que estas posibilidades se actualicen. Según Lukács, esa contradictoriedad, fundada por el trabajo, es la base ontológica última de la alienación.

En resumen, el carácter insuperablemente contradictorio del desarrollo humano está intrínsecamente articulado a la esfera de los valores. Sobre todo porque esa contradictoriedad opone, en el plano objetivo, la generalidad y la particularidad del contenido social de cada alternativa posible, lo que funda una "tendencia a la autenticidad". Cada vez más claramente los individuos deben, cotidianamente, optar entre valores más o menos genéricos, más o menos particulares. En el caso de la esfera de los valores –y es importante que el lector no pierda eso de vista, a riesgo de convertir a Lukács en un idealista *à outrance*-,

es esta conexión más general que la conecta a los fenómenos de la alienación. Y, en el "análisis abstracto" del trabajo como tal, será la acción de los valores en la elección ente las alternativas más o menos "auténticas", el suelo de acción de las alienaciones sobre la efectivización de cada acto de trabajo. Con esto, está aclarado como se da la relación entre las alienaciones y los valores según Lukács.

Tal vez sea innecesario reiterar, pero la prudencia y la sopa de gallina casi nunca hicieron mal a nadie: la acción de las alienaciones sobre los valores y los procesos valorativos no serán en modo alguno cancelados, inclusive en la sociedad emancipada, en el comunismo. Sin embargo, esta acción adquiere una concretud en la reproducción social que, aquí, en el análisis "abstracto" del trabajo, es literalmente imposible siquiera de abordar superficialmente. Ni siquiera podemos describir el modo que ese retorno asume teniendo, o no, por mediación complejos sociales como el derecho, las costumbres, la estética, la ética, etc. Esta es una esfera de problemas que podrá ser tratada sólo en el contexto de la reproducción social como un todo. Por eso, Lukács termina su exploración de la relación alienación/valores recordando que la elección entre los valores auténticos y los alienados sólo puede afirmarse en la sociedad por la mediación "[…] de un aparato institucional que, por cierto, puede asumir formas muy variadas a fin de realizarse socialmente (derecho, Estado, religión, etc.) […]" (99/87/153) –todas estas formas, fundadas por el trabajo, agregamos, sólo pueden explicitarse categorialmente por la síntesis de los actos singulares en procesos históricos, en síntesis, por la reproducción social.

Podemos, ahora, pasar a la relación entre trabajo y alienación.

2. Trabajo y alienación

Ya dijimos que el trabajo funda la posibilidad ontológica de la alienación, pero que la constitución de las alienaciones peculiares a cada momento histórico tiene lugar "más allá del trabajo", en el proceso de reproducción social. En ese sentido preciso, la relación trabajo/alienación no puede dejar de ser un caso peculiar de la relación más general entre trabajo y reproducción. Por aquí, por lo tanto, debemos iniciar nuestra exploración de las consideraciones de Lukács acerca de la relación entre las categorías del trabajo y de la alienación.

Según Lukács, la totalidad social es siempre el complejo mediador entre el impulso fundante del trabajo (y, con las debidas mediaciones, del complejo que de él se desarrolló directamente, la economía) y cada uno de los complejos sociales parciales, entre ellos las alienaciones. Dicho de otro modo, el momento predominante ejercido por la reproducción social como un todo delante de las alienaciones, es una consecuencia, dialécticamente mediada, del carácter fundante del trabajo para el mundo de los hombres. Detengámonos por un momento en este aspecto del problema.

En el capítulo "La reproducción", que sigue a continuación de "El Trabajo", Lukács señala las articulaciones ontológicas decisivas en la consubstanciación de la totalidad social. La primera es el proceso sintético que eleva a la totalidad los actos singulares de los individuos concretos (análogamente, la individualidad es la síntesis en personalidad de los actos singulares del individuo a lo largo de su historia). Este primer momento de síntesis de los actos singulares en totalidad social, posee sus raíces en el módulo más esencial del mundo de los hombres, el proceso de generalización inherente al trabajo. Tal generalización, al articular, por el flujo de la praxis social, cada acto singular

con la procesualidad social global, eleva el acto singular a elemento primario de la totalidad social (Lukács, 1983: 233 y ss.; Lukács, 1981: 261 y ss.).

El segundo nexo que opera en la síntesis de la totalidad social, está intrínsecamente relacionado a lo anterior: la insuperable contradictoriedad entre los elementos genéricos y particulares. Ya vimos que, en su núcleo más esencial, el trabajo despliega una tensión entre singularidad y universalidad. Argumentamos que, por el trabajo, la singularidad de la situación concreta se generaliza tanto al ser confrontada con el pasado y el futuro, como al ser objetivada en un producto (siempre singular). En el propio núcleo más esencial del trabajo, por lo tanto, las esferas de la universalidad y de la singularidad están articuladas como determinaciones reflexivas.

Esa situación originaria, primaria, se despliega, en el flujo de la praxis social más desarrollada, en otro nivel de contradictoriedad entre los momentos singulares y los universales. La procesualidad social global, en su propio movimiento históricamente determinado, cotidiano, coloca al género humano delante de alternativas que lo fuerzan a elegir entre las necesidades, intereses y valores humano-genéricos y las necesidades, intereses y valores particulares. En las sociedades de clase, esas opciones normalmente se colocan bajo la forma del predominio de los intereses de una clase sobre los intereses de la totalidad social.

Al tratar de la individuación, vimos el papel central que esa tensión juega en el proceso de elevación de la singularidad a la individualidad. En la reproducción social, esa tensión es la base para que todo conflicto social, por simple que sea, exhiba en su esencia esa contradictoriedad entre el género y lo particular –ella es el fundamento ontológico para que la humanidad, a lo largo de la historia, se eleve a niveles superiores de conciencia respecto de la contradictoriedad entre los elementos socio-genéricos y aquellos

sólo particulares (Lukács, 1981: 248; Lukács, 1981: 277). Vimos hasta aquí, dos de los nexos operantes en la síntesis de la totalidad social: 1) la generalización, inherente a la categoría del trabajo, que torna socialmente genérico todo acto singular, y, 2) la ineliminable tensión entre los elementos genéricos y los particulares que constituye la base para la elevación a la conciencia, en escala social, del carácter genérico de ser social. Debemos, ahora, proceder al análisis del último nexo de esa síntesis, a aquello que nos conducirá a la problemática de los valores y procesos valorativos y, a partir de ellos, a la alienación.

Con el desarrollo de la sociabilidad y la consecuente intensificación y extensión, tanto objetiva como subjetiva, de los conflictos entre los elementos genéricos y los particulares, surge la necesidad de mediaciones sociales que expliciten, tan nítidamente cuanto sea posible, las exigencias genéricas que van gradualmente desarrollándose. Para que las necesidades genéricas se tornen operantes en la cotidianeidad, es preciso identificarlas, plasmarlas en formas sociales que sean visibles en las más diversas situaciones. Valores como justica, igualdad, libertad, etc. surgen como expresiones concretas, históricamente determinadas, de las necesidades genérico-colectivas puestas por el desarrollo de la sociabilidad. Por ser expresiones concretas, históricas, de las necesidades humano-genéricas, el contenido de esos valores se altera con el pasar del tiempo. Si tales transformaciones introducen nuevos problemas en ese complejo, en nada alteran el hecho de que tales valores influencien decisivamente en la identificación de las necesidades genéricas y, de ese modo, ejercen un papel central en la elevación a la conciencia, a escala social, de la contradicción singular/universal, género/individuo.

En ese sentido, la necesidad social es el fundamento ontológico de la génesis y del desarrollo de complejos tales

como la tradición, la moral, las costumbres, el derecho y la ética.[80] Cada uno, a pesar de las enormes diferencias entre ellos, tiene como función social actuar en el espacio abierto por la contradicción entre el género y lo particular, de modo de tornar reconocible para los hombres (siempre a escala social) la forma y el contenido que, en cada momento, asume esa contradicción. Y, al hacerlo, permiten a los hombres optar, de modo cada vez más consciente, entre valores que expresan las necesidades humano-genéricas y valores que expresan los intereses sólo particulares de individuos o grupos sociales.

Recordemos que, para Lukács, en la génesis de la alienación, el momento fundante es el complejo objetivación/exteriorización, por el cual, al transformar la naturaleza, el sujeto al mismo tiempo construye el mundo de los hombres y tendencialmente eleva su singularidad a una individualidad crecientemente compleja. Recordemos, para evitar equívocos, que individuación y reproducción de la totalidad son dos polos de un mismo proceso global; por lo tanto, aún siendo procesualidades distintas, sólo pueden desdoblarse en una determinación reflexiva.

No obstante, alerta Lukács, si

> […] la objetivación del objeto (*Vergegenständlichung des Objekts*) y la exteriorización del sujeto (*Entäusserung des Subjekts*), […] forman como proceso unitario la base de la praxis y de la teoría humana […] [,] no se debe jamás olvidar que, ontológicamente, el origen de la alienación (*Entfremdung*) en la exteriorización no significa en modo alguno que estos dos complejos sean unívoca e incondicionalmente lo mismo: ciertamente es verdad que determinadas formas de alienación pueden nacer de la exteriorización, pero esta última puede existir y actuar sin producir alienaciones (Lukács, 1986: 354; Lukács, 1981: 397-8).

---

80 Las consideraciones más significativas acerca de la ética son encontradas en Lukács, 1981: 294; Lukács, 1981: 328-9.

Sin dudas, para Lukács, no deben ser despreciadas las formas históricamente concretas que asumen las alienaciones a lo largo del tiempo. No obstante, para el estudio de la relación entre trabajo y alienación, lo que nos interesa es el hecho de que, independientemente de las transformaciones que las alienaciones sufren a lo largo de la historia humana, ellas tienen como base genética, la contradicción entre el desarrollo social objetivo y los obstáculos socialmente construidos, por este mismo desarrollo, para la explicitación humano-genérica es que, en ese sentido,

> La alienación nace objetivamente [de la contradicción] entre la generalidad de la sociedad como tal y […] [la generalidad] de la cual ella participa. Por eso es inevitable que ella se manifieste también, en lo inmediato, como alienación del hombre de sí mismo (alienación de lo singular de su propia generalidad) (Lukács, 1986a: 194; Lukács, 1990: 206; Lukács, 2010: 240).

O sea, el hecho de que la alienación es un fenómeno que cuenta con una base social objetiva, en nada disminuye su influencia sobre el proceso de individuación.

La nota personal no sólo es una característica ineliminable de la alienación, sino que las diferencias que de aquí derivan, remiten a importantes determinaciones objetivas del propio fenómeno social [de la alienación].

Aunque sea un fenómeno social, y que sólo colectivamente puede ser superado, la alienación,

> En la conducta de vida de las personas singulares [,] asume siempre el lugar de problema central, en lo que se refiere al éxito o a la bancarrota del pleno desarrollo de la personalidad, como a la superación o a la persistencia de la aliena-

> ción en la propia existencia individual (Lukács, 1986a:195; Lukács, 1990:207-8; Lukács, 2010:244).

En síntesis, continúa Lukács,

> La superación social definitiva de la alienación, por eso, puede realizarse sólo dentro de los actos de vida de los hombres singulares en su cotidianeidad. Lo que no se opone, sin embargo, al carácter primario de la sociabilidad, tan sólo demuestra con qué complejidad también aquí, por sobre todo, los momentos de alienación que operan en el plano de la persona singular y los que operan en el plano social general están articulados entre sí (Lukács, 1986a: 195; Lukács, 1990: 208; Lukács, 2010:244).

Es necesario resaltar que sería un equívoco, en la interpretación del texto lukacsiano, pretender una rígida contraposición entre alienación y exteriorización teniendo por base una aproximación excesiva entre exteriorización/individuación y alienación/reproducción de la totalidad social. Como ya argumentábamos en el capítulo anterior, el hecho de que el momento fundante de la exteriorización tenga en la individuación su momento decisivo, no significa que este fenómeno no ejerza una acción efectiva sobre la reproducción social global. Sobre todo, porque, al contribuir en la determinación de las individualidades, termina también por contribuir a la evolución de la substancia social como un todo.

Algo análogo ocurre con las alienaciones. El hecho de tener su base genética en la insuperable contradicción del ser social (recordemos: contradictoriedad fundada por el impulso, esencial al trabajo, para ir más allá de sí mismo, dando origen a una esfera ontológica crecientemente compleja y heterogénea), no significa que las alienaciones no posean una acción efectiva sobre la consubstanciación de cada individualidad. No obstante, lo hacen teniendo

por mediación la totalidad social, la reproducción social global, lo que introduce distinciones fundamentales en las actuaciones específicas de la exteriorización y de la alienación sobre las individualidades.

Estas consideraciones, si no agotan el tema, posibilitan que percibamos que, tal como la exteriorización, la alienación tiene su base genética en el trabajo, en especial en el impulso, a él esencial, que va más allá de su inmediatez. Tal impulso hacia más allá del sí mismo, inherente al trabajo, recibe de las alienaciones interferencias decisivas para la reproducción social y, por consiguiente, para el desarrollo de las formas históricamente concretas sobre las cuales se presentará el trabajo. Es esta interferencia el momento por el cual el propio desarrollo de la generalidad humana termina por dar origen a relaciones sociales que consubstancian obstáculos a su propio desarrollo. Las formas por las cuales tal contradicción se explicita a lo largo de la historia, dando origen a formaciones sociales alienadas, es algo a lo que no podemos siquiera referirnos en este análisis "abstracto" del trabajo. Lukács las explora en el capítulo dedicado a la reproducción y también en el capítulo dedicado a la alienación.

Para nuestra investigación, es suficiente la indicación aquí hecha de las mediaciones que, según Lukács, hacen del trabajo la categoría fundante de los fenómenos de la alineación. Tales mediaciones posibilitan a las contradicciones que brotan del desarrollo de la sociabilidad, no sólo fundar una distinción cualitativa entre las alternativas económicas y las alternativas "humano-morales", sino ser la base genética tanto de los fenómenos de la alienación, como de un "espacio para fenómenos conflictivos" (94/82/147) que supera la esfera económica en sí. Las alternativas, en este contexto, "asumen a menudo […] la forma de conflictos insolubles entre deberes […]la al-

ternativa está orientada a una elección entre valores que combaten entre sí" (94/82/147).

Hagamos un resumen de nuestro recorrido hasta aquí. Analizamos las mediaciones que, según Lukács, permiten al trabajo tener, por su esencia, un impulso incesante hacia más allá de sí mismo, hacia una creciente sociabilidad. Argumentamos cómo pertenece al núcleo esencial de la relación entre teleológica y causalidad, el momento de la objetivación, por el cual surge una nueva esfera ontológica, el ser social. Vimos que la característica distintiva del mundo de los hombres delante de la naturaleza consiste en ser ella una causalidad puesta; y que el carácter puesto de la causalidad social, en nada atenúa la distinción ontológica entre causalidad y teleología.

El hecho de que el proceso de objetivación en nada atenúe la distinción entre teleología y causalidad –en otras palabras, por el hecho de que el desarrollo del ser social sea puramente causal, no exhibiendo ningún componente teleológico a no al interior de los actos singulares- permite a Lukács proceder a la exploración de un segundo momento de la procesualidad social. Nos referimos a la acción de las alienaciones, de los obstáculos socialmente puestos al devenir humano de los hombres.

El ineliminable carácter de alternativa de toda posición teleológica, por su parte, hace que las necesidades, crecientemente sociales y heterogéneas, estén en el origen de valores y complejos valorativos cada vez más desarrollados. Es en el contexto de esta articulación con el devenir humano de los hombres que Lukács puede argumentar que los valores son potencialidades objetivas de la materialidad que sólo pueden actualizarse en la relación con las finalidades puestas por la posición teleológica. Vimos cómo el deber ser y el valor que así surgen, juegan un papel central tanto en el proceso de objetivación como en el

de exteriorización. Es aquí que encontramos uno de los eslabones que articulan al trabajo con la reproducción.

Objetivación, exteriorización y alienación, al final de este recorrido, surgen como momentos decisivos por los cuales el trabajo se conecta al complejo proceso de reproducción social. Son las conexiones decisivas del proceso de generalización de los actos singulares y de sus productos, objetiva y subjetivamente, en el contexto tanto de la reproducción de la totalidad como en el de la individuación. Son las conexiones decisivas en el proceso de síntesis de los actos de trabajo singulares en formaciones sociales crecientemente complejas.

Encontramos aquí, en síntesis, el hecho, señalado a continuación por Lukács, de que la forma genérica del desarrollo social es la identidad de la identidad con la no identidad: una necesidad en sí unitaria (la transformación teleológica de la naturaleza) conduce a la explicitación de un complejo de complejos cuya totalidad no sólo no es reductible al trabajo en sí, sino que también posee varios de sus componentes fundamentales, esencialmente distintos de la actividad del trabajo.

Fue en esa articulación esencial ente objetivación, exteriorización y alienación que Lukács se apoyó para tratar la problemática de la libertad. Veámosla ahora.

CAPÍTULO VII

TRABAJO Y LIBERTAD

Ya argumentamos que, para Lukács, la articulación entre teleología y causalidad, a partir del trabajo, no implica, de modo alguno, ni la conversión de la causalidad en teleología, ni la reducción de ésta en aquella. La síntesis entre teleología y causalidad, realizada por el trabajo de forma prototípica, funda una "nueva objetividad" cuya peculiaridad ontológica esencial es ser una causalidad puesta. Como cualquier equívoco o mal entendido, en este punto, conduciría a profundas deformaciones del pensamiento lukacsiano, debemos subrayar con insistencia: la postulación del mundo de los hombres como una esfera ontológica específica, que se distingue de la naturaleza por ser una causalidad puesta, consolidando una ruptura radical de Lukács tanto con el marxismo vulgar como con el hegelianismo. Con el marxismo vulgar, porque reconoce el papel activo de la conciencia en el mundo de los hombres; con el hegelianismo, porque rechaza *in límine* toda y cualquier concepción teleológica del devenir, bien como la identidad entre sujeto y objeto.

Para el autor de *Para una ontología del ser social*, de esa moldura teórica más general se deriva que –como la libertad posee una inequívoca relación con la teleología, y como el mundo material es una síntesis de procesualidades causales-libertad y necesidad están, al mismo tiempo, íntimamente relacionadas y son tan irreductibles entre sí como teleología y causalidad.

1. Vida plena de sentido

El punto de partida del estudio de la libertad, en "El trabajo, es el hecho, ya analizado anteriormente, por el cual

"[…] el trabajo también transforma forzosamente la naturaleza del hombre que lo realiza" (102/90/156).[81]

En el contexto del ser social, transformar la naturaleza, convirtiendo la casualidad en causalidad puesta; tiene como consecuencia también la construcción de la humanidad y de las individualidades como sustancialidades crecientemente genéricas. Que de esto no siempre los hombres tengan conciencia, y que este proceso sea intrínsecamente contradictorio, complejiza la situación sin, no obstante, disminuir la veracidad de la afirmación.

Prosigamos con Lukács:

> La dirección que asume este proceso de transformación está dada espontáneamente por la posición teleológica y la realización práctica de esta. Tal como mostramos, la cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio consciente sobre sí mismo […] el hombre que trabaja debe planear de antemano cada uno de sus movimientos, y verificar constantemente, de manera crítica y consciente, la realización de su plan […] (103-3/90/157).

Tal control sobre sí mismo, sobre sus hábitos, sentimientos, afectos, instintos, etc. no sólo es imprescindible a la objetivación de la posición teleológica, sino que requiere un distanciamiento del sujeto para consigo mismo, análogo a la distancia gnoseológica entre sujeto/objeto y absolutamente inexistente en las formas incipientes de conciencia que se manifiestan en el mundo animal.

Lo que ahora nos interesa, para el estudio de la libertad, es que, según Lukács, las opciones de autocontrol y de

---

81 En las citaciones de la Ontología, también en este capítulo, los números entre paréntesis indican las páginas de Lukács, 1981 y 1986, respectivamente a la edición italiana y alemana de "El trabajo". [N. del T.] En igual sentido, el tercer número pertenecen a la edición en español de la respectiva obra, así como las traducciones textuales realizadas en la misma.

configuración de la individualidad que todos los seres humanos, de una forma o de otra, necesariamente realizan en cada posición teleológica requieren una justificación/legitimación que sólo puede ser dada, en último análisis, por una concepción de mundo (*Weltanschauung*).[82] De ese modo, la praxis cotidiana acaba produciendo, con todas las mediaciones necesarias,[83] una concepción genérica acerca de lo existente que, con mayor o menor conciencia, termina por justificar cada una de las opciones de los individuos. La evaluación de cada uno de sus actos y, por extensión, de sí mismo como individualidad por último unitaria, está articulada a la concepción más general de mundo de la cual el individuo es portador (104 y ss./ 90 y ss./157 y ss).

Ya vimos que la necesidad, puesta por el proceso de objetivación, de que el contenido de una posición teleológica incorpore, en algún grado, las determinaciones del ser precisamente así existente, conduce a una pulsión para la captura, por la conciencia, de las determinaciones objetivas de lo real. Vimos cómo este impulso es el fundamento ontológico de la génesis y del desarrollo de representaciones de lo real que buscan integrar las determinaciones del ser precisamente así existente en una totalidad teórica coherente. Vimos, también, que aquí opera un impulso a la desantropomorfización que está en la base de las formas de conocimiento científico.

En Lukács, tales formas de representación de la totalidad del ser precisamente así existente, de forma diferente conforme la representación y el momento histórico, terminan por jugar un papel importante no sólo en la deter-

---

82 Es por esa mediación ontológica que el complejo de la ideología se articula con la génesis de la categoría de la libertad.

83 Tratadas por Lukács, principalmente, en el capítulo de la Ontología dedicados a la ideología y a la alienación. Cf. Vaisman, 1989; también Costa, 1999 y 2011 que contienen interesantes discusiones acerca del complejo de la ideología y su relación con la vida cotidiana.

minación de las alternativas que serán objetivadas, sino también en la forma y en el contenido consubstanciado por la reproducción de cada individualidad en el contexto de la reproducción social global. Al tratar los nexos más generales que operan en este proceso de reproducción de las individualidades, vimos cómo complejos sociales específicos (la ética, por ejemplo) surgen y se desarrollan para dar cuenta de las necesidades sociales que brotan de la insuprimible articulación entre reproducción del género como tal y reproducción de las individualidades. Lo que nos interesa, ahora, es destacar que las representaciones más generales que los hombres hacen del mundo como un todo, así como de sus propias individualidades, ejercen un papel importante en la determinación del qué y del cómo serán objetivados y, por esta vía, sobre la reproducción social global. Lo que, una vez más, evidencia cómo la conciencia se torna un "[…] un factor esencial, activo del ser social que está surgiendo" (104/90/157).

Para evitar equívocos, vale la pena destacar nuevamente que el hecho de que la conciencia se eleve a "factor esencial, activo" en el ser social, que deje de ser mero epifenómeno, no significa que dejen de existir las determinaciones derivadas del hecho de que esta conciencia está siempre ontológicamente ligada a un cuerpo biológico y, al fin y al cabo, está al servicio de la reproducción de este mismo cuerpo. Despejando cualquier duda, por mayor que sea el desarrollo de la sociabilidad, por mayor que sea el desarrollo de la capacidad humana de modificar la naturaleza según actos teleológicamente puestos, para Lukács jamás habrá una identidad entre ser social/ser natural, la identidad sujeto/objeto. Su argumento es que esa relación entre el ser social y la naturaleza, será, siempre, una base imprescindible al mundo de los hombres. Por eso, el proceso de sociabilización, al desarrollarse, da origen a una nueva esfera de contradicciones, puramente sociales, que

se despliega entre el "polo social" y el "polo biológico" del mundo de los hombres. Por un lado,

> […] la existencia y la acción de la conciencia están ligados indisolublemente al desarrollo biológico del organismo vivo; de que cada conciencia individual –y no puede haber una conciencia que no lo sea– nace y muere junto con su cuerpo (105/91-2/158).

Y, por otro,

> […] el papel rector, conductor, determinante que la conciencia cumple con relación al cuerpo –papel que tiene su origen en el proceso de trabajo–; el cuerpo, en este contexto, aparece como órgano puesto al servicio de la ejecución de las posiciones teleológicas, que solo pueden ser ocasionadas y determinadas por la conciencia (105/92/158).

Este estado de cosas hace que surja, "de cierto modo inevitablemente" (105/92/158), en determinados momentos históricos,

> […] la conciencia o el "alma" –concebida en términos sustanciales como agente de aquella– no podría guiar y dominar en tal medida al cuerpo si no poseyera una existencia independiente de él (105-6/92/158).

De ese modo se instauran, a lo largo de la historia, concepciones de mundo impulsadas por esa dualidad alma/cuerpo, con el consecuente predominio de la primera sobre el último. Tales concepciones –aunque fundamentalmente falsas- poseen a los ojos de Lukács un elemento verdadero: son representaciones, aunque falsas, del predominio de la conciencia sobre la existencia de un cuerpo que sólo puede reproducirse a través de mediaciones sociales crecientemente activas y cada vez más numerosas. La propia

reproducción biológica, con el desarrollo de la sociabilidad, se realiza a través de mediaciones sociales cada vez más intensas, sin que por eso el cuerpo deje de ser la ineliminable base biológica de la conciencia. Reconocer que la reproducción biológica del cuerpo humano, sin dejar de ser biológica, es cada vez más social significa reconocer "[…] el papel autónomo, rector, forjador que la conciencia asume frente al cuerpo" (106/92/159) sin dejar necesariamente de reconocer que éste es la base indispensable de la conciencia.

En la vida cotidiana, el "[...] papel de la imagen intelectual que de sí mismo posee (todo hombre) (107/93/159) demuestra cómo es difícil la superación de las concepciones de cuño dualista alma/cuerpo. No sólo el largo predominio y la sobrevivencia de las diferentes formas de pensamiento religioso, sino también la persistencia de una necesidad religiosa que ha acompañado el desarrollo científico contemporáneo, son evidencias de esa dificultad.[84]

> La dificultad para percibir este apartamiento respecto de la *intentio recta*[85] ontológica en la vida cotidiana, y también en la filosofía, se intensifica también en el desarrollo del ser social. Por cierto que la evolución de la biología en cuanto ciencia aporta argumentos nuevos y cada vez mejores a favor de la unidad de conciencia y ser, a favor de la imposibilidad de que exista un "alma" en cuanto sustancia autónoma (107/93-4/160).

Según Lukács, la importancia de la génesis y del desarrollo de tales concepciones dualistas-religiosas acerca de la esencia humana está, no por último, en el hecho de expresar – aún que de forma primitiva, germinal- la

84 Cf. Las consideraciones de Lukács acerca del neopositivismo y de la ciencia contemporánea en *Per una ontología*…, vol. I, capítulo I.

85 Sobre las categorías *intentio recta* y *obliqua* en Lukács, ver Lessa (2012).

pulsión para la búsqueda de un sentido para la vida, de una "vida plena de sentido (*Sinnhaftigkeit des Lebens*)" (107-8/94/161).

> Este sentido ha sido puesto socialmente por los hombres y para el hombre –para él mismo y para sus semejantes–; en la naturaleza no existe en absoluto esta categoría, ni siquiera en cuanto negación del sentido (108/94/160-1).

Podemos decir: en Lukács, no es que la vida biológica sea meramente sin sentido. Ella es carente de todo sentido. Sólo en el ser social el sentido de la vida puede ser una categoría ontológica. Y ese hecho se hace presente ya en las sociedades antiguas, aunque con frecuencia la conciencia de ella sea sólo germinal. Asimismo, su efectiva actuación posibilita que socialmente vaya construyéndose la absurdidad de una vida sin sentido.

> Sólo cuando la sociedad se diferencia tan ampliamente que el hombre configura individualmente su vida como significativa, o la abandona al sinsentido (*Sinnlosigkeit*), surge este problema como algo universal y, con él, nace una profundización de la consideración del "alma" como algo autónomo, de ahora en más no ya tan solo frente al cuerpo, sino también frente a los propios afectos espontáneos (108/94/161).

En esta nueva situación, puesta por el desarrollo de la sociabilidad, con una intensidad mucho mayor que antes,

> Los hechos ineludibles de la vida, ante todo la muerte, tanto la propia como la de los otros, hace que la conciencia de esta significación se convierta en una realidad socialmente creída (*zu einer gesellschaftlichgeglaubten Realität*) (108/94/161).

La búsqueda de un sentido para la vida (y, consecuentemente, para la muerte y los otros hechos "inmodificables" de la vida) impulsó, en un primer momento, el dualismo

alma/cuerpo. En él, la carencia de sentido del cuerpo es equilibrado por la plenitud de sentido del alma. El alma rescata el cuerpo dándole un sentido que va más allá del cuerpo como tal: la vida pasa a ser portadora de determinaciones exteriores a la propia vida. Y más, sólo a partir de esta exterioridad, de esta trascendencia, pueden tales determinaciones cumplir la función social de dar significado a la vida. La vida por sí misma, o, lo que equivale a decir, los hombres en sus relaciones, manifiestan así su incapacidad para conferir un sentido a la existencia social.[86] Con eso,

> La teleología de la vida cotidiana proyectada espontáneamente en el mundo externo –a la que ya nos hemos referido– 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 (198/94/161).

Que la realización de esta salvación sólo pueda darse bajo la forma de un no ser, en un mundo de tal forma espiritualizado que se torna no objetivo, es algo que tiene poca importancia para lo que estamos ahora analizando. Lo que nos interesa es que, para Lukács, la necesidad de una vida plena de sentido se manifiesta socialmente aún

---

86 "Seguramente, la mayoría de las representaciones mágicas fueron esencialmente mundanas: las fuerzas naturales desconocidas tenían que ser dominadas a través del trabajo normal, de la misma manera que las conocidas; y las medidas mágicas de defensa […] se corresponden totalmente, en su estructura general, con las posiciones laborales teleológicas de la vida cotidiana, por fantasioso que sea su contenido. También el anhelo de un más allá en el que la significación de que, en la tierra, se halla en un estado fracturado y fragmentario, se realiza, por ejemplo, a través de la bienaventuranza o de la condenación, se originó –en cuanto fenómeno universalmente humano– a partir de la situación de aquellos hombres cuyas posibilidades de vida no estaban en condiciones de proporcionarles ninguna realización mundana" (110-1/96-7/164).

en las sociedades primitivas. Constituye un impulso que brota del desarrollo de la conciencia de los individuos y del inevitable cuestionamiento del "porqué" de la vida y de la muerte. Si el trabajo, con la relación teleología/causalidad que constituye su esencia, en su dinámica generalizadora conduce al hombre a preguntar acerca de porqué una planta crece –por el mismo impulso, los hombres son llevados a cuestionarse sobre sus vidas y sus muertes.

Este fenómeno descripto por Lukács demuestra cómo

> […] 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 (108/94/162)

O sea,

> […] el desarrollo de la conciencia crea, sin embargo, posiciones socialmente relevantes que ya en la vida cotidiana son aptas para guiar por caminos equivocados la *intentio recta* ontológica (105/91/158), [a una] interpretación ontológicamente errónea de un hecho elemental de la vida humana (108/94/162).

En síntesis, la vida cotidiana y el desarrollo de la sociabilidad, espontáneamente, han reflejado, de las formas más diversas, con contenidos siempre nuevos y diferenciados, el creciente predominio de la conciencia sobre las acciones inmediatas de los hombres, sobre las decisiones alternativas que caracterizan la posición teleológica. La contradictoriedad entre una objetividad que se materializa por la objetivación de previas ideaciones y una esfera causal absolutamente privada de cualquier elemento teleológico, juntamente con la creciente conciencia de esta contradictoriedad, es la base genética del fenómeno que

ahora discutiremos: la construcción de una interpretación equivocada de un hecho basilar de la vida humana.

Nuevamente, no es el contenido gnoseológico de esas falsas interpretaciones lo que posibilita, según Lukács, su comprensión como fenómeno social, sino el análisis de su proceso genético, que evidencia la función social que desempeñan. Sólo de ese modo es posible esclarecer cómo y por qué falsas concepciones de mundo pueden desempeñar un importante papel, en determinados momentos históricos, en el desarrollo del género humano. En esos casos, no obstante, ejercen una acción relevante en el desarrollo del género humano no debido a su falsedad, sino a pesar de ella.

Después de todo lo que dijimos hasta aquí, no es difícil percibir que, en Lukács, ese conjunto de cuestiones, que podrían sintetizarse bajo la fórmula "búsqueda de una vida plena de sentido", tiene su origen en el trabajo, en la relación teleología/causalidad, en el creciente autocontroly auto-conocimiento requeridos para la ejecución de actos sociales crecientemente mediados y complejos y, correlativamente, por el creciente distanciamiento crítico del sujeto y del objeto (110/96/164). Recordemos que, para él, el fundamento último de ese impulso a la vida plena de sentido está relacionada a la

> […] independencia objetivamente activa, pero ontológicamente relativa de la conciencia respecto del cuerpo, al mismo tiempo que su autonomía –fenoménicamente– plena y su reflejo en las vivencias del sujeto en cuanto "alma" […] tuvo que surgir en forma objetivamente necesaria con el trabajo y en el trabajo (110/96/164).

Fue en este esquema teórico que Lukács se apoyó para analizar la libertad.

2. La libertad

Sobre el tema de la libertad, el autor comienza señalando:

> La particular dificultad para una investigación metodológica general de la libertad, reside en que ella se encuentra entre los fenómenos más multiformes, multilaterales, cambiantes de la evolución social. Podría decirse que cada ámbito del ser social que ha llegado a desarrollar, relativamente, una legalidad propia, produce una forma propia de libertad que, además, paralelamente a la evolución sociohistórica de la esfera en cuestión, se encuentra asimismo sometida a cambios significativos. La libertad, en el sentido jurídico, significa algo esencialmente distinto que de acuerdo con la política, la moral, la ética, etc. (112/97-8/166).

Según Lukács, eso vuelve necesario evitar, a toda costa, homogeneizaciones abstractivas que velen las diferencias reales aquí operantes, perdiéndose así la concretud del fenómeno. Del mismo modo, es necesario evitar la proyección sobre las formas originarias de esa categoría social, de trazos y características que sólo se estarán presentes en sus formas posteriores, más desarrolladas (112/98/167). Y, además, no se debe buscar aquí una línea de continuidad entre la naturaleza y el mundo de los hombres. Argumenta Lukács que en el contexto de una vida sólo en sí, apenas animal, por más desarrollada que sea la forma de conciencia a ella asociada, la ausencia de una efectiva interacción conciencia/mundo objetivo imposibilita, desde el punto de vista ontológico, la presencia de la categoría de la libertad. En el contexto de una existencia que se limita a responder a los estímulos del medio ambiente para continuar la reproducción biológica de su especie, hablar de libertad es, según Lukács, un absoluto contrasentido. Solamente en una existencia en la cual las representaciones del mundo se puedan elevar a conceptos, puede la búsqueda por la

razón de las cosas ejercer un papel ontológico relevante. Y sólo entonces la cuestión de la libertad puede ser colocada.

Sin embargo, enfrentar con tal amplitud y profundidad la cuestión de la libertad rebasaría los límites de una ontología general del ser social. Sería, al fin y al cabo, una investigación exhaustiva de las mediaciones sociales que articulan, a través de valores y procesos valorativos, la vida de cada individuo con el desarrollo del género humano. Tal investigación sería el núcleo central de la Ética que Lukács no llegó a escribir.

Por lo tanto, e infelizmente, lo que nos fue dejado por él al respecto de la libertad, en su *Ontología* y en los *Prolegómenos*, está lejos de ser plenamente resolutivo. Se limita a indicaciones de los elementos centrales de la "[…] la génesis ontológica de la libertad a partir del trabajo" (112/98/166).

La exposición del núcleo central de la génesis de la libertad en el trabajo se inicia, en Lukács, por la afirmación según la cual

> […] tenemos que partir, tal como corresponde a la naturaleza de la cuestión, del carácter alternativo de la posición del fin en el trabajo. Pues en esta alternativa aparece por primera vez el fenómeno de la libertad –totalmente ajeno[87] a la naturaleza– bajo una forma claramente delineada: puesto que la conciencia decide de manera alternativa cuál fin desea poner y cómo se propone transformar las series causales necesarias, como medios de realización, en series causales puestas, surge un complejo de realidad dinámico para el cual no puede encontrarse ninguna analogía en la naturaleza. El fenómeno de la libertad, pues, solo puede ser

87 Sólo para evitar equívocos: ajeno no en el sentido de ser alienado (referido a Entfremdung), sino simplemente de no ser familiar, de no pertenecer a la naturaleza. [N. del T. en la edición en portugués el autor refiere a la palabra estranha en portugués, que puede conducir a interpretarla como extrañamiento].

> rastreado aquí en su génesis ontológica. 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 (112/98/166-7).

La objetivación de la previa ideación, que impone al ser precisamente así existente nexos, conexiones, reordenamientos, articulaciones, etc. causales-legales anteriormente inexistentes, hacen que por este medio surja una nueva esfera ontológica, es la forma originaria de la libertad. De ese modo, objetivación y libertad están de tal modo conectadas, articuladas, que, para Lukács, no será posible pensar una sin la otra: la libertad humana sólo puede existir como realización, siempre concreta, del devenir humano de los hombres. La libertad, consecuentemente, es siempre social. Se refiere, con todas las mediaciones que correspondan caso a caso, a las formas concretas, históricamente determinadas, que asume la generalidad humana a cada momento.

Colocar en esos términos el problema tiene el mérito de situar la categoría de la libertad en un campo resolutivo claramente delimitado: su génesis ontológica tiene que ver con la relación teleología/causalidad que funda al ser social. Su campo de desarrollo específico refiere al momento de la alternativa al interior de los procesos de objetivación. Por lo tanto, la libertad es, en Lukács, una categoría puramente social, sólo operante en el mundo de los hombres. Y, dado el impulso a la generalización inherente a la objetivación, la libertad es, también, una categoría sociogenérica, que articula con absoluta necesidad al individuo y al género humano.

En ese sentido preciso nos encontramos, nuevamente, con el complejo de cuestiones relativo al carácter específico de la objetividad social, que analizamos al tratar la objetividad del reflejo y de los valores. Vimos entonces que son formas de objetividad específicas del ser social. *Mu-*

tatis mutandis, la libertad, en Lukács, es una categoría que juega un papel importante en el desarrollo concreto de las formas históricamente determinadas de sociabilidad y, por ello, es una categoría objetiva del mundo de los hombres. Ella influye, con un peso que varía en cada momento, en el despliegue concreto de las formaciones sociales, es "un momento de la realidad social". La libertad, sobre todo, "[…] consiste […] en una decisión concreta entre diversas posibilidades concretas". Lo que significa afirmar que"[…] la libertad es una voluntad –en última instancia– de transformar la realidad […] con lo cual la realidad debe ser conservada, en cuanto fin de la transformación, incluso en la más amplia abstracción" (113/98/167).

Una "voluntad", por lo tanto, que se consubstancia en el flujo de la praxis social como una decisión alternativa concreta, una respuesta concreta a una situación concreta. Una "voluntad" que tiene como alcance de su realización, la propia realidad que desea transformar; un deseo de transformación de lo real que es todo menos una "especulación vacía" (113/98/167).

La importancia y el significado de estas observaciones de Lukács son de amplio alcance. En primer lugar, significan la ruptura con la antítesis, tan preciada para el idealismo, que "[…] identifica simplemente la determinación con la necesidad, lo cual encierra una generalización y exageración racionalista del concepto de necesidad, un desconocimiento de su carácter genuinamente ontológico de "si... entonces..."", o la "[…] extensión ontológicamente ilegítima –y ya conocida por nosotros– del concepto de teleología a la naturaleza y la historia, con lo cual se complica enormemente para dicha filosofía la comprensión del problema de la libertad bajo su forma auténtica, genuinamente existente (*in seiner eigentlichen, echt seienden Form*)" (117/102/171-2).

En segundo lugar, rompe con todas las concepciones que consideran a la libertad humana como afirmación del individuo contra las restricciones socio-colectivas, como afirmación de la esfera de lo privado contra lo público, tal como quiere toda la tradición liberal. Aquí, libertad es mucho más que mera libertad individual, por la cual el individuo y la sociedad son contrapuestos como polos antinómicos, envueltos en una insuperable contradicción y que requieren regulaciones de tipo jurídico-políticas. No se limita al mísero campo de afirmación de la individualidad como momento de ruptura, desligando la individualidad de lo colectivo, de modo de permitir el completo predominio/manifestación de las pulsiones subjetivas/existenciales de cada individuo, considerado como una mónada.

Para él, la libertad se relaciona y se afirma –por tanto, tiene su esencia- en el desarrollo humano-genérico. Implica la plena afirmación del individuo, en todas sus facetas, por medio de la explicitación categorial del género humano. La realización de la libertad humana significa la superación de todas las restricciones que impiden que la contradicción ineliminable entre la reproducción del individuo y la del ser social se afirme por lo que ella de hecho es: la contradicción entre dos esferas reproductivas que son polos de un único proceso reproductivo global, el género humano. Requiere, en fin, la plena explicitación categorial del género humano como la base más amplia y rica para la plena explicitación categorial de cada individualidad humana.

Por otro lado, si la libertad es siempre concreta, ella es siempre determinada. Libertad y determinabilidad no son auto-excluyentes en Lukács. Así como el carácter de alternativa de los actos humanos sólo se afirmaal interior de una malla causal, no menos verdadero es que la libertad sólo existe en intrínseca relación con la esfera de la necesidad.

Eso se evidencia, según Lukács, si prestamos atención a algunos "puntos nodales" del flujo de la praxis social, en los cuales la elección por una alternativa en detrimento de otras puede conducir a "un "período de consecuencias" en que el ámbito de juego de la decisión puede ser extremadamente limitado y, bajo ciertas circunstancias, prácticamente nulo" (113/99/167). Recordemos que, en el caso de la acción de retorno de lo objetivado sobre el sujeto, hay una "[…] ignorancia necesaria de sus consecuencias o, al menos, de una parte de sus consecuencias" (114/99/168).

No es necesario retomar aquí la argumentación según la cual la infinitud intensiva y extensiva de las determinaciones del ser precisamente así existente, resulta en que las consecuencias de todo y cualquier proceso de objetivación no puedan ser previstas, en su totalidad, *ante festum*.

> Esta estructura reside, hasta cierto grado, en toda alternativa; pero su constitución cuantitativa debe tener efectos retroactivos de índole cualitativa sobre la alternativa. Puede verse sin dificultad que, ante todo, la vida cotidiana plantea ininterrumpidamente alternativas que aparecen en forma inesperada, y que a menudo tienen que ser respondidas de inmediato bajo riesgo de ruina; una determinación esencial de la propia alternativa es que la decisión debe ser tomada sin que se conozcan la mayoría de los componentes, la situación, las consecuencias, etc. Pero también aquí se conserva un mínimo de libertad en la decisión; también aquí se trata –como caso límite– de una alternativa y no de un acontecimiento natural determinado por una causalidad puramente espontánea (114/99-100/168).

Este caso límite nos permite comprender cómo, para Lukács, la realización de la libertad está intrínsecamente articulada no sólo a las cadenas causales-legales del mundo de los hombres, sino también al desarrollo del para sí del género humano. Cuanto mayor es el conocimiento de

la situación concreta, de sus nexos y articulaciones, cuanto mayor la previsión de las consecuencias que vendrán –cuanto mayor es la conciencia acerca del mundo en que se vive- mayor el espacio de libertad posible.

> […] cuanto más adecuado es el conocimiento alcanzado por el sujeto acerca de las conexiones naturales en cuestión en cada caso, tanto mayor será su libre movimiento en la materia; dicho de otro modo: cuanto mayor sea el conocimiento adecuado de las cadenas causales que actúan en el caso en cuestión, tanto más adecuadamente podrán ser transformadas en cadenas causales puestas, tanto mayor será el dominio que el sujeto ejerce sobre ellas, es decir, la libertad que aquí puede alcanzar (115/100/169).

Subrayemos este punto, pues sobre él nos apoyaremos en varias ocasiones: libertad y necesidad, en el contexto de la ontología lukacsiana, son componentes dinámicos, inelimibables, que están en el centro de toda decisión alternativa. La posición del fin, la cual una vez objetivada da origen a un nuevo ser, ya es, en sí misma, un "[…] acto de la libertad naciente" (115/101/169). Ya los medios y las formas de satisfacer las necesidades no son determinados por las cadenas biológicas, sino por el resultado de decisiones alternativas, de actos teleológicamente puestos. Concomitantemente, la finalidad es portadora de determinaciones que se originan de la propia necesidad objetiva, con lo que el acto de libertad recibe, en su propia constitución, determinaciones que provienen de la esfera de la objetividad.

Por eso, la libertad es

> […] de acuerdo con su esencia ontológica, concreta […] esa libertad 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. Solo esta totalidad concreta puede poseer, pues, una verdad ontológica (115-6/101/170).

Sin embargo, según Lukács, aunque es decisivo para la comprensión de la libertad, el estudio de su forma originaria, primordial, es insuficiente para el esclarecimiento de cómo ella se articula al complejo de problemas que arriba denominamos "vida plena de sentido". Sobre todo, porque

> También aquí presuponemos, naturalmente, como siempre, el trabajo en cuanto mero productor de valores de uso. Esto tiene como consecuencia que el sujeto que pone las alternativas en términos de un metabolismo del hombre con la naturaleza, solo es determinado por sus necesidades y por sus conocimientos de las determinaciones naturales de su objeto; […] los así llamados motivos internos del sujeto no entran aquí en consideración. El contenido de la libertad se diferencia, pues, esencialmente del contenido correspondiente a formas más complejas (114-5/100/187-8).

El próximo paso de Lukács, una crítica a Engels, buscará superar esa limitación

4. Engels y la libertad

Engels afirmó, en el *Anti-Dühring*, que

> No es en la imaginaria independencia de las leyes naturales donde radica la libertad, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que ello lleva aparejada de que actúen planificadamente al servicio de determinados fines. Y esto que decimos no vale solamente para las leyes de la naturaleza exterior, sino también para las que rigen la existencia física y espiritual del propio hombre [...]. Por tanto, el libre albedrío es, sencillamente, la capacidad de poder de-

> cidir con conocimiento de causa (Engels, 1962: 106. *Apud* Lukács, 1986: 105; Lukács, 1981: 119, Lukács, 2004: 174).

Lukács se interroga, con este procedimiento, si Engels habría "[…] esclarecido auténticamente la situación ontológica" (119/105/174).

> […] la definición tradicional de la libertad como necesidad reconocida, debería ser entendida de esta manera: el libre movimiento en la materia –por el momento, solo hablamos del trabajo– solo es posible cuando la realidad en cuestión es correctamente reconocida y traspuesta correctamente a la praxis bajo todas las formas que asumen sus categorías modales (121/107/177).

Sin embargo, alerta Lukács, la definición de libertad como acción en base al conocimiento de la necesidad, en la capacidad de decidir con "conocimiento de causa" es, en sí misma, insuficiente. Sobre todo, porque sólo el conocimiento de la potencialidad inscripta en los nexos causales existentes no es suficiente para la efectivización de la libertad. Detengámonos sobre esta cuestión.

Como ya vimos, Lukács identifica en el impulso a la captura gnoseológica del ser precisamente así existente, inherente al trabajo, el fundamento ontológico de la génesis de la ciencia. Sin embargo, el desarrollo de la sociabilidad, con sus ineliminables contradicciones y desigualdades, termina por introducir mediaciones en el desarrollo del conocimiento científico, que en el estudio de la libertad ganan relevancia. Nos referimos a que tanto al desarrollo de la ciencia, como el de una concepción ontológica que generaliza a todo el ser las adquisiciones científicas, estuvieron a lo largo de la historia articulados al desarrollo de la religión y de la magia. Y, en la sociabilidad capitalista contemporánea, sucede lo mismo en relación al carácter manipulador de la mayor parte de las alienaciones que la

dominan. Lukács recuerda que, aunque, ya en sus primeros momentos,

> […] la evolución del trabajo hubo conducido a los comienzos de las ciencias, las ahora más amplias generalizaciones tuvieron que ser adaptadas a las representaciones ontológicas que entonces eran posibles –mágicas, y luego religiosas– (123/108/178).

La necesidad de una concepción de mundo que atienda a las necesidades socialmente puestas por la búsqueda de una "vida plena de sentido", articuló, de modo muy variado a lo largo de la historia, el conocimiento del ser precisamente así existente con representaciones ontológicas falsas. Según Lukács, para el desarrollo de la ciencia, tiene relevancia el momento por el cual esta contradicción se elevó a conciencia y ganó una expresión social justificadora: el Renacimiento con su conocida postulación de la dualidad bellarminiana entre fe y ciencia.[88] El período moderno se inaugura, particularmente, con el reconocimiento de que cabría a la ciencia desarrollar el conocimiento meramente manipulador, exclusivamente práctico de lo real, mientras quedarían reservadas a la fe la delimitación y la investigación de las cuestiones puestas por la búsqueda de una "vida plena de sentido". Esta restricción al alcance y al significado del conocimiento científico en la construcción de la *Weltanschauung* burguesa es, según Lukács, uno de los elementos fundamentales que posibilitaron, con todas las mediaciones que actuaron en este complejo social del Renacimiento hasta nuestros días, la convivencia entre un inédito desarrollo científico y la necesidad religiosa que permearía la cotidianeidad contemporánea.

---

88 Cf. P. ej., Lukács, 1986: 30 y ss.; Lukács, 1990: 28 y ss.; Lukács, 2010: 62 y ss.

Sin entrar en la discusión del carácter alienado y manipulador de la ciencia contemporánea, resulta fundamental, para el análisis de las "formas más complejas" de libertad, el hecho de que el desarrollo del conocimiento científico contemporáneo no coloca en jaque la esencia del individualismo burgués: la concepción de una particularidad individual que tiene en la totalidad no el campo resolutivo de su substanciación como individualidad, sino el medio a ser manipulado con vistas a su enriquecimiento privado. Esta fijación de la particularidad de la individualidad como contrapuesta al género humano, es el núcleo esencial del proceso de manipulación que caracteriza la sociabilidad contemporánea. Incluso las formas más "excéntricas" de individualidad, al reafirmar la particularidad alienada de una individualidad que se comprende como distinta y superior al género, en vez de cuestionar la esencia de esa manipulación, se adaptan al "mundo manipulado y particular en lo que se refiere a los problemas de hecho esenciales" (Lukács, 1986a: 253-4; Lukács, 1990: 271; Lukács, 2010: 306). En síntesis, la concepción del individuo como mónada, tiene como límite de su desarrollo la elevación a la universalidad de la alienada conciencia de sí del burgués medio, del egoísmo y del individualismo que lo caracterizan.

En el capítulo dedicado a la reproducción, Lukács hace un detallado análisis de las consecuencias que el predominio de esta concepción acarrea para la individualidad en la reproducción de la sociabilidad moderna.[89] Fundamentalmente, ella impide que los valores que expresan las necesidades concretas de la construcción del ser social, como ser crecientemente genérico, se tornen predominantes en el proceso reproductivo, cediendo lugar, en vez de eso, a valores que expresan los estrechos intereses de las indi-

89 Lukács, 1986: 227 ss.; Lukács, 1981: 255 y ss.; también Lessa, 1995, en especial los capítulos IV y V.

vidualidades que se comprenden como ontológicamente superiores al género.

Para el análisis de la libertad, nos interesa el hecho de que, para nuestro autor, el carácter de la manipulación de la sociabilidad contemporánea, se expresa fundamentalmente en la fijación de este nivel de la particularidad como opuesta a las necesidades humano-genéricas. En esa fijación manipulada de la particularidad a los horizontes del individualismo burgués, ejerce un papel relevante la reducción de la ciencia a mero instrumento de manipulación práctica de lo real, retirando de ella toda la autoridad para la construcción de una concepción de mundo que responda a las demandas puestas por la necesidad de una "vida plena de sentido", y reservando a la religión este poder. Sobre todo, impide que las generalizaciones inherentes al pensamiento científico resulten en la comprensión de que la particularidad social es esencialmente genérica. De aquí la conocida postulación lukacsiana según la cual no hay nada más extraño al marxismo que la escisión entre ciencia y filosofía.

> Solamente la unión de la filosofía y la ciencia, como reflexiones intelectuales del mismo ser, es capaz de proporcionar una base real para la praxis (Lukács, 1986a: 254-5; Lukács, 1990: 272; Lukács, 2010: 307).

Esto conduce a 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 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 (123/108-9/179).

Esta situación peculiar de la ciencia en la cotidianeidad contemporánea, continúa Lukács luego, "[…] torna sumamente problemática la definición engelsiana de la libertad como "capacidad de poder decidir con conocimiento de causa"". Sobre todo, porque el actuar manipulado de la alienada existencia sobre la égida del capital, no se contrapone a este "conocimiento de causa"; por el contrario, lo potencializa a niveles antes inimaginables. La cuestión ahora es conocer cuál es el sentido de la praxis que se orienta por este "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 […] (121/109/180) para el análisis de la categoría de la libertad.

Al apuntar que el fundamento de la libertad ya no puede ser sólo el actuar con conocimiento de causa, sino que requiere también la conciencia que supere la manipulación contemporánea acerca de la "orientación" de ese conocimiento de causa, del "fin de la intención", Lukács abre un espacio para conectar la concretud esencial a la libertad, arriba apuntada, con la reflexión anterior acerca de aquel conjunto de cuestiones que denominó "vida plena de sentido". Ahora, más allá de la causalidad, como criterio de la libertad es puesto, también, el problema de la "orientación", del "sentido de la vida". Veamos como Lukács busca esa articulación.

Él comienza por señalar que la estructura originaria del trabajo pasa por "transformaciones sustanciales" cuando pasamos de las posiciones teleológicas primarias a las se-

cundarias[90] –y, por eso, el desarrollo de la sociabilidad da origen a un "un nuevo tipo de libertad" (126/182), si es comparada a su forma primordial.

> Esta transformación se torna cualitativamente más decisiva cuando la evolución conduce a que, para el hombre, los propios modos de comportamiento, la propia interioridad, se conviertan en objeto de la posición teleológica (124/109/180).

Las formas más complejas, más allá de las determinaciones que advienen de su base genética, son portadoras de otras determinaciones, históricamente condicionadas, que refieren al ser precisamente así existente de cada estadio del desarrollo de la sociabilidad (124-5/109-10/178-9). Eso no significa que el trabajo deje ser la categoría fundante de esas formas más complejas. Sino que sólo puede ser elucidada la relación entre el trabajo como categoría fundante y las nuevas formas de la libertad por medio de una derivación genética que, más allá de las determinaciones ontológicas más generales y comunes, destaque también la génesis y el desarrollo de las diferencias y antítesis que brotan a cada momento de la particularidad.

Las diferencias fundamentales que emergen en este contexto, con el desarrollo de la sociabilidad, tienen por fundamento el hecho de que "[...] el objeto y el medio de realización, en las posiciones teleológicas, se socializan cada vez más" (125/110/181). Mientras en el trabajo en sí la postura del sujeto para con la causalidad exterior, su valoración de ella, poco o nada influye en el proceso real, en la praxis social más compleja, al actuar sobre su propio mundo, es inevitable que el individuo asuma

---

90 Posición teleológica primaria es la más originaria, prototípica, que se presenta en el trabajo más simple, productor de valores de uso. Posición teleológica secundaria tiene por mediación de la objetivación, la conciencia de otros individuos. Cf. Lukács, 1986: 46-7, 67, 73; Lukács, 1981: 55-6, 78, 91.

> […] una toma de posición –una afirmación o una negación– frente al proceso [...] La libertad se funda, no en última instancia, en tales tomas de posición frente al proceso total de la sociedad, o al menos frente a sus momentos parciales (121/111/182).

Así es que, con base en el proceso de sociabilización,

> […] surge, pues, sobre el fundamento del trabajo en vías de socialización, un nuevo tipo de libertad, que ya no puede deducirse directamente del mero trabajo ni puede remontarse tan solo al libre movimiento en la materia. Solo algunas de sus determinaciones esenciales se mantienen, como hemos mostrado, aunque con un peso diverso en diversas esferas de la praxis (126/111/182).

Esta "nueva" libertad tiene por fundamento el hecho de que, como en el trabajo simple, en el intercambio orgánico directo hombre/naturaleza, se despliega una relación entre el alcance y medio por el cual la alternativa puede ser evaluada según la mayor o menor proximidad del reflejo gnoseológico a las determinaciones del ser realmente existente, en la sociabilidad más desarrollada la posición del fin y las alternativas tiene como base genética las relaciones humano-sociales ya explicitadas categorialmente, lo que hace que la valoración de ellas no puedan tener por criterio los parámetros predominantes en el trabajo simple. En las formas superiores de sociabilidad no importa sólo la exactitud gnoseológica del reflejo, sino también la relación que la posición del fin mantiene con las necesidades puestas por el desarrollo del género humano y requeridas por él. La generalidad juega, aquí, un papel social ontológicamente nuevo si es comparado con el intercambio orgánico directo hombre/naturaleza: con ello, la libertad

recibe determinaciones que van más allá del mero actuar con conocimiento de causa.

Este desarrollo introduce una esfera de contradicciones que sólo encontramos plenamente explicitada en las sociabilidades más complejas. En esa nueva esfera, la contradicción entre medio y fin puede elevarse a un intenso antagonismo. El surgimiento, en el período moderno, de un fenómeno social hasta entonces desconocido, las revoluciones, es una indicación de cómo el desarrollo del ser social puede llevar a la intensificación, hasta el límite, de la nueva contradictoriedad entre finalidades y medios. Y, no es difícil percibir que, el fundamento para tal evolución está en el hecho de que, en la medida que los medios son cada vez más puramente sociales, la transformación del ser precisamente así existente coloca en cuestión la totalidad de la sociabilidad y su consecuente transformación. En esa nueva situación,

> El "material" de las posiciones causales que de ahora en más han de realizarse gracias a los medios es, sin embargo, de carácter social: se trata de posibles decisiones alternativas realizadas por hombres; por ende, se trata de algo en principio no homogéneo y que, además se encuentra en cambio ininterrumpido (127/112/183).

El medio no se compone ya de relaciones causales naturales dadas, sino por determinaciones socialmente construidas. Ya no se trata de la captura, por la subjetividad, de la esencia de un ser precisamente así existente que, en sí, continúa desplegándose como naturaleza y cuyo despliegue puede ser previsto en un grado considerable. Se trata ahora de relaciones sociales que sólo pueden reproducirse a través de posiciones teleológicamente puestas en el futuro, y cuyo grado de previsibilidad es cualitativamente distinto de la situación anterior.

> Esto implicaría, por cierto, un grado tal de inseguridad en la cadena causal, que con razón podría hablarse de una diferencia cualitativa respecto del propio trabajo originario (127/112/183).

Tal situación hace que se desarrollen "[…] las posibles contradicciones entre posición del fin y acción duradera de los medios (*zwischen Zielsetzung und Dauerwirkung der Mittel*)" (128/112/183), con una intensidad cualitativamente nueva. La elección de los medios adecuados a determinados fines implica siempre una valoración de carácter moral, ético, etc. Así, esos complejos valorativos se desarrollan y asumen, en la vida de los hombres, una influencia creciente, ejercen "[…] una función decisiva a la hora de establecer si un medio determinado […] es apropiado o inapropiado, correcto o reprobable para la realización de un fin" (128/113/184)[91]

En otras palabras, el desarrollo de la sociabilidad implica, necesariamente, que la subjetividad, que el momento del fin, ejerza una influencia cada vez más relevante en el despliegue de la materialidad concreta, históricamente condicionada, del mundo de los hombres. Tanto la re-

---

91 Para evitar equívocos, destacamos que el reconocimiento por Lukács de esa "realidad" de los complejos valorativos como la ética, la moral, etc. no significa haber capturado sus respectivas esencias. Para él, la esencia de esas esferas está directamente relacionada a qué valores predominan en su interior y a qué contribución hace cada una de esas esferas, en cada momento, al desarrollo de los valores humano-genéricos. O sea, la determinación del papel de cada complejo social en el mundo de los hombres depende, no de una deducción lógico-formal, sino de la función que estos complejos ejercen, a cada momento, en la explicitación, en la elevación a conciencia en escala social y en la reproducción de los valores genéricos. Es esa función social que constituye, según Lukács, la esencia de cada una de esas esferas –y no una deducción lógico-abstracta que jerarquice los diversos tipos de valores en una rígida estructura formal. Las consecuencias metodológicas de ese predominio de lo ontológico sobre lo gnoseológico, tan típico de Lukács, no podrán ser abordadas aquí. Cf. Lessa, 1999.

producción del individuo, como de la sociabilidad como un todo, requieren y posibilitan, al mismo tiempo, que la subjetividad ejerza una influencia cada vez más perceptible en el mundo de los hombres. Lo que no significa, en absoluto, relativizar la objetividad de las procesualidades sociales reduciéndolas, de forma aproximativa, a fenómenos de la subjetividad, sino tan solamente reconocer que la substancia social es resultante de procesos de objetivación de posiciones teleológicamente puestas (129/113-4/184).

Cuánto tal situación se distancia de la del trabajo originario, es inmediatamente evidente. Aquí se hacen presentes complejos sociales y problemas sociales cualitativamente distintos. De la misma manera es evidente que esta situación, cualitativamente nueva, sólo puede constituirse a partir del desarrollo de la categoría de la alternativa, cuya base genética, como vimos, es el trabajo simple. De nuevo, nos encontramos con la identidad de la identidad con la no identidad como la forma genérica del desarrollo del mundo de los hombres: una categoría en sí unitaria y homogénea (el trabajo) da lugar a nuevas categorías que, al mismo tiempo, son emergentes de su desarrollo y cualitativamente distintas a él (129/114/184).

No es difícil percibir cómo la exteriorización, la acción de la objetivación sobre el sujeto, tiene también un peso cualitativamente distinto en la sociabilidad más avanzada, si es comparada al momento originario del trabajo. La actuación sobre el sujeto de valores y procesos valorativos más complejos, que articulan de una forma más intensa y densa su destino al del género humano, no podría dejar de tener una fuerte influencia sobre el desarrollo de las subjetividades singulares. Las crecientes exigencias puestas a los individuos por el desarrollo de las relaciones sociales, la necesidad de un dominio cada vez mayor sobre sí mismos, etc., con el pasar del tiempo, confiere al desarrollo de la individualidad una nueva cualidad.

> Ya hemos señalado, pero tenemos que repetirlo aquí con especial énfasis, que el hombre se ha convertido en hombre precisamente en esta lucha, a través de esta lucha contra su propia constitución naturalmente dada; y la evolución del hombre, su perfeccionamiento, solo puede seguir realizándose por esta vía, a través de estos medios (129-30/114/186).

En ese contexto, la construcción de la libertad exhibe una inequívoca articulación con el devenir humano de los hombres. Ella sólo existe y se desarrolla como partícipe del proceso global de hominización del género, como inequívoco momento de afirmación de lo humano sobre lo meramente natural. La actuación de los valores y procesos valorativos, tan decisivos para su desarrollo, exhibe el mismo carácter de objetividad que apuntamos anteriormente: son formas de "objetividad social" y expresan de modo inequívoco el carácter sintético entre teleología y causalidad que caracteriza, ontológicamente, la causalidad puesta.

Por todo eso, el actuar efectivamente libre requiere mucho más que una mera acción con conocimiento de causa. Requiere que la construcción del ser social, tanto en el polo de la individualidad como en el de la sociabilidad, sea predominantemente dirigida por las necesidades puestas por el género en su movimiento de explicitación categorial, posibilitando, el despliegue de una praxis social cada vez menos alienada. Esta exigencia coloca problemas que van mucho más allá del conocimiento de la causalidad a ser inmediatamente transformada en el acto del trabajo.

Es necesario destacar, por otra parte, y so pena de hacer irreconocibles las consideraciones de Lukács acerca de ese conjunto de cuestiones, que, para él, la construcción del reino de la libertad, como contrapuesto al reino de la necesidad, es la reproducción, en una escala social muy superior, de la relación entre teleología y casualidad. Como

ya vimos, esa relación es de tal forma, que la transformación de la causalidad en causalidad puesta no significa ninguna identidad, o siquiera disolución, de la distinción ontológica entre una y otra. Del mismo modo, la construcción del reino de la libertad no significa, de modo alguno, la disolución de la materialidad del mundo objetivo en idealidad. El aumento de la capacidad efectiva del hombre en conformar la naturaleza en un mundo crecientemente social, humano-genérico, en ningún momento presupone la disolución de la distinción de ser entre objetividad y subjetividad, entre teleología y causalidad. Muy por el contrario, en la medida en que el trabajo tiene siempre un carácter de respuesta a las nuevas necesidades dadas por la reproducción social global, "El movimiento libre dentro de la materia sigue siendo el factor dominante para la libertad […] (*Die freie Bewegung im Stoff ist und bleibt das übergreifende Moment für die Freiheit...*)"(116/101/170).

Inclusive en formas superiores de la praxis social, en las cuales el trabajo ya salió de su estadio originario, su objetivo permanece inmutable: convertir las cadenas causales en cadenas causales puestas. Aún en las formas más complejas de trabajo, esa articulación ontológica entre libertad/necesidad está presente; incluso en ellas, la libertad no puede afirmarse a no ser como acto concreto de autoconstrucción humana.

Corriendo el riesgo de ser repetitivos, volvemos a resaltar: la ontología lukacsiana, algunas veces, es indebidamente considerada una mera tentativa de reducir la totalidad social a la categoría del trabajo. Nada más falso, asimismo en el caso de la libertad. Ciertamente, para Lukács, el trabajo es la base genética de la libertad; e inclusive el desarrollo de formas superiores, más complejas y mediadas de sociabilidad no altera esta situación de fondo. Eso no significa, no obstante, que Lukács desconsidere, siquiera por un instante, las modificaciones que aquí se introducen por

el avance del devenir humano de los hombres. Explícitamente, afirma que este movimiento hace que, por un lado,

> […] la realización inmediata en el propio trabajo está sometida aquí a muchas, variadas y, a menudo, sumamente heterogéneas mediaciones; por otro, en que la materia en la que surge el libre juego como figura de la libertad, ya no es meramente la naturaleza, sino a menudo el metabolismo de la sociedad con la naturaleza, o incluso el proceso del propio ser social (116/102/171),

Introduciendo con esta evolución una nueva cualidad al problema. Por eso, las formas superiores, más complejas, de libertad no pueden ser deducidas directamente de su forma original, primordial, que se presenta en el trabajo productor de valores de uso.

Sin embargo, en *Para una ontología del ser social*, no interesaba la delimitación de tales formas superiores e libertad ni sus articulaciones con la sociabilidad más desarrollada. Este estudio sólo podría ser realizado en el contexto de la *Ética* que Lukács pretendía escribir. En la *Ontología*, él se propuso investigar la relación ontológica fundante del trabajo para con la libertad y, en ella, las modificaciones y complejizaciones posteriores, [que] por más relevantes, no alteran fundamentalmente el cuadro aquí delineado (125/110/181).

Aunque la realidad inmediata, con la cual el individuo entra en contacto, se convierte, crecientemente, del mero devenir otro de las procesualidades naturales en causalidades puestas, puramente sociales; aunque el momento predominante en la determinación de las alternativas deje de ser mera composición de cadenas causales naturales, evolucionando hacia a un complejo sintético de determinaciones teleológicas y casuales; aunque las más profundas consecuencias advengan de esa evolución hacia la forma concreta de la reproducción social –aun así, para

Lukács, la categoría del trabajo permanecerá como la base genética de la libertad. En síntesis, afirmar la conexión universal entre libertad y trabajo no significa que él desconozca o menosprecie las transformaciones introducidas, en este complejo, por el desarrollo de la sociabilidad. En la *Ontología*, no obstante, al contrario de en la *Ética*, cabría sólo el análisis de esa relación ontológico-fundante, primordial, originaria, de la libertad con el trabajo.

CAPÍTULO VIII

LUKÁCS VERSUS HABERMAS

La importancia de J. Habermas para el debate teórico en los últimos años del siglo XX, no debe ser subestimada. Por dos razones fundamentales. La primera porque, al mantenerse en el campo del racionalismo en un momento en el que la marea creciente del posmodernismo se hace sentir con fuerza, Habermas se aseguró una vigencia que se extenderá mucho más allá de la crisis de las formas más bárbaras que la ideología conservadora asumió en las últimas décadas. La derrota del posmodernismo a la que hoy asistimos, ciertamente dejará intacta la influencia de su pensamiento.

La segunda porque la *Teoría de la acción comunicativa* es el primer constructo filosófico, después de Marx, capaz de brindar una concepción articulada de toda la reproducción de la sociabilidad contemporánea. Y es capaz de hacerlo –y de aquí deriva su enorme potencial ideológico desde el punto de vista más conservador- a partir de una categoría, el mundo de la vida, que se propone como sustituta del trabajo, como fundante del mundo de los hombres. Al elaborar la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se convirtió en el auténtico filósofo de la burguesía en esta época de crisis, pues brindó las bases para una concepción de mundo compatible con el mercado y con las relaciones político-democráticas del capitalismo desarrollado.

Por estas razones, en este último capítulo, vamos a continuar la investigación sobre la centralidad ontológica del trabajo en torno a aspectos y categorías que nos posibilitarán destacar lo fundamental en la distinción entre estos dos autores, sobre todo la relación entre los complejos del lenguaje (*Sprach*) y la reproducción social. Por tanto, sintetizaremos los pasajes de "El trabajo" en las cuales

Lukács trata del lenguaje como complejo social. Esperamos con eso, más allá de la contraposición con las posiciones habermasianas,[92] también brindar nuevos elementos para la comprensión de la compleja determinación reflexiva que, según Lukács, se despliega entre el trabajo y la totalidad social.

1. Lenguaje y salto ontológico

Por todo lo que vimos en los capítulos anteriores, es evidente que, para Lukács, sin la mediación del lenguaje el trabajo no podría siquiera existir, cuánto más fundar el complejo proceso que denomina devenir humano de los hombres: el lenguaje es indispensable al proceso de acumulación/generalización que caracteriza la continuidad social. La prioridad ontológica del trabajo no significa que esta categoría pueda, por un solo instante, existir fuera del mundo de los hombres o ser anterior a él. Y ni la sociabilidad, ni el trabajo pueden existir sin el lenguaje. En el caso de este último, el autor inicia su análisis por la afirmación de que el trabajo y el lenguaje "simultáneamente vienen a ser" (Lukács, 1986a: 17; Lukács, 1990: 14; Lukács, 2010: 47).

Estas colocaciones iníciales delimitan dos conjuntos de problemas que envuelven a la concepción lukacsiana de la relación entre trabajo y totalidad social. El primero refiere a la génesis del ser social, al salto ontológico que diferencia al ser social de la animalidad: ¿Cómo es posible que la génesis de la categoría fundante sea simultánea a la génesis del ser fundado? ¿Cómo es posible el elemento fundante no sea anterior al fundado? El segundo conjunto

92 Ricardo Antunes, en *Los sentidos del trabajo* (op. Cit.), explora esta misma contraposición por medio del desmontaje de la crítica habermasiana al "paradigma del trabajo". Al lector interesado, nuestros textos son, en este particular, rigurosamente complementarios.

de cuestiones se refiere a la relación del trabajo con el lenguaje y, también, con la totalidad social.

El punto de partida de Lukács para el análisis de estos dos conjuntos de problemas es la historicidad del ser y, consecuentemente, su carácter de complejo de complejos. El desarrollo ontológico despliega su unitariedad última, en el plano de la máxima generalidad, a través de la creciente heterogeneidad de sus momentos constitutivos; su forma genérica es la identidad de la identidad con la no identidad (Lukács, 1986a: 131-3; Lukács, 1990: 139-40; Lukács, 2010: 176-7).

Teniendo como base esta concepción ontológica, es emprendido el análisis del salto ontológico que está en la génesis del ser social. Inicia Lukács por apuntar que la génesis del mundo de los hombres no es el único salto ontológico. Tanto en el surgimiento de la vida a partir de lo inorgánico, como al interior de procesos biológicos o sociales, se verifica la presencia puntual de saltos ontológicos (aunque con consecuencias incomparablemente menores que las que señalan el pasaje de una esfera ontológica inferior a las otras más desarrolladas). La esencia de tales procesualidades del salto ontológico es así descripta:

> […] 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 (17-18/11/60-1).

El elemento decisivo del salto ontológico es el momento de negación, de ruptura, con la legalidad anteriormente existente. Sin embargo, la mera *negación*, por sí sola, no

puede afirmar la nueva esfera que está surgiendo por el salto ontológico; "la negación sólo tiene condiciones de expresar las distinciones de modo bastante incompleto e indeterminado" y, por eso, "el momento distintivo es positivamente determinado […] tan solamente en el plano ontológico" (Lukács, 1986a: 499-500; Lukács, 1976: 198-9; Lukács, 1978: 46-7). Por lo tanto, entre la negación y la afirmación se despliega una concomitante distancia y articulación: el salto niega lo anteriormente existente, pero la explicitación categorial que distinguirá la nueva esfera de la anteriormente existente requiere la afirmación de la esencia de lo nuevo. El salto, aunque puntual (es un momento de ruptura), es siempre procesual, una dinámica articulación entre negación de lo viejo y afirmación de los nuevo.

En esta dinámica relación entre lo viejo y lo nuevo, lo que caracteriza al salto ontológico es que, diferentemente de la procesualidad evolutiva normal, aunque podamos encontrar en lo viejo "condiciones y posibilidades" de la nueva esfera ontológica, entre tales premisas y posibilidades y la efectiva explicitación de la nueva esfera, se interpone una ruptura: la afirmación de la esencia de lo nuevo no puede "desarrollarse" a partir de las fases anteriores "según una continuidad simple y rectilínea".

Tenemos aquí, aparentemente, una paradoja. Los procesos que Lukács denomina "salto ontológico" constituyen negaciones de lo existente; no obstante, la mera negación del ser precisamente así existente, no puede resultar en un nuevo ser. Para ello, es necesario el despliegue categorial de la esencia de la nueva esfera ontológica, o sea, la afirmación de las categorías esenciales al nuevo ser. ¿De dónde provienen estas categorías? Ellas no podrían existir por el "simple y rectilíneo" desarrollo de las esferas ontológicas anteriormente existentes y, al mismo tiempo, deben estar operantes ya en el momento del salto. Sin ellas como

momento predominante del salto, sin que ellas efectivicen el momento de afirmación indispensable al desarrollo categorial del ser que está surgiendo, no hay salto ontológico posible. En síntesis, ¿Cómo es posible al trabajo fundar el mundo de los hombres sin precederlo?

Acompañemos cómo Lukács resuelve esta aparente paradoja. Él comienza con la afirmación de que, por pertenecer al complejo mayor del ser como un todo, por ser portadora de momentos de continuidad con el complejo de complejos anteriormente existente, la génesis del ser social (y, análogamente, de la vida) significa la génesis de un nuevo complejo. No sólo en sí, sino también en las relaciones con la totalidad de la naturaleza de las cuales ya nace portador, el nuevo ser exhibe un inequívoco carácter de complejo, de totalidad articulada.

> Solo una concepción tal de la génesis ontológica como un complejo concretamente estructurado, puede aclarar también el hecho de que esa génesis es un salto (del ser orgánico al social) y, al mismo tiempo, un proceso prolongado que duró milenios [a lo largo del cual] las categorías específicamente peculiares del nuevo nivel del ser, alcanzan en los nuevos complejos una supremacía cada vez más poderosa sobre los niveles más bajos, que, por cierto, en el plano material, tienen que seguir fundando su existencia (58/49/106).[93]

Aunque Lukács se vuelva para ese conjunto de cuestiones en varias oportunidades,[94] analizándolo desde los más di-

---

93 En el mismo sentido y en la misma página: "El salto se manifiesta en cuanto la nueva constitución del propio ser se realiza efectivamente en actos sumamente primitivos, singulares. Pero es necesaria una evolución extremadamente prolongada […] hasta que las nuevas categorías del ser crezcan a tal punto, extensiva e intensivamente, que el nuevo nivel del ser pueda constituirse como algo ya formado y basado en sí mismo" (58/49/106).

94 Cf., p. ej., Lukács, 1986: 9, 11, 49, 62-3, 71-2, 89-90, 288-9, 363; Lukács, 1986a: 563-4; Lukács, 1981:13, 17, 58, 72-3, 83, 103, 322-3

versos ángulos y circunstancias, tenemos aquí lo esencial de su concepción acerca del fenómeno. El salto ontológico consustancia una ruptura ontológica con lo ya existente. Sin embargo, para que tal ruptura sea la génesis de una nueva esfera ontológica, es necesario que ese momento de negación esté de algún modo ("modo" que varía caso a caso, momento a momento) articulado con la afirmación de las formas germinales de las categorías esenciales al nuevo ser que está surgiendo. Ya en su primer momento, por tanto, la nueva esfera de ser es un complejo de complejos, que articula las determinaciones esenciales y germinales del nuevo ser con algunas de las determinaciones y categorías de las esferas ontológicas inferiores.[95] El momento predominante de ese nuevo complejo surgido a partir del salto, por definición, debe caber a las categorías del nuevo ser –caso contrario no tendríamos ningún salto ontológico, sino la reafirmación de lo ya existente.

Tales consideraciones más generales de Lukács sobre el salto ontológico ganarán en concreción si nos referimos a sus consideraciones sobre el lenguaje como complejo social y si, en la secuencia, las utilizamos en la confrontación

---

y 406; Lukács, 1976: 266-7 (esta última cita está en Lukács, 1979:17); Lukács, 1986a: 41-44, 45-47, 131-2, 136 y ss., 169 y ss.; Lukács, 1990: 42-44 , 46-7, 139-40, 144 y ss., 180 y ss.; Lukács, 2010: 77-80, 82-4, 176-7, 181 y ss., 217 y ss.

95 Repetimos para evitar cualquier equívoco: reconocer que hay elementos de continuidad entre las esferas del ser, o incluso entre dos entidades ontológicas separadas por un salto ontológico, no significa, en Lukács, ninguna disolución del carácter de ruptura con lo viejo que caracteriza al salto ontológico. Es sólo afirmación, en esa esfera, del carácter por último unitario del ser en general. "El momento de la continuidad […] no puede jamás ser eliminado completamente; las dos categorías están en permanente relación recíproca: no hay ningún *continuum* que sea privado de momentos de discontinuidad y ningún momento de discontinuidad interrumpa de manera absoluta y total la continuidad" (Lukács, 1986a: 132; Lukács, 1990: 139-40; Lukács, 2010: 176-7).

con lo fundamental de la teoría habermasiana de la acción comunicativa.

Al iniciar el análisis del lenguaje, en el capítulo "La reproducción", Lukács señala que entre los animales hay formas de comunicación que no sólo no serán abandonadas, sino que serán intensificadas con el desarrollo del ser social.

> […] si observamos los supuestos gérmenes del lenguaje que pueden ser encontrados en el reino animal, no hay duda de que entre los animales superiores ocurren comunicaciones, inclusive muy precisas. En el contexto de búsqueda de alimento, de la vida sexual, de la defensa de los enemigos, etc., en toda una serie de animales encontramos señales, generalmente auditivas (decimos en general, porque el ejemplo de la así llamada danza de las abejas constituye un sistema comunicativo muy preciso formado con señales visibles), con el auxilio de las cuales, en estos momentos decisivos de la reproducción biológica, son capaces de satisfacer las necesidades. Debemos tener bien presente este tipo de comunicación animal, pues no sólo en el inicio se traspasa substancialmente inalterado al hombre naciente, sino que permanece en acción incluso en los estadios superiores del desarrollo social. Es interesante notar como ese tipo de comunicación, efectuada mediante señales visuales o auditivas absolutamente precisas, a la medida que la sociedad se va desarrollando, con la ampliación y la intensificación de los contactos entre los hombres, no sólo no disminuye, ni mucho menos desaparece, sino, al contrario, se difunde todavía más. Pensemos, por ejemplo, en las luces verdes y rojas del tráfico ferroviario o en los cruces de las grandes ciudades, en las señales que a lo largo de las calles regulan el tráfico, la señalización con banderas en los barcos, etc. En todos estos casos –para los hombres, así como para los animales-, una determinada señal inconfundible prescribe que se reaccione a ella de una manera dada con absoluta necesidad (Lukács, 1986: 166-7; Lukács, 1981: 188-9).

Lukács continúa recordando que, tanto entre los animales como entre los hombres, las señales se caracterizan por aparecer en intervalos y, ya que se refieren a momentos singulares, aislados, ninguna continuidad puede desplegarse entre ellas.

Tanto entre los hombres como entre los animales,

> […] los momentos que divergen del curso mecánico normal, pero que se repiten con frecuencia, son señalizados como tales por señales específicas […] La función de estas señales implica que ellas también se presentan en intervalos y no pueden articularse en una continuidad. En ambos casos, por lo tanto, la señal está asociada a una situación que se repite frecuentemente, pero siempre sólo por única vez, exigiendo una reacción absolutamente determinada; para seguirla con precisión y, por tanto, con éxito, no se necesita ni comprender realmente los componentes reales de la situación ni reaccionar a ellos de manera diferenciada. En los animales, ese "automatismo" surge de la adaptación biológica al ambiente; lo que refiere a las señales en la sociedad, ocurre que, para regular de modo simplificado el tránsito, etc., son fijados con exactitud de una vez para siempre determinados tipos de reacción (Lukács, 1986: 167; Lukács, 1981: 189).

Tal como ocurre en el mundo animal, también entre los hombres "La reacción debe ser automática e incondicionada […] no se trata de pensar o decidir" (Lukács, 1986: 167; Lukács, 1981: 189).

Señalados los elementos de continuidad entre la comunicación animal y la humana, pasemos a los momentos de ruptura.

Argumenta Lukács que, gracias al proceso de generalización esencial al trabajo, la reproducción social "crea continuamente novedades objetivas y subjetivas" y, para que la reproducción pueda ocurrir en "circunstancias tan radicalmente mutables", se vuelve necesario un complejo, un *médium*, que constituya una figura capaz de conser-

var en la conciencia y tornar comunicable lo nuevo incesantemente producido por el género humano: el lenguaje (Lukács, 1986:168-171; Lukács, 1981:190-3).

En pocas palabras, el trabajo, al crear incesantemente lo nuevo, produce la necesidad de acumulación y generalización de esas novedades por todo el ser social. Sin eso, ninguna reproducción social sería posible. Cabe al lenguaje la función de órgano y *médium* de este proceso de acumulación. Nuevamente, es la función objetiva, y no un elemento gnoseológico cualquiera, el que determina a un complejo social; es el lugar ocupado por el complejo particular en el proceso de reproducción social la determinación decisiva de su particularidad.

A ese propósito, en el inicio del capítulo "El trabajo", Lukács afirma que

> Engels dice, con razón, que los hombres "tenían algo que decirse los unos a los otros. Y la necesidad se creó su órgano correspondiente".[96] Pero, ¿qué significa decir algo? Comunicaciones, y por cierto sumamente importantes, como las referentes al peligro, los medios de alimentación, el apetito sexual, etc., encontramos ya en los animales superiores. El salto entre estas comunicaciones y las de los hombres, a las que Engels se refiere acertadamente, reside precisamente en esta distancia [entre sujeto y objeto] (101/88/154).

Primer aspecto a ser destacado: el lenguaje surge porque los hombres tienen algo que decirse unos a otros. Y ellos tienen algo que decirse porque el proceso de trabajo crea ininterrumpidamente lo nuevo, lo cual es espontáneamente generalizado por el flujo de la praxis social. Esa generalización, recordemos, actúa tanto subjetivamente,

---

96 *Dialektik der Natur*, p. 696; MEW, 20, p. 446. [*Dialéctica de la naturaleza*, p. 414].

sobre la forma de nuevos conocimientos[97] y, con todas las mediaciones que vimos, en el desarrollo de las individualidades, como objetivamente, por la inserción del producto en la historia de la humanidad. Como vimos, ese proceso de generalización es esencial al trabajo y es el fundamento ontológico del complejo proceso que Lukács denominó del devenir humano de los hombres –y sin el lenguaje jamás podría ocurrir.

En segundo lugar,

> Ya hemos visto que la posición teleológica conscientemente ejecutada produce un distanciamiento en el reflejo de la realidad; que con este distanciamiento nace la relación sujeto-objeto en el sentido estricto del término. Ambas cosas [la posición teleológica y la distancia sujeto-objeto] implican simultáneamente el surgimiento de una captación conceptual de los fenómenos reales y su expresión adecuada a través del lenguaje (57/47/105).

Para Lukács, por lo tanto, la necesidad de comunicación entre los hombres existe porque la permanente creación de lo nuevo, por el trabajo, crea constantemente nuevas situaciones y nuevas posibilidades. Estas sólo pueden ser enfrentadas por la reproducción social si son reconocidas como tales y, para eso, es imprescindible que tanto los objetos creados como los nuevos conocimientos que surgen en el proceso –en definitiva, la concepción de mundo que se articula con cada acto de los individuos- sean universalizados por todo el cuerpo social. Para ello, es indispensable la comprensión conceptual de lo nuevo y su expresión por la vía del lenguaje.

No hay dudas de que esa procesualidad sólo puede existir por la permanente tensión entre teleología y causalidad;

---

97 Recordemos que la actividad de la conciencia que refleja lo real, al mismo tiempo pone y realiza la distancia sujeto/objeto en el proceso gnoseológico.

y esta tensión, por su parte, requiere, con absoluta necesidad, que el mundo objetivado y la conciencia consubstancien entes ontológicamente distintos.

> Aún si observamos [el trabajo] sólo en abstracto […] el mero hecho de que toda praxis tenga por fundamento una posición teleológica, no hay como no quede claro que toda posición teleológica debe tener como premisa y como consecuencia la dualidad sujeto-objeto, ontológicamente posible sólo en términos de coexistencia (Lukács,1986a: 43-44; Lukács, 1990: 44; Lukács, 2010: 80).

Por lo tanto, más allá de la necesidad de comunicar lo nuevo, la distancia entre sujeto y objeto fundada por el trabajo es un momento constitutivo esencial del lenguaje. Sin él, tendríamos la identificación entre conciencia y causalidad y no habría nada para ser comunicado/comprendido conceptualmente. La necesidad de decir algo, así como la necesidad de pensar sobre algo, se articula con esa separación entre sujeto y objeto. Y tal separación es no sólo esencial a la génesis del lenguaje, sino que también es por ella potencializada:

> El hombre siempre habla "sobre" algo determinado, algo que de esa manera extrae de su existencia inmediata en un doble sentido: en primer lugar, poniéndolo como un objeto que existe independientemente; en segundo lugar –y aquí el distanciamiento se manifiesta aun más intensamente, si ello es posible–, empeñándose, por cierto, en esclarecer el objeto en cuestión como algo concreto; sus medios de expresión, sus designaciones se hallan, sin embargo, constituidos de tal manera, que cada signo puede figurar con plena validez en contextos totalmente distintos. De ese modo, lo que se reproduce en el signo lingüístico se separa de los objetos a los que designa y, al mismo tiempo, del sujeto que lo expresa; se convierte en expresión intelectual de un grupo entero de fenómenos determinados, que pueden ser aplicados de ma-

> nera similar en contextos totalmente distintos, y por sujetos totalmente diversos (101-2/88/154).

Los hombres piensan y hablan sobre "algo". Al hacerlo, objetivan un signo, el cual, como todo ente objetivado, posee una historia propia (relativamente) independiente del sujeto. En el ámbito del lenguaje, esa situación ontológica de fondo se expresa en el hecho de que todo signo es portador de una universalidad que trasciende el objeto inmediato para cuya denominación fue creado. De ese modo, el signo puede ser utilizado, así como operar en la reproducción social, en circunstancias y con resultados muy diversos de las necesidades concretas que están en su origen. Pensemos, por ejemplo, en el uso del latín en nuestros días: una lengua "muerta" que, por estar fijado de una vez para siempre que ya no forma parte de la cotidianeidad, es adecuada para expresar conceptos científicos y jurídicos que requieren un aparato lingüístico más estable.

El momento de la exteriorización, del cual el lenguaje es portador, hace que el "algo" nombrado atraviese por dos elevaciones que lo sacan de su inmediaticidad. Al ser nombrado, se eleva a la conciencia el carácter de objetividad del objeto, el hecho de poseer una historia propia, distinta de la historia del sujeto. El objeto, al ser dicho, ya es reconocido como lo que es en su ser precisamente así existente.

> La posición simultánea del sujeto y el objeto en el trabajo, e igualmente –derivándose de este– en el lenguaje, distancian al sujeto del objeto y viceversa, al objeto concreto de su concepto, etc., en el sentido aquí indicado. De esa manera se torna por primera vez posible una comprensión del objeto que tendencialmente puede ampliarse ilimitadamente, y el dominio de ese objeto por parte del hombre. No tiene que sorprender que la denominación de los objetos, la expresión de su concepto, de su nombre, haya sido considerado, durante mucho tiempo, como un prodigio mágico; inclusive

> en el Antiguo Testamento, el dominio del hombre por sobre el animal se expresa en el hecho de que Adán les concede nombres, en lo cual se expresa la elevación del lenguaje por encima de la naturaleza (102/88-9/154-5).

Dar nombres, tornar un objeto decible, es una operación que, en sí misma, constituye el objeto como objeto sobre el cual la conciencia piensa, como un objeto de la subjetividad, distinto del ser precisamente así existente. La subjetividad, al apoderarse de lo real sobre la forma de un contenido gnoseológico, funda este objeto como objeto del pensamiento; y, concomitantemente, por ser un objeto del pensamiento, un objeto distinto del objeto en sí. Nuevamente, no hay en Lukács ningún trazo de identidad sujeto/objeto; teleología y causalidad, aunque articuladas en el trabajo, serán siempre ontológicamente distintas. El complejo del lenguaje requiere y potencializa tanto esta distinción ontológica entre teleología y causalidad como la distancia, en el plano gnoseológico, entre sujeto y objeto.

Fijemos este aspecto: el lenguaje comparece en la reproducción social como un complejo mediador indispensable para su continuidad. Es resultante de la distinción ontológica entre teleología y causalidad y, al mismo tiempo, una mediación que potencializa el carácter ya no mudo del género humano. Esto clarifica, también, porqué el lenguaje está ausente del mundo natural: el mutismo en el imperante, no necesita de un *médium* con tales características.

Hace poco hicimos referencia al hecho de que el signo, por ser objetivado, puede actuar en la reproducción social en circunstancias y con consecuencias bastante diversas de las necesidades que fundan su génesis. Al mismo tiempo, el lenguaje, por ser el órgano fundamental en el proceso de captura de lo real por la subjetividad, es portador de "una

intención objetiva del sujeto acerca de la legalidad, acerca de la objetividad, del objeto por él designado".[98]

Estos dos hechos, según Lukács, confieren al lenguaje sus trazos ontológicos fundamentales. Por un lado, en la tentativa de fijar objetos cuyas determinaciones son infinitas, las palabras, locuciones, etc. adquieren cierta ambigüedad, o sea, una pluralidad de sentidos, de significados. Por otro lado, toda palabra expresa "siempre la generalidad del objeto, el género, la especie, no el ejemplar singular".

Tal ambivalencia en el sentido de las palabras crea, según Lukács, el espacio para el despliegue de las dos tendencias contrapuestas que operan en su desarrollo. La primera corresponde al impulso creciente para fijar, en formas lingüísticas, lo individual y único. La segunda tendencia, que tiene su base de ser en las necesidades que surgen del desarrollo de la ciencia y del derecho, busca eliminar, por medio de definiciones, la ambivalencia en el sentido de las palabras, a fin de fijar las determinaciones más generales, universales.

Dicho esto, el autor señala algunas de las características que particularizan el complejo del lenguaje en el contexto de las formaciones sociales. Sobre todo, que "el lenguaje corresponde a una necesidad social que nace, ontológicamente, a partir de la relación de los hombres con la naturaleza y entre sí, y que exactamente", en la doble tarea de captar y fijar, en formas lingüísticas, lo singular y lo universal, el complejo del lenguaje "debe y puede realizarse en la práctica". O sea, tanto el lenguaje como las contradictorias tendencias que operan en su interior derivan del proceso de sociabilización y, por eso, "en su contradictoriedad", componen la "base de la especificidad, de la fecundidad inagotable del lenguaje".

---

98 Lessa, 1995: 46-49. Lukács, 1986: 166-175. Lukács, 1981: 188-98. La cita está en las páginas 170, 192/LXII, respectivamente.

Como la función del lenguaje es "transformarse en portadora de la relación viva entre los hombres, la conciencia dinámica y progresiva del proceso de reproducción social como un todo", el acoge "en sí todas las manifestaciones de la vida humana" y les confiere "una figura capaz de comunicarlas".[99] El lenguaje está presente como mediación fundamental tanto en la relación del hombre con la naturaleza, como en todas las relaciones de los hombres entre sí, y hasta en los individuos consigo mismos Es, en este sentido, un complejo social universal, pues no hay sector de la praxis humana que pueda realizarse sin su mediación.

> Si queremos entender correctamente la génesis de tales interrelaciones complejas y enrevesadas tanto en el surgimiento mismo como en su evolución ulterior, tenemos que partir del hecho de que [...] la estructura total del complejo en cuestión es algo primario frente a sus elementos. Estos solo pueden ser concebidos a partir de su interacción dentro del complejo del ser respectivo, mientras que sería un esfuerzo vano pretender reconstruir intelectualmente el propio complejo del ser a partir de sus elementos (57/105).

En otras palabras, el momento predominante en la génesis y en el desarrollo del lenguaje son las necesidades que brotan de la reproducción socio-global. Tanto en los momentos más primitivos de la sociabilidad, como en sus estadios más evolucionados, son las necesidades concretas, cotidianas, puestas por la reproducción social, que dan origen y direccionan el desarrollo del lenguaje como complejo social.

El predominio de la generalidad humana sobre el lenguaje se expresa, según Lukács, también sobre otro aspecto. Con el desarrollo de la sociabilidad, son cada vez más ricas

---

99 Todas las citas e referencias sobre el lenguaje están en Lukács, 1986: 170-175. Lukács, 1981: 192-98.

y complejas las mediaciones sociales que requieren una estructura lingüística cada vez más flexible y articulada, crecientemente capaz de expresar de forma cada vez más intensa la complejidad del mundo de los hombres. Eso hace que la legalidad inmanente al lenguaje evolucione en el sentido de tornarse cada vez más articulado, cada vez más complejo. Por otra parte, la heterogeneidad de este complejo delante de la totalidad social como también su desarrollo es cada vez más determinado por su legalidad específica (Lukács, 1986: 177-8; Lukács, 1981: 201) –sin que, obviamente, esa creciente autonomía relativa implique la supresión de la totalidad como momento predominante en su desarrollo.

Estamos aquí delante de una expresión particular de un hecho más general con el cual ya nos encontramos anteriormente. Para atender a las demandas puestas por el devenir humano de los hombres, vimos como la reproducción social origina complejos mediadores específicos. El desarrollo de tales complejos introduce mediaciones cada vez más intensas y numerosas entre ellos y el trabajo como tal. Para atender a las demandas que están en sus orígenes, tales complejos mediadores deben, necesariamente, ser distintos del trabajo y exhibir una dinámica evolutiva peculiar que los particulariza en el contexto de la formación social. Hemos visto cómo, por ejemplo, los valores sólo pueden cumplir la función social que les es propia en la medida en que se desarrollen como complejos valorativos distintos del trabajo, pero siempre articulados a él. En las palabras de Lukács,

> El funcionamiento […] del complejo total atribuye al complejo parcial mediador funciones parciales específicas, éste asume una cierta autonomía –que surge por necesidad objetiva-, un cierto modo autónomo y específico de actuar y responder, del cual, exactamente por su especificidad, la totalidad no puede prescindir en su reproducción.

Y, en el mismo sentido,

> Es por eso que ellos [los complejos parciales] pueden cumplir sus funciones al interior del proceso global, tanto mejor cuanto más enérgica y autónomamente elaboran su específica particularidad (Lukács, 1986: 199-200; Lukács, 1981: 223-224).

Sin embargo, el autor subraya fuertemente el hecho de que "impulso, contenido y forma" de esa "específica particularidad" brotan del desarrollo social global. En el caso del lenguaje, señala que es el desarrollo humano-genérico el que produce "las alegrías y los dolores, las acciones y las catástrofes de los hombres", que "crea el espacio real en el cual la legalidad interna del lenguaje puede operar, tanto en sentido positivo como negativo". De forma que, si es verdad que el desarrollo del lenguaje procede por leyes propias, no menos verdadero es que el momento predominante de esa evolución es dado por el devenir humano de los hombres (Lukács, 1986: 178-9;Lukács, 1981: 201).

Lukács afirma que el predominio de la generalidad humana en ese proceso, es aún más evidente por el hecho de que el desarrollo del lenguaje es dominantemente espontáneo, o sea,

> Se realiza sin que la división social del trabajo, por sí misma, ponga en evidencia un cierto grupo de personas cuya existencia social reposa sobre el funcionamiento y la reproducción de esta esfera, esto es, cuyo lugar en la división social del trabajo sufre alguna institucionalización (Lukács, 1986: 181-2; Lukács, 1981: 204).

Su reproducción se da cotidianamente en la medida que es "copia y expresión de aquello que el género, en su autorealización, alcanzó, de hecho, cada vez" (Lukács, 1986:

177; Lukács, 1981: 199). Debemos señalar, no obstante, que el carácter espontáneo del lenguaje no se opone a la participación activa de los individuos en su desarrollo, porque

> Toda espontaneidad social es la síntesis de posiciones teleológicas singulares, y el hecho de que el motor y el *médium* de la síntesis tenga un carácter espontáneo, no impide que las posiciones teleológicas fundamentales deseadas sean más o menos conscientes.

En ese sentido, Lukács recuerda que todas las modificaciones, que toda evolución o alteración de una lengua, mismo su surgimiento y su desaparición, sólo puede ocurrir a través de actos de individuos concretos. Sin embargo, sólo son incorporadas al complejo del lenguaje las iniciativas que corresponden a las necesidades puestas por el desarrollo concreto del género humano. El hecho de que la enorme mayoría de esos actos sean de autores desconocidos sólo resalta el papel predominante del desarrollo del género en esa procesualidad. En algunos momentos, no obstante, el papel de los individuos puede ser determinante en la evolución de una lengua dada y, cuando esto ocurre, normalmente su autoría no se pierde a lo largo del proceso. Caso ejemplar es el de Lutero, que, con la traducción de la Biblia, dio un poderoso impulso al desarrollo de la lengua alemana. Lukács concluye señalando que

> Ese carácter espontáneo del lenguaje, el ser síntesis de actos personales, se revela como la máxima evidencia cuando consideramos la pluralidad de lenguas, que corresponde exactamente a la conciencia genérica que es realmente poseída por la humanidad en un momento dado (Lukács, 1986: 177-8; Lukács, 1981: 200).

En síntesis, para él, es el desarrollo de la sociabilidad el que, al mismo tiempo, requiere y posibilita que el lenguaje se constituya en un complejo particular relativamente autónomo. Por un lado, sin el desarrollo del lenguaje, es imposible la elevación a la conciencia, bien como la comunicación de las novedades que incesantemente surgen en el flujo de la praxis social. Por otro lado, son las nuevas necesidades puestas por la reproducción la que direccionan el desarrollo del lenguaje.

Esta articulación entre totalidad social y la explicitación categorial del lenguaje, por el cual es el desarrollo del género humano el momento predominante en la evolución de las estructuras lingüísticas, es para nosotros importante porque permite, desde un nuevo ángulo, clarificar un aspecto decisivo de la ontología lukacsiana. Nos estamos refiriendo a la relación entre las categorías del trabajo, de la reproducción y la totalidad del ser social.

Trabajo, sociabilidad como totalidad de lo socialmente existente y reproducción social son categorías que sólo existen como determinación reflexiva. Sin embargo, este complejo por ellas compuesto exhibe un patrón de desarrollo, una procesualidad evolutiva muy peculiar: al contrario de la naturaleza, efectiva un desarrollo por el cual las categorías y relaciones puestas son crecientemente predominantes, de tal modo que el mundo de los hombres es cada vez más social –en pocas palabras, las categorías naturales, que nunca fueron determinantes, poseen sobre la historia de los hombres una influencia decreciente a lo largo del tiempo.

Este proceso de constitución de formas sociales cada vez más puras, cada vez menos determinadas por las categorías y procesualidades naturales, tiene como núcleo esencial aquel complejo proceso de acumulación por medio del cual, al construir el mundo material, el ser humano se construye también como género (proceso de sociabiliza-

ción) y como individualidades (proceso de individuación). El impulso a la sociabilidad cada vez más genérica, mediada, es la esencia del trabajo. Es en él que encontramos la pulsión ontológica, que tiene en la articulación teleología/causalidad su núcleo, para el ser genérico.

Sin embargo, la forma históricamente concreta por la cual, en cada momento, se afirma el acto fundante del trabajo para con el ser social, es determinada por el nivel de desarrollo socio-genérico efectivamente alcanzado. Es decir, el grado de desarrollo del género humano posee una efectiva acción de retorno sobre el trabajo. No al punto de abolir el carácter fundante de éste, pero ciertamente al punto de hacer que tal carácter se presente de forma diversa a lo largo de la historia.

Así, la forma de la relación entre la categoría fundante del ser social, el trabajo, y la totalidad del mundo de los hombres es, en cada momento, determinada por un conjunto de mediaciones que cumplen dos funciones específicas:

a) Particulariza el momento, dotándolo de su concretud, de tal modo que se presenta siempre como *único* (obviamente, sin desconsiderar los elementos de continuidad con el pasado y el futuro).

b) Sirve de *médium* concreto en la articulación entre la totalidad social y el trabajo, articulándolos en un complejo de relaciones y categorías que compone el proceso del devenir humano del hombre. Ya vimos que a este conjunto de mediaciones y categorías, Lukács las denominó reproducción social.

Puesto esto, podemos responder a las dos cuestiones formuladas en el inicio de nuestro estudio de las consideraciones de Lukács acerca del lenguaje, las cuales refieren a cómo el trabajo, por ser fundante, no es anterior al ser social por él fundado y, en segundo lugar, sobre la relación del lenguaje con la totalidad social.

Si es el desarrollo socio-global el que determina los horizontes de posibilidades, bien como las necesidades que impulsan el desarrollo del lenguaje, no menos verdadero es que tales posibilidades y necesidades son mediaciones portadoras del impulso fundante dado por el trabajo al ser social. Por el hecho de ser la categoría fundante en el contexto de la ontología lukacsiana, no significa que el trabajo sea anterior al lenguaje y a la sociabilidad, ni que el lenguaje y la sociabilidad puedan ser derivadas directamente del trabajo.

Esta situación ontológica es característica de un hecho más general: en "toda interacción", hay siempre un momento predominante (57-8/48). Lukács argumenta que el *momento predominante* es una innovación de Marx en relación a la dialéctica hegeliana. Mientras en Hegel las determinaciones reflexivas eran impulsadas por la pura contradictoriedad, para Lukács la mera contradictoriedad no podría conducir sino a un equilibrio estático entre los polos contradictorios (Lukács, 1986a: 607 y ss.; Lukács, 1976: 314 y ss.; Lukács, 1979: 70 y ss.).

> […] si queremos dar una expresión conceptual a la dinámica viva del ser, a su desarrollo, debemos elucidar cuál sería, en la interacción de la cual se trata, el momento predominante. Es este efecto –no simplemente su acción, sino también las resistencias contra las cuales se choca, que el mismo desencadena, etc.- el que confiere una dirección, una línea de desarrollo, a la interacción que, no obstante todo su movimiento parcial, sería de otro modo estática (Lukács, 1986: 204; Lukács, 1981: 229).

En el salto de la esfera inorgánica hacia la vida, por ejemplo, el momento predominante es ejercido por la reproducción biológica. Ella ya opera en las primeras formas de vida; caso contrario, tales formas ni siquiera podrían ser biológicas. Análogamente, en el salto de la vida me-

ramente biológica a la vida social, la dirección del movimiento es dada por las categorías sociales. Y éste es, al mismo tiempo, resultado del proceso evolutivo y contenido concreto del salto cualitativo. Si el salto es la inmediata superación del nivel ontológico anterior, más de una vez nos encontramos con el hecho de que la explicitación categorial de la nueva esfera es un proceso gradual, desigual y contradictorio.

Al interior del ser social, este momento predominante es el trabajo. Como vimos, es en él que se sintetiza objetividad y subjetividad en una casualidad puesta. Siendo así, la relación entre el trabajo y los complejos sociales se caracteriza por el hecho de que el trabajo "es presupuesto" para que surjan los complejos sociales, sin que esta relación "pueda ser invertida" (57-8/48/105).

Si consideramos el complejo del lenguaje, el trabajo es el "presupuesto" para que él mismo se constituya, ya que el

> […] lenguaje y [e]l pensamiento conceptual […] no podrían ser concebidos, por un lado, ontológicamente en sí mismos sin las exigencias laborales precedentes, ni, por otro, en cuanto condiciones que originan el proceso de trabajo (58/48/105-6).

Más adelante, en el mismo capítulo, Lukács reafirma esta tesis:

> […] debemos considerar más de cerca un fenómeno derivado del trabajo que ya ha sido considerado por nosotros: el surgimiento de la relación sujeto-objeto, y el distanciamiento del objeto respecto del sujeto que auténticamente tiene lugar en esta relación. Este distanciamiento crea de inmediato una base imprescindible, dotada de vida propia, para el ser social de los hombres: el lenguaje (101/88/153-4).

Sin embargo, reconocer el trabajo como categoría fundante del lenguaje no significa que sea posible "Una derivación genética del lenguaje o del pensamiento conceptual a partir del trabajo", pues pertenece a la propia esencia del trabajo la incesante necesidad de reelaborar en todo instante, en la subjetividad ("en términos del lenguaje y el pensamiento conceptual") las condiciones dadas, como momento indispensable para la transformación de lo real en causalidad puesta (57-8/48/106).

Por lo tanto, el lenguaje no es una "condición que hace surgir el proceso de trabajo". Éste es fundado por las necesidades inherentes al trabajo –aunque, sin el lenguaje, el trabajo no pudiera existir. Lenguaje y trabajo surgen "simultáneamente", como partícipes de un mismo complejo que se constituye con el salto ontológico hacia afuera de la naturaleza. Sin embargo, en esta génesis simultánea, en esta interrelación, como co-partícipes de un mismo complejo, la relación que se establece entre estas dos categorías es tal, que el trabajo se consubstancia en la categoría fundante y en el momento predominante (a través de la mediación de la totalidad) del lenguaje y de su desarrollo.

Esta compleja relación, por su parte, hace que

> […] una vez que las necesidades del trabajo han impulsado el surgimiento del lenguaje y el pensamiento conceptual, la evolución de éstos tiene que mostrar una interrelación ininterrumpida, indisoluble, y el hecho de que el trabajo también constituye de ahí en más el factor dominante, no anula la permanencia de tales interrelaciones, sino que las refuerza e intensifica. De esto se sigue necesariamente que dentro de un complejo tal, debe tener lugar una influencia ininterrumpida del trabajo sobre el lenguaje y el pensamiento conceptual, y viceversa (58/48/106).

Lejos de haber agotado las consideraciones de Lukács acerca de este complejo de cuestiones, o si quiera delinea-

do sus consecuencias ontológicas más profundas (tarea que sobrepasaría los límites de esta investigación), juzgamos haber dado elementos suficientes para clarificar cómo, para él, el trabajo, por ser la categoría fundante del ser social, tiene su génesis como momento de un complejo de complejos (la sociabilidad) de la cual el lenguaje también es un componente indispensable. Categoría fundante no significa categoría anterior o primera, sino una categoría en la cual encontramos, en la forma más primitiva, la esencia del nuevo ser, la síntesis entre teleología y causalidad que funda la causalidad puesta.

Dada la importancia de Vitória Franco en la divulgación de la obra lukacsiana, cabe un pequeño paréntesis para señalar que nos parece inadecuada la contraposición, tal como lo hace en un artículo muy conocido titulado "Il lavoro como "forma originaria" nell´ontología di Lukács" (1977), entre la anterioridad cronológica y la anterioridad lógica. Según ella, "A través de una progresiva abstracción de categorías sociales, de las más complejas a las más simples, Lukács llega a localizar en el trabajo la *categoría fundante* del ser social, considerando a todas las demás distintas lógicamente respecto a ella –la sociabilidad, el lenguaje, etc.-, no cronológicamente, posteriores al salto".

Por todo lo que argumentamos, no hay en el autor citado ninguna anterioridad, ni lógica ni cronológica, del trabajo en relación al lenguaje y la sociabilidad (ciertamente, en relación a otras categorías sociales, por ejemplo el derecho, la ética, etc., el trabajo exhibe una anterioridad cronológica históricamente verificable, pero no es de eso de lo que se trata). La prioridad ontológica del trabajo sobre todas las categorías sociales, sin excepción, nada tienen que ver, para Lukács, con cualquier necesaria anterioridad, sea lógica o cronológica. Por el contrario, la prioridad ontológica del trabajo se relaciona al hecho de que, en el complejo surgido por el salto que va más allá de la animalidad, el

trabajo cumple la función de momento esencial al nuevo ser, ya que es en él que ocurre la síntesis de teleología y causalidad que funda el mundo de los hombres. Ni del trabajo pueden ser reducidas lógicamente las otras categorías sociales (no es otro el significado de la anterioridad lógica), ni puede el ser social ser reducido al trabajo (que es el significado de la anterioridad cronológica). No hay, pues, en Lukács, ninguna contraposición entre el desarrollo histórico concreto (la cronología) y una ontología fundada en abstracciones lógico-formales. Por el contrario, la indebida fusión entre deducción lógica y determinaciones ontológicas es uno de los aspectos centrales de su crítica a Hegel y, también, a Engels.

Sin disminuir el mérito de Vitória Franco en la defensa de la importancia de la ontología de Lukács para el debate contemporáneo, ni desconocer el hecho de que el artículo al que nos referimos fue escrito sólo un año después a la publicación del primer volumen de *Para una ontología del ser social*, y cuatro años antes de la publicación del segundo volumen, en fin, aun teniendo en cuenta que el artículo fue escrito en un momento el que el estudio del *opus postumum* lukacsiano apenas había comenzado, es un equívoco considerar del modo como lo hace la problemática de la prioridad ontológica en Lukács. Pues termina por comprenderla como una logicización de lo real, como una homogeneización lógico-abstracta del ser precisamente así existente, que desconsidera los momentos de heterogeneidad fundamentales en el plano del ser –justamente lo opuesto a lo que se proponía nuestro autor.

Es este equívoco el que posibilita a V. Franco ver una continuidad entre Engels y Lukács que no existe. Afirma en este artículo que "La influencia de Engels de la *Dialéctica de la naturaleza* en este capítulo de la ontología [ella cita el capítulo "El trabajo] es en muchos aspectos decisiva, aunque en Lukács el horizonte de investigacio-

nes se amplía y las implicaciones que son extraídas van en otras direcciones". Lo que opone al esfuerzo lukacsiano a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, no es una diferencia de horizonte o referente a las conclusiones. Lo que los diferencia está en el rechazo frontal de Lukács al referirse al camino engelsiano, que él considera, para ser breve, un mal hegeliano. En vez de buscar un fundamento lógico común entre ser social y la naturaleza, a través de la homogeneización lógica de las heterogeneidades ontológicas, lo que Lukács se propone demostrar es cómo la unitariedad última del ser no es interrumpida por los saltos ontológicos que fundan la vida y el ser social. No se trata de descubrir lo que hay de común entre la naturaleza y el mundo de los hombres, sino de evidenciar la peculiaridad del ser del mundo de los hombres, peculiaridad que sólo puede surgir y desarrollarse a través de una ineliminable articulación, por el trabajo, con la naturaleza. En definitiva, Lukács se preocupa en demostrar el fundamento ontológico de la heterogeneidad del mundo de los hombres delante de las esferas de ser inferiores. Por lo tanto, plantea una distancia para con el texto de Engels.

En síntesis, la relación entre la sociabilidad, el lenguaje y el trabajo en Lukács, es de tal orden que ninguna de las dos categorías existe sin la otra; no obstante, es en el trabajo que encontramos las conexiones y las relaciones ontológicas que impulsan al ser social en dirección a formaciones crecientemente complejas y, de ese modo, que impulsan el desarrollo del lenguaje como complejo social parcial. Que el desarrollo del lenguaje (y del pensamiento conceptual, como argumenta Lukács con frecuencia) ejerce una acción de retorno sobre el trabajo es, después de todo lo que afirmamos, una obviedad, y no es necesario retornar a este aspecto ahora.

Dicho esto, podemos volver a la contraposición entre Habermas y Lukács.

2. Habermas y la teoría de la acción comunicativa

La teoría de la acción comunicativa es la tentativa más articulada, en las últimas décadas, de substituir, por la esfera de la intersubjetividad, la centralidad del trabajo característica de la tradición marxista. Ella propició la polarización entre la postura marxiana, que concibe al trabajo como categoría fundante, y la postura más "moderna", para la cual la sociabilidad es articulada por el lenguaje, por el "mundo de la vida".

En *La reconstrucción del materialismo histórico* (1990), en evidente contraste con Lukács, Habermas argumenta que el trabajo no es la categoría fundante del ser social, pues ésta ya se presenta en los primates superiores y en los homínidos. Lo que distinguiría al humano de la naturaleza sería la articulación del trabajo con el lenguaje; esta articulación, si, sería exclusivamente social, ya que, para Habermas, es ella el fundamento del actuar comunicativo (115-121).

La constitución del lenguaje y de sus estructuras lógicas más profundas es elevada, de ese modo, *a componente fundamental del mundo de los hombres*.

> Las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente construida, que se pueden convertir en objeto de investigación prototípicamente sobre la base de acciones lingüísticas elementales, resultan constitutivas tanto para los sistemas sociales como para los sistemas de personalidad. Los sistemas sociales pueden ser interpretados a la manera de una red de acciones comunicativas. Cuando se escudriña instituciones sociales y las competencias de acción de los individuos socializados, guiándose según propiedades de tipo general, se acaba llegando a las mismas estructuras de conciencia (13).

Si las "estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente construida" forman el "tejido de la acción comunicativa", el trabajo *stricto sensu* ya no puede dar cuenta de la diversidad de las acciones humanas. Según Habermas, junto a la relación hombre/naturaleza, es necesario que reconozcamos que existe, también, otra forma de acción, que tiene por *locus* las interacciones intersubjetivas. Más allá de la acción instrumental, y del saber específico asociado al mismo, se encuentra el accionar estratégico. En palabras de Habermas:

> […] el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable —decisivo para la expansión de las fuerzas productivas—, sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral —fundamental para las estructuras interactivas—. Cierto que las reglas de la actuación comunicativa se desarrollan como reacción a los cambios en el ámbito de la actuación instrumental y estratégica; pero, en este desarrollo, siguen una *lógica propia* (149).

La búsqueda de esta "lógica propia" de las "estructuras de la intersubjetividad producidas lingüísticamente", orientó la investigación de Habermas en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *La reconstrucción del materialismo histórico*, lo que lo condujo finalmente a la teoría de la acción comunicativa. En esta última, hay una importante inflexión: la articulación entre trabajo y lenguaje gana una versión mucho más sofisticada y desarrollada, convirtiéndose en el "mundo de la vida". Será ahora este concepto, el "mundo de la vida", y ya no la relación entre lenguaje y trabajo, el momento fundante de la sociabilidad. Detengámonos en el núcleo central de la argumentación habermasiana.

En *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), el interés y el objetivo de Habermas es fundamentar las "[…]

las ciencias sociales en una teoría del lenguaje" (9). En este proyecto, su horizonte más general se relaciona a la conocida postulación, típica de la tradición frankfurtiana, de la necesidad de revivir la tradición racional-iluminista puesta en cuestionamiento por la crisis del mundo contemporáneo (12). Sin embargo, la *démarche* habermasiana se inicia con el establecimiento de una relación entre racionalidad y saber, que sólo con mucho esfuerzo podría considerarse una continuación de la trayectoria crítica.[100] El autor afirma que "Siempre que hacemos uso de la expresión "racional", suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber" (24).

En esta relación, el saber tiene una "estructura proposicional", esto es, puede tener la forma de enunciados. La racionalidad tendría que ver menos con el contenido y más "[…] con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento". La determinación decisiva de esa forma es su confiabilidad:

> La estrecha relación que existe entre saber y racionalidad, permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan (24).

Para demostrar esta hipótesis, Habermas expone lo que considera que son "dos casos paradigmáticos":

1) *A* manifiesta, con intención comunicativa, una determinada opinión y, al hacerlo, "[…] presenta una pretensión de verdad en relación con el enunciado P afirmado […]" (25).

2) *B* hace "[…] una intervención teleológica en el mundo con la que […] trata de lograr un determinado fin" y, al hacerlo, considera que la acción planeada tiene alguna

---

100 Hay observaciones muy interesantes en McCarney, Social *Theory and the Crisis of Marxism* (1990), en especial en las partes Partes I y III.

perspectiva de éxito, dando con eso a entender que podría justificar la elección de fines que hizo en determinadas circunstancias dadas-

Es fundamental, para Habermas, que

> Ambas manifestaciones […] son susceptibles de crítica […] La crítica se refiere en ambos casos a una pretensión que los sujetos agentes necesariamente han de vincular a sus manifestaciones, para que éstas puedan ser efectivamente lo que quieren ser, una afirmación o una acción teleológica (25).

Teniendo en vista que "la verdad se refiere a la existencia de estados de cosas en el mundo" y "la *eficacia* se refiere a intervenciones en el mundo con ayuda de las cuales pueden producirse los estados de cosas deseados",

> La racionalidad [de A y B] de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones, en favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción (25-6).

Con esto, explícitamente, Habermas reduce "[...] la racionalidad de una emisión o manifestación a su susceptibilidad de crítica o de fundamentación". Con lo cual,

> […] un enjuiciamiento sólo puede ser objetivo si se hace por la vía de una pretensión transubjetiva de validez, que para cualquier observador o destinatario tenga el mismo significado que para el sujeto agente. La verdad o la eficacia son pretensiones de este tipo (26).

Reducida la racionalidad a una estrecha dimensión gnoseológica, lógico-subjetiva, retirando de la racionalidad todo y cualquier fundamento ontológico, Habermas argu-

menta que el concepto de *racionalidad comunicativa* remite, en última instancia, a la

> […] experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada, se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (27).

A partir de este momento, el texto habermasiano asume como decisiva la delimitación de esa experiencia "central", dada por la construcción del consenso a del "habla argumentativa". Tal experiencia central, al final del recorrido habermasiano, se convertirá en el "mundo de la vida", el fundamento último de la intersubjetividad.

Habermas inicia la investigación de esa experiencia central por la crítica de la insuficiencia de la "postura realista" (que se olvida de la pregunta fundamental acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento) y por la afirmación de la superioridad de la "postura fenomenológica" (24), que se apoya en el presupuesto de que el mundo "[…] sólo cobra objetividad por el hecho de *ser reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción" (30).

En este sentido, es la "práctica comunicativa" la que confiere sustento al "concepto abstracto de mundo" ("mundo de vida"), lo cual torna posible la *objetividad* de un mundo (30). Por su parte, el "mundo de la vida" es "[…] delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo" (31).

Esto significa, según Habermas, que la racionalidad debe ser considerada de modo amplio y suficiente para incluir la "totalidad de las interpretaciones". O sea, "[…] para

configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida, tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica" (36), el concepto de racionalidad debe, más allá de las funciones cognitivas y cognitivo-instrumentales, abarcar también "[…] las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos" (36).

La racionalidad de la cual esta "práctica comunicativa" es, por definición, portadora, requiere que la práctica tenga por fundamento *razones*. Y éstas, para ser racionales, deben, también por definición, ser pasibles de crítica. Por lo tanto, la racionalidad de los agentes implicados en estas prácticas puede ser mensurada por su capacidad de fundamentar racionalmente sus acciones como apropiadas, teniendo en vista las circunstancias en que ellas ocurren. En síntesis, la racionalidad –que necesariamente es pasible de crítica- de la práctica comunicativa "remite" a la práctica de la argumentación.[101]

En este sentido, según Habermas,

> El concepto de racionalidad comunicativa […] tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación […] Por eso pienso que el concepto de racionalidad comunicativa, que hace referencia a una conexión sistemática, hasta hoy todavía no aclarada, de pretensiones universales de validez, tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación (36).

---

101 "La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación, que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios, cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder" (36).

Vamos, pues, a ella:

> Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática, con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones (37).

O sea, una vez establecido un desacuerdo entre los participantes de la acción comunicativa, se establece una tematización acerca de las razones que están puestas en sospecha, y la "pertinencia de las razones" es la fuerza decisiva en esa tematización. A partir de esa argumentación, siempre según Habermas, sería posible tanto el juicio de la "racionalidad de un sujeto" (37) como la corrección crítica de una emisión racional (*aprendizaje*). La *forma* de argumentación sería el "discurso teórico", entendido como "la forma de argumentación en que se convierten en tema, las pretensiones de verdad que se han vuelto problemáticas" (38).

Definir así la argumentación permite a Habermas desarrollar el concepto de racionalidad anteriormente expuesto. Más allá de ser necesariamente pasible de crítica, la racionalidad, con apoyo en la objetividad fundada intersubjetivamente, induce a los sujetos a la "práctica de la argumentación", o sea,

> […] la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones (42-3).

En ese sentido,

> Las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber: el aprender de los errores una vez que se los ha identificado. Mientras que la susceptibilidad de crítica y de fundamentación de las manifestaciones se limita a remitir a la posibilidad de la argumentación, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisan de la argumentación (43).

Por lo tanto, la argumentación, para Habermas, desempeña un papel esencial. Ella permite el aprendizaje de los errores ya identificados. Si la definición de racional, como pasible de crítica, es el fundamento último de la posibilidad de la argumentación, el efectivo ejercicio de ésta funda el aprendizaje. Es este aprendizaje, basado en la argumentación, el fundamento de los nuevos y cada vez mayores "conocimientos teóricos" y de la cada vez más rica y articulada "visión moral".

Si para él, la argumentación es el mecanismo de aprendizaje y el fundamento de la moral, aún resta demostrar las condiciones trascendentales de posibilidad de la argumentación. Recordemos que, a partir de la definición recuperada más arriba, la argumentación permite el aprendizaje de los errores ya identificados. Sin embargo ¿Qué permite la identificación de los errores? La pregunta por el fundamento último de la intersubjetividad se vuelve, nuevamente, decisiva. El terreno escogido por Habermas como favorable a la resolución de esta cuestión, es delimitado por su tesis según la cual una teoría de la argumentación debe "detallar un sistema de pretensiones de validez", y

> […] para tal sistema […] basta con un procedimiento fiable para la comprobación de las correspondientes hipótesis reconstructivas (63).

Habermas encuentra este "procedimiento fiable" en la situación en que, cuando *A* afirma *P*, la pretensión de validez implícita en esta afirmación significa que estarían cumplidas las condiciones de validez implícitas en la afirmación. Por su parte, el oyente *B* acepta, rechaza o se abstiene delante de la pretensión de validez (63), y la postura de *B* es expresión de la "intelección de un nexo de validez" (64), que se apoya en un "mundo de la vida". Las condiciones trascendentales de validez de la argumentación serían dadas por la pretensión de validez implícita en toda afirmación y en toda reacción a esta afirmación.

No obstante, ¿De dónde los argumentos extraen su validez? ¿Por qué un argumento es aceptado como más válido que otro? ¿Qué funda esa pretensión de validez? En otras palabras, aun siendo la argumentación el nexo que funda el saber teórico y la moral, ella no permite la resolución de la cuestión que motivó a Habermas a investigarla, el descubrimiento del fundamento último de la intersubjetividad. Por eso, al final del análisis de la argumentación, Habermas promueve una nueva alteración en su eje de investigación. La pregunta por el fundamento último de la intersubjetividad que lo habría conducido al estudio de la argumentación, se transforma en el cuestionamiento acerca de

> ¿Cómo pueden las pretensiones de validez, cuando se tornan problemáticas, quedar respaldadas por buenas razones?, ¿cómo pueden a su vez estas razones ser objeto de crítica?, ¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos? (46).

Al desplazarse de la esfera de la argumentación al cuestionamiento de lo que confiere "fuerza" a un argumento, Habermas distingue las formas de acción social en acciones estratégicas y acciones comunicativas. Mientras las primeras son portadoras de la velada intencionalidad de utilizar el efecto del lenguaje sobre el oyente, la acción comunicativa, que sería el "modo original" (368) del lenguaje, se efectivizaría

> […] cuando los planes de acción de los actores implicados […] se coordinan […] mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere (367).

Antes, y en el mismo sentido, Habermas ya afirmó que la acción comunicativa se refiere

> […] a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso, que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada, se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (27).

Habermas señala que los conceptos de "estratégico" y "comunicativo" no son excluyentes, sino, al contrario, pueden ser aspectos de una misma acción. Sólo la concretud de las acciones puede determinar si los participantes adoptan

una "actitud orientada al éxito", ejercen "un influjo sobre los otros" (368) o, entonces, buscan una acción orientada al entendimiento" (367).

Habermas argumenta que

"El término "entendimiento" tiene el significado mínimo de que (al menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística […]. En este sentido […] se produce entre (al menos) dos sujetos capaces de lenguaje y acción un, *acuerdo*" (393), lo cual, "[…] gener[a] una comunidad intersubjetiva que cubre tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber preposicional compartido, y el de una mutua confianza […].El acuerdo alcanzado comunicativamente se mide justo por estas tres pretensiones de validez susceptibles de crítica, ya que los actores, al entenderse entre ellos sobre algo y darse así a entender a sí mismos, no pueden menos que insertar sus actos de habla precisamente en estas tres relaciones con el mundo y reclamar para ellos validez bajo cada uno de estos aspectos" (394).

Este acuerdo no puede ser, por definición, una mera casualidad. "Se basa en *convicciones* comunes […] Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales" (369).

En síntesis, "Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes […] lo que a ojos vistos ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia, no puede *constar* subjetivamente como acuerdo" (368-9).

Por lo tanto, "sólo podemos explicar el concepto de entendimiento si somos capaces de precisar qué significa emplear acciones con intención comunicativa. Los conceptos de hablar y entenderse se interpretan el uno al otro" (369).

Por intermedio de ese movimiento, la búsqueda de Habermas acerca del fundamento de la intersubjetividad, se vuelve hacia el "entendimiento" que se manifiesta en las "acciones con intención comunicativa":

> La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios[102] con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales (379).

Podemos ahora percibir la importancia que adquiere en Habermas la distinción entre las "acciones estratégicas" y las "comunicativas". Tal distinción permite trasladar la investigación acerca del "entendimiento" en general a una esfera específica: la del saber pre-temático característico de las acciones comunicativas. Se propone, entonces, "explicar qué condiciones tiene que satisfacer un acuerdo comunicativamente alcanzado para cumplir tales funciones de coordinación" (379). En síntesis, se postula el reconocimiento de un "éxito ilocucionario" del hablante, por el cual se establece un "acuerdo" tanto acerca del contenido de la emisión, de las "garantías inmanentes al acto de habla", como de las "las obligaciones relevantes para la interacción posterior" (379). Sin embargo, como reconoce Habermas, la cuestión que permanece abierta es qué fundamentaría "las garantías inmanentes del habla"; "la cuestión es de dónde obtienen los actos de habla esta fuerza de coordinar la acción […]". La clave del entendimiento, por lo tanto, se encontraría en el lenguaje.

---

102 *Actos locucionarios*: "expresa estados de cosas; dice algo" (370), se relaciona con las acciones teleológicas, es el momento el que el lenguaje se refiere a una cosa. Actos ilocuionarios: "realiza una acción diciendo algo […] afirmación, promesa, mandato, confesión, etc." (370-1). El *acto ilocucionario* es "autosuficiente", se basta a sí mismo, "es constituido por el significado de lo dicho" (371).

Con ese movimiento, la cuestión central acerca del fundamento de la intersubjetividad es nuevamente desplazada. Del estudio de la argumentación como fundamento de la práctica comunicativa, fuimos conducidos por Habermas a los procesos de entendimiento como campo resolutivo de la cuestión para, en seguida, encontrarnos en la esfera de la acción comunicativa cuyo saber pre-temático nos remite al habla. De dónde el "habla obtiene" "fuerza" para coordinar las subjetividades en una intersubjetividad es, ahora, la nueva forma que asume la cuestión original acerca del fundamento de la intersubjetividad.

Para responderla, Habermas recurre a la teoría "del significado" (381), y el primer paso consiste en la reducción de "la comprensión de una emisión al conocimiento de las condiciones bajo las cuales tal emisión puede ser aceptada por un oyente. *Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable*" (381-2). Ciertamente, continúa Habermas,

> La aceptabilidad no se define en sentido objetivista, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud realizativa de un participante en la comunicación (382).[103]

Como vimos al tratar del entendimiento, esta "actitud realizativa" se despliega en tres niveles (el acuerdo normativo, el saber preposicional compartido y el de una

---

103 Y, en el mismo sentido, "Estas condiciones no pueden quedar cumplidas de forma unilateral, es decir, ni sólo relativamente al hablante, ni sólo relativamente al oyente; sino que son más bien condiciones del *reconocimiento intersubjetivo* de una pretensión lingüística que, de forma típica a los actos de habla, establece un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, sobre las obligaciones relevantes para la interacción posterior" (382). También agrega: "Un oyente entiende el significado de una emisión cuando, aparte de las condiciones de corrección gramatical y de las condiciones generales de contexto, conoce aquellas *condiciones esenciales* bajo las que puede ser motivado por el hablante a tomar una postura afirmativa" (382-3).

mutua confianza) inherentes al entendimiento. Según Habermas, estas "tres relaciones con el mundo" permiten clarificar el *"saber implícito"* que actúa como trasfondo en los "procesos cooperativos de interpretación".

> La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas (429).

Es, pues, "en las estructuras implícitamente sabidas del mundo de la vida" que debemos buscar el fundamento último de la intersubjetividad. Con este paso, Habermas nuevamente desplaza la cuestión central acerca de lo fundamental de la intersubjetividad hacia una nueva esfera: se trata de determinar el saber pre-teórico que permanece como telón de fondo y sustenta la intersubjetividad. Ésta, así, abre el camino hacia el "mundo de la vida".

Recordemos que, al criticar la postura realista, al inicio de su investigación, el "mundo de la vida" fue definido como algo delimitado "por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas […] como un saber de fondo" (31) –y que el "mundo de la vida" "cobra objetividad por el hecho de ser *reconocido* y *considerado* como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción" (30).

En aquel momento, el "mundo de la vida" surgía" como garantía fenomenológica de la objetividad del mundo. Después de pasar por la argumentación, por el entendimiento y el habla, Habermas retorna a este mismo "mundo de la vida" en búsqueda de un saber "pre-teórico", cuyo descubrimiento fue posible por el análisis del lenguaje.

Hay un retorno, por tanto, al "mundo de la vida", aunque ahora desde una perspectiva más rica: el "mundo de la

vida" sigue siendo garantía de la objetividad. Pero, ahora, lo que soporta la objetividad del mundo es la malla significativa de los saberes pre-temáticos que fue posible descubrir en el habla.

Desde ese nivel avanza Habermas afirmando que

> Mi intención [...] [es] construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven "ya siempre" queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad [...] El concepto de mundo de la vida [...] Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa (169)

Por lo tanto, apunta para el hecho de que

> La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación *sólo subrayen* temáticamente *uno* de estos tres componentes (171).[104]

Puesto esto, Habermas encuentra el fundamento último de la intersubjetividad en el proceso "cooperativo de interpretación" que funda la objetividad. Se obtiene, por ese "proceso cooperativo" un "acuerdo ", el reconocimiento "intersubjetivo de la pretensión de validez" que es el entendimiento, lo cual, por su parte, es la base de la argumentación sobre la cual se apoya la práctica comunicativa. En palabras de Habermas:

---

104 Recordemos que, para Habermas, "*Entendimiento* significa la "obtención de un acuerdo" entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; *acuerdo* [significa] el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella" (a la emisión).

> El trasfondo de una emisión comunicativa lo constituyen, pues, definiciones de la situación que han de solaparse suficientemente para cubrir la necesidad actual de entendimiento. Si esta comunidad no puede ser presupuesta, los actores tienen que intentar llegar a una definición común de la situación recurriendo para ello a medios de acción estratégica empleados con finalidad comunicativa, o […] negociar directamente (173).

Según Habermas, es a partir de esa dinámica que se desarrollaría un incesante proceso de "definiciones y redefiniciones" que, por su parte, cambiaría los límites recíprocos de los mundos objetivos, sociales y subjetivos, de modo de dar cuenta de la dinámica específica de la procesualidad social (173). De esto se deriva que las definiciones situacionales son articuladas por un *tema* y que las alteraciones de este tema implican correlativas alteraciones del horizonte dado.

> Las situaciones poseen siempre un horizonte que se desplaza con el tema. Una *situación* es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los plexos o *urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida*, y esos plexos están dispuestos concéntricamente[105] y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social (174).

Esto le permite afirmar que,

> En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) trasfondo de una

105 Cuyo centro es constituido por la "situación de la acción" que "constituye en cada sazón para los participantes el centro de su mundo de la vida esa situación tiene un horizonte móvil, ya que remite a la complejidad del mundo de la vida" (175-6).

> escena actual. En cuanto tal *plexo de remisiones* queda incluido en una situación, en cuanto se torna en ingrediente de una situación, pierde su trivialidad y su solidez incuestionada (176).

En otras palabras, "podemos representarnos [a] éste [al mundo de la vida] como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". Este acervo es compuesto por

> [...] plexos semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. L*os plexos de remisiones derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas* que se dan entre los elementos *de un acervo de saber organizado lingüísticamente* (177).

Habermas entiende el saber cómo "este o aquel elemento", cuando "determinadas autoevidencias" movilizadas se vuelven relevantes para una situación, "en forma de un saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización" (176).

> Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de *convicciones de fondo aproblemáticas*, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas; y de esas convicciones de fondo se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en los que los participantes hacen uso de definiciones acreditadas de la situación o negocian definiciones nuevas (178).

Tenemos con eso el concepto de "mundo de vida" de Habermas, expuesto en su núcleo más fundamental:

> La categoría de mundo de la vida tiene, pues, un *status distinto* que los conceptos formales de mundo de que habíamos hablado hasta aquí [...] El mundo de la vida es, por

> así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo (178-9).

Por última vez, reforcemos el recorrido habermasiano en *Teoría de la acción comunicativa*. El inicio se da por el establecimiento de una peculiar relación entre racionalidad y saber, por la cual la primera refiere más a la forma que al contenido, y el segundo se caracteriza por poseer una estructura proposicional. Tanto las características del saber, como las de la racionalidad estarían relacionadas con la confiabilidad de una opinión, lo que conduce al autor a buscar el fundamento de esa confiabilidad como elemento intersubjetivo. La cuestión decisiva, en ese momento, sería el establecimiento de los fundamentos de esa intersubjetividad.

Esa cuestión será sucesivamente desplazada. En un primer momento, asume la forma de un estudio de la argumentación, como estructura interna de la práctica comunicativa, que estaría en la base del consenso intersubjetivo. En un segundo momento, se transforma en la investigación acerca de las diversas formas de la praxis social y en la distinción entre la acción estratégica y la acción comunicativa, que entonces es afirmada como la forma originaria del habla. Tal distinción permite colocar en el centro de la acción comunicativa, el consenso propiciado por un entendimiento intersubjetivo de una situación dada, con lo que Habermas orienta su investigación al "entendimiento", lo cual revela el papel central del habla en la constitución de la intersubjetividad. Este paso, por su parte, permite a Habermas recolocar la cuestión acerca del fundamento de la intersubjetividad, investigando el fundamento de dón-

de el habla obtendría la "fuerza" necesaria para coordinar las subjetividades en una intersubjetividad. La "teoría del significado" permite que encuentre en el "mundo de la vida", definido como saber pre-temático, el "lugar trascendental" en que se apoyaría la intersubjetividad. Éste sería el fundamento último del consenso intersubjetivo sin el cual no habría articulación entre el trabajo y el lenguaje, articulación que caracterizaría al ser social.

Es preciso notar que la pregunta por el fundamento de la intersubjetividad termina, en rigor, sin respuesta.

> La dificultad insuperable, aquí, es que Habermas desea ofrecer una teoría "critica emancipatoria", "cuasi trascendentalmente fundada", que tiene un completo acuerdo con las exigencias de un *consensus* enraizado en la "competencia universal de la comunicación de la especie". Para establecerla, tiene que proyectar la ficción de una "comunicación no constreñida" como garantía *a priori* del éxito. En otras palabras, él tiene que presuponer –sobre la forma de una "competencia universal de la especie"- lo que debe *probar*, que es una estrategia de emancipación prácticamente viable frente a las restricciones del sistema de dominación establecido.[106]

---

106 Mészáros, I., *The Power of Ideology*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1989.La crítica de Mészáros a Habermas, en este texto, es contundente: el pensador alemán, en su última fase, habría producido una amalgama teórica, ecléctica y oportunista, justificadora de las actuales relaciones de dominación (130 y ss.). No sólo su desconsideración del así denominado tercer mundo en sus teorizaciones acerca del capitalismo avanzado, la negación de la validez de conceptos marxianos como explotación, dominación, clases sociales, etc., sino también una lectura prejuiciosa y falsificadora de Marx, son aspectos del procedimiento habermasiano que Mészáros critica con propiedad. Como aquí nos interesa centralmente la contraposición entre la ontología de Lukács y el viraje gnoseológico-kantiano de la *Teoría de la acción comunicativa*, remitimos al lector a este texto de Mészáros para la discusión de éstos y de otros aspectos del último Habermas.

La afirmación de que hay un *locus*, una malla de remisiones semánticas, que constituye lingüísticamente la intersubjetividad, no responde a la cuestión acerca del fundamento de la intersubjetividad –no desata, por lo tanto, el nudo gordiano de sus dificultades. En pocas palabras, ¿Qué funda este *locus*? Las estructuras lingüísticas intersubjetivas en él se apoyan y, al mismo tiempo, son su fundamento. ¿Cuál es el fundamento decisivo del saber pre-temático? ¿Cómo se desarrolla esto que Habermas denominó "mundo de la vida? La no resolución de esa cuestión, es la debilidad fundamental de la teoría habermasiana. Es a partir de tal debilidad que Giannotti hace la crítica de Habermas, afirmando que si

> […] los agentes se *entienden antes* de estar bajo el empuje del *telos* comunicativo […] un mecanismo oculto (tendría que estar) […] funcionando para amparar el *sentido* de una proposición, sin que ese marco trascendental aparezca como condición de posibilidad de la aprehensión efectiva de ese mismo sentido (Giannotti, 1991: 15).

Según Giannotti, esa debilidad se afirma en el hecho de que, en Habermas, la opinión se transforma en una

> […] especie de conocimiento no tematizado que, como tal, permite el pasaje del contenido proposicional en una proposición de sombra del mundo de la vida, hacia una proposición perfectamente tematizada. Este hilo de continuidad es dado por un conocimiento que de acrítico pasa a ser crítico. El desafío es comprender qué es este conocimiento, independientemente de su estructura proposicional, mero conocimiento sin ser conocido (Giannotti, 1991: 19).

Y, una vez preparado el camino, Giannotti concluye:

> Es toda una concepción de filosofía trascendental que está siendo puesta en práctica […] Habermas parte de una opi-

> nión neutra, sin ser aseverada, aunque perteneciendo al mundo de la vida, opinión que siendo tematizada (esto sólo puede ser hecho por un acto de conciencia), se transfiere al lenguaje de las descripciones ponentes. Esto gracias a diferencias meramente psicológicas, tales como claridad y certeza.
>
> [Se olvida Habermas que] para seguir una regla no es suficiente que los actores hagan acuerdos al respecto de las definiciones, pues mientras no *saben* que todos están entendiendo las palabras de la misma manera, no sabrán aún si emplean las definiciones del mismo modo. Más allá de las definiciones consensuadas, aún es preciso un acuerdo sobre su uso (Giannotti, 1991: 20).

En síntesis, el tinte kantiano, ya perceptible en *Reconstrucción del materialismo histórico*, gana mayor densidad en la *Teoría de la acción comunicativa*. Y afirmaciones como "Con ayuda de los mecanismos de aprendizaje podemos explicar por qué algunos sistemas encuentran soluciones para sus problemas de dirección, soluciones que hacen avanzar la evolución, mientras que otros fracasan ante los retos evolutivos" (Habermas, 1983: 121), dejan de ser meros indicios de una tendencia a una posible migración hacia el campo gnoseológico-kantiano para constituirse en una etapa de una migración que de hecho se realizó.[107]

---

107 McCarney desarrolla consideraciones interesantes al respecto. Fundamentalmente, que la migración de Habermas hacia un campo más propiamente kantiano se dio no por la transformación de los presupuestos de la crítica, tal como son delineados por la Escuela de Frankfurt en sus inicios, sino por la radical alteración de la concepción del objeto de la crítica. Mientras en los años veinte el objeto era nítidamente hegeliano-marxista, en *Teoría de la acción comunicativa* sería de corte kantiano (McCarney, 1990: 43).

3. Lukács versus Habermas

Delineadas las concepciones de Lukács y Habermas en torno a la relación entre trabajo, lenguaje y sociabilidad, podemos pasar a la contraposición de los dos pensadores.

Iniciemos por la alegación, tan frecuente, de que la tradición marxiana no sería capaz de concebir la subjetividad a partir del trabajo, a no ser reduciéndola, tal como ocurre en Althusser, a mero soporte de las determinaciones infraestructurales. La capacidad de dar cuenta de los fenómenos de la subjetividad y de la individualidad sería, según este argumento, una evidente superioridad de Habermas en relación al marxismo contemporáneo. Que el marxismo contemporáneo haya realmente operado esa reducción es, a nuestro ver, evidente (Cf. Lessa, 1993: 1026). No obstante, que esta reducción sea inherente a los fundamentos del pensamiento marxiano es una afirmación sobre la cual nos gustaría realizar algunos comentarios.

En los capítulos anteriores, buscamos demostrar las conexiones más importantes que articulan, según Lukács, el impulso a la generalidad humana fundada por el trabajo, al complejo proceso de reproducción social. Argumentamos cómo este impulso, al interactuar con la totalidad social, da origen a dos polos distintos, siempre articulados, de la procesualidad reproductiva: la individuación y la sociabilidad. Para que este complejo proceso reproductivo pueda surgir y desarrollarse, la subjetividad, como fundamento ontológico esencial de toda posición teleológica y también como esfera de diferenciación y desarrollo de las peculiaridades de cada individuo, es afirmada como conexión ontológica fundamental. Sin la mediación de la subjetividad –que, en lo inmediato, es siempre la subjetividad de un individuo- no hay continuidad social, lo que significa que no hay esencia humana posible sin la mediación de la conciencia. Nos detuvimos lo suficiente en torno a los

complejos de la objetivación, de la exteriorización y de la alienación y del reflejo, siendo aquí innecesario mayores argumentos al respecto.

La ontología lukacsiana no exhibe, por tanto, desprecio alguno o desconsideración para con la subjetividad: ella es una categoría fundamental, esencial al mundo de los hombres.

Sin embargo, reconocer la función esencial de la subjetividad en la vida social, y, por lo tanto, reconocer que sin ella no hay reproducción de lo humano, no significa, en absoluto, oponerse a la tesis de que el trabajo es su momento fundante. Como el ser social es siempre un complejo, desde el primer momento la subjetividad es una de sus partes esenciales. Como parte, es predominantemente determinada por el movimiento de la totalidad social, por las nuevas necesidades y posibilidades puestas por el devenir humano de los hombres, a través de las mediaciones que hace poco exploramos.

Esto evidencia cuánto carece de consistencia la hipótesis de que el marxismo, por definición, sería incapaz de concebir e investigar la individualidad y la subjetividad. Una de las contribuciones decisivas de la ontología lukacsiana para este debate, es la demostración cabal de cómo la concepción del mundo de los hombres, como esfera ontológica fundada por el trabajo, no sólo no se opone, sino que brinda una base sólida para la investigación de los fenómenos de la individualidad y de la subjetividad humana. De modo análogo, también puede explicar la génesis y el desarrollo del lenguaje como complejo articulado al proceso de individuación y de sociabilización.

No pretendemos con eso afirmar que las teorizaciones de Lukács en *Para una ontología del ser social* hayan agotado los problemas de esa esfera. Ciertamente que no, ni era ese su objetivo. Las consideraciones acerca del lenguaje, que sintetizamos en este capítulo, por ejemplo, son elo-

cuentes. Lo mismo podríamos decir acerca de la individuación. Este hecho, conviene recordar, es explícitamente reconocido por Lukács. No era su objetivo, ni podría serlo dado la tamaña tarea, la exploración cabal de todos los complejos sociales parciales. Lo que él se proponía era delinear las articulaciones más generales que conectan los complejos sociales al trabajo. Y si mucho resta aún desarrollar, cabe a Lukács el mérito de haber demostrado tal posibilidad teórica.

Hay, no obstante, una reserva decisiva a realizar sobre esto. Pues, si es verdad que en Para una ontología del ser social no encontramos ningún menosprecio sobre la importancia ontológica de la subjetividad y de la individualidad, no menos verdadero es que la concepción de esas dos categorías es, en Lukács, distinta de la que encontramos en Habermas. Mientras la subjetividad en Lukács es un momento de la praxis social, y como la individualidad es uno de los polos de la reproducción social global –por lo tanto, como la subjetividad se vuelve tal sólo en conexión con la causalidad, y como la individualidad sólo puede existir y reproducirse en el ser social-, en Habermas la subjetividad funda la causalidad, y la individualidad funda la sociabilidad. El devenir humano de los hombres apunta, según Lukács, hacia la necesidad de superar el fetichismo de la particularidad en la individuación (fundada por el capital, por aquella peculiar escisión entre público y privado que él mismo, después de Marx, denominó contradicción entre *citoyen* y *bourgeois*), cediendo lugar a la construcción cada vez más genérica de las individualidades por el desarrollo multifacético de ellas. Para Habermas, el desarrollo de la sociabilidad requiere la necesidad de la construcción de un consenso, lingüísticamente fundado y prácticamente negociado, para mediar los conflictos entre individualidades que no tienen cómo superar la contradicción entre sus intereses particulares, privados, en el sentido de la expre-

sión marxiana bourgeois como contrapuesto al *citoyen*, a las necesidades humano-genéricas.

El "mundo de la vida" habermasiano sólo tiene sentido en la medida en que las subjetividades no son capaces, por sí mismas, de superar su particularidad y remitirse, por una pulsión a ellas inmanente, a la totalidad social. Vimos cómo las varias tentativas de encontrar ese hilo de la individualidad con la totalidad social terminan por llevar a Habermas a postular la trascendencia del "mundo de la vida" como momento de superación de la individualidad cerrada en sí misma. Sin la trascendencia del "mundo de la vida", ¿Cómo sería posible la constitución de la intersubjetividad esencial a la *Teoría de la acción comunicativa*?

En Lukács la resolución de esta cuestión se da de forma radicalmente opuesta. La concepción de la individualidad como una mónada no pasa, para él, de un reflejo alienado de la cotidianeidad sobre la regencia del capital. El impulso inmanente del ser social a formas crecientemente complejas de sociabilidad hace que, al interior tanto del proceso de individuación como del proceso de sociabilización, el desarrollo humano-genérico sea el momento predominante en la explicitación de sus categorías. Y, como ya argumentamos, el momento predominante ejercido por la totalidad no es más que la expresión, históricamente concreta, del carácter fundante del trabajo para con el mundo de los hombres. Siendo breves, mientras Habermas mantiene su vinculación con el *Weltanschauung* liberal, la concepción lukacsiana explícitamente se esfuerza por ser su crítica más radical. Como argumenta V. Franco

> Una teorización del tipo habermasiano, que remite al trascendentalismo, sería inmediatamente y de todas formas refutada [por Lukács]. El punto de partida de Lukács es, de hecho, una *no separación* entre lo individual y lo social: individuo y ser social están en una continua e insuprimible

> interrelación. El hombres es un "polo" del ser social (Franco, 1989: 294).[108]

En segundo lugar, es necesario discutir el argumento según el cual, tal como Habermas tiene en la trascendencia del "mundo de la vida" su presupuesto, Lukács tendría su axioma en el trabajo como necesidad eterna de la reproducción social. Aparentemente, los dos pensadores exhibirían una fragilidad de algún modo semejante: tienen que recurrir a presupuestos.

Sólo formalmente eso es verdadero. Pues es radicalmente distinta la cualidad del presupuesto de cada uno.

En Habermas, el presupuesto tiene su necesidad demostrada por los diversos desplazamientos del campo de resolución de la pregunta por el fundamento de la intersubjetividad. Como tales desplazamientos no permiten su resolución, para huir del solipsismo no le queda al autor otra salida que no sea la de concebir un espacio "trascendental", que articularía las subjetividades en un mundo de significados pre-temáticos. Como en estos desplazamientos, la subjetividad per se no puede producir la intersubjetividad, cualitativamente distinta de las subjetividades singulares, no le queda a Habermas sino la alternativa de proyectar, en una trascendencia, esa nueva cualidad característica de la intersubjetividad. Una vez admitido este espacio trascendental, el constructo habermasiano adquiere una base sólida. Sin embargo, al precio de una circularidad que, en sí, es débil: los impases lógico-teóricos fundamentan la necesidad de una trascendencia que, una vez admitida, se eleva a presupuesto de la teoría, permi-

---

108 Y, un poco antes, en la página 290 argumenta que entre estos autores hay "diferencias teóricas sustanciales", de inicio ya con el "paradigma fundamental al cual ellos se refieren: Habermas introduce en la ética el *Paradigma del lenguaje*, Lukács, el *Paradigma del trabajo* como *Urform*, como forma originaria".

tiendo a ella resolver, a posteriori, sus impases internos. Como afirma Klaus Müller

> La reconstrucción lógico-exacta de la estructuración lingüística de los sistemas sociales parciales, se encuentra en fuerte contraste con la insolubilidad racional de la, como la expresa Habermas, "peculiar esencia de los problemas del *horizonte último del mundo de la vida*". En la ruptura metódica entre *concepciones formales* y *mundo de la vida substancial*, se reproduce una aporía específica: "la necesaria correlación entre racionalidad e irracionalidad", que Lukács observó en el racionalismo.[109] El mundo de la vida (*Lebenswelt*) –término habermasiano para designar la totalidad social- se transforma, para él, en *cosa en sí*.

La sofisticación y la complejidad de la demostración habermasiana, aunque formalmente dificulten la visión del carácter circular de su raciocinio (la teoría prueba la necesidad del presupuesto que, por su parte, sustenta *a posteriori* todo el recorrido teórico), no consigue esconderlo completamente. Habermas no tiene como escapar de la transformación de la necesidad teórica en verdad ontológica: lo que es una necesidad teórica (la trascendencia del "mundo de la vida"), es asumido como el fundamento efectivo, real, del mundo de los hombres. Una necesidad teórica se convierte en una afirmación acerca del ser precisamente así existente. No obstante, *sin que esta conversión sea fundamentada*, ya que la necesidad, puramente teórica de un punto de apoyo para el argumento, está lejos de ser una garantía suficiente de la efectividad ontológica de este punto de apoyo. El presupuesto habermasiano, en ese sentido, carece de demostración acerca de cómo se podría garantizar que su necesidad teórica constituya una aserción verdadera acerca del ser. Y esa carencia, por su

---

109 Müller cita la edición alemana de *Historia y conciencia de clase*, Lukács, 1968: 231.

parte, es la expresión última de la solución que Habermas propone a la cuestión fundamental de su investigación, en su *Teoría de la acción comunicativa*: los fundamentos de la intersubjetividad son encontrados en la *trascendencia* del "mundo de la vida".

El presupuesto lukacsiano es, como decíamos, cualitativamente distinto. Corresponde a una "constatación ontológica": los hombres, para reproducirse, deben necesariamente trabajar (volvemos a repetir que el trabajo es aquí tomado en el sentido marxiano, intercambio material con la naturaleza, "necesidad eterna" de los hombres, etc.). Y este presupuesto no sólo puede ser asumido explícitamente como tal, sino que también exhibe una directa referencia al ser precisamente así existente. A diferencia de lo que ocurre con Habermas, la posibilidad de esta "constatación ontológica" se transforma en punto de apoyo para la teoría y es, en Lukács, ontológicamente demostrada: por el trabajo, el sujeto es capaz de aproximarse teóricamente al ser precisamente así existente.

El conjunto de cuestiones que analizamos al tratar de la exteriorización, la objetivación, de la alienación y el reflejo, en el contexto de la ontología lukacsiana, brindan elementos que forman parte de la resolución de la cuestión gnoseológica. El hecho de que el hombre es el demiurgo de su propia historia, con todas las mediaciones que se interponen entre el acto teleológico singular y el movimiento concreto de la totalidad social, tiene en la subjetividad la posibilidad de capturar por medio del reflejo, siempre de forma aproximativa y nunca absoluta, las determinaciones del ser precisamente así existente. Con ello, se tiene uno de sus momentos decisivos. Tal capacidad de reproducción de lo real en la conciencia es el fundamento último de la posibilidad metodológica de Lukács, de recurrir a una constatación ontológica como punto de partida de su investigación del ser social. Al contrario del presupuesto

habermasiano, la veracidad del presupuesto de Lukács es afirmada, no por una necesidad interna de la teoría, sino por la posibilidad ontológica del ser humano de reproducir, de forma aproximativa, lo real en la conciencia. Entre la circularidad habermasiana y la constatación ontológica lukacsiana, hay una distancia verdaderamente insuperable. También mediante ese prisma se evidencia la completa antinomia entre los dos pensadores.

No deseamos ocultar al lector que aquí se abre una enorme y apasionante discusión acerca del procedimiento metodológico compatible con la ontología de Lukács, que hasta hoy está a la espera de una formulación que dé cuenta de sus matices. Son muchas las implicaciones metodológicas que resultan del recurso a una "constatación ontológica" como fundamento teórico último de la investigación lukacsiana, y permanecen hasta hoy virtualmente inexploradas. Desconocemos siquiera una sistematización del conjunto de pasajes de *Para una ontología del ser social* en los cuales Lukács aborda, directa o indirectamente, tales cuestiones. Esta tarea reviste una urgencia mayúscula, pues permitirá esclarecer momentos decisivos de la ontología lukacsiana. Sin embargo, no sería este el lugar ni el momento apropiado, para adentrarnos en esta discusión.[110]

En suma, las interrelaciones que realizan la mediación entre el trabajo y la totalidad social, según Lukács, exhiben dos determinaciones fundamentales. En primer lugar, es el trabajo la categoría fundante del mundo de los hombres porque es en ella que ocurre la síntesis entre causalidad y teleología que funda el nuevo ser. Este hecho, sin embargo, de ningún modo significa que la totalidad social pueda ser reducida lógicamente del trabajo, o que el com-

---

110 Después de la redacción de este texto, fue publicada una compilación que brinda interesantes argumentos sobre esa discusión. Cf. Nolasco, C. et allí, *Habermas e Lukács: método, trabalho e objetividade*, Edufal, 1996.

plejo social pueda ser reducido al proceso de trabajo. Una vez más, Lukács busca un *tertium datur*: el trabajo funda al ser social, pero la sociabilidad, desde su instante originario, es un complejo de complejos que va más allá de los límites del trabajo en cuanto tal. Más allá del trabajo, este complejo de complejos necesariamente contiene al menos otros dos complejos: la sociabilidad y el lenguaje. Por otro lado, el trabajo, siendo una categoría social, no puede existir sin la sociabilidad y el lenguaje. Su desarrollo tiene en las nuevas demandas puestas por el desarrollo social global, su momento predominante. La mediación del lenguaje es decisiva para el proceso de generalización que funda el devenir humano de los hombres. En síntesis, para él, la compleja articulación entre el trabajo y la totalidad social es de tal orden que, en ella, el trabajo comparece como categoría fundante de la sociabilidad, y la totalidad del mundo de los hombres, es el momento predominante del desarrollo de cada uno de sus complejos parciales.

Por lo tanto, no se verifica ningún reduccionismo del ser social al trabajo, o ninguna tentativa lógico-abstracta de deducir el ser social del trabajo. Muy por el contrario. En *Para una ontología del ser social*, encontramos el reconocimiento de la insuperable heterogeneidad entre sociabilidad y trabajo, junto a la afirmación de la centralidad del trabajo como categoría ontológicamente fundante del mundo de los hombres. Y concebir de ese modo la conexión entre trabajo y sociabilidad, solo es posible por el reconocimiento del papel decisivo de la individualidad, de la subjetividad y del lenguaje para el mundo de los hombres. Lukács demuestra cabalmente que no hay ninguna incompatibilidad entre la postulación del papel fundante del trabajo y el reconocimiento de la subjetividad, de la individualidad como complejos esenciales al ser social. Y ello sin tener que recurrir a ninguna trascendencia, como ocurre en Habermas.

CONCLUSIÓN

El capítulo "El trabajo" de *Para una ontología del ser social* inicia con estas palabras:

> Si se desea exponer ontológicamente las categorías específicas del ser social –su surgimiento a partir de las formas del ser anteriores, de qué manera las categorías se vinculan con las formas, cómo aquellas se basan en estas y se diferencian de estas–, entonces la tentativa debe comenzar con el análisis del trabajo (Lukács, 1986: 7; Lukács, 1981: 11; Lukács, 2004: 55).[111]

¿Por qué comenzar por el trabajo? ¿Por qué no comenzar por el lenguaje, por la sociabilidad o por la división del trabajo, que, Lukács reconoce, tienen su origen en el salto ontológico que funda el ser social –exactamente como el trabajo? Si el trabajo no es cronológicamente anterior al lenguaje, a la sociabilidad y a la división del trabajo, ni puede el mismo desplegarse y desarrollarse sin ellas, ¿Por qué, entonces, sería el trabajo la categoría fundante del mundo de los hombres?

> La respuesta, considerada ontológicamente, es más simple de lo que parece ser a primera vista: porque todas las demás categorías de esta forma del ser ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencia, solo se desarrollan dentro del ser social ya constituido; por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado. Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica,

---

111 De ahora en adelante, entre paréntesis, y en el cuerpo del texto, serán citados los números de páginas de las ediciones italiana y alemana, separados por una barra diagonal, hasta que se indique lo contrario. [N. del T. Tal como se realizó a lo largo del texto, en caso de existir traducción al español, se coloca con una tercera barra diagonal, la página de la edición española disponible].

> un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza y, por cierto, tanto con la inorgánica (herramienta, materia prima, objeto de trabajo, etc.) como con la orgánica, que, sin duda, en determinados puntos, puede figurar igualmente en la sucesión recién indicada, pero ante todo caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al social (13-4/9-10/58).

Por eso, Lukács continúa argumentando, que en él

> se hallan contenidas in nuce todas las determinaciones que, tal como veremos, constituyen la esencia de lo nuevo dentro del ser social. El trabajo puede ser considerado, pues, como fenómeno originario (*Urphänome*), como modelo (*Modell*) del ser social (14/10/59).

El trabajo, en síntesis, es la única categoría del mundo de los hombres que realiza la mediación entre naturaleza y sociedad. Como la reproducción biológica de los individuos es la condición imprescindible a toda reproducción social, en el trabajo encontramos *in nuce* todas las determinaciones decisivas del mundo de los hombres. Justamente por ese motivo, "parece metodológicamente ventajoso comenzar con su análisis" (14/10/59).

Al mismo tiempo en que es "simple" esta respuesta, vimos cuán compleja es la demostración lukacsiana. Partiendo de la conexión entre teleología y causalidad, y de la objetividad primaria del ente objetivado, vimos cómo Lukács demuestra la génesis y el desarrollo de complejas mediaciones entre el trabajo y la totalidad social. Tal complejo de mediaciones se despliega categorialmente a lo largo del tiempo, consubstanciando el producto más genérico de la praxis social: la generalidad humana. Al perseguir los núcleos que, según Lukács, son las mediaciones decisivas de esa procesualidad, nos encontramos seguidamente con el carácter en última instancia unitario del ser.

Examinamos desde varios ángulos y en relación a diversos aspectos del trabajo, cómo esta unitariedad se afirma como esencial al ser, sea el mundo de los hombres, sea el conjunto de las esferas naturales. Argumentamos que tanto el despliegue ontológico más general, como el devenir humano de los hombres, poseen la forma genérica de la identidad de la identidad con la no identidad. Pudimos investigar cómo la historicidad y la sociabilidad del mundo de los hombres se expresan, también, en su carácter de complejo de complejos.

En otras palabras, argumentamos cómo, para Lukács, la génesis y el desarrollo de la vida y, posteriormente, del mundo de los hombres, al mismo tiempo en que intensifican los momentos de heterogeneidad, no rompen con el carácter unitario del ser en general. Esta unitariedad se expresa por las mediaciones que articulan las distintas esferas ontológicas entre sí. Así, los procesos físico-químicos son componentes esenciales de la vida, sin ellos, no hay reproducción biológica posible en ningún nivel. Reconocer ese hecho, no obstante, de ningún modo implica desconsiderar que es a la categoría biológica de la reproducción, a quien le cabe el momento predominante en el complejo proceso de desarrollo de la vida. *Mutatis mutandis*, la reproducción biológica (y los procesos físico-químicos a ella esenciales) es la base ontológica indispensable para la génesis y el desarrollo del ser social. Sin embargo, eso no implica, absolutamente, concebir la naturaleza como el fundamento o el momento predominante de la reproducción social. Este papel cabe al trabajo, una categoría puramente social. Por lo tanto, junto a la heterogeneidad que se despliega entre las tres esferas, comparecen también elementos de continuidad que consubstancian, al fin y al cabo, la unitariedad ontológica que las articula.

Iniciaremos esta conclusión señalando que, en el caso del ser social, la conexión portadora de esa continuidad entre

las distintas esferas ontológicas, es el trabajo. Es el que articula la especificidad del ser del mundo de los hombres con la totalidad de lo existente. De ese modo, al afirmar el carácter mediador del trabajo entre la sociabilidad y la naturaleza, Lukács está afirmando que la génesis y el desarrollo del ser social no rompen la unitariedad ontológica más general.

Unitariedad ontológica y centralidad del trabajo: esta es la relación que exploraremos en seguida, con la necesaria salvedad de que nuestro objeto continúa siendo, no la exploración de la historicidad, de la sociabilidad y de la unitariedad ontológica como tales, sino la centralidad del trabajo en Lukács. Por eso, siempre que a ella hicimos referencia, fue con el objetivo de elucidar el trabajo y sus conexiones, en el plano del ser, con la totalidad de lo existente. Ahora, en esta conclusión, cuando le damos importancia a la unitariedad última del ser, no actuamos de modo diferente: al delinear en qué medida la concepción ontológica en última instancia unitaria, es un elemento particularizador de la *Ontología* en el debate contemporáneo, queremos llamar la atención al lector sobre los aspectos fundamentales de la categoría del trabajo en Lukács, en especial de su función mediadora entre ser social y naturaleza.

La afirmación de la unitariedad ontológica particulariza al filósofo húngaro en el contexto de la producción teórica en las últimas décadas. Pese a la enorme variedad de corrientes teóricas que se presentan en los últimos años, la afirmación del carácter unitario, no dual, de la sociabilidad, torna singular el *opus postumum* lukacsiano, incluso entre pensadores que, al interior del marxismo, postulan la necesidad del desarrollo de los lineamientos ontológicos dejados por Marx. Pensamos, entre otros, en Carol Gould y Joseph McCarney.

En 1990 es publicado el instigante libro de McCarney, *Social Theory and the Crisis of Marxism* (1990), que expresamente propone un abordaje ontológico de la obra de Marx para superar la crisis del marxismo. Vale recordar que McCarney no debe ser considerado un pionero en este campo. En los años 70, István Mészáros, principalmente en *Marx´s Theory of Alenation* (1970, 2006), anticipó aspectos decisivos de *Para una ontología del ser social*. La frontal contraposición de Mészáros a la propuesta althusseriana del corte epistemológico entre el joven y el viejo Marx, teniendo como eje la afirmación de la centralidad de la categoría de alienación para toda la obra marxiana, aún hoy, más de veinte años después de su publicación, continúa siendo indispensable.

Es verdad también que, en 1978, Carol Gould publicó *Marx´s Social Ontology. Individuality and Community in Marx´s Theory of Social Reality* (Gould, 1978). No obstante, el texto de Gould posee graves equívocos y lagunas. Comenzando por el hecho de llamar a su iniciativa como pionera, al considerar a Marx un "pensador sistemático", fundador de una ontología, al lado de Aristóteles y Hegel. Como la autora cita la traducción al inglés del capítulo dedicado a Marx de *Para una ontología del ser social*, bien como las entrevistas a Lukács por Holz, Kofler y Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, ciertamente no ignoraba ella los esfuerzos de Lukács, ya en la década de 1960, en ese mismo sentido. En estos textos el pensador húngaro argumentó, diez años antes, la tesis que Gould afirma como su contribución más original. Pero el equívoco más fundamental de Gould está en concebir la ontología marxiana como una "teoría metafísica de la naturaleza de la realidad social" (1983: 7). Con esta definición, lo que Gould de hecho realiza, es una reducción de los textos marxianos a conceptos lógicos, los cuales intenta integrar en una estructura dialéctica que incorpora la no historicidad, el ca-

rácter perenne, de las categorías metafísicas en el sentido más tradicional del término. Lejos de ser original y clarificar problemas, el texto de Gould demuestra por dónde no debe conducirse la investigación de los fundamentos ontológicos dejados por Marx.

El libro de McCarney posee, entre otros, el mérito de resaltar las potencialidades teóricas de un abordaje ontológico del pensamiento marxiano. Al lado de un competente delineamiento crítico de la trayectoria de la Escuela de Frankfurt, McCarney propone una lectura de Marx bastante interesante por los problemas que plantea.

Según McCarney, hay algo que unifica a Marx y Hegel: ambos conceden primacía al objeto (McCarney, 1990: 111),[112] de tal modo que es

> Una concepción de la relación entre teoría social y realidad social que constituye la más profunda conexión de continuidad con Hegel y da sustancia al argumento de que él [Marx] fue un hegeliano toda su vida (109).

Lo que diferenciaría a Marx de Hegel, según McCarney, sería el hecho de que el primero vivió en una etapa histórica posterior, en las cuales las contradicciones propiamente "burguesas" eran más evidentes. Esto habría permitido a Marx no sólo una visión más clara de las contradicciones inherentes a la sociedad burguesa, sino también encontrar una solución superadora de esas contradicciones a partir de un sujeto colectivo (113). En ese sentido, la dialéctica hegeliana de la conciencia se transforma en una dialéctica de la conciencia de clase (114).[113]

---

112 Las citas serán hechas en el texto, entre paréntesis, hasta indicar lo contrario.

113 Ciertamente McCarney reconoce que hay diferencias entre la esfera de la dialéctica puramente conceptual/abstracta de Hegel y la dialéctica de las clases, pues en esta última están envueltas directamente acciones humanas, lo que torna el proceso no tan calmo como en Hegel.

El despliegue de esas posiciones, conduce a McCarney a una posición bastante próxima a la de Lukács en *Historia y conciencia de clase*: la clase revolucionaria es la única capaz de producir ciencia, en la medida en que es una *"epistemological privileged class"* (122, 125). Sin embargo si, a lo largo de la historia, el proletariado probó ser justamente lo contrario de una clase revolucionaria, optando por proyectos reformistas, cuando no por proyectos conservadores, ¿Cómo puede Marx "justificar la identificación del proletariado como un sujeto histórico mediante el cual son realizadas las potencialidades racionales de la sociedad capitalista"? (129).

McCarney continúa analizando la categoría del trabajo como central para Marx en la resolución de esa cuestión. Y aquí se manifiesta su principal limitación. Él desatiende el peso fundamental del proceso de generalización (tanto objetivo como subjetivo) desencadenado por el trabajo. Por ignorarlo, termina con enormes dificultades para explicar el movimiento histórico global, específicamente cómo el desarrollo de las fuerzas productivas es el "motor" del movimiento histórico global (cf. 130/144). Siendo breves, el núcleo de estas dificultades está en encontrar un nexo que articule coherentemente el movimiento histórico, impulsado por el desarrollo de las fuerzas productivas, con la necesariamente libre decisión colectiva, imprescindible para la superación del capital y la construcción del socialismo (144) – la conocida antinomia entre necesidad y libertad.

Para intentar solucionar tales problemas, gracias a varias mediaciones McCarney llega a la problemática de la alienación. En el análisis de esa categoría en Marx, la antinomia entre necesidad (desarrollo necesario de las fuerzas productivas) y libertad (libre movimiento del hombre en la historia) discurre a otra, aquella entre naturaleza y sociedad (150-6). El autor conduce su argumentación en el

sentido de que la categoría de la alienación en Marx necesitaría como "presupuesto"

> Una concepción de naturaleza humana que especifique en qué los trabajadores son alienados. Esta concepción debe ser tal, que mantenga la tensión dialéctica entre sus naturalezas humanas y sus condiciones de vida (156).

Ya que la misión del proletariado no puede ser explicada recurriendo al *Geist* hegeliano,

> Los fundamentos ontológicos de tal dialéctica deben […] contener algún carácter natural. La concepción de la naturaleza humana y del papel histórico-mundial del proletariado, deben del mismo modo ser afincados en último análisis en una perspectiva de lo que pertenece a los seres humanos y proletarios como miembros de un orden natural (159).

Una vez colocado esto, toda la problemática gana un inevitable acento naturalista:

> La cuestión ahora es si necesidades superiores pueden ser rastreadas, a través de mediaciones más complejas, hasta las raíces biológicas. En particular, si la necesidad de libertad y emancipación puede ser concebida en tales términos (159).

Con esta inflexión, nuestro autor propone la esfera de la naturaleza como fundante y resolutiva de la ontología del mundo de los hombres. La problemática de la propuesta tiene sus raíces, en última instancia, en la concepción de un fundamento natural de los fenómenos sociales. La investigación de los presupuestos ontológicos de Marx, conduce a McCarney a un campo que, sin ser idéntico, tiene alguna similitud con las tentativas de Engels para encontrar un fundamento común a la naturaleza y el ser

social. Y, correlativamente, conduce al pensador inglés a un programa de investigaciones que en nada se asemeja a la propuesta lukacsiana. Como ya argumentamos, para el pensador húngaro el ser social es resultado exclusivo de la actividad humana, no poseyendo ninguna naturaleza o esencia dada *a priori*, cualquier fundamento o esencia que no sea un constructo humano-social. La búsqueda de un fundamento natural al mundo de los hombres, conduce a McCarney a la biología: nada podría ser más extraño a las concepciones del último Lukács.

La escisión fundamental entre Lukács y McCarney ocurre cuando éste no percibe que en la esencia del trabajo opera el impulso hacia la superación de una inmediaticidad y la construcción de la generalidad humana. McCarney no considera la objetivación/exteriorización como complejo por el cual el producto objetivado se distingue ontológicamente del sujeto, desplegando una historia propia (distinta, en alguna medida, de la de su creador) y ejerciendo una acción de retorno sobre la sociedad y los individuos. Esta acción de retorno, que ocurre también[114] por las mediaciones que investigamos, impulsa a la totalidad hacia su generalidad. Sin poder recurrir al complejo de la objetivación/exteriorización, tal como es delineado por Lukács, no le queda al pensador inglés más que buscar en un concepto biológico de la naturaleza humana, los fundamentos del ser social. Al perder el nexo fundamental entre trabajo y totalidad social, McCarneydebe recurrir a categorías biológicas como esfera fundante del mundo de los hombres. La imposibilidad de encontrar las raíces de la libertad en los procesos biológicos –que se muestra

114 No obstante, no sólo por las mediaciones que investigamos. El complejo de la ideología ni siquiera fue abordado, la reproducción y la alienación fueron tratados de forma de evidenciar sus raíces en el trabajo, pero sin ninguna exploración en este estudio de las peculiaridades que asumen cada una de ellas.

cuando McCarney no señala ni una conexión que haga esa mediación- es un indicio bastante fuerte del impasse al que conduce tal línea de investigación.

Por lo tanto, pese a que Lukács como McCarney aparentemente postulen la misma tesis –la necesidad de un abordaje ontológico de la obra marxiana-, los esfuerzos de ambos pensadores apuntan en direcciones divergentes. Sobre todo al McCarney substituir la unitariedad del mundo de los hombres por la afirmación de la dualidad natural/social como intrínseca al ser humano.

La contraposición entre natural/social al interior del mundo de los hombres también puede ser encontrada en una vertiente "marxista" contemporánea que, en todo lo demás, se distingue radicalmente de McCarney. En verdad, *Social Theory and the Crisis of Marxism* propone una dualidad sociedad/naturaleza al interior del mundo de los hombres que lleva a una perspectiva, para ser breves, anticapitalista. En Gabriel Cohen y en algunos marxistas analíticos, una dualidad semejante conduce a la aproximación, sino a la homologación, del marxismo con el liberalismo.

Karl Marx´s Theory of History – a Defense (1978),[115] de Gabriel Cohen, es considerado el momento de fundación del marxismo analítico.[116] La *démarche* de Cohen se inicia, tal como en McCarney, estableciendo paralelos entre Marx y Hegel, transformándolo en un hegeliano materialista. El espíritu se transubstancia en clase operaria; la identidad sujeto/objeto, en comunismo; el "tiempo" hegeliano, en "tiempo" de lucha de clases de Marx, etc. Desde

---

115 Las citas serán hechas en el texto, entre paréntesis, hasta indicar lo contrario. [N. del T. Se incluyen las citas en español de la obra de Cohen con sus respectivas páginas]

116 Cf. p. ej. el artículo de Thomas F. Mayer (1988: 418). Y también Dentzien (1989) "Preface and acknoledgments", e Elster, 1985.

ese punto de vista, Cohen llega rápidamente a la siguiente afirmación:

> Para Hegel, los hombres tienen historia porque la conciencia necesita tiempo y acción para llegar a conocerse; para Marx, porque los hombres necesitan tiempo y acción para prevalecer sobre la naturaleza.

Y, entonces,

> De esto se desprende que no hay historia cuando la naturaleza es insólitamente generosa […] la historia es un sustituto de la naturaleza (23-4/24-5).

Con esta *base natural*, el marxismo de Cohen rápidamente gana acentos de teología y de mecanicismo (25-7/26-8), lo que permite a Cohen argumentar, a partir del "conocido "Prefacio" a la *Crítica de la economía política*, que:

> […] la estructura económica (o "base real") está compuesta por relaciones de producción. No se afirma que en su composición entre nada más. Por tanto, concluimos *ex silentio* que sólo las relaciones de producción sirven para constituir la estructura económica. Esto significa que las fuerzas productivas no forman parte de la estructura económica (28/29).

El análisis de Cohen, a partir de entonces, excluye a las fuerza de trabajo de la categoría de fuerzas productivas (32-3/34), y caracteriza a las estructuras a partir de las relaciones de propiedad (35-6/37), y "corrige" a Marx en el sentido de substituir "sociedad" por "estructura social (37/38) y afirma que la estructura económica es "forma", presumiblemente por oposición al "contenido "(37/38).

No es este el lugar para cuestionarnos la legitimidad del procedimiento que propone como solución a una de las cuestiones decisivas para el marxismo contemporáneo (la

relación entre reproducción material y totalidad social) por medio de una argumentación ex silentio. Ni podemos discutir las "correcciones" de Marx que Cohen propone. Nos limitaremos al examen del carácter de oposición que este autor afirma que existe entre lo "material" y lo "social". Según él,

> […] los hombres […] Tienen características materiales y sociales, pero sus características sociales *no pueden deducirse de sus características materiales*, del mismo modo que la forma de la estatua no puede deducirse del material con que está hecha (91/101).

Y a continuación afirma:

> Lo que afirmamos es que la distinción habitual entre fuerzas productivas y relaciones de producción asume en Marx la forma de una serie de contrastes entre naturaleza y sociedad (98/108).

Ciertamente, por ejemplo, ninguna característica social puede ser derivada del código genético. De la misma forma, vimos como las determinaciones sociales o son *materiales*, o no son nada. Que sean portadoras de una objetividad distinta de la materialidad de una piedra, sólo significa que el ser social consubstancia una esfera ontológica distinta de las esferas naturales. Sobre el peculiar carácter de la objetividad social en Lukács, nos detuvimos lo suficiente, y no es necesario retomar ese tema. Lo decisivo, para esta conclusión, es que la salida de Cohen al impasse al que fue llevado por sus presupuestos asume la siguiente forma: "[…] algunas relaciones entre hombres no son sociales" (*Not all relations between men are social*) (93/102), sino "materiales", esto es, no sociales.

La unitariedad ontológica del mundo de los hombres es, de ese modo, perdida. Una instancia no social y otra pu-

ramente social forman un compuesto por la yuxtaposición (no por la síntesis) de sus heterogeneidades. Por medio de esta operación, reproducción material-económica y relaciones sociales son desarticuladas, contrapuestas en cuanto naturaleza y sociedad. Los actos de los individuos, en este contexto, ya no encuentran en el trabajo el eje que los articula a la totalidad social, con lo que su singularidad es hipostasiada. Por esa vía, la fragmentación, propuesta por Cohen, de la totalidad del mundo de los hombres en "material y social", se transforma, en Elster y Roemer, en la dicotomía entre individuo y totalidad social, tal como es postulada por el individualismo metodológico.[117] Según Elster, el individualismo metodológico es la hipótesis según la cual

> Todos los fenómenos sociales –sus estructuras y sus transformaciones- son, por principio, explicables por métodos (*ways*) que sólo involucran individuos –sus propiedades, sus finalidades, sus creencias y sus acciones. El individualismo metodológico, así concebido, es una forma de reduccionismo (Elster, 1985: 5).

En efecto de esta conclusión, esta sintética caracterización del marxismo analítico es suficiente para evidenciar tres de sus aspectos centrales que lo contraponen a Lukács.

En primer lugar, que la disociación entre la esfera económico-material y la esfera social conduce al marxismo analítico a la disociación, no menos grave, entre individualidad y sociabilidad. Como la individualidad no es tomada en su proceso histórico-genético, se convierte en algo dado, cuya génesis y cuyo desarrollo no constituyen problemas.

---

117 Aun cuando los autores que se alinean en el marxismo analítico rechazan el individualismo metodológico, ellos lo hacen en términos tales que significan sólo la aceptación diferenciada de los postulados del individualismo metodológico. Cf., p. ej., Mayer (1988: 426 y ss.).

La forma y el contenido de esta disociación, en el marxismo analítico, retornan a los postulados clásicos del pensamiento moderno, de Hobbes y Rousseau: la sociabilidad es el resultado de los conflictos entre los individuos; éstos, por su parte, son portadores de determinaciones esenciales, dadas por una naturaleza humana ahistórica, esto es, que no se consubstancian a través de complejas mediaciones socio-genéricas históricamente determinadas.[118] Significa, también, un retorno al presupuesto básico de la economía política burguesa: el elemento fundante de la economía serían las acciones de individuos "racionales" por naturaleza.

El retorno a la concepción que reconoce al "hombre real […] bajo la forma del individuo *egoísta*; el hombre *verdadero*, sólo bajo la forma del citoyen abstracto" (Marx, 1956: 370) es la base que permite a Elster la aplicación de la teoría de los juegos en el análisis de los fenómenos sociales (1989: 43-5). Sin extendernos en su refutación, sólo señalaremos que la teoría de los juegos presupone una estabilidad de las reglas y de los patrones de elección (dichos "racionales") por parte de los individuos, que es ontológicamente incompatible con la dinámica peculiar a la reproducción social. Tal teoría, antes que "marxista", como quieren Elster y Mayer, es deudora de la tradición

118 Contra nuestra afirmación, Elster argumentaría que presuponer "egoísmo" o "racionalidad" en la esfera de la acción individual, implica "consideraciones puramente metodológicas, y no ninguna consideración acerca de la naturaleza humana" (1989: 66). Sin embargo, esa consideración metodológica gana acentos ontológicos cuando es utilizada para "explicar" la procesualidad social, ya que, para Elster," Explicar es brindar el mecanismo [...]" que articula lo singular a lo universal (1989: 5); y reconoce que "[…] el supuesto de que los individuos sean racionales y egoístas no forma parte de la doctrina, aunque sea compatible con ella" (1989: 37).

liberal y de la concepción cartesiana de la totalidad como yuxtaposición de las partes, yuxtaposición de lo simple.[119]

Concebir la totalidad social como resultante del conflicto entre individuos mónadas, posibilitó a los marxistas analíticos la revalorización de la radical crítica marxiana a la explotación del hombre por el hombre. Elster, por ejemplo, argumenta que la explotación del hombre por el hombre no es un problema meramente moral y que, por lo tanto, debe ser tratada por lo que de hecho es: un asunto económico.[120] La verdadera cuestión debería ser puesta en los siguientes términos: ¿Hay una forma mejor y posible de relaciones entre los hombres que aquella que se basa en la explotación? Si hubiera otra forma de relaciones no basadas en la explotación y que sea –destacamos- posible, entonces la explotación sería condenable. Caso contrario, ella podría constituirse en la mejor alternativa de la vida social, tanto para el explotador como para el explotado. En este caso, la explotación sería legítima, pues se apoyaría en una relación de intercambio libre y voluntaria (Elster, 1989: 98 y ss.). La fecundidad de esta formulación teórica, en los días en que vivimos, para justificar la explotación de los hombres por los hombres como un mal necesario, es evidentemente muy grande.

La revista *Science and Society* fue el palco de un interesante debate acerca de la justificación de las relaciones de explotación por parte de los marxistas analíticos. Lebowitz, Mayer, Anderson y Thompson (Anderson y Thompson, 1998; Mayer, 1989; Lebowitz, 1988) debatieron ese

---

119 Cf. Elster (1985: 14-5) y también Mayer (1988). "De acuerdo con el individualismo metodológico […] cualquier "ley de movimiento y autorregulación" del capitalismo, deben ser deducidas como teoremas de axiomas que especifiquen los motivos y limitaciones de empresas, trabajadores y consumidores" (Elster, 1989: 38).

120 En palabras de Elster: "[…] la explotación no es un concepto moral fundamental. La explotación, cuando es censurable, lo es por causa de las características específicas de la situación […]" (1989: 116).

aspecto de la cuestión, y no es necesario que nos extendamos en ello. Esperamos, sobre todo, con los elementos aquí presentados, haber evidenciado la insuperable distancia entre el marxismo analítico y la ontología de Lukács. Se debe, también destacarla fundamental distinción entre el marxismo analítico y McCarney, que rechaza cualquier solución del impasse teórico del marxismo contemporáneo, que dé lugar a la justificación de la explotación del hombre por el hombre.

No obstante, sin descuidar ni siquiera por un instante tales diferencias, hay algo que aproxima a McCarney a los marxistas analíticos y, al mismo tiempo, los distingue fuertemente de *Para una ontología del ser social*. Nos referimos al hecho de que todos ellos postulan, *mutatis mutandis*, la dualidad del mundo de los hombres, contraponiendo sus elementos "naturales" a los elementos "sociales". En una posición diametralmente opuesta, Lukács, al lado del reconocimiento de la insuperable articulación del ser social con la naturaleza, afirma la unitariedad última del mundo de los hombres y su irreductibilidad a las esferas naturales.

En sí, tales indicaciones sugieren que la afirmación del carácter en última instancia unitario del ser social –que se articula con su concepción de la unitariedad ontológica más general- juega un papel decisivo en la radical crítica de Lukács al liberalismo y a su característica antinómica entre individuo y totalidad social. Partiendo de la centralidad ontológica del trabajo, el filósofo húngaro argumenta el carácter de complejo de complejos del ser social, o sea, su carácter unitario como esfera ontológica, cuyo desarrollo se consubstancia por la creciente heterogeneidad de sus momentos particulares. El fundamento último del carácter de complejo de complejos del ser social, es el impulso, inherente al trabajo, a la superación de la inmediatez, lo que da origen a formas crecientemente complejas

de mediaciones entre el hombre y la naturaleza. Esta es la base genética de las relaciones y categorías ontológicas que, no sólo se articulan directamente al trabajo, sino que exhiben procesualidades que son heterogéneas si son comparadas al trabajo *stricto sensu*. Fundado por el trabajo, pero distinto de él, surge y se desarrolla, de ese modo, aquel complejo de mediaciones sociales al que denominó reproducción social.

Según Lukács, la característica decisiva para la distinción ontológica entre reproducción social y reproducción biológica es la creciente polarización, en el mundo de los hombres, entre el proceso de individuación y el proceso de reproducción social global. La base genética de esa polarización es que la conciencia, mediación fundamental al proceso de generalización inherente al trabajo, en lo inmediato, es siempre la conciencia de individuos concretos. Por eso, todo desarrollo socio-genérico, por tener como mediación la *conciencia de los individuos*, terminar por provocar, también, el desarrollo de las individualidades. Por esa mediación, el desarrollo de la generalidad humana en dirección a su para sí tiene como consecuencia necesaria (pero de ningún modo de forma lineal o mecánica) el desarrollo de las individualidades.

El despliegue categorial de la bipolaridad de la reproducción social, tiene en el desarrollo del capitalismo un momento impulsor decisivo. Pues, por ser la primera formación "puramente social", la sociabilidad burguesa permite la explicitación, la más completa que la humanidad alcanzó, en escala social, de la polaridad entre individuo y sociabilidad. Por primera vez, la conciencia de tal polaridad se generalizó por el cuerpo social y pasó a operar como elemento decisivo de los procesos reproductivos.

Pese a la importancia de este hecho para el desarrollo de la generalidad humana, la forma de explicitación de esa polaridad, sobre la égida del capital, fue la de la alienada

antinomia entre *bourgeois* y *citoyen*. La concepción, típica del período moderno, que toma la totalidad social como resultante de los choques entre las acciones de los individuos –y los individuos como naturalmente egoístas, individualistas, propietarios privados, etc.- no es nada más que, según Lukács, la generalización a toda la historia, de la alienada individualidad típica del burgués medio. En más de un pasaje, comenta tal estado de cosas y recuerda la crítica de Marx en la *Ideología alemana*[121] a esa contraposición entre vida privada y vida pública que termina por conducir a la hipocresía característica de la moral burguesa: desea que las leyes, las costumbres, etc. siempre sean cumplidas (pues, sino, ¿cómo se podría mantener la sociedad?), no obstante, cada vez que puede, considera legítimo violar estas mismas leyes y estas mismas costumbres para su provecho y enriquecimiento privado.

Ya vimos la crítica de Lukács a esa concepción al tratar de los complejos de objetivación, exteriorización y alienación. Lo que ahora nos interesa resaltar es que la *Weltanschauung* liberal clásica, tiene como uno de sus pilares la contraposición entre la naturaleza humana ahistórica y los elementos sociales; y, en base a ella, el liberalismo concibe la antinomia individuo/sociabilidad. En Lukács nada semejante puede ser encontrado. La centralidad del trabajo como categoría mediadora entre naturaleza y ser social, y la radical historicidad, sociabilidad y unitariedad del mundo de los hombres, implica necesariamente la total incompatibilidad con cualquier concepción de este tipo. En pocas palabras, la unitariedad última del mundo de los hombres significa la ruptura con toda y cualquier concepción dualista del ser social, sea de cuño liberal clásico, sea del marxismo analítico o asuma forma anticapitalista, como en McCarney. Esto nos permite comprender como las divergencias en torno a la unitariedad o dualismo del

121 Lukács, 1986: 231; Lukács, 1981: 259.

mundo de los hombres entre Lukács, el marxismo analítico y McCarney expresan divergencias de fondo, las cuales se relacionan, en último análisis, con cuestiones decisivas que contraponen, en el debate contemporáneo, las diversas recuperaciones (y/o rechazos) de las críticas de Marx a la sociabilidad burguesa. En síntesis, la unitariedad última del ser es un elemento decisivo de la ontología lukacsiana y es la base de su crítica al liberalismo y a las corrientes teóricas que, de algún modo, ceden a la *Weltanschauung* clásico-burguesa y postulan el carácter dual del mundo de los hombres.

Puesto esto, es decisivo destacar una vez más que la afirmación de Lukács del carácter unitario en última instancia de la esfera ontológica fundada por el trabajo, de ninguna forma significa reducir a él la totalidad social. La unitariedad última del ser en general, así como la del mundo de los hombres, es la de un complejo de complejos y, por lo tanto, tanto en un caso como en otro, no presenta ninguna incompatibilidad con el reconocimiento de los momentos de heterogeneidad que la constituye.

En ese sentido, no resultan razonables los argumentos de Ágnes Heller según los cuales la concepción en última instancia unitaria del ser social, al ser articulada por Lukács con la concepción del trabajo como su categoría fundante, operaría una reducción de la totalidad social al trabajo en el contexto de una concepción cartesiana de totalidad.

El trayecto de la crítica de Heller al Lukács de madurez es curioso. En 1976, Heller y varios de los ex-alumnos de Lukács publicaron en Italia las "Annotazioni", que fueron objeto de análisis en la Introducción de este trabajo. Recordemos que en ellas la principal crítica es que *Para una ontología del ser social* sería una obra internamente contradictoria por contener dos concepciones ontológicas no sólo distintas entre sí, sino radicalmente incompatibles. Siete años después a la publicación de las "Annotazioni",

en el artículo "Lukács´ Later Philosophy", Heller considera la última obra sistemática del filósofo húngaro un brillante fracaso.[122] Sintomáticamente, Heller toma tal fracaso como una evidencia, dedicando menos de una página para demostrarlo.

Dos años antes, en 1981, bajo una clara influencia habermasiana, Heller publicó el artículo "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro" (Heller, 1981).[123] Ubicado entre las "Annotazioni" y "Lukács´ Later Philosophy", este texto marca un momento decisivo de la ruptura de la autora con la ontología de Lukács.

El texto inicia con la afirmación de que el paradigma del trabajo, basado en la aplicación del "modelo estructural de la actividad del trabajo a todos los tipos de actividad humana" (103), es característico del Marx de Juventud, en especial en los *Manuscritos de 1844*. En ellos,

> El modelo del trabajo alienado es el modelo de la vida alienada […] Las categorías económicas […] son expresiones de la estructura del trabajo alienado en la sociedad capitalista. Del mismo modo, las categorías del comunismo son expresiones de la estructura del trabajo no alienado. La dicotomía no estructural entre "vida genérica" auténtica y "vida genérica" alienada se basa en la misma dicotomía que en el trabajo "(103-4).

Aunque en *El Capital* el "análisis antropológico" de la estructura del trabajo también aparece, Heller argumenta que el mismo no ocupa un lugar tan central como en los *Manuscritos de 1844*. En la obra de madurez de Marx, el trabajo sería identificado con la producción socialmente

---

122 "El término "fracaso" es un término duro. Su uso no sería apropiado si la obra presentase algo coherente, no obstante, coherencia interna es lo que le falta" (Heller, 1983a: 189 y 190).

123 Las citas serán hechas en el texto, entre paréntesis, hasta indicar lo contrario.

necesaria de la riqueza material (105) y, con eso, tendríamos la "base antropológica para substituir el paradigma del trabajo por el de la producción, un giro ya realizado por Marx y argumentado con la máxima claridad tanto en el Prefacio como en la Introducción a la *Crítica de la economía política*" (105). "[…] en esta fase Marx distingue entre actividad de trabajo y otras actividades humanas que tienen como base una estructura diversa, […] la estructura de la praxis para él no es homologada a la estructura del trabajo […]" (109).

A continuación, argumenta que "el paradigma de la producción no comporta la concepción de una homología estructural de todas las actividades de la vida humana con el "modelo" del trabajo" (105). Pues, por el paradigma del trabajo, "La estructura de las diversas formas de vida humana […] son deducidas *lógicamente* del modelo del trabajo y constituidas *analógicamente* a través de él, sin tener en cuenta cuestiones como "lo que vino primero", o "cuál es la fuerza motriz", o aún "cuál es el momento predominante" (195).

Del mismo modo,

> En el ámbito del paradigma de la producción, el sujeto individual se torna un epifenómeno, mientras en el paradigma del trabajo el proceso de trabajo singular (el proceso de trabajo del sujeto singular) sirve de modelo estructural […] El acto singular actúa de acuerdo con la esencia genérica y la esencia genérica se expresa en todas las actividades individuales (106).

De esto deduce que

> El paradigma de la producción no sólo difiere del paradigma del trabajo, sino que es su contradicción lógica, en especial en lo que refiere respecto a la aplicación a la historia (106).

Informado acerca de las investigaciones ontológicas del último Lukács por algunos de los miembros de la Escuela de Budapest, Habermas las rechazó *in límine* argumentando que ellas son un retorno a la metafísica clásica (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977:14). Para Heller, sin embargo, la condición de discípula más notoria del filósofo húngaro hacía necesario un arreglo de cuentas con el viejo maestro. Así, una vez hecha la distinción entre los dos paradigmas en Marx, pasa a formular algunas consideraciones sobre la ontología lukacsiana:

> La reconstrucción lukacsiana del modelo del trabajo es fundamentalmente aristotélica[124] […] El trabajo es descripto como combinación entre nexo de la finalidad y nexo causal (110).

Tanto el momento de la previa ideación como el desencadenamiento de los nexos causales objetivos son atribuidos a actos de individuos singulares.

> Todas las otras relaciones humanas son por estructura homólogas a este *"one-man-show"* (110). La cuestión es porqué exactamente el trabajo, que es uno de los tipos de posición teleológica, es considerado el modelo fundamental por excelencia de todas las demás, también teleológicas, tomas de posición (110-1).

---

124 Pero, en las páginas siguientes, reconoce lo fundamental: "Esto significa que Lukács restringe el paradigma aristotélico de la teleología, al paradigma del trabajo". Esta es la ruptura ontológica fundamental entre la teleología aristotélica y la de Lukács, en lo que concierne al trabajo y, por extensión a la comprensión de la compleja relación entre la naturaleza y el ser social. Afirmar que Lukács es un aristotélico sólo es verdad si esta afirmación añade una distinción fundamental entre la teleología en Lukács y en Aristóteles. Por lo tanto, al contrario de lo que afirma Heller, esta ruptura entre Lukács y Aristóteles está lejos de ser "una tentativa de modernizar" (111) al pensador griego.

"¿Cuáles son las dificultades que surgen con el paradigma del trabajo?" (112). Según Heller,

> El paradigma de la producción constituye la intersubjetividad como mera expresión del desarrollo de una fuerza casi natural; el paradigma del trabajo constituye la intersubjetividad a partir de los actos individuales de la posición teleológica. El primero es un positivismo historizado, el segundo un cartesianismo materialista (113).

Para sortear este obstáculo, Lukács habría introducido, de "contrabando", el paradigma de la producción, a través de las categorías de generalidad en sí y para sí, en que la generalidad para sí sería la entera producción de la humanidad genérica. O sea,

> Así, para poder reafirmar una filosofía de la historia, Lukács introduce el paradigma de la producción como si fuese simplemente la consecuencia del paradigma del trabajo, lo que no es. Este es el motivo por el cual la *Ontología del ser social* resulta ser una tentativa incoherente y auto-contradictoria de replasmar el marxismo teniendo como base el paradigma del trabajo (112).

Por sobrepasar nuestro tema, dejaremos de lado la interpretación de Heller de lo que denomina paradigma de la producción y paradigma del trabajo en Marx, con lo que no deseamos sugerir que concordamos, ni por un segundo, con su hipótesis (Lessa, 1996b).

Por otro lado, es de máximo interés la crítica que dirige a Lukács. La esencia de esa crítica es que el filósofo húngaro, al colocar en el acto de trabajo singular toda la complejidad de la procesualidad social global, operaría una doble reducción. La primera, por la cual el trabajo terminaría como portador de determinaciones y potencialidades a él extrañas, en la medida en que absorbería procesualidades

inherentes a la totalidad social. La segunda, por la cual la complejidad de la totalidad social sería en larga medida desconsiderada, para que el mundo de los hombres pueda ser encajado en el limitado modelo del trabajo. Después de esa doble reducción, la totalidad social no pasaría de una yuxtaposición cartesiana de partes singulares (los actos de trabajo), lo que tornaría el devenir histórico un enorme problema. Para superarlo, Lukács habría introducido el paradigma de la producción. El abandono del paradigma del trabajo y el salto hacia la esfera de la reproducción manifestarían la inconsistencia teórica interna del escrito lukacsiano.

Notemos, en primer lugar, que en 1981 la crítica difiere de aquella presente en las "Annotazioni". Si, en los dos momentos, es afirmada la inconsistencia interna de Para una ontología del ser social, en la primera la inconsistencia sería fundada por la presencia de dos ontologías incompatibles entre sí (la primera, centrada en la necesidad y la segunda en el papel activo de la conciencia en el mundo de los hombres); en el artículo de 1981, Heller señala otro nivel de contradictoriedad: aquél entre el paradigma del trabajo y el de la producción, que, en la ontología lukacsiana, se manifestaría por la dicotomía entre trabajo y reproducción social.

Tomemos uno a uno los principales argumentos de Heller en ese texto. En primer lugar, la doble reducción. Como argumentamos, no hay la menor señal de reducción, por Lukács, de la totalidad social al trabajo. Seguidamente él señala la heterogeneidad entre trabajo y totalidad social tanto en la investigación de la categoría del trabajo en sí, como en el estudio de la reproducción social, de la ideología y de la alienación. Con eso busca evidenciar el papel fundante del trabajo y el momento predominante de la totalidad social en la reproducción del mundo de los hombres. Para Lukács, en fin, a cada momento de la reproduc-

ción social, el papel fundante del trabajo se afirma por la mediación de la totalidad como momento predominante de la reproducción social. Es este el fundamento ontológico del papel decisivo de la praxis cotidiana en su ontología.

En el estudio que realizamos de las conexiones internas a la categoría del trabajo, vimos hasta el cansancio cómo, ser categoría fundante, no significa que el trabajo contenga en sí la totalidad del mundo de los hombres. Pensemos, por ejemplo, en el papel decisivo de la ética, de la lucha de clases, del lenguaje o de la estética para la reproducción social, y en cómo tales complejos son irreductibles al trabajo como tal.

Si, en Lukács, no hay ninguna reducción del ser social al trabajo, mucho menos podemos encontrar una concepción de totalidad que, en algún modo, se aproxime a la concepción cartesiana de totalidad como yuxtaposición de las partes. La reproducción social, para él, es exactamente lo opuesto de la yuxtaposición: un proceso sintético que consubstancia la totalidad social a partir de actos singulares teleológicamente puestos. Ese proceso sintético funda al nuevo ser, cuya totalidad es cualitativamente distinta de sus partes constitutivas. En absoluto, no encontramos en él ningún trazo que lo aproxime a una concepción cartesiana acerca de la relación entre el todo y las partes. Es elocuente, en ese sentido, la argumentación, tanto de *Para una ontología del ser social* como de los *Prolegómenos para una ontología del ser social*, de que la totalidad del mundo de los hombres tiene como forma genérica de su desarrollo la identidad de la identidad con la no identidad.[125]

Finalmente, ¿hay de hecho una dicotomía, señalada por Heller, entre trabajo y reproducción en Lukács? De ninguna manera. La tesis de que el trabajo es la categoría

---

125 O sea, que el ser social es un auténtico complejo de complejos en el cual, con el desarrollo de la sociabilidad, se intensifican tanto los momentos de heterogeneidad como su carácter unitario.

fundante en la génesis y en el desarrollo del ser social, pero que cabe a la reproducción mediar su relación con la totalidad del mundo de los hombres, se deriva no de ninguna debilidad conceptual de la categoría del trabajo que lo forzaría a recurrir a la reproducción social, sino, antes, de la constatación de que entre el trabajo y la totalidad social se interponen mediaciones decisivas –como ya vimos, tales mediaciones componen precisamente la reproducción social.

En la ontología de Lukács, la categoría de la reproducción puede ser todo menos un artificio para superar las debilidades teóricas de la categoría del trabajo. La reproducción conecta al trabajo y a la historia no porque haya una falla conceptual decisiva en el concepto lukacsiano de trabajo, sino porque, por su esencia, la totalidad social no es reductible al trabajo. Nuestra exposición de los nexos fundamentales del trabajo y de la reproducción en la ontología de Lukács debe ser suficiente, esperamos, para evidenciar lo impropio del argumento de Heller.

Por lo tanto, al contrario de lo que postula Heller en 1981, Lukács ni opera una "doble reducción", ni considera el todo social una yuxtaposición cartesiana, ni articula la sociabilidad con el trabajo por la mediación de la reproducción como un artificio para superar eventuales debilidades en su concepción de trabajo como categoría fundante. En definitiva, la unitariedad ontológica última, tal como es concebida por el filósofo húngaro, en modo alguno significa la reducción del ser social al trabajo.

Al alegar la importancia de la unitariedad última del ser, en el contexto de la ontología lukacsiana, debemos mencionar otro aspecto. La ontología tradicional, teológica, identificó unitariedad última del ser con el Ser (con mayúsculas). La contrapartida de esa identificación, sabemos, fue la concepción de una substancialidad ahistórica y el carácter marcadamente teleológico del devenir huma-

no de los hombres. En Lukács, tenemos algo radicalmente distinto: la unitariedad es la de un ser esencialmente histórico. En otras palabras, la afirmación de Lukács de la unitariedad ontológica última, en nada se aproxima a las concepciones que hipostasian lo universal como dimensión verdaderamente depositaria del ser. Pese a este hecho, bajo el auspicio de Ágnes Heller, es publicado un artículo de Gáspár Tamás, "Lukács' *Ontology*: a metacrital letter" (Tamás, 1983),[126] que postula justamente lo opuesto, lo que nos obliga a algunas consideraciones.

El principal argumento del artículo de Tamás es que el filósofo húngaro habría hipostasiado lo universal al apuntar como esencia del trabajo, la pulsión hacia un ser social crecientemente genérico. La universalidad, en contraste con la singularidad, sería en Lukács, según este autor, la dimensión verdaderamente portadora del ser. Al efectivizar tal hipóstasis, *Para una ontología del ser social* no pasaría de una exacerbación de los elementos "religiosos", mesiánicos y teleológicos de la "conversión" de Lukács al marxismo, presentes característicamente en *Historia y conciencia de clase*.[127] Tal exacerbación lo habría llevado, en sus últimos escritos, a buscar una fundamentación metafísica para su creencia en el comunismo, recayendo así

---

126 Las citas serán hechas en el texto, entre paréntesis, hasta indicar lo contrario.

127 La "religiosidad" de la "conversión" de Lukács al marxismo es un tema bastante explorado por la literatura reciente. Cf. Nota 15 de la Introducción. No forma parte de nuestro tema la investigación acerca de la evolución del pensador húngaro. Por eso no entraremos, ahora, en polémica con esta hipótesis, con la cual discordamos. Sólo deseamos llamar la atención respecto al hecho de que la pretendida religiosidad del marxismo del joven Lukács, ha servido de argumento para desautorizar su ontología, evitándose, de ese modo, un examen detallado de la ontología lukacsiana como tal. Explícitamente contra esas interpretaciones, cf. Oldrini (2002).

en la ontología medieval y en la hipóstasis de lo universal. Examinemos la argumentación de Tamás.

El equívoco de Lukács, según Tamás, está en desconocer que, "en este lado del Rin, todas las filosofías modernas son filosofías de la práctica, cuyo principio formativo es el imperativo categórico". De la perspectiva de Tamás, la tarea fundamental de la filosofía es buscar una "legislación genérica" y no, como hace Lukács, "describi[r]" la generalización como una objetividad y, a partir de entonces, "infer[ir de esta objetividad] reglas de elección justa".

> Para Lukács [continúa Tamás], Ser es meramente una metáfora de todo en lo que su elección puede ser reconocida como ley, como real, como realizado […] Ser precisamente es aquello que soporta las conclusiones que pueden ser delineadas del ámbito de los "valores genéricos" (*gattungsmässige Werte*)[128] –en otras palabras, delineadas a partir de la propia elección de Lukács, de su opción voluntaria.

Primer movimiento de Tamás: concebir la ontología de Lukács como mera "elección" de una perspectiva que, una vez aceptada, se auto-confirma. El Ser (con mayúsculas) pasa a ser el selecto conjunto de todo lo que confirma la perspectiva escogida por Lukács, lo restante sería tratado como un ser de "segunda clase".[129] El autor de *Para una ontología del ser social* habría presupuesto una categoría

---

128 Ferenc Feher, que tradujo al inglés la carta de Tamás, traduce *gattungsmässige Werte* por "species values". Según la traducción adoptada por nosotros de este escrito, preferimos el de valores genéricos, o sea, valores que se articulan con la explicitación ontológica de la generalidad humana.

129 "Para rescatar la posibilidad de la descripción de la objetividad, Lukács transforma su elección en ley (esquema práctico) por el *reconocimiento* del último, como ley (esquema ontológico). El *substratum* de este reconocimiento, de esta transformación de práctica en teoría, de elección en conocimiento, es el Ser". Ésta y las citaciones anteriores, se encuentran en la p. 155.

del Ser y, en base a ella, desarrollado una ontología que no hace nada más que comprobar la veracidad de su presuposición acerca del Ser. El presupuesto legitima la demostración, la cual, por su parte, demuestra la veracidad del presupuesto como tal: la ontología lukacsiana no pasaría de ser una prueba circular de un presupuesto arbitrariamente elegido.

El segundo movimiento de Tamás es caracterizar la perspectiva de la "elección" de Lukács, por la cual el

> Único tópico-materia es la objetividad en el nivel progresivo del "Ser-genérico" (*Gattungsmässigkeit*). Es fácil descubrir lo que significa esto último: la institución u organización revolucionaria resultante de la objetivación de la fe revolucionaria (155).

O sea, como en la ontología lukacsiana "un ser no objetivo es un no ser" (y en esto Tamás tiene razón), y como el "orden soviético" sería concebido por Lukács como el "Ser genérico" en su máxima explicitación (y aquí él está completamente equivocado), "Ser" y "orden soviético" se identificarían. Lukács reproduciría así la circularidad del argumento ontológico escolástico, por el cual la objetividad, con su orden y su jerarquía (el "orden soviético" como máxima realización del "Ser"), sería la prueba de la existencia de Dios (el "Ser"); y, la perfección de éste ("Ser"), es el fundamento del orden objetivo (el "orden soviético"). En síntesis, las categorías ontológicas lukacsianas sólo podrían plenamente ser explicitadas en el "orden soviético" –y, al explicitarse de forma exclusiva en él, comprobarían la identificación del "orden soviético" al "Ser".

Con la incorporación de la objetividad divina al nuevo ídolo, prescindiendo de la crítica sistemático-kantiana, Lukács no tendría como evitar, según Tamás, la concepción teleológica de la existencia (162). La concepción lukacsiana de la historia exhibiría una absoluta necesi-

dad que articularía la trayectoria humana, en un primer momento, aún muda, "al ser-genérico-para-si (*für-sich-seiendeGattungsmässigkeit*), hacia la tierra prometida […]" (156).

Por lo tanto, según Tamás, Lukács identificaría, de modo absoluto, objetividad y universalidad, con lo que tendríamos una concepción teleológica de la historia y "el más extremo tipo de realismo conceptual, que es aún agravado por la negación de toda trascendencia: esto elimina todo criterio sistemático" (158-9).

Si el verdadero "Ser" es el ser genérico, y si la singularidad es una objetividad de segunda clase, Támás deduce que, para Lukács, el individuo necesariamente es un Ser de "segunda calidad", una esfera portadora de menos ser que la generalidad:

> […] una vez más, [tal como en el estalinismo] la objetividad devoró al individuo, esta vez bajo la *aegis* de la filosofía de la historia. No es nada más que una intuición hipostasiada la que adquiere una existencia específica (158).

Este pasaje devela el tercer movimiento de Tamás: imputar a Lukács la concepción de la universalidad característica de los realistas medievales. La hipostasia del género humano devoraría la individualidad en el proceso de objetivación del "Ser" (esto es, del "orden soviético"), con lo que la ontología lukacsiana revelaría su verdadera cara: ser una mera ideología (en el sentido peyorativo del término) del estalinismo. Este es el núcleo de la crítica. Y, en su exposición, Tamás contribuye con el último elemento necesario para dar cuerpo a la interpretación de que la ontología de Lukács no tendría mayor interés para el debate contemporáneo, ya que no pasaría de un fallido retorno a la ontología tradicional, en especial al realismo medieval. La "religiosidad" del joven marxista Lukács habría permeado, por la mediación de su apego al "absoluto"

(Heller, 1983a), toda su obra. *Para una ontología del ser social* sería el coronamiento de esa trayectoria, su forma más acabada: ¡Lukács sería el San Anselmo del siglo XX![130] Como no es este el mejor momento para la discusión de la relación de Lukács con el estalinismo, pasamos directamente al aspecto ontológico de la crítica de Tamás: ¿Hay en Lukács una hipostasia de lo universal? ¿Considera él al género humano la forma por excelencia de la objetividad social? ¿Hay en su *démarche* una concepción teleológica de la historia?

En la Introducción argumentamos que, para Lukács, la esencia se consubstancia, a lo largo del proceso histórico, en el complejo de determinaciones que permanece a lo largo del despliegue categorial del ser. Los trazos que articulan, en unidad, los heterogéneos momentos que se suceden a lo largo del tiempo, componen la esencia de ese proceso. No hay en las observaciones de Lukács acerca de la relación esencia/fenómeno ninguna tendencia en el sentido de conferir a las determinaciones esenciales un carácter de rígida y absoluta necesidad (Lukács, 1986: 423; Lukács, 1981: 472). Recordemos que, para el filósofo húngaro, "el fenómeno es siempre *algo que es* y no algo contrapuesto al ser" (Lukács, 1986a: 618; Lukács,1976: 327; Lukács, 1979: 84), es "parte existente de la realidad social" (Lukács, 1986: 81; Lukács, 1981: 92).

Si, por un lado, la esencia no es, para Lukács, la necesidad hipostasiada, la relación entre esencia y fenómeno,

---

130 La comparación es de Tamás, Cf. Tamás, op. Cit., p. 157. La oposición de Lukács al estalinismo, incluso en los años 30-40, (con sus méritos y problemas), bien como la radical crítica del orden soviético en su *opus postumum*, es un tema que no cabe en los límites de esta investigación. Señalaremos sólo que tales cuestiones fueron objeto de un excelente ensayo de N. Tertulian, "Georg Lukács e o stalinismo", op. cit. que, con toda razón, argumenta el carácter fundamentalmente antiestalinista de toda la producción lukacsiana, al mismo tiempo en que reconoce la adhesión del filósofo húngaro a varias de las tesis políticas del estalinismo.

por otro lado, es de tal orden que la esfera fenoménica no es un resultado pasivo del despliegue de la esencia. Esto significa que entre estos dos niveles del ser se despliega una determinación reflexiva, en la cual el fenómeno juega un papel activo en la determinación de la esencia. La forma en que esto se da, debe ser develada caso a caso, momento a momento.

Para la contraposición a Tamás, es fundamental recuperar una de las inumerables consecuencias de ese trazo más general de la ontología lukacsiana. A través de varias mediaciones, que abordamos parcialmente al trabajar la reproducción social, la concepción lukacsiana acerca de la relación entre esencia y fenómeno se articula con una concepción de fondo por la cual los hombres hacen su historia, pero en circunstancias que ellos no escogen. El desarrollo de la esencia socio-genérica del ser social es una consecuencia de la objetivación de actos teleológicamente puestos por los individuos. Tales actos, al contribuir con la construcción de la esencia genérica social, fundan también la esfera fenoménica. De modo análogo, los elementos genérico-universales son síntesis de los actos singulares –tal como ocurre con la singularidad, la universalidad también tiene en los actos singulares su base genética. Los actos concretos de los individuos concretos son, al mismo tiempo, el fundamento último de la esfera de la singularidad y de la universalidad. Lo que las distingue en la ontología lukacsiana, son las mediaciones que, a partir de los actos singulares, se hacen presentes en cada una de ellas. Esto nos permite comprender que, desde el punto de vista de su génesis, no hay, en *Para una ontología del ser social*, ninguna diferenciación entre singularidad y universalidad que presuponga que una de las esferas del ser, sea más portadora del ser que la otra.

Desde el punto de vista de la relación con la esencia, no hay en Lukács ninguna rígida polarización entre univer-

sal-esencia, singular-fenómeno. Ciertamente, los trazos universales, por ser portadores de un *quantum* mayor de permanencia en los procesos (caso contrario no serían universales), expresan los trazos esenciales con mayor intensidad que la singularidad. Sin embargo, ninguna rigidez en esa relación puede ser presupuesta sin que desvirtuemos la absoluta historicidad de la categoría lukacsiana de substancia (Lukács, 1996c). Si tomamos la relación universal-esencia como exclusiva, necesaria, absoluta, estaremos tan distantes de Lukács como él mismo estaba de los realistas medievales (Lessa, 1996a).

Esa concepción lukacsiana de las relaciones universalidad-singularidad y esencia-fenómeno, quizás pueda ser mejor elucidada si recuperamos sus consideraciones acerca de la tendencia a la creciente bipolarización de la reproducción social.

En el estudio de la individuación, realizado en el capítulo "La reproducción", Lukács discute exhaustivamente cómo las individualidades son también (y no *sólo*) portadoras de las determinaciones más genérico-esenciales del ser social. Por otro lado, justamente por el hecho de ser portadoras de tales determinaciones, no es indiferente al desarrollo del género humano el modo por el cual las individualidades conducen, por medio de elecciones entre alternativas concretas, el desarrollo de sus substancias específicas, a una elevación, o un rebajamiento, de su para sí.

Por lo tanto, la esencia genérico-social se presenta tanto en la totalidad de las formaciones sociales como en cada una de las individualidades. Entre género humano e individuo no hay ninguna distinción que pase por una diferenciación en relación al estatuto ontológico de cada uno. Ninguno de los polos de la reproducción social es más "ser" que otro; no hay un "ser" de segunda categoría. Del mismo modo, ni el género es portador exclusivo de la esencialidad, ni la individualidad es portadora exclusiva de la esfe-

ra fenoménica. Tanto la esencia como los fenómenos están presentes en el proceso de individualidad y de sociabilización, y las diferencias que aquí se hacen presentes, en nada se aproximan a la constitución del absoluto primado ontológico de uno sobre el otro.

La consecuencia de esa radical historicidad de la esencia y del fenómeno, del universal y del singular es que, en la cotidianeidad, lo real se presenta como una síntesis entre ellos. O sea, no sólo la esencia no es portadora de ninguna determinación implacable para el desarrollo ontológico, sino que asimismo, en el ser precisamente así, la esencia se particulariza, a cada instante, en una compleja totalidad que articula esencia y fenómeno. Algo análogo ocurre con la singularidad y la universalidad. Estas dos esferas de lo real sólo existen como determinación reflexiva –lo universal se reproduce por la mediación de los fenómenos singulares (Lukács, 1986: 425-6; Lukács, 1981: 475).

Por lo tanto, la genericidad humana y la individualidad son esferas distintas e igualmente reales del ser social. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en la relación esencia-fenómeno, tanto el género como las individualidades son portadoras de la continuidad social. En ese sentido, al contrario de lo que sugiere Tamás, la individualidad para Lukács no es un mero accidente que se contrapondría a la esencialidad-universalidad del género humano. No encontramos en él ninguna jerarquía ontológica por la cual el género sea más portador de ser que el individuo: ambos son igualmente reales, distintos y articulados por el complejo de la reproducción social. La objetivación –exactamente lo opuesto de lo que afirma Tamás-, lejos de "devorar" y disolver las individualidades en una totalidad hipostasiada, es la esfera por excelencia de la afirmación de la individualidad.

La afirmación de la autonomía relativa de los complejos sociales parciales, como despliegue del momento predomi-

nante de la reproducción ejercido por la totalidad, evidencia, desde otro ángulo, cómo la diferencia entre totalidad y singularidad no se despliega por una distinción del estatuto ontológico de cada una de ellas, sino por las diferentes mediaciones que en ellas actúan. Del mismo modo, como el individuo no tiene menos existencia que la sociabilidad, el complejo parcial es tan real, tan objetivo como la formación social de la cual forma parte. Las consideraciones de Lukács sobre el lenguaje, que tratamos en el capítulo anterior, así como sus observaciones acerca de la sexualidad, de la alimentación, del derecho, de la ética, de la filosofía, de la guerra, etc., como complejos sociales específicos, son una demostración elocuente del equívoco de Tamás.

El universal lukacsiano, en definitiva, nada tiene en común con el de los realistas medievales. Entre otras cosas, es justamente esta concepción no realista, no medieval, de la universalidad la que le permite, en el plano teórico más general, escapar de toda concepción teleológica del devenir y de la historia. Sobre este aspecto argumentamos lo suficiente como para que sea necesario volver, ahora, a este tópico. Sólo ignorando y deformando el núcleo de la concepción de Lukács acerca de la relación entre esencia-fenómeno y género-individualidad, puede Tamás convertirlo en el ideólogo de la burocracia de tipo soviética.

Por lo tanto, al postular el trabajo como mediación que, por un lado, sintetiza teleología y causalidad en una nueva y unitaria esfera ontológica y, por otro, como mediación entre la especificidad de ser del mundo de los hombres y la unitariedad ontológica del ser en general, Lukács permanece tanto distante de la concepción ontológica realista medieval, como de la dualidad naturaleza/sociedad característica de la tradición moderna. En *Para una ontología del ser social* no hay una hipostasia de lo universal, ni una fetichización del individuo-mónada. La unitariedad última del ser se despliega como identidad de la identidad y

de la no identidad, y la universalidad, la particularidad y la singularidad son concebidas como dimensiones igualmente reales del ser precisamente así existente. Nuevamente, y no podría ser de otra forma, la historicidad (el ser es esencialmente histórico), la sociabilidad (el ser social es fundado por los actos humanos), y la unitariedad última del ser comparecen, en el contexto de la ontología lukacsiana, como tres categorías centrales e íntimamente articuladas.

Esperamos que los argumentos y las referencias aquí sistematizadas permitan desautorizar la hipótesis de Tamás. Y que también problematicen interpretaciones, como las de Heller, que afirman que la ontología de Lukács es un retorno a la metafísica tradicional, retroceso provocado, en último análisis, por el desarrollo de los elementos mesiánicos y teleológicos –que consideran "religiosos"- de *Historia y conciencia de clase*.

Concluiremos argumentando que la centralidad ontológica del trabajo delineada por Lukács ni nos parece agotada desde el punto de vista teórico, ni obsoleta desde el punto de vista de la constitución de una *Weltanschauung* portadora de un horizonte que va más allá de los límites del capital.

La *Ontología* de Lukács, a pesar de ser redactada en la década del sesenta, continúa teniendo una impresionante actualidad. Las soluciones en ella alcanzadas para algunos de los impasses decisivos de la crisis del marxismo contemporáneo, continúan siendo tan actuales como en la época en que fueron formuladas. La concepción del mundo de los hombres como causalidad puesta; de la sustancialidad como radicalmente histórica y social; del trabajo como categoría fundante que se articula con la totalidad social por la mediación de la categoría de la reproducción; de la unitariedad ontológica última del ser en general y del mundo de los hombres en particular, que se despliega ca-

tegorialmente teniendo por forma genérica la identidad de la identidad con la no identidad –son, todos, aspectos centrales de la ontología lukacsiana que exhiben nítidamente ventajas para la comprensión de los fenómenos sociales si son comparados con otras vertientes contemporáneas.

Frente al liberalismo, la ontología de Lukács permite mantener, en el planto teórico, la unitariedad última del ser social y, a partir de ella, posibilita la crítica más radical de la antinomia *citoyen/bourgeois*. O sea, posibilita el rechazo teórico de toda y cualquier valorización de las relaciones de mercado, de las libertades y de la democracia burguesa como fin de la historia. Delante del marxismo analítico, más allá del rechazo *in límine* de su justificativa de la explotación entre los hombres, posibilita evitar todos los impasses teóricos advenidos de su peculiar escisión entre lo material y lo social.

En comparación con la propuesta de Habermas, sólo haremos hincapié en que Lukács no precisar recurrir a ninguna trascendencia para comprender las relaciones sociales. La intersubjetividad, como esfera problemática por excelencia en Habermas, puede ser tratada, en la ontología de Lukács, por lo que de hecho es: el complejo de relaciones sociales que articula a los individuos con la sociedad, que conecta los actos singulares a la reproducción social global, que realiza la mediación de cada individualidad con el proceso de explicitación histórica del género humano. Las individualidades y la subjetividad pueden entonces ser reconocidas en su globalidad, no necesitando que sean teóricamente restrictas al estrecho universo de la antinomia *citoyen/bourgeois*.

Las críticas de los ex-alumnos de Lukács, Heller y Feher a la cabeza, bien como de las nuevas generaciones de húngaros, Gáspár Tamás parece ser el de mayor proyección, dejan intactos los fundamentos de la ontología lukacsiana. Ellas se basan en un análisis superficial y apriorístico del

opus postumum lukacsiano, y hasta hoy no produjeron siquiera una crítica exhaustiva, basada en citas abundantes y que fuesen más allá de la extensión de un artículo. Las "Annotazioni", como reconocen los propios autores, están lejos de exhibir tales características. Las alegaciones de que la ontología lukacsiana sería internamente inconsistente (sea porque fuese portadora de dos ontologías entre sí incompatibles, o porque ilegítimamente identificasen el "paradigma del trabajo" al "paradigma de la reproducción", o porque no pasaría de ser una justificativa ideológica del "orden soviético") no resisten ningún análisis mínimamente serio.

Esto no significa desconocer que hay problemas; quizás por haber quedado inconclusa, la ontología lukacsiana no presenta toda la solidez necesaria. En algunos pasajes, para nada marginales, la exégesis sólo puede proseguir recurriendo a otros momentos del texto que aclaren aparentes contradicciones. Pese a las eventuales debilidades, el conjunto de textos dejados por Lukács es de singular importancia para los días que vivimos. Entre otras cosas, porque fundamenta ontológicamente la aserción marxiana de la pura sociabilidad del mundo de los hombres ("los hombres hacen su historia") y de la irreductibilidad de la causalidad a la teleología, aunque tal casualidad sea puesta ("en circunstancias que no escogen") demostrando, al fin y al cabo, la, lo que no significa objetivación, hoy o mañana, del "asalto al cielo", de la revolución que emancipe a los hombres del capital. Este, a nuestro modo de ver, es el significado más profundo de la centralidad ontológica del trabajo en Lukács.

BIBLIOGRAFIA

Alcântara, M. N. (1998)"O fenômeno da alienação na ontologia de Georg Lukács", Pós-graduação em Serviço Social, UFPB, João Pessoa.

Alcântara, N. (2005) "A categoria da alienação na Ontologia de G. Lukács". (mimeo) Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.

Althusser, L, Balibar, E. (1973) *Para leer El Capital*, Siglo XXI Editores, Argentina.

Anderson, W H. L., Thompson, F. N. (1988) "Neoclassical Marxism", *Science and Society*, 52:2, Nova Iorque.

Antunes, R. (1995) *Adeus ao trabalho?*, Cortez, São Paulo. [*¿Adiós al trabajo?*, Cortez, San Pablo, 2001]

Antunes, R.. (1999) *Os Sentidos do Trabalho*, Boitempo, S. Paulo. [*Los sentidos del trabajo*, TEL y Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2005]

Antunes, R., Rego, W (orgs.) (1996), *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo.

Aristóteles. (1948) *La Métaphysique*, J. Vrin, Paris. [*Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994]

Aued, B. (1999) *Histórias de profissões em Santa Catarina: ondas largas civilizadoras*, Ed. do Autor, Florianópolis.

Barroco, L. (1997) "Ontologia social e reflexão ética", tese de doutorado em Serviço Social, PUC-SP, São Paulo.

Bayer, J. (1989) "Lukács' Later Political Philosophy", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.), Georg Lukács — *Theory, Culture and Politics*, Transaction Publisher, USA.

Berman, M. "Georg Lukács' Cosmic Chutzpah", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) (1989) *Georg Lukács - Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, USA.

Boito, A. (1999) *Política neoliberal e sindicalismo no Brasil*, Xamã Ed., São Paulo.

Borgianni, B. (1998) "Sobre a diferença entre objetivação e alienação em Marx", *Serviço Soáal e Sociedade*, n° 56, Cortez, São Paulo .

Colleti, L. (1972) "Bernstein and the Marxism of the Second International", *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, Monthly Review Press, Nova Iorque.

Congdon, L. (1983) *The Young Lukács*, University of North Caroline Press, USA.

Costa, G. (1999) "Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács". Mestrado em Serviço Social, UFPE, Recife.

Costa, G. (2005) "Trabalho, individualidade e pessoa humana". Doutoramento em Serviço Social, UFPE, Recife.

Costa, G. (2007) I*ndivíduo e sociedade — sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Edufal, Maceió, Alagoas.

Costa, G. (2011) *Serviço Social em debate: ser social, trabalho, ideologia*. EDUFAL, Maceió.

Dentzien, P (1989) "Prefácio", in Elster, J. *Marx hoje*, Paz e Terra.

Elster, J. (1989) *Marx hoje*, Paz e Terra, São Paulo.

Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Chapel Hill, USA.

Engels, F. (1978) *Anti-Dühring*, Progress Publishers, Moscou. [*Anti-Dühring*, Editorial Hemisferio, Buenos Aires, 1956]

Engels, F. (1978a) "Karl Marx, a contribution to the Critique of Political Economy", in Marx, K. *A contribution to the critique of political economy*, Progress Publishers, Moscou.

Engels, F. (1979) *Dialética da natureza*, Paz e Terra, São Paulo. [*Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Problemas, Buenos Aires, 1941]

Eorsi, I. (1975) "The Story of a Posthumous Work — Lukács' Ontology", *The New Hungarian Quaterly*, n°58, summer, Budapeste.

Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vadja M. (1977) "Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács", revista *Aut-Aut*, n° 157-8, Florencia, Itália.

Franco, V. (1977) "Il lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács", *Critica Marxista*, n° 33, Ed. Riuniti, Roma.

Franco, V. (1989) "Lukács e Habermas: un confronto sull'Etica", in Musillani, R. (org.), *Filosofia eprassi — attualitá e rikttum critica de G. Lukács e E. Bloch*, Diffusioni'84, Milão .

Giannotti, J. A. (1991) "Habermas: mão e contra-mão", *Novos Estudos* CEBRAP, n° 31, outubro, São Paulo.

Gorz, A. (1987) *Adeus ao proletariado — para além do socialismo*, Forense-Universitária, Rio de Janeiro.[*¿Adiós al proletariado? Más Allá del socialismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 1982]

Gould, C. (1983) *Ontologia social de Marx*, Fondo de Cultura Economica, México.

Gounet, T. (1999) Fordismo e toyotismo, Boitempo, São Paulo.

Grupo Krisis, (1999) *Manifesto contra o trabalho*, Geousp/labus, São Paulo.

Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frakfurt, Suharkamp Verlag, Frankfurt.

Habermas, J. (1983) *Para a reconstrução do materialismo histórico*,. Brasiliense, São Paulo.[*La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981]

Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.

Hegel, G. W F. (1941) *La Phénoménologie de l´Epirit*, tradução de J. Hyppolite, Edição Aubier, Paris. [*Fenomeno-*

logía del espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1972]

Heller, A. (1981) "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro", *Critica Marxista*, n° 4, Riuniti, 1981, Roma.

Heller, A. (ed.) (1983) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova York.

Heller, A. (1983a) "Lukács Later Philosophy", in Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova York.

Henriques, L. N. H. (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". *Temas* 4, Ed. Ciências Humanas, São Paulo .

Israel, J. (1977) *Teoria de la alienación*, Ed. Península, Barcelona.

Kellog, P. (1995) "Engels e as raízes do 'revisionismo': uma reavaliação", *Práxis*, n° 4, Projeto, julho, Belo Horizonte.

Konder, L. (2010) *Marxismo e alienação*. Expressão Popular, São Paulo. [*Marxismo y alienación*, Editorial Dynamis, La Plata, 2017]

Lazzarato, M. (1993) "Le cicle de la production immatérielle", *Future Antérieur*, n° 16, L'Harmattan, Paris.

Lebowitz, M. A. (1988) "Is 'Analitical Marxism' Marxism?", *Science and Society*, 53: 4, Nova Iorque.

Lessa, S. (1992) "Lukács: trabalho, objetivação e exteriorização", *Trans/forma/ação*, n° 15, EDUNESP, São Paulo.

Lessa, S. (1993) "Lukács e o marxismo contemporâneo", *Temáticas*, n° 1/2, IFCH, UNICAMP, Campinas.

Lessa, S. (1994) "Ontologia e objetivação em Lukács", *Praxis*, Projeto, março, Belo Horizonte.

Lessa, S. (1994a) "Habermas e a centralidade do 'mundo da vida'", *Serviço Social e Sociedade*, ano XV, n° 46, Cortez, dezembro, São Paulo.

Lessa, S. (1995) Sociabilidade e individuação, EDUFAL, Maceió.

Lessa, S. (1996) "A centralidade ontológica do trabalho em Lukács", Serviço Social e Soáedade, n°b52, Cortez, São Paulo.

Lessa, S. (1996a) "A ontologia de Lukács: retorno à ontologia medieval?", in Antunes, R., Rego, W (1996)(orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo.

Lessa, S. (1996b) "Heller e Lukács: a centralidade do trabalho", Revista *Raíces*, mestrado em Economia e Sociologia, Ed. UFPB, Campina Grande.

Lessa, S. (1996c) "Lukács: ontologia e historicidade", *Trans/forma/ação*, vol. 19, EDUNESP, São Paulo.

Lessa, S. (1997) "O reflexo como 'não-ser' na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas", *Crítica Marxista*, n°4, Xamã, São Paulo.

Lessa, S. (1999) "Lukács, ontologia e método: em busca de um (a) pesquisador(a) interessado(a)", *Praia Vermelha*, vol. 1, n. 2, pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.

Lessa, S. (2000) "Lukács, el método y su fundamento ontológico", in Borgianni e Montano, (orgs.) *Metodologia y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.

Lessa, S. (2005) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.

Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2a. edição, Ed. Cortez, São Paulo.

Lessa, S. (2012) *Para compreender a Ontologia de Lukács*. 3a edição. Ed. Unijuí, Ijuí, RS. [*Para comprender la ontología de Lukács*, Editorial Dynamis, La Plata, 2017]

Lessa, S. (s/d) "Hegel, Engels, Lukács e a categoria da negação", Revista *Ensaio*, 15-16, Ensaio, São Paulo.

Lukács, G. (1963) *Die Eigenart des Aathetischen*, Luchterhand Verlag, Berlim.

Lukács, G. (1963a). *El joven Hegel*. Grijalbo, Mexico.

Lukács, G. (1968) *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, vol. 2, Neuwied, Frankfurt.

Lukács, G. (1971) H*istory and Class Conciousness*. The MIT Press,Cambridge, USA. [*Historia y conciencia de clase*, Razón y Revolución, Buenos Aires, 2015]

Lukács, G. (1973) *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Zurique.

Lukács, G. (1976/1981) *Per una ontologia dell´Essere Sociale*, Riuniti, Roma.

Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo. [*La falsa y la auténtica ontología de Hegel*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2017]

Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, Ciências Humanas, S. Paulo. [*Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007]

Lukács, G. (1983) P*ensiero Vissuto — autobiografia in forma di dialogo*, Riuniti, Roma .

Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács *Werke*, vol. e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Lukács, G. (1986a) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute moglich gewordenen Ontologie. / Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Lukács, G. (1990) *Prolegomini all' Ontologia dell' essere sociale*, Guerini e Associati, Milão.

Lukács, G. (1990a) Carta de 14 de janeiro de 1971 a N. Tertulian, in Tertulian, N. *Introduzione* à edição italiana dos *Prolegomini all'ontologia dell´Essere Sociale*, Guerini e Associati, Milão.

Lukács, G. (2007) *Ontología del ser social. El trabajo*. Herramienta Ediciones, Buenos Aires.

Lukács, G. (2010) *Prolegómenos para uma Ontologia do Ser Social*. Boitempo, São Paulo.

Lukács, G. (2013) *Ontología del ser social. La alienación*. Herramienta Ediciones, Buenos Aires.

MacCarney, J. (1990) *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Verso, Londres.

Maier, J. B. (1989) "Georg Lukács and the Frankfurt School: a case of secular messianism", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) *Georg Lukács — Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA.

Marcus, J. (1989) "Georg Lukács and Thomas Mann: Reflextions on a Relationship", in Marcus, J., Zoltán, T. Georg Lukács — *Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA.

Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) (1989) *Georg Lukács — Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA.

Marx, K. (1956) *Zur Judenfrage*. Werke, vol. 1, Dietz Verlag, Berlim.

Marx, K. (1960) *Der achtyehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Werke, vol. 8, Dietz Verlag, Berlim. [*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Nuestra América, 2006]

Marx, K. (1962) *Das Kapital*, in *Werke*, vol. 23, Dietz Verlag, Berlim. [*El Capital. Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores]

Marx, K. (1965) *Introduction Génerále a la Critique de l´Économie Politique*, C. de la Pléiade, aos cuidados de M. Rubel, vol.I, Economie, Gallimard. [*Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI Editores, México, 2006]

Marx, K. (1971) *Die Frühscriften*, A. Kroner Verlag, Sttutgart.

Marx, K. (1973) *Elementos fundamentales para la critica de la economia politica (Borrador)*, Siglo XXI, Argentina.

Marx, K. (1974) *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlim.

Marx, K. (1977) *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Ed. Sociais/São Paulo.

Marx, K. (1978) *O capital, Livro I, cap. VI (inédito)*, Ed. Ciências Humanas, São Paulo. [*El capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito)*, Siglo XXI Editores, México, 2001]

Marx, K. (1979) *Capital*, International Publishers, Nova York.

Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Mayer, T. F. (1988) "In defense of Analitical Marxism", *Science and Soriety*, 52:2, Nova Iorque.

Mészáros, I. (1970) *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londres. [*La teoría de la enajenación en Marx*, ERA, México, 1978]

Mészáros, I. (1989) *The Power of Ideology*, Harvester Wheatshealf, Londres.

Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo. [*Más allá del capital*, Vadell Editores, Caracas, 2008]

Mészáros, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx*. Boitempo, São Paulo.

Montaño, C. (2002) *Terceiro Setor e a questão social - Crítica ao padrão emergente de intervenção social*. Cortez Editores, São Paulo.

Moraes, B. M. de. (2007) "As bases ontológicas da individualidade humana e o processo de individuação na sociabilidade capitalista: um estudo a partir do Livro Primeiro de O Capital de Karl Marx". Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Moraes, B. M. de. (2008) "A individualidade humana na obra marxiana O Capital: primeiras aproximações". In: Jimenez, S.; Oliveira, J. L.,; Santos, D. (orgs.) *Marxismo, educação e luta de classes: teses e conferências do II En-*

contro Regional Trabalho, Educação e Formação Humana. EdUECE/IMO/SINTSEF, Fortaleza.

Müller, K. O. (1989) "Nuove antinomie del pensiero borghese", in Musillani, R. (org.), *Filosofia eprassi — Attualitá e rilettura critica de G. Lukács e E. Bloch*, Diffusioni'84, Milão.

Negri, A. (1995) *II lavoro di Dionisio*, Manifesto Libri, Milão.

Nolasco, C. et alli. (1996) *Habermas e Lukács: método, trabalho e objetividade*. EDUFAL, Maceió.

Offe, C. (1982.) "Trabalho: a categoria central da sociologia?", Revista *Brasileira de Ciências Sociais*, junho, São Paulo.

Oldrini, G. (1995) "Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa", *Práxis*, n° 3, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.

Oldrini, G. (2002) "Para as raízes da ontologia (marxista) de Lukács", In Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Ed. Boitempo, São Paulo.

Oldrini, G. (2009) *György Lukács e o problemi del marxismo del novecento*. La citta del Sole, Napoles.

Paniago, C. (1997) "Ação da cidadania: uma análise de seus fundamentos teóricos", dissertação de mestrado em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Paniago, C. (2000) "Trabalho imaterial e algumas anotações controversas", Revista *Serviço Social e Movimento Social*, Vol II, n. 1, EDUFMA, São Luiz.

Preve, C. (1989) "Un'ontologia al servizio di un'etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno político degli intelectualli", in Musillani, R. (org.), *Filosofia eprassi*, Diffusioni'84, Milão.

Rocha, R. (1999) "O mundo do trabalho e o trabalho do luto: um ensaio sobre a condição proletária contemporânea", Alternativa Sindical Socialista, Belo Horizonte.

Rockmore, T. (1989) "Lukács and Marxist History of Philoso- phy", in Marcus, J., Zoltán, T., *Georg Lukács — Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, USA .

Sartori, V. (2010) *Lukács e a crítica ontológica do direito*. Cortez Editores, São Paulo.

Silveira, P (1989) "Da exteriorização ao fetichismo — formas de subjetivação e objetivação", in Silveira, P, Doray, B. (orgs.), (1989) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, Vértice, São Paulo.

Tamás, G., (1983) "Lukács' Ontology: a metacritical letter", in Hel- ler, A. (ed.), *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova Iorque.

Teixeira, F. J. (1995) *Pensando com Marx*, Ensaio, São Paulo.

Tertulian, N. (1980) "Teleologia e causalità en la ontologia de G. Lukács", *Critica Marxista*, n°5, Riuniti, Roma.

Tertulian, N. (1984) "La Rinascita dell'Ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács", *Critica Marxista*, Itália.

Tertulian, N. (1993) "Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács", *Archives de Philosophie*, n° 56, setembro, Paris.

Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista *Praxis* n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte. (pode ser baixado em www.verinotio.org).

Tertulian, N. (1996) "Introduzione" a Lukács, G. *Prolegomini aü'ontologia dell´Essere Sociale*, Milão, Guerini e Associati, 1990. Publicado no Brasil sob o título "Uma apresentação à ontologia do ser social de Lukács", Crítica Marxista, n° 3, Brasiliense, São Paulo.

Tertulian, N., (s/d) "Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács", in *Ontologia del ser social*, Ed. Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, México.

Tosel, A. (1985) "Le courage de l'intempestif: l'ontologie de l'étre social de G. Lukács", *La Pensée*, 248. Paris.

Vaisman, E. (1989) "A ideologia e sua determinação ontológica", Revista *Ensaio* 17/18, Ensaio, São Paulo. [*La ideología y su determinación ontológica*, in *Trabajo, Ontología y Ciencia*, Editorial Dynamis, La Plata, 2015]

Varga, C. (1981) "Towards A Sociological Concept Of Law: An Analysis Of Lukacs' Ontology", *International Journal Of The Sociology Of Law*, vol. 9, n° 2., Instit Legal & Administrative Sciences, Hungarian Academy Sciences, Budapeste.

Varga, C. (1983.) "Towards The Ontological Foundation Of Law: Some Theses On The Basis Of Lukacs' Ontology", *Rivista Internationale Di Filosofia Del Diritto*, 60, janeiro-março, Milão.