

La ontología crítica de Lukács: para una ética objetivamente fundada.

Autor(es): Mario Duayer – João Leonardo Medeiros

Duayer, Mario.. Professor titular do Departamento de Economia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

Medeiros, João Leonardo . Professor adjunto da Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil. Doutor em Economia pela Universidade Federal pelo Rio de Janeiro, desenvolve pesquisas e publica na área de crítica da economia política, teoria social, filosofia da ciência, ontologia e ética.

[Revista Herramienta](#)

1. Introducción

Prolegómeno de la *Ética* que proyectaba escribir, Lukács preparó lo que sería su obra póstuma, *Para una ontología del ser social*, como contribución esencial para restaurar el sentido de la auténtica crítica marxista. Su elaboración se remonta al “giro ontológico” del pensamiento del autor, identificado por Oldrini (2002: 54) en los inicios de la década de 1930. Tertulian tiene razón al afirmar que el proyecto de Lukács de desarrollar una ontología siempre estuvo ligado al problema de la praxis humana emancipatoria. Para superar las aporías de la *Realpolitik*, resultaba necesario expulsar, como dice Lukács,

La identificación de la acción revolucionaria con la *Realpolitik* (Esto es, el pragmatismo no ético), pues, por sus propios objetivos (la liberación y desalienación del hombre), ella trasciende el pragmatismo y el utilitarismo vulgares, y tiende, por el contrario, a la realización del “género humano para sí” (Tertulian, 1999: 131-2)

Semejante expulsión conlleva una concepción de la sociedad en la cual la acción transformadora pueda, de hecho, tener sentido, es decir una ontología del ser social en la que la historia y los procesos, relaciones y estructuras legales no se excluyan mutuamente. También presupone una apreciación inmediata de la ética, en la medida en que la práctica transformadora solo puede emerger sobre la base de una evaluación negativa de las relaciones, estructuras, etc. sociales existentes.

La necesidad de elaborar una ontología se basa, por lo tanto, en el claro entendimiento de Lukács de que las principales tradiciones filosóficas niegan por completo la ontología, y que esa actitud solo puede ser concretamente comprendida en relación con un orden social –el orden impuesto por el capital– que parece abolir cualquier posibilidad de trascenderlo. En el caso del neopositivismo y del neokantismo, por ejemplo, Lukács subraya la convergencia y la complementariedad de esas tradiciones, tenidas en general como antitéticas. La convergencia se refiere aquí precisamente al rechazo de la ontología. Una actitud radicalmente distinta puede verse en el esfuerzo explícito de Marx para iluminar diversas cuestiones ontológicas decisivas. En Marx, sostiene Lukács, todas las proposiciones “son entendidas, en última instancia, como enunciados directos sobre un tipo de ser, es decir, son afirmaciones ontológicas”, aunque, paradójicamente, no se encuentre “en él ningún tratamiento autónomo de los problemas ontológicos” (Ob.cit.: 559) Ese legado ontológico es el que Lukács moviliza para el desarrollo de la ontología marxista de la sociedad.

Con la muerte de Lukács, en 1971, el proyecto de escribir una ética fundada en una ontología

genuinamente crítica no superó la fase de revisión de la obra preparatoria. Aunque inacabada, esta obra es el resultado de un formidable esfuerzo teórico por reafirmar la ontología a *contracorriente*, y contiene innumerables indicaciones que permiten hacerse una imagen general del modo en que el autor concebía la relación entre ontología y ética. Creemos que en este momento, en que el pensamiento marxista ofrece diversos indicios de restauración de su dimensión crítica efectiva, resulta imperativo seguir lo sugerido por Tertulian: “Deshacer [...] el pesado silencio que rodea desde hace algún tiempo la obra de una de los pensadores mas representativos de nuestra época”. (Tertulian, 2007: 221)

Ese es, precisamente, el propósito de este artículo, que examina la *Ontología* de Lukács con la finalidad específica de poner en evidencia la importancia de esa contribución en sí misma y para la investigación del nexo entre ontología y ética. Nos parece fundamental, en particular, el análisis ontológico de lo que Lukács denomina la forma prototípica de la práctica humana —el trabajo—, análisis que, entre otras cosas, permite determinar la particularidad del ser social en comparación con los seres orgánico e inorgánico. La primera sección presenta una síntesis de ese análisis. Una segunda sección delinea el examen de Lukács de la génesis de la conciencia humana en el trabajo y de su relación dialéctica con la práctica social. La última sección trata de señalar la forma en que él defiende el valor como una categoría nueva y decisiva del ser social.

2. El trabajo y la emergencia del ser social

Para iniciar el examen del análisis ontológico del trabajo realizado por Lukács resulta pertinente la crítica de Marx a la concepción ontológica del ser humano subyacente a la idea del trabajo como maldición, de Adam Smith:

El “reposo” aparece como el estado adecuado, como idéntico a la “libertad” y la “dicha”. Que el individuo, “en su estado normal de salud, vigor, actividad, habilidad, destreza”, tenga también necesidad de su porción normal de trabajo, y de la supresión del reposo, parece estar muy lejos de su pensamiento. A no dudarlo, la medida misma del proceso de trabajo se presenta como dada exteriormente, por medio del objetivo a alcanzar y de los obstáculos que el trabajo debe superar para su ejecución. Pero que esta superación de obstáculos es de por sí ejercicio de la libertad —y que además a los objetivos exteriores se les haya despojado de la apariencia de necesidad natural meramente exterior, y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone—, o sea como auto-relación, objetivación del sujeto, por ende libertad real cuya acción es precisamente el trabajo [de todo esto] A. Smith no abriga tampoco la menor sospecha. (Marx, MEGA: 499/*Elementos...* vol. 2, pag:119)

Más allá de ser un claro ejemplo de la crítica ontológica de Marx [1], el pasaje resulta relevante para nuestros propósitos en la medida en que, en contraste con las concepciones científicas burguesas, demuestra que la praxis, en especial el trabajo, es una determinación exclusiva del ser social. El trabajo, concebido como “autorrealización, objetivación del sujeto, por lo tanto, libertad real”, es una llave para comprender la unidad dialéctica de necesidad (ley) y libertad que distingue al ser social de los seres orgánico e inorgánico.

En esta crítica se traslucen dos cosas: 1) ilustra lo sugerido por Lukács, según lo cual todos los enunciados de Marx, “correctamente interpretados, son entendidos, en última instancia, como enunciados directos sobre un tipo de ser, es decir, son afirmaciones ontológicas”; 2) que, en esa proposición particular, Marx establece la centralidad del trabajo en la constitución del ser social. Perspectiva también adoptada por Lukács cuando subraya que el análisis del trabajo tiene que ser el punto de partida de la exposición, en términos ontológicos, de las categorías específicas del ser social. Esta exposición, justamente porque procura comprender la peculiaridad del ser social, debe

iluminar cómo esas categorías tiene su génesis en *formas del ser* precedentes (inorgánica, orgánica), cómo ellas se basan y se conectan a esas formas, y cómo se diferencian de ella (Lukács, 1986: 7/55).^[ii] Esta sección presenta la necesidad y la fecundidad de este punto de partida. Teniendo en cuenta que el análisis lukácsiano abarca un capítulo entero de su *Ontología* (“El trabajo”), aquí solo es posible destacar algunos momentos fundamentales del análisis del autor.

Inicialmente, Lukács observa que Marx comprendió tempranamente que hay un conjunto de determinaciones categoriales sin las cuales “ningún ser tiene su carácter ontológico concretamente aprendido” (Lukács, 1984: 326) Esas determinaciones conforman una ontología general que abarca los fundamentos ontológicos de todo ser. Las categorías de esa ontología general permanecen como momentos superados en las formas más complejas del ser que emergen en la realidad (la vida, la sociedad). Como una ontología de la naturaleza inorgánica, esa ontología es general por el “simple” hecho de que no puede haber ningún ser que no se encuentre ontológicamente fundado en la naturaleza inorgánica. En la vida, las categorías que establecen la peculiaridad de su forma de ser solo pueden operar con “eficacia ontológica” en base a aquellas categorías generales y en conexión con ellas. De manera similar, en el ser social las categorías que determinan su particularidad interactúan con las categorías orgánicas e inorgánicas.

Tenemos pues que todas las formas emergen de la naturaleza inorgánica, que se mantiene como su base in-eliminable. Ese proceso de génesis y desarrollo del mundo orgánico y de la sociedad significa la emergencia y el creciente dominio de las categorías que son específicas de la forma de ser que, en determinado momento, irrumpe en la realidad. Tales categorías específicas constituyen, por consiguiente, una totalidad particular, precisamente porque determinan el carácter peculiar de la nueva forma de ser. Además, ellas solo pueden ser comprendidas en referencia al tejido de relaciones en el que se encuentran, en la totalidad que plasman en conjunto con las categorías trazadas de otras formas de ser.

Desde esta perspectiva, cuando el objetivo consiste en comprender el ser social, no hay más alternativa que admitir que su especificidad y sus categorías decisivas –el trabajo, el lenguaje, la cooperación y división del trabajo, la conciencia, etc.– solo pueden ser debidamente aprendidas en referencia a la totalidad que constituyen. Lo que significa que no pueden ser concebidas aisladamente, pues eso supondría que el ser social emergió por medio de la incorporación secuencial de categorías singulares. En consecuencia, cuando Lukács defiende la necesidad de comenzar por el análisis del trabajo, presupone no solo la totalidad del ser social, también el nexo indisoluble de sus categorías específicas.

Al sugerir el trabajo como punto de partida del análisis del ser social –una totalidad ya existente–, Lukács se vale del método empleado por Marx en *El capital*. En esa obra, el objeto lo constituye el modo de producción regido por el capital, una totalidad con múltiples categorías específicas. La reconstrucción ideal de esa compleja totalidad tiene que partir de una de esas categorías. No resulta indiferente, para ese fin, la categoría que fue seleccionada. *El capital* demuestra de manera ejemplar que la mercancía como punto de partida posibilita la reproducción mental de aquella totalidad “no como la representación caótica de un todo, sino como una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones”. (Marx, 1976: 36) El trabajo desempeña un papel análogo en la *Ontología del ser social* de Lukács.

Ese punto de partida suscita la siguiente cuestión: ¿cómo justificar el trabajo como categoría clave del ser social? Lukács comienza señalando que todas las otras categorías (el lenguaje, la conciencia, etc.) ya presuponen una existencia social. Solo el trabajo posee un carácter intermediario, en el sentido de que, como metabolismo entre ser humano (sociedad) y naturaleza,

“caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al ser social” e impulsa las correspondientes transformaciones en las otras categorías”. (Lukács, 1986: 10/58)

El devenir del ser humano, como sucede con la emergencia de toda forma de ser, presupone lo que Lukács denomina salto ontológico: un conjunto de transformaciones cualitativas y estructurales en el ser. En el ser social, ese salto ontológico es perceptible en el trabajo. Mientras que en las otras “sociedades” animales la organización de la relación material de la especie con la naturaleza está biológicamente fijada, es decir, no poseen la posibilidad inmanente de desarrollo, en la sociedad, el ser humano crea, por medio del trabajo, sus propias condiciones de reproducción. Esa propiedad del trabajo hace de la reproducción ampliada la situación típica del ser social –como lo comprueba su plasticidad formal evidenciada en la historia.

De esa forma, la especificidad del ser social es aprendida por la manera en que el ser humano crea la vida social a partir de la naturaleza. Eso requiere la comprensión de la actividad por medio de la cual se da ese proceso o, en otros términos, la comprensión del carácter distintivo del trabajo humano (actividad) en comparación con su contrapartida, meramente biológica.

Tras las huellas de Marx, Lukács observa que el rasgo más distintivo del trabajo, como actividad exclusivamente humana, es que “a través del trabajo se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad”. (Ibid, 13/62) Por eso, el trabajo puede ser considerado modelo de toda práctica social –sinónimo de posiciones teleológicas que, en última instancia, deben realizarse materialmente, sin importar cuán mediadas sean. El trabajo sirve así para iluminar otras modalidades del ser social, por el simple hecho de ser su forma ontológica originaria. Lukács advierte que este carácter prototípico puede ser indebidamente extrapolado en dos direcciones: tomándolo de manera demasiado esquemática para la comprensión de otras posiciones socio-teleológicas, ignorando sus aspectos peculiares; o generalizando ilimitadamente su carácter teleológico.

El caso de la generalización –presente en el mito, en la religión y en la filosofía– es hasta ontológicamente comprensible, puesto que el trabajo como realización de una posición teleológica es experimentado como un hecho elemental de la vida cotidiana. De esa experiencia resulta una necesidad humana básica y originaria de encontrar un sentido en la existencia –sea del mundo, o de los acontecimientos de la vida individual.

Incluso pensadores como Aristóteles y Hegel, que fueron capaces de reconocer el carácter teleológico del trabajo, no percibieron que la teleología se restringe al trabajo (y a otras prácticas humanas) y la elevaron a la condición de “categoría cosmológica universal” y a “motor de la historia”, respectivamente. Esas concepciones ilustran “una continua relación de competencia, una oposición irresoluble entre causalidad y teleología”, presente en toda la historia de la filosofía, derivada de la segunda generalización indebida. (Ibid, 13/63) Si es concebida como categoría universal, la teleología implica propósito en las historias humana y natural y, por tal razón, impide la identificación de los dominios en los que ella opera efectivamente.

No se trata en definitiva de probar el carácter teleológico del trabajo, sino “someter a una consideración ontológica verdaderamente crítica la generalización casi ilimitada de estos hechos elementales”. Para ello, resulta necesario reconocer que la causalidad es un principio de movimiento auto fundado y que mantiene ese carácter aun cuando tiene su origen en un acto de conciencia. La teleología, por el contrario, es una categoría puesta, en el sentido de que el proceso teleológico presupone un fin y, por ello, una conciencia que pone un fin. Por lo tanto, asumir la

teleología en la naturaleza o en la historia exige no solo que ambas se muevan en dirección a una finalidad, sino también “que su existencia, su movimiento ... deben tener un autor consciente”. (Ibid: 14/63)

En suma, tales generalizaciones son frustradas tentativas de encontrar respuesta al carácter antitético de teleología y causalidad: ya afirman la primera y niegan la segunda, ya lo inverso. Para Lukács, la correcta respuesta ontológica a esa cuestión está en la teleología del trabajo de Marx. La solución marxiana debe su poder explicativo, sobretudo, a la clara comprensión de la teleología como proceso real, dotado de un in-eliminable carácter ontológico. Poner una finalidad significa que la conciencia desencadena un proceso –el mismo proceso teleológico– a través del cual la finalidad deviene real. Solo en el trabajo ese proceso real puede ser ontológicamente probado, lo que significa decir que el “trabajo no es una de las muchas 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”. En esa explicación, concluye Lukács, la teleología “recibe un fundamento simple, evidente, real”. (Ibid:15/67)

Circunscribir la teleología al trabajo (a la práctica humana) puede dar la impresión de que su relevancia está siendo incorrectamente devaluada. Sucede lo contrario, considera Lukács, porque con eso se puede demostrar que la teleología es precisamente la categoría específica y distintiva de la forma de ser más desarrollada –el ser social. Es decir, circunscribir la teleología al trabajo equivale a afirmar que únicamente por medio de “la realización continua de posiciones teleológicas” presupuestas en el trabajo, se puede comprender la génesis del ser social, “su diferenciación respecto de su base, su autonomización”. (ibid: 16/68)

Desde esta óptica, teleología y causalidad constituyen la base categorial de la realidad y del movimiento del ser social. Resulta claro que en él esas categorías continúan siendo antitéticas, pero lo son en el interior de un proceso real y unitario (trabajo, práctica social) cuya movilidad resulta precisamente de los efectos recíprocos de esa antítesis. Para crear realidad mediante ese proceso, es preciso que él transforme la pura causalidad en causalidad puesta sin violar la naturaleza intrínseca de la primera.

Basándose en Aristóteles, Lukács describe cómo esa unidad se realiza. Aristóteles divide analíticamente el trabajo en dos componentes: *pensar y producir*. En el primero, se efectúa la posición de un fin y la investigación de los medios para conseguirlo; en el segundo, se da la realización del fin antes puesto. Esa descripción se hace más concreta mediante la subsiguiente división del primer momento. Apoyándose en Hartmann, Lukács divide los dos momentos del pensar en actos distintos. Semejante discriminación no modifica el *insight* ontológico de Aristóteles, cuya esencia consiste en concebir el trabajo como el complejo del ser social en que un proyecto ideal se realiza materialmente; en que una posición de finalidad imaginada modifica la realidad material; en que algo cualitativa y radicalmente nuevo es llevado a la realidad; en que la realidad deviene algo que jamás podría ser por sí misma, algo que jamás podría deducirse “por medio de una continuación inmanente de las propiedades de aquellas, de las legalidades y fuerzas que en ellas actúan”. (Ibid: 18/69)

Para la ontología del ser social, la distinción analítica entre posición de finalidad e investigación de los medios es relevante porque expone el vínculo inseparable de teleología y causalidad. La investigación de los medios, como objetiva la realización de los fines, debe aparejar un conocimiento objetivo del sistema causal de los objetos y procesos de cuyo manejo depende la consecución del fin puesto. Como la realidad natural –un sistema de complejas legalidades– es en sí misma indiferente a los proyectos y a los esfuerzos humanos, la posición de la finalidad y la

investigación de los medios no son capaces de producir nada nuevo salvo que los sistemas causales naturales sean reordenados. La separación entre los dos momentos del pensar aristotélico demuestra aquí su fecundidad, ya que permite desvelar las dos funciones desempeñadas por la investigación de los medios. Por un lado, descubre las causalidades existentes independientemente de la conciencia que gobiernan los objetos relacionados con la producción del fin en cuestión. Por el otro, visualiza nuevas disposiciones de aquellas causalidades que constituyen el fin en sí mismo y que, puestas en movimiento, pueden realizarlo materialmente. Esa última función resulta crucial para transformar la causalidad pura en causalidad puesta. Lukács ilustra este punto con un ejemplo trivial: en tanto que una piedra en sí misma no es, ni potencialmente, una herramienta para cortar, su realización como tal solo puede ocurrir “si sus propiedades objetivamente presentes, existentes en sí, son capaces de una combinación tal que la haga posible”. (Ibid: 19/70).

Así concebido, el proceso de trabajo se reduce en lo esencial a la transformación de causalidades naturales en casualidades puestas. En él, “Naturaleza y trabajo, medio y fin producen pues, algo en sí homogéneo: el proceso de trabajo y, al final, el producto del trabajo”. Se puede ver, por lo tanto, que el trabajo con lleva la superación de la heterogeneidad de la naturaleza en relación a las finalidades humanas. Pero esa superación no es ilimitada. Por un lado, se encuentra condicionada por “el conocimiento adecuado de las conexiones causales no homogéneas presentes en la realidad”. Por el otro, tales límites se refieren en esencia a la delimitación dialéctica de la corrección del conocimiento. En primer lugar, dado que cualquier objeto posee infinitas determinaciones (propiedades y relaciones con otros objetos), el conocimiento correcto solo puede significar conocimiento adecuado de las determinaciones indispensables para la realización del fin puesto; por lo tanto, conocimiento siempre limitado. Es esa limitación del conocimiento “correcto”, vinculado a un proceso de trabajo particular, la que explica por qué prácticas exitosas pueden estar basadas en nociones o generalizaciones falsas.^[iii] (Ibid: 20/71-72)

En segundo lugar, tales límites resultan de la forma compleja de la subordinación de los medios a los fines. La posición de los fines se origina en una necesidad social y objetiva su satisfacción. Los medios, sin embargo, tienen un sustrato natural extrínseco a los fines. Ese carácter extrínseco implica la autonomía de su investigación. La investigación de los medios, a diferencia de lo que ocurre en los procesos de trabajo específicos –donde el fin gobierna los medios y el conjunto de los criterios para evaluar su adecuación–, la relación entre fines y medios se invierte: la investigación de los medios se torna un fin en sí mismo.

La autonomía adquirida por la investigación de los medios resulta de la ampliación de la práctica humana. De hecho, los procesos de trabajo, examinados en su continuidad y evolución históricas en los distintos complejos del ser social, y no de manera aislada, revelan una inversión de prioridad, esto es, la precedencia de los medios respecto de los fines. Por supuesto, esa inversión jerárquica no es absoluta ni total, pero aun así resulta fundamental en el desarrollo de la sociedad, ya que

[en vista] de que la investigación de la naturaleza, ineludible para el trabajo, está concentrada ante todo en la elaboración de los medios, estos son los principales portadores de la garantía social de que los resultados de los procesos de trabajo han de ser fijados, de que habrá tanto una continuidad como, especialmente, un perfeccionamiento en la experiencia laboral. (Ibid: 21/74)

Con ello se destaca, por un lado, el hecho de que la investigación de los medios nunca puede prescindir del repertorio adquirido en las causalidades reales anteriormente puestas; por el otro, que ella acumula continuamente las adquisiciones derivadas de las posiciones en curso. En esta argumentación queda claro que Lukács ofrece una sugestiva síntesis del proceso de la constitución, conservación, transmisión y expansión del trabajo pasado, muerto, como condición siempre

creciente del trabajo vivo. Al revelar que, en el ser social, la aprehensión correcta de las causalidades pasa a ser más importante que la consecución de los fines particulares, la demostración de la autonomía relativa de la investigación de los medios ilumina la cuestión del fundamento ontológico de la ciencia. Esto ocurre porque la génesis y el desarrollo del pensamiento científicamente orientado resultan de la tendencia inmanente a la autonomización de la investigación de los medios en el proceso de trabajo. Con la ciencia, esa tendencia convierte la verdad (es decir, la comprensión de la constitución ontológica de las cosas) en un fin en sí mismo.

Es preciso señalar que la autonomización de la investigación de los medios no puede ser absoluta. Las prácticas sociales y las formas de conciencia correspondientes que posibilita, cuyas conexiones con el trabajo se encuentran mediadas de manera compleja, no pueden ser separadas por entero de la producción y reproducción material de la vida. Ese análisis ilustra con claridad la concepción defendida por Lukács: que no hay una dualidad entre existencia social y conciencia social, entre necesidad (ley) y libertad, cómo importa cuán sutil y distante sea la relación de las formas de conciencia con el trabajo y la práctica inmediata.

En contraposición a las concepciones idealistas, en las que se reconoce un abismo insalvable entre “las funciones de la conciencia (en apariencia) puramente espirituales [...] la realidad material”, la teoría de Marx, sostiene Lukács, es capaz de esclarecer “tanto la vinculación genética cuanto la diferencia y antítesis ontológicamente esenciales”. Por eso se afirmó que el trabajo – entendido por Marx como la “autorrealización, objetivación del sujeto, por lo tanto, libertad real”–, ofrece una clave para la comprensión de la unidad dialéctica entre necesidad (ley) y libertad que distingue al ser social del ser orgánico e inorgánico. En suma, el análisis marxiano del trabajo demuestra la existencia de una categoría cualitativamente nueva en la ontología del ser social: la realización como consecución efectiva de una posición teleológica. El carácter central del trabajo como categoría intermediaria se demuestra, entonces, por el hecho de que “la actividad del ser natural hombre permite que surja, sobre la base del ser inorgánico y el orgánico emanado de aquellas, un nivel de ser particularmente nuevo, más complejo y más complicado, es decir, el ser social” (Ibid: 26/79)

3. La conciencia humana como condición de posibilidad de trabajo

Esta sección enfoca algunos aspectos del análisis de Lukács de la conciencia humana en relación con el complejo del trabajo. Al examinar la conciencia humana, el autor reafirma el carácter mediador del trabajo y la relevancia de la categoría de realización. Al tratar la conciencia humana subraya la necesidad de distinguirla de la conciencia de otros animales, especialmente de los más desarrollados. En estos últimos, la conciencia, a pesar de expresar ya su relación manera más compleja y desarrollada con el ambiente, aún posee un carácter epifenoménico. La conciencia, en este caso, es esencial para la reproducción del individuo, pero su papel se limita a la reproducción de la especie biológicamente regulada. La conciencia humana, por el contrario, supera ese papel de instrumento para la mera adaptación en la interacción con el ambiente.

Una vez admitido que la teleología es una categoría exclusiva del ser social y que eso implica un sujeto que pone fines, se comprende que se trata de un tipo de actividad de los individuos sin parangón con las “actividades” de los individuos de otras especies. El carácter radicalmente distinto de la reproducción humana se debe a las actividades intencionales de los individuos en que se basa. Por eso, el análisis ontológico del complejo de trabajo permite demostrar que la reproducción humana pone sus propias condiciones en lugar de ser una reacción pasiva (adaptativa) a las modificaciones del ambiente. Así, de la experiencia concreta del trabajo se desprende que la conciencia es uno de sus presupuestos necesarios, y que esa conciencia ya no puede ser epifenoménica.

En verdad, la nueva conciencia que emerge en el trabajo como su condición necesaria solo trasciende el carácter epifenoménico cuando pone fines y los medios para su realización, es decir, con el poner teleológico como un acto autoguiado. Por consiguiente, su peculiaridad reside en el carácter deliberativo o intencional, que está ausente en las “actividades” e, *ipso facto*, en la conciencia de los otros animales[iv] (Ibid: 27/80)

Tras examinar la especificidad de la conciencia humana, en particular su papel en la emergencia de una nueva forma de realidad, Lukács investiga sus modos concretos de manifestación y de existencia. Para ello, recuerda que los dos actos que constituyen el “verdadero complejo real del trabajo”: el reflejo [*Widerspiegelung*][v] más exacto posible de la realidad considerada relevante para el fin en cuestión y el correlativo poner de las cadenas causales necesarias a su realización. Incluso una descripción abstracta indica que esos dos actos, indisociables en el trabajo, son recíprocamente heterogéneos y, en consecuencia, consisten en dos modos de considerar la realidad. Son modos heterogéneos porque, como se vio, implican tanto la aprehensión del mundo como tal como es cuanto la del mundo observado desde el punto de vista particular de la finalidad. Se puede demostrar que esa nueva conexión ontológica de actos que son heterogéneos en sí mismos, además de constituir el verdadero complejo efectivamente existente del trabajo, establece el fundamento ontológico de la práctica social.

Además, los dos modos heterogéneos de considerar la realidad, subentendidos en aquellos dos actos, forman la base de la especificidad ontológica del ser social. La distinción de los dos actos, cabe destacar, es meramente analítica, ya que en la realidad se encuentran internamente relacionados. Por eso, su heterogeneidad puede ser demostrada mediante el análisis de cualquiera de ellos. Tomando el primer acto, el reflejo, su inspección revela de inmediato la inequívoca separación entre objetos que existen independientemente del sujeto y sujetos que, por actos de conciencia, convierten a los objetos en su *posesión personal*. Esa separación es presupuesto y resultado del propio poner teleológico, en vista de que este último requiere, simultáneamente, las dos formas heterogéneas de considerar la realidad arriba mencionada. (Ibid:29/80)

Vale la pena reiterar que, dada la presencia de fines y medios en el trabajo, se sigue que presupone el reflejo de la realidad. Sin conocimiento de la realidad, es decir, sin su reflejo, ni el fin podría concebirse ni podrían prepararse los medios para su realización. Ese reflejo, a su vez, produce (y presupone) la separación y distanciamiento del ser humano de su ambiente, que se manifiestan en la confrontación entre sujeto y objeto. Aquí, el punto esencial es que el sujeto del reflejo, en ese mismo acto, no solo tiene que reproducir la realidad como su posesión espiritual, sino que solo puede hacerlo en el caso de ser capaz de concebirse a sí mismo como distinto de la realidad que está reproduciéndose. En otras palabras, se trata de un sujeto que transforma en posesión espiritual tanto la realidad externa como a sí mismo. Lukács expresa el carácter ontológicamente necesario de esa separación de la siguiente manera:

Esta separación entre sujeto y objeto que se ha vuelto conciente, es un producto necesario del proceso de trabajo y, al mismo tiempo, el fundamento de la forma de existencia específicamente humana. Si el sujeto, en cuanto separado en la conciencia del mundo objetivo, no fuera capaz de contemplar este mundo, de reproducirlo en su ser-en-sí, aquella posesión de un fin que está en la base aún del trabajo más primitivo, no podría haberse gestado. (Ibid: /82)

El análisis del reflejo evidencia también el surgimiento de una nueva forma de objetividad. En el reflejo, la conciencia convierte la realidad reproducida en su propia “realidad”. A pesar de ser una objetividad, la “realidad” reproducida, por estar constituida en la conciencia, no es la realidad.

Como una reproducción en la conciencia, ella no puede poseer la misma naturaleza ontológica de lo que está reproduciendo, y mucho menos ser idéntica a ella. Por lo tanto, de la distinción ontológica entre realidad y “realidad” (resultante de los modos diversos de considerar la realidad en el reflejo) se derivan los dos modos heterogéneos en que se divide el mismo ser social: el ser y su reflejo en la conciencia. Desde el punto de vista del ser, esos dos modos se enfrentan como cosas que son no solo heterogéneas sino absolutamente antitéticas. (Ibid: 30/84)

Tal heterogeneidad entre reflejo (“realidad”) y realidad, para Lukács, constituye el hecho fundamental del ser social. Fundamental, porque representa la circunstancia en que el sujeto está en posición de configurar la realidad desde el ángulo de la finalidad pretendida, que, como se ha visto, es heterogénea respecto de la realidad en sí misma. En otros términos, la heterogeneidad entre reflejo y realidad expresa un distanciamiento entre ser humano y realidad. Y la continua interacción entre esos dos momentos heterogéneos (el ser y su reflejo) es el presupuesto de la *creación* de la realidad de manera específicamente humana. Ciertamente, Lukács está pensando en ese proceso cuando observa que, con la dualidad referida, el ser humano se eleva a sí mismo más allá del mundo animal. (Ibid: 30/84)

La dualidad representada por esta heterogeneidad no es suprimida con la continua interacción entre ser y reflejo. En verdad, Lukács explica el modo en que esa dualidad es reproducida en la acción recíproca de dos tendencias. En primer lugar, el reflejo de la realidad demanda sistemas de mediación cada vez más complicados (como la matemática, la geometría, etc.) para reproducir, con el máximo cuidado, la realidad como una objetividad independiente. Esa reproducción representa una objetivación de la realidad en el pensamiento y, como tal, un distanciamiento todavía mayor del sujeto. De hecho, el conocimiento cada vez más detallado de la realidad presupone un distanciamiento creciente entre sujeto y objeto que amplía (extensiva e intensivamente) el “campo de visión”. Ese conocimiento cada vez más intensivo y extensivo de la realidad no excluye la posibilidad de error. Cuanto más se conoce, mayores chances de equivocarse –admitiendo que aumenta la complejidad de los equívocos. En consecuencia, aunque que conlleve una profundización del reflejo, el distanciamiento descarta cualquier idea de “copias cuasi fotográficas, mecánicamente fieles de la realidad”. (Ibid: 31/84)

En segundo lugar, los reflejos se encuentran siempre determinados por las posiciones de finalidad, es decir, se encuentran genéticamente conectados a la reproducción de la vida social. La orientación teleológica concreta del reflejo (determinada por el fin) es responsable de su fecundidad, puesto que es la fuente de todo lo que es nuevo en el ser social. En fin, operan aquí dos tendencias opuestas: la orientación teleológica concreta del reflejo y la tendencia a la objetivación (vale decir, de la realidad como posesión espiritual), que funciona como correctivo. El reflejo, por esa razón, posee una “posición contradictoria peculiar”:

Por un lado, es el estricto contrario de todo ser –por el hecho de ser, no es un ser-; por otro, y al mismo tiempo, 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. (Ibid: /85)

Ese carácter orientado a la posibilidad de la práctica humana es, en tal óptica, crucial para comprender la conexión ontológica entre reflejo y realidad. Aquí, el aspecto decisivo no es que el reflejo no sea la realidad, sino que *puede llegar a ser*. Por ser diferente de la realidad, el reflejo expresa una posibilidad porque puede o no ser concretamente realizado. Como la praxis humana siempre es orientada teleológicamente, esa naturaleza potencial del reflejo posee un carácter alternativo in-eliminable. Ese carácter alternativo debe estar basado en una aprensión correcta de las estructuras causales de la realidad, condición necesaria para la transformación de las estructuras

causales en estructuras puestas. Por eso, la alternativa se encuentra fundada ontológicamente en la estructura de la realidad en sí. Además, como la realidad no produce por sí misma el fin en cuestión, su capacidad de ser otra (su plasticidad) se realiza en el trabajo (en la práctica humana) La posibilidad subyacente a la finalidad puesta en el reflejo, por lo tanto, siempre se refiere a una posibilidad concreta.

Lukács observa que la *dynamis* de Aristóteles y la *labilidad* de Hartmann son categorías usadas para denotar precisamente el carácter de posibilidad de la praxis humana (Ibid: 31-2/85) Las dos categorías capturan la idea de que el trabajo está dotado del poder de transformar lo que es un no-ser en una realización concreta. Sin embargo, como las alternativas concretas del trabajo caracterizan tanto la determinación de los fines como todas las fases del mismo proceso de trabajo, el complejo del trabajo sobrentiende innumerables juicios. El “lugar” (lócus) y “órgano” de esos juicios, decisiones, selecciones es la conciencia humana. Como los resultados de esos juicios devienen una nueva realidad -una realidad humanamente producida-, los valores son ontológicamente constitutivos del ser social. Ese y otros aspectos del nexo entre trabajo, conciencia y valor en el capítulo “El trabajo” de la *Ontología* serán explorados en la próxima sección.

4. Ontología como Condición de una Ética Objetivamente Fundada

Como se mostró, cinco son los principales momentos de la explicación ontológica del trabajo elaborada por Lukács. Primero, se sostuvo que la conciencia social tiene su génesis y su desarrollo en la práctica. En segundo lugar, se esclarecieron los términos de la relación ontológica entre conciencia y ser social. Se enfatizó que la realidad figurada en la conciencia constituye un nuevo tipo de objetividad, que puede o no llegar a ser realidad. En tercer lugar se sostuvo, en base a la heterogeneidad entre reflejo y realidad, que la dinámica del ser social deriva de la relación entre esos dos momentos. En cuarto lugar, se argumentó que el reflejo, aunque determinado por la realidad, puede dar origen a nuevas formas de existencia en virtud de su autonomía relativa. Al fin y consecuentemente, se demostró el carácter alternativo de la práctica.

Con eso, se hace posible discutir algunos aspectos del intento de Lukács de fundar la ética sobre una base ontológica. Aunque siempre enfatice que los problemas relativos a los valores solo pueden ser adecuadamente tratados en el contexto de su proyectada *Ética*, Lukács sugiere que su génesis ontológica debe ser buscada en el trabajo. La relevancia de esa explicación reside en su capacidad de *demostrar* el origen de los valores en la producción y reproducción de la vida social –es decir, su estatuto ontológico–, en lugar de *postular*-los de manera reificada. Como la *Ética* de Lukács siguió siendo un proyecto inacabado, la exposición que prosigue se limita a explorar algunas de las conexiones entre praxis humana y los valores, indicadas en el análisis del trabajo.

Resulta oportuno destacar que la investigación de Lukács, aun cuando se concentre en el trabajo, en modo alguno presupone la homogeneización de las diversas prácticas humanas o su reducción al trabajo. De hecho, cuando analiza el tipo particular de valor –el valor de uso– que emerge en el trabajo, Lukács no presupone su identidad con valores que son característicos de otras esferas del ser social, como puede parecer a primera vista. Por el contrario, su intención consiste en iluminar la emergencia de una forma de ser en la cual el valor es una categoría ontológicamente constitutiva. Forma de ser distinta, por lo tanto, de otras en las cuales no hay cualquier tipo de valor. En consecuencia, el valor de uso es reconocido como modelo para el conjunto de los valores, tal como el trabajo lo es para las prácticas socio-teleológicas.

Los argumentos que buscan afirmar el trabajo como categoría central del ser social fueron presentados en la primera sección. Esa centralidad se vincula con el hecho de que el trabajo, en

razón de su naturaleza teleológica, no puede ser considerado meramente como una actividad orientada a la satisfacción de necesidades, ya que la satisfacción de necesidades en cuanto tal es un aspecto común al ser humano y a los demás animales. En realidad, la centralidad del trabajo se encuentra relacionada a su condición de categoría mediadora, es decir, al hecho de que, en su desarrollo, el trabajo establece una distancia cada vez mayor entre las necesidades y su satisfacción. Esta distancia se debe a la creciente cadena de alternativas contenidas en el trabajo, que se interponen entre el poner de las finalidades, el continuo monitoreo del proceso (del trabajo) y su realización efectiva (finalidades) En ese proceso, el sujeto que trabaja necesita juzgar continuamente si los instrumentos y materiales son apropiados para las finalidades en cuestión. Lo mismo se aplica a los fines y al propio comportamiento del sujeto en su trabajo.

Como en el trabajo se trata del metabolismo entre ser social y naturaleza, los fines en cuestión son valores de uso. Lukács se apoya en la noción de *dynamis* para defender, contra la sabiduría corriente, la objetividad de los valores de uso: para convertirse en algo adecuado a la satisfacción de una necesidad humana particular, un objeto debe tener inscrita en su misma constitución la posibilidad de ser transformado de determinada manera. Así, las alternativas se refieren a propiedades objetivamente presentes en las cosas mismas, es decir, a posibilidades objetivas de las cosas que las hacen susceptibles a ser convertidas de valores potenciales en valores realizados. Desde esta óptica, el valor de uso no es nada más que el reconocimiento humano de la utilidad (valor) de las cosas en sí.

Desde el prisma del sujeto que trabaja, ese mismo proceso muestra que el distanciamiento entre necesidades y satisfacción también presupone la labilidad de los seres humanos –la posibilidad que tienen de ser transformados, de devenir otros. La concreta realización de la finalidad puesta por medio del trabajo exige notables transformaciones del sujeto que trabaja, cuyos afectos, emociones, instintos, etcétera, tienen que ser controlados como mínimo por dos razones: primera, porque la satisfacción de necesidades ya no es inmediata; segunda, porque el proceso de trabajo conlleva el autocontrol de comportamientos y actitudes. Es evidente que tales condiciones de posibilidad (presupuestos objetivos) del trabajo son, exactamente, las enfatizadas por Marx cuando afirma que los seres humanos, al transformar la naturaleza, se transforman a sí mismos.

Aquí importa subrayar que Lukács vislumbra en el carácter posibilístico de esa doble transformación (de las cosas y de los seres humanos) el fundamento objetivo tanto de la ética como de la moral. La ética está fundada en el carácter objetivo de los valores (la posibilidad de las cosas de ser otras); la moral está fundada en el presupuesto objetivo de toda actividad humana orientada a un fin, a saber, al autocontrol de los sujetos, que es indispensable para la efectivación de la finalidad puesta.

Para lidiar con estas cuestiones, es preciso partir del carácter alternativo del trabajo (y de la praxis humana) Las alternativas concretas del trabajo conllevan, en última instancia, la elección entre verdad y falsedad, precisamente porque la realización de la finalidad puesta depende de esta habilidad de discernir la verdadera constitución de las cosas, de las relaciones, etcétera. Lo que implica decir que las alternativas del trabajo poseen un in-eliminable carácter cognitivo. El juicio *conciente* de que los elementos del proceso del trabajo (vale decir, las causas materiales y el trabajo en sí) son correctos o incorrectos, verdaderos o falsos, útiles o inútiles, etcétera, tienen como referencia, naturalmente, la realización de la finalidad antes definida. Se trata, por lo tanto, de un acto de conciencia relacionado con un valor de uso. Lo que significa que la conciencia humana emerge como un “órgano” del juicio que, extendiendo la metáfora, “secreta” valoraciones. Lukács sintetiza tales ideas de la siguiente manera:

La alternativa, por consiguiente, da origen a una bifurcación del mundo objetivo efectuada por el sujeto en base a las propiedades conocidas del objeto relacionadas con las reacciones inducidas por las interacciones con el mundo. Esta serie va de la oposición de lo útil a lo no-útil, de lo benéfico a lo perjudicial, hasta los “más elevados valores” a través de múltiples mediaciones sociales, valores tales como el bien o el mal (Lukács, 1984: 502)

Para comprender el papel desempeñado por la conciencia en la práctica humana y su relación con los valores, es necesario observar que la conciencia invierte la dirección de la determinación del actuar. Admitiendo que el acto decisivo del sujeto puede ser caracterizado por la unidad del poner teleológico y su efectivización, queda claro que el momento categorialmente determinante de este acto incluye la emergencia de una praxis determinada por el “deber-ser”: un modo de actuar que *debe-ser* respetado para que la finalidad en cuestión se objetive (Lukács, 1986: 61/121) En otros términos, siempre que interviene la intencionalidad, el futuro pretendido (figurado) gobierna el presente bajo la forma de un “deber-ser” que simultáneamente impele y constriñe la acción hasta la realización de la finalidad. De allí se concluye que, a diferencia de las actividades características de los animales, que son determinadas por la herencia adaptativa de las especies, en el hacer humano, el futuro (la finalidad proyectada ideal y anticipadamente) gobierna el presente.

Lo que es gobernado por el futuro, aclaremos, es una serie de cadenas causales que, una vez seleccionadas, reacomodadas, puestas en movimiento y continuamente monitoreadas de un modo adecuado, traen a la realidad el fin puesto. La regulación de todo el proceso por el futuro asume la forma de una nueva categoría del ser social —exactamente, el “deber-ser”—, que el factor determinante de la praxis subjetiva. Esta nueva categoría está indisolublemente asociada al valor, pero no es idéntica a él. Por un lado, el “deber-ser” solo puede desempeñar esta función específica en la práctica porque lo que es pretendido es un valor para los seres humanos. Por otro lado, el valor no puede ser realizado a menos que él imprima en el sujeto que trabaja el “deber-ser” de su realización como un criterio de la práctica.

Desde este ángulo, el “deber-ser” es entendido como la objetividad social de los valores actuando retroactivamente sobre los sujetos como el criterio interno de adecuación a las prácticas. El hecho de que ese criterio, que opera a lo largo de una compleja cadena de alternativas, esté siempre predicado a una finalidad deseada (a un valor) demuestra tanto la unidad como la diferencia entre “deber-ser” y valor. Al reconocer esta diferencia en la unidad, Lukács ilumina el proceso por medio del cual las cristalizaciones de la práctica humana (valores realizados) aparecen ante los seres humanos en la práctica como razones para actuar (“deberes-ser”). Queda claro así que las razones para hacer no emergen *ex nihilo*, sino que se encuentran fundadas en las cristalizaciones que son conservadas, desarrolladas o transformadas en la práctica y por la práctica. Por consiguiente, los valores implícitos en tales razones para el hacer, aunque se presenten de modo contradictorio ante los individuos, son siempre condiciones antecedentes de la práctica. De manera similar a las relaciones y estructuras sociales, que son siempre resultado de actos individuales, pero no constituyen un agregado externo y *post festum* —como lo pretenden las fábulas liberal-conservadoras sobre el individuo aislado superlativo—, los valores son resultados alternativos de actos individuales (o grupos de individuos), pero no constituyen la síntesis de posiciones teleológicas.

Por eso Lukács afirma que “Cada valor genuino es un momento importante en aquel complejo fundamental del ser social que denominamos praxis”. (Ibid: 83/148) Tomándose el complejo proceso de la producción y reproducción de la vida social como ejemplo, ahora se lo puede caracterizar como un proceso llevado a cabo por innumerables y varios actos teleológicos que, en la práctica, están concretamente ligados a la aceptación o rechazo de un valor. Cabe enfatizar que ese proceso es la condición de la realización de los valores, pero no precisamente la fuente genética de los valores. Al contrario,

La fuente genuina de la génesis [de los valores] es, antes bien, el cambio estructural ininterrumpido del propio ser social, a partir del cual emergen inmediatamente las posiciones que realizan el valor. Es ... una verdad fundamental de la concepción marxiana el hecho de que los hombres hacen su propia historia, pero no pueden hacerla bajo circunstancias elegidas por ellos mismos. Los hombres responden –más o menos concientemente, más o menos correctamente– a aquellas alternativas concretas que les plantean las posibilidades respectivas de la evolución social. En esto, sin embargo, se encuentra ya implícitamente el valor [...] Es un factor del ser social y, por ende, realmente existente y activo aún cuando no se haga consciente, o solo se torne tal en forma incompleta. (Ibid: 83-84/148-149)

En suma, la objetividad social tanto de los valores (ética) como del “deber-ser” (moral) se puede demostrar ya en el análisis del complejo del trabajo. No se debe inferir, por ello, que Lukács reduzca toda la complejidad de la cuestión de los valores a los aspectos que afloran en el examen del trabajo. Este examen se propone “simplemente” aclarar, en este aspecto, que la especificidad del ser social está basada, entre otras cosas, en el hecho de que la actividad por medio de la cual los seres humanos se elevan de la naturaleza –el trabajo– ya presupone valores.

En nuestra opinión, el análisis de Lukács es fecundo porque en el mismo el rol de la subjetividad se encuentra objetivamente conectado, ya en el trabajo, al reconocimiento de que la nueva forma de ser constituida por esa práctica (el ser social) trae consigo las condiciones de su propia reproducción. La peculiaridad del desarrollo del ser social consiste en ser un proceso abierto, en sí *no-teleológico*, pero movilizad dinámicamente por posiciones socio-teleológicas. Este desarrollo es un proceso de diferenciación estructural en el que emergen y desaparecen nuevas esferas, categorías, relaciones, etcétera, conformando el ser social como una totalidad de complejos relativamente autónomos. El aumento de complejidad de este nivel del ser contempla la multiplicación y diversificación de alternativas, que siempre se presentan ante los seres humanos junto con los valores específicos de cada dominio particular. En consecuencia, el desarrollo del ser social origina una diferenciación en el interior del complejo de valores, lo que origina, incluso, situaciones en que valores de diferentes esferas son contradictorios.

Pese a reconocer como hechos ontológicos la diferenciación entre los complejos del ser social y el carácter posiblemente contradictorio de sus valores, Lukács enfatiza la unidad básica de la totalidad del ser social. Todos los valores, no importa cuán contradictorios puedan ser entre sí, están vinculados de manera más o menos mediada a la reproducción del ser social y, en última instancia, a su reproducción material. En oposición a Weber que, según la lectura de Lukács, pretende derivar una concepción relativista de los valores de aquellas contradicciones o a la imposibilidad de jerarquizarlos en abstracto, el argumento antes expuesto es capaz de dar cuenta tanto de la naturaleza contradictoria de la constitución de los valores cuanto de la unidad (en la diferencia) que forman esos valores entre sí en el desarrollo del ser social. (Ibid: 85/151) El hecho de que, por ejemplo, los valores económicos puedan estar en contradicción con otros valores (estéticos, morales, etc.), solo expresa el carácter limitado de la autonomía de los complejos que constituyen el ser social con sus correspondientes valores y su compleja interacción.

Ese carácter contradictorio de los valores en el interior de los complejos y entre ellos resulta evidente en las sociedades de clases. Admitiendo que la primera sociedad de hecho universal, la sociedad puesta por el capital, emerge y se desarrolla con un movimiento que tiende a abolir o a tornar irrelevantes todas las diferencias, excepto la diferencia social, se comprende que el mismo desarrollo del ser social puede dar origen a valores en conflicto. Es posible entonces llegar a la conclusión de que valores como solidaridad, identidad (en la diferencia), igualdad, etcétera, surgen

como resultado del mismo proceso de universalización que impide su realización. Es el caso en el que, para Lukács, los valores económicos están en contradicción directa con los valores que pueden ser objetivamente sustentados en otras esferas.

Siendo la creciente universalización de las relaciones o la objetivación de la humanidad como género humano, una tendencia concreta del desarrollo del ser social, aun siendo el resultado de la misma dinámica del capital no puede dejar de producir valores objetivos, como igualdad, solidaridad, justicia, etcétera. Valores evocados por todos los sistemas morales bajo la forma de distintos sistemas de “deber-ser” que buscan suscitar en los seres humanos actitudes, afectos y comportamientos orientados por tales valores. Sin embargo, la cuestión central es la capacidad de distinguir entre las promesas irrealizables de tales valores (por ejemplo, bajo el capital) y la posibilidad efectiva de su realización.

5. Conclusión

Para concluir, debe recordarse que la mayor parte de los argumentos presentados fue derivada del examen de la categoría del trabajo realizado por Lukács. Por eso, cuando el problema de la corrección del reflejo fue planteado y discutido, él se refirió a la realidad natural. Nada se dijo acerca de la objetividad del reflejo cuando lo que está en cuestión es la sociedad misma. No debe ignorarse, sin embargo, que en la ontología de Lukács es central la concepción de que no hay una teleología general ni en la naturaleza ni en la sociedad. Se desprende de ese reconocimiento que la sociedad es una totalidad en proceso, objetiva y estructurada como la naturaleza, cuyo desarrollo no se encuentra orientado a una finalidad. Por eso, no hay necesidad de ningún cambio sustancial en el análisis elaborado por Lukács cuando el reflejo se refiera a objetos que son las estructuras causales de la sociedad, a excepción, claro, del hecho de que esas estructuras son puestas: son, al mismo tiempo condiciones y resultado de la interacción de infinidad de posiciones teleológicas individuales (y sociales).

La sociedad, como la naturaleza, debe ser reproducida en el pensamiento, debe convertirse en posesión espiritual de los individuos. En la objetivación del reflejo, tanto la naturaleza como la sociedad son medios y objetos de la posición de finalidades: ambas deben ser aprendidas como lo que realmente son y, al mismo tiempo, tienen que ser pensadas de modo diferente de lo que de hecho son. Ese es el modo en que los seres humanos, en la práctica y por la práctica, moldean el mundo para satisfacer sus necesidades, aspiraciones y deseos. Pero lo deseable respecto a la sociedad difiere de lo deseable respecto a la naturaleza. Lo deseable respecto a la naturaleza implica inscribir en la naturaleza algo que ella jamás produciría por sí misma. Lo deseable respecto a la sociedad implica inscribir en la sociedad alguna posibilidad que ella solo podría tener por sí misma. En ambos casos, la decisión sobre lo que debe ser inscripto se encuentra determinada por la misma realidad social. Pero en la sociedad, tales objetivaciones tienen una determinación ulterior, una vez que las alternativas concretas son abiertas por la misma evolución social.

Por lo tanto, si la sociedad es concebida como “un complejo constituido por complejos” (Ibid, 227) y si de la interacción de estos complejos resultan tendencias objetivas que gobiernan su evolución, es posible concluir que los dos actos heterogéneos involucrados contemplados en el reflejo también se aplican a la sociedad. En el primero, la cuestión consiste en reproducir de la forma más exacta posible las tendencias existentes. En el segundo, la cuestión radica en poner las finalidades sociales (valores) que, a despecho de su objetividad, pueden o no ser compatibles con las estructuras sociales existentes. Sin embargo, la posibilidad de realizar esos valores, como vimos, depende en último análisis, del primer acto. Considerando que la emancipación y realización de esos valores generados por la evolución del propio ser social, su consecución, presupone un

conocimiento correcto de las tendencias y posibilidades que ellas ofrecen concretamente a la acción humana.

En este aspecto, lo relevante en el análisis de Lukács no es simplemente el hecho de que él defiende que todo lo que pertenece a la así llamada naturaleza humana es un producto del desarrollo del ser social en la práctica y por la práctica, dado que ese es un principio básico de la tradición marxista. Más fundamental es la conexión que establece entre los valores que emergen de ese mismo progreso del ser social y el “deber-ser” como regulación retroactiva de la práctica social por los valores; todos los valores pertenecen al ser social, ya sean los más elevados valores ambicionados por la humanidad, aun expresados de un modo idealizado, ya sean los valores humanamente más repulsivos. El antagonismo entre esos valores expresa la naturaleza contradictoria de esas estructuras, relaciones, tendencias, etcétera, sociales que facilitan u obstaculizan la realización de valores sociales.

En el seno de la tradición marxista, la concepción de praxis humana emancipatoria puede ser encontrada en el mismo Marx, como la realización de “la libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos y la subordinación de su productividad colectiva, social, como su poder social”. (Marx, 1976: 91) En definitiva, ¿qué sería esa práctica sino la realización de la universalidad de las necesidades, capacidades, fruiciones, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos generada por el intercambio universal? ¿El pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas naturales, sobre las fuerzas de la así llamada, naturaleza, así como sobre las fuerzas de su misma naturaleza? ¿La elaboración absoluta de sus talentos creativos, sin ningún otro presupuesto más que el desarrollo histórico precedente, que hace de esta totalidad del desarrollo un fin en sí mismo, es decir del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un padrón *predeterminado*? ¿En que el ser humano no se reproduce en una determinabilidad, sino que produce su totalidad? ¿En que no trata de permanecer como una cosa que devino, sino es el movimiento absoluto del devenir?

En suma, si la emancipación puede ser caracterizada por el aforismo marxiano de que “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”, puede entonces ser comprendida como un proceso mediante el cual el desarrollo del ser social es llevado adelante por prácticas socio-teleológicas gobernadas por el futuro. Un futuro que, en estrecha analogía con el deber-ser que opera en el trabajo, representa los desarrollos objetivos discernibles en las coediciones actuales.

Desde esta perspectiva, resulta razonable sostener que la “naturaleza humana” reside en el futuro y no en un pasado que podría ser presupuesto o descubierto por la antropología. La naturaleza humana es un futuro que la conciencia humana debe figurarse a partir de las circunstancias presentes. Sin embargo, debe ser figurada en medio de representaciones ontológicas socialmente determinadas que con frecuencia se cristalizan como poder social. Esas representaciones pueden, sin embargo, estar en contradicción con los mismo actos cognitivos que conciben un futuro posible. Bajo ciertas condiciones sociales, tales representaciones pueden, en verdad, desacreditar el futuro. O, lo que es lo mismo, pueden convertirlo en la reproducción perenne de lo existente, reduciendo, por consiguiente, las posiciones socio-teleológicas a mera manipulación práctica de las condiciones actuales (instituciones, ciencia, fuerzas productivas, etcétera) para la realización de los objetivos correspondientes. Para Lukács, esas son las condiciones que la humanidad enfrenta en la época actual. La manipulación de todas las esferas de la vida social como la condición cada vez más amplia de la reproducción del capitalismo puede seguir adelante indefinida e ininterrumpidamente, liberada como está, por una conciencia científica que voluntariamente abdicó o expresamente se negó a hablar de una ontología científicamente fundada. Contra esa falsa conciencia ontológica,

basada en necesidades sociales dominantes, Lukács defiende la urgencia de una crítica ontológica que podría demostrar no sólo que una concepción ontológica racional del mundo posible, sino que en un mundo social así concebido hay alternativas -alternativas concretas.

Referencias

- Lukács, G (1984) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Erster Halbband. Luchterhand: Darmstadt.
- (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zweiter Halbband. Luchterhand: Darmstadt. Existe traducción al castellano del capítulo “El trabajo”, en Antonino Infranca & Miguel Vedita (curadores) *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2004.
- Marx, K (1976) *Ökonomische Manuskripte 1857-58 (Grundrisse)*, MEGA, Band I. Berlin: Dietz Verlag. Existe edición en castellano: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Buenos Aires-México, Siglo XXI, varias ediciones.
- Marx, K (1994) “Critical Marginal Notes on the article: ‘The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian’”, en: J. O’Malley (ed.) *Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oldrini, G (2002); “Em Busca das Raízes da Ontologia (Marxista) de Lukács” en: M. O. Pinassi y otros. (eds.) *Lukács e a Atualidade do Marxismo*. San Pablo: Boitempo.
- Tertulian, N (1999) “O Grande Projeto da Ética” *Ad Hominem I*, I. San Pablo.
- (2007) “O Pensamento do Último Lukács”, *Outubro*, 16: 219-248.

[i] La crítica ontológica se efectiviza en la medida que Marx, a continuación, ofrece una formulación de la objetividad social de tales ideas, a despecho de su falsedad: “[A. Smith] Tiene razón, sin duda, en cuanto a que en las formas históricas del trabajo -como trabajo esclavo, servil y asalariado- éste se presenta siempre como repulsivo, siempre como *trabajo forzado, impuesto desde el exterior*, frente al cual el no-trabajo aparece como ‘libertad y dicha’.” (Marx: ob. cit.)

[ii] Existe traducción al castellano del capítulo “El trabajo”, en Antonino Infranca & Miguel Vedita (curadores) *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2004. Aquí y en lo sucesivo, indicaremos las páginas correspondientes a la edición en alemán y la edición en castellano separadas por una barra.

[iii] Es el fundamento de la crítica ontológica de Lukács al neopositivismo y a otras tradiciones filosóficas que, tras reducir práctica a práctica inmediata, no pueden más que identificar la verdad con adecuación empírica.

[iv] Es éste aspecto, señala Lukács, lo que diferencia el materialismo dialéctico del mecánico. En cuanto el último sólo admite la naturaleza y sus procesos causales como realidad objetiva, el primero es capaz de demostrar que las finalidades realizadas resultantes de la práctica humana, del trabajo, se vuelven parte del mundo, constituyendo nuevas formas de objetividad que, aunque no derivadas de la naturaleza, son igualmente reales”. (Lukács, 1986:28)

[v] Aunque Lukács emplea aquí el término “reflejo”, considerando en su conjunto la concepción del autor, es obvio que tal término nada tiene que ver con la idea de una reproducción mental mecánica de la realidad. En verdad, como veremos, para el autor las reproducciones mentales nunca pueden ser una copia fotográfica y mecánica de la realidad.