

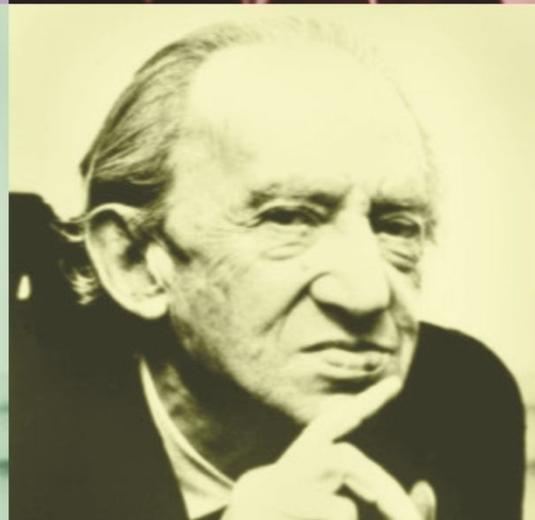
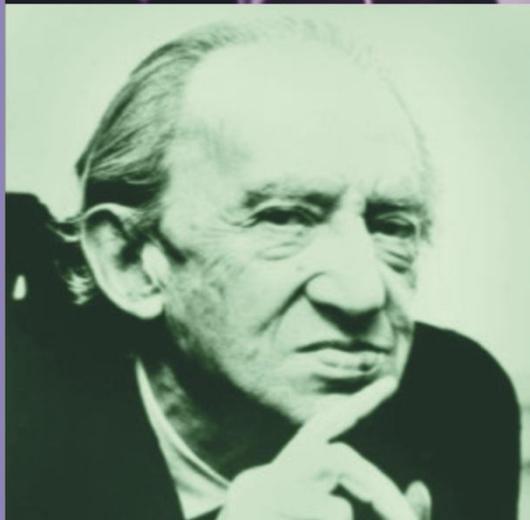
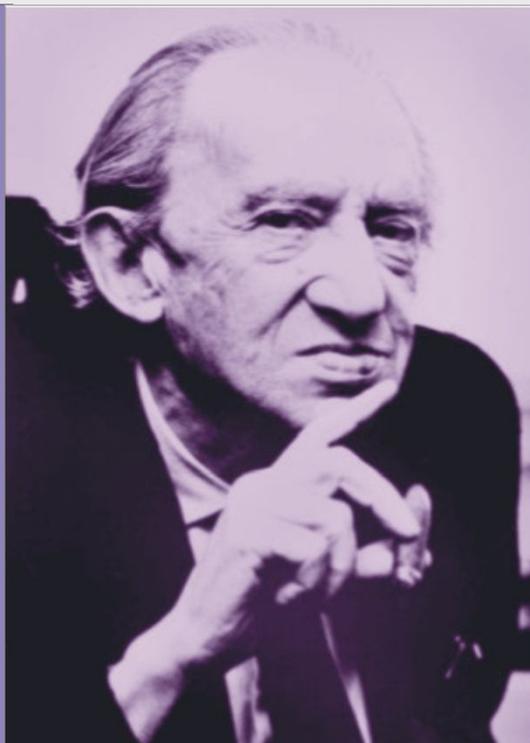
# Cuadernos de Teoría Social & Trabajo Social Contemporáneo

Año II – N° II  
Noviembre de  
2014

Cátedra Libre **Marxismo y trabajo Social**

ISSN 2344-9837

# LUKÁCS



El pensamiento de Lukács frente a los desafíos del  
capitalismo tardío

**Cuadernos de Teoría Social &  
Trabajo social Contemporáneo**

**Publicación Anual de la Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social**

**Equipo Editorial**

Sergio D. Gianna – Coordinador Editorial

Brian Z. Cañizares

Manuel W. Mallardi

**Comité Asesor**

Dra. Andrea Oliva – Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Bs. As. – Argentina

Dra. Yolanda Guerra – Universidade Federal de Río de Janeiro – Brasil

Dr. Sergio Lessa – Universidade Federal de Alagoas – Brasil

Dra. Katia Marro – Universidade Federal Fluminense – Brasil

Dra. Gilmaisa Macedo da Costa – Universidade Federal de Alagoas – Brasil

**ISSN 2344-9837**

**Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social**

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

WEB: [www.catedralibrets.org](http://www.catedralibrets.org)

E-mail: [catedralibrets@gmail.com](mailto:catedralibrets@gmail.com)

**Foto de tapa:** Extraída de Marxismo Crítico: [www.marxismocritico.com](http://www.marxismocritico.com)

# Índice

<b>Presentación editorial</b> .....	04
<b>Primer parte: los fundamentos ontológicos de la obra de Lukács</b>	
1. <i>Gyorgy Lukács y la determinación del proceso investigativo en Marx.</i> Por Ronaldo Fortes.....	07
1. <i>Historia y Ontología: la cuestión del trabajo.</i> Por Sergio Lessa.....	57
2. <i>La ideología y su determinación ontológica.</i> Por Ester Vaisman.....	87
<b>Segunda parte: “Cuestión social” y sociabilidad capitalista: aportes para el estudio del capitalismo tardío</b>	
1. <i>Trabajo, ser social y sociabilidad en el capitalismo actual.</i> Por Gilmaisa Macedo da Costa.....	143
2. <i>Las bases ontológicas de la cuestión social.</i> Por Edlene Pimentel.....	161
3. <i>La relación entre cuestión social y alienación.</i> Por Norma Alcántara.....	173
4. <i>El carácter socio-histórico del lenguaje: notas para comprender sus implicancias en la sociabilidad capitalista.</i> Por Manuel Mallardi.....	184
<b>Tercera parte: Trabajo Social y capitalismo tardío: desafíos para la intervención profesional</b>	
1. <i>Trabajo, complejos sociales y Trabajo Social.</i> Por Gilmaisa Macedo da Costa.....	207
2. <i>Trabajo Social y estrategias de intervención profesional: posiciones teleológicas secundarias y su mediación con la ideología.</i> Por Sergio Daniel Gianna.....	219
3. <i>Perspectiva histórico-crítica y marxismo olvidado. Diálogos postergados.</i> Por Brian Cañizares.....	240

# Presentación

## editorial

Tenemos el agrado como *Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social* de lanzar el segundo Cuaderno de Teoría Social & Trabajo Social Contemporáneo. En el mismo, se presentan algunas de las conferencias y trabajos que fueron elaborados para el I Simposio sobre Teoría Social y Trabajo Social Contemporáneo: “El pensamiento de Lukács frente a los desafíos del capitalismo tardío”, organizado conjuntamente por el Centro de Estudios Interdisciplinarios en Problemáticas Internacionales y Locales (CEIPIL) de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, el Grupo de Pesquisa sobre Reprodução Social de la Universidade Federal de Alagoas, Brasil y el Área de Investigación Movimientos sociales, conflictividad social y Trabajo Social de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, realizado en la ciudad de Tandil en septiembre del año 2012.

Dicho cuaderno, que lleva el mismo título que el simposio, se encuentra organizado a partir de tres secciones. La primera, titulada *Los fundamentos ontológicos de la obra de Lukács*, cuenta con el trabajo que fue presentado por el Dr. Sergio Lessa en el marco del mencionado encuentro; e incorpora dos contribuciones fundamentales para abordar la obra de Lukács: el trabajo del Dr. Ronaldo Fortes, quien estudia la cuestión del método dialéctico en Marx y la lectura que de éste realiza Lukács en el capítulo de la *Ontología* dedicado a dicho autor, y el artículo de la Dra. Ester Vaisman, que analiza la categoría ideología en

Lukács y sus principales determinaciones. Cabe destacar que ambos trabajos, el primero elaborado especialmente para el cuaderno y el segundo republicado en la revista *Verinotio*, fueron gentilmente cedidos por los autores, traducidos al español por la Cátedra libre e incorporados a éste cuaderno por su relevancia y estudio en profundidad que realizan en torno a la obra de Lukács.

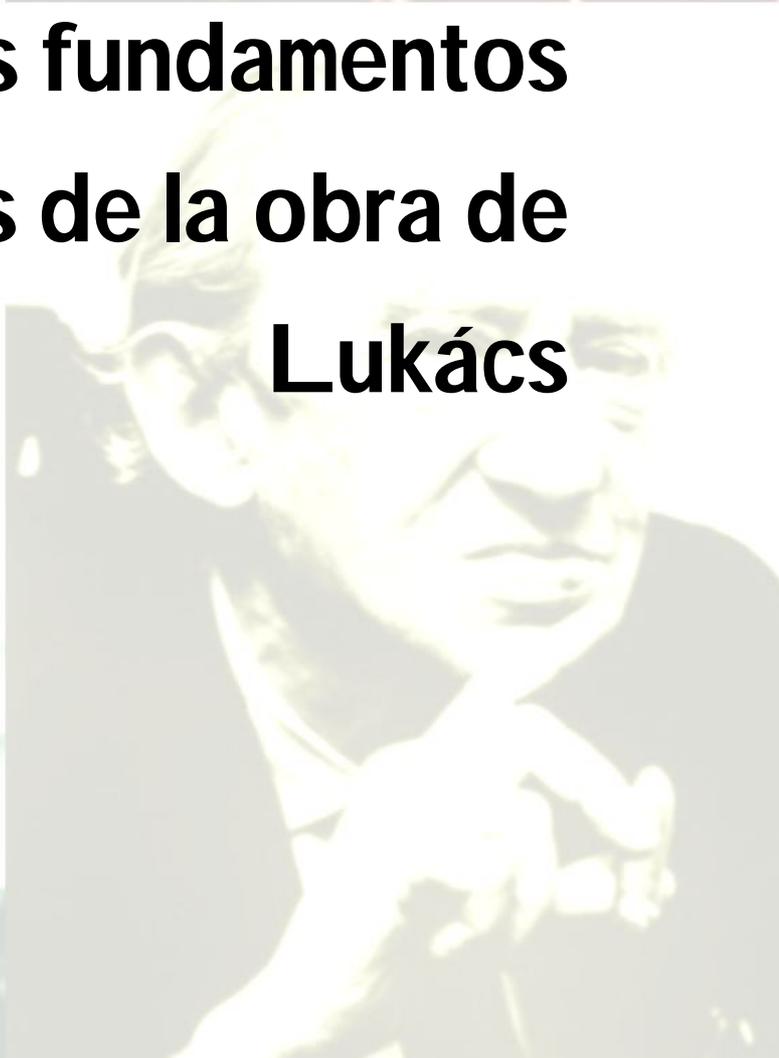
La segunda sección, denominada "*Cuestión social*" y *sociabilidad capitalista: aportes para el estudio del capitalismo tardío*, incorpora distintas intervenciones desarrolladas en el marco del simposio, como el trabajo de la Dra. Edlene Pimentel que analiza las determinaciones ontológicas de la "cuestión social", esto es, aquellos aspectos fundamentales y constitutivos de la misma; por su parte, el artículo de la Dra. Norma Alcântara aborda su mediación con la categoría alienación, mientras que, a su turno, la Dra. Gilmaisa Macedo da Costa intenta avanzar en la reconstrucción de sus principales determinaciones contemporáneas. Dicha sección concluye con el aporte del Dr. Mallardi, quien analiza los aspectos fundamentales de la categoría lenguaje en Bajtín y Lukács y como ésta aporta elementos centrales para pensar la "cuestión social" y sus determinaciones esenciales y contemporáneas.

Finalmente, el cuaderno concluye con una tercera sección titulada *Trabajo Social y capitalismo tardío: desafíos para la intervención profesional*. En la misma, la Dra. Macedo da Costa recupera a grandes trazos el devenir socio-histórico y la configuración del Trabajo Social dentro de la sociabilidad capitalista y como ésta se configura en un complejo social ideológico que lo diferencia de la categoría trabajo. En una misma línea, el Dr. Sergio Gianna además de abordar la función social que el Trabajo Social desempeña dentro del orden capitalista, fuertemente vinculado a la categoría ideología, analiza las principales determinaciones de la posición teleológica secundaria que objetivan los trabajadores sociales con sus estrategias de intervención. Finalmente, la sección concluye con el trabajo del Lic. Cañizares, quien plantea las principales vinculaciones entre el Trabajo Social y lo que denomina como las corrientes heterodoxas del marxismo, así como algunos puntos de tensión y reflexión que abre la vinculación del Trabajo Social con la tradición marxista.



# **Primera Parte**

## **Los fundamentos ontológicos de la obra de Lukács**



# György Lukács y la determinación del procedimiento investigativo en Marx<sup>1</sup>

Ronaldo Vielmi Fortes<sup>2</sup>

La última gran obra de György Lukács, *Para una ontología del ser social*, constituye al interior de la historia del marxismo un caso aparte, pues discrepa del núcleo común por el cual la obra de Marx fue comprendida a lo largo de todo el siglo XX: tiene el mérito de haber sido la primera en destacar el carácter ontológico del pensamiento del filósofo alemán. A este respecto, la reconstrucción del pensamiento marxiano sugerida por Lukács, posee una peculiaridad frente a todo el edificio teórico que se irguió sobre la base de las proposiciones marxianas: es una afirmación enfática de que “nadie se ocupó tanto como Marx de la ontología del ser social”. El carácter ontológico de la obra marxiana quedó oscurecido por la rigidez dogmática en la que el marxismo se vio inmerso desde la muerte de Lenin, que, bajo el dominio de la ola stalinista, rechazó toda y cualquier discusión acerca de la ontología, calificándola de ideológica, idealista y/o simplemente metafísica. En verdad, como el propio Lukács sugiere, esta rigidez no es nada más que una resultante específica de las reflexiones lógico-epistemológicas que dominan todo el escenario de la filosofía desde el siglo XVII - incluyendo allí tanto la ciencia burguesa, cuanto al marxismo en general-, que combatieron

---

<sup>1</sup> Traducción al español de: Brian Cañizares.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía (UFMG). Docente de la Facultad de Servicio Social de la Universidad Federal de Juiz de Fora.

vigorosamente todo “intento de base sobre el ser, el pensamiento filosófico acerca del mundo”, considerando como “anacrónica absurdidad no científica, toda pregunta en torno al ser”. No importa cuán distintas puedan ser las vertientes imbuidas de estas convicciones, en sus pretensiones políticas, o cuán antagónicas puedan ser en relación a sus principios filosóficos, todas son perspectivas rígidas y reducidas por las mismas amarras, por cuanto se fundan en el interior de las discusiones lógico-gnoseológicas. Por eso mismo, tanto los críticos de Marx como sus seguidores fueron incapaces de percibir que el núcleo estructurador del pensamiento marxiano se encuentra cimentado sobre un conjunto bien fundamentado de lineamientos ontológicos acerca del ser social.

A pesar de las perspectivas abiertas, la obra lukácsiana no tuvo una receptividad a la altura de sus pretensiones. El destino funesto al que fue condenada se revela en la tenue repercusión de estos últimos escritos en el pensamiento del siglo XX. La fatalidad a la que se vio sometida posee por lo menos dos motivos: por un lado, como ya fuera mencionado, esta surge a contramano de las tendencias filosóficas del siglo XX –aún predominantes en nuestro siglo-, en la medida en que pretende reponer la necesidad de la reflexión ontológica en un mundo dominado por el debate lógico-epistémico; por otro lado, la publicación integral de su obra aparece en un momento desfavorable, pues coincide con la caída del socialismo real, y, consecuentemente, con la tan conocida derrocada del pensamiento marxista. Creemos que esta doble fatalidad describe, por lo menos en parte, la razón por la cual su obra permanece, aún hoy, insuficientemente leída y analizada. Sobre la última fase de su pensamiento, encontramos apenas estudios dispersos; casi siempre la autoridad intelectual del pensador húngaro es reconocida mucho más por el libro *Historia y Conciencia de Clases*, obra de la que el propio autor, décadas después de su publicación, renegó por considerarla fuertemente dominada por contenidos idealistas hegelianos.

Todo el vigor de los escritos ontológicos de Lukács posee dos direcciones básicas: se vuelve contra las lecturas mecanicistas, provenientes principalmente del stalinismo, al mismo tiempo en que procura combatir la crítica de los adversarios de Marx, demostrando con la incompreensión –e incluso la negación de toda y cualquier ontología se encuentra circunscripta en necesidades urgentes de la propia configuración de la sociedad:

Si analizásemos bien las constantes teorías de los grupos dirigentes políticos, militares y económicos de nuestro tiempo, descubriremos que éstos –consciente o inconscientemente– son determinados por métodos de pensamiento neo-positivistas.<sup>3</sup>

El combate sugerido por Lukács al predominio de las reflexiones lógico-epistemológicas – entre las cuales puede ser incluido el neo-positivismo – conlleva, por lo tanto, la perspectiva que concilia la posición teórica con la necesidad práctica. Contra el predominio manipulatorio al que se vio reducida la ciencia en el mundo del capital, la ontología recoloca el problema filosófico esencial del ser y del destino del hombre. La incursión lukácsiana en el debate de la ontología no es fruto de inclinaciones particulares o personales, sino que “entiende la realidad como algo a transformar y no simplemente manipular y gestar”, y que, para ello, una serie de cuestiones tanto del campo práctico cuanto teórico deben ser tratadas por medio de una *recta* comprensión de la dinámica del ser social.

Este enfrentamiento –teórico y práctico– forma la base del argumento que advierte la necesidad del retorno a Marx, sin las ataduras teóricas producidas por el marxismo en general. Se trata de barrer de las páginas de la obra marxiana una discusión totalmente extraña a su letra: afirmaciones que acusan la existencia en Marx de un determinismo unívoco proveniente de la esfera de la economía, que absolutiza la potencia del factor económico legando al segundo plano la eficacia de las otras esferas de la vida social. Al contrario de un determinismo unívoco de lo económico sobre las otras instancias de la sociabilidad, como acusa gran parte de sus adversarios, el pensamiento económico de Marx se funda en la concepción de la determinación recíproca de las categorías y complejos que componen la dinámica del ser social.

La percepción de la ontología en Marx provee a Lukács de los elementos pasibles de establecer de una vez por todas, la ruptura con las tendencias gnoseológicas. Sus reflexiones parten de la crítica fundamental que postula que, en Marx, “el tipo y el sentido de las abstracciones, de los experimentos ideales, son determinados no por puntos de vista gnoseológicos (y menos aún lógicos), sino por la propia cosa, esto es, la esencia ontológica

---

<sup>3</sup> LUKÁCS, G. Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns; in: DANNEMANN, Rüdiger; BENSELER, Frank [Hrsg.] *Objektive Möblichkeit: Beiträge zu Georg Lukács "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins"*; Opladen: Westdt. Verl., 1995, p. 31.

de la materia tratada". Por medio de estas palabras se pone en evidencia la fecunda inflexión del pensamiento de Marx en relación a los caminos recorridos por la filosofía hasta entonces: "el objeto de la ontología marxista, a diferencia de la ontología clásica y la posterior, es lo que existe realmente: la tarea es la de investigar al ente con la preocupación de comprender su ser y encontrar los diversos grados y las diversas conexiones en su interior".

Todas estas determinaciones, rápidamente señaladas en esta etapa inicial de nuestra exposición, forman los pilares sobre los cuales se asientan las grandes tesis de la ontología lukácsiana. La mayoría de estas determinaciones son extracciones, elucidaciones y desdoblamientos directos de elementos fundamentales del pensamiento marxiano. Son estos lineamientos ontológicos presentes en el texto de Marx los que constituyen el conjunto de argumentos centrales utilizados por el filósofo húngaro para contestar todo el monumental edificio teórico marxista constituido en torno del problema del método en Marx. La elucidación de la tesis lukácsiana requiere acompañar todo el conjunto de argumentos y desvelamientos analíticos que el autor realiza en torno de la obra de Marx.

Lukács abre sus reflexiones destacando la malversación del marxismo en relación al problema del método en Marx, cuya expresión más cabal puede ser observada por el desprecio e incluso la malacostumbrada incompreensión de la *Introducción del '57*. Este texto constituye uno de aquellos raros momentos en que el pensador alemán se dedica directamente al problema del método. Para Lukács la *desconsideración* casi completa de este texto se justifica por la hegemonía gnoseológica en la filosofía, que repercutió fuertemente al interior del propio marxismo y, en la mayor parte de los casos, llevó a los marxistas al "abandono de la crítica de la economía política para sustituirla por una simple economía como ciencia en el sentido burgués". Lo que quedó olvidado fue la crítica ontológica a la economía en cuanto elemento clave para comprender el *ser y el destino del hombre*. Esta dimensión del pensamiento marxiano fue sustituida por una concepción de la economía entendida en los moldes de la cientificidad burguesa.

Con estas advertencias, Lukács no sólo repone el problema de la necesaria confrontación de la ontología con la gnoseología, sino que adensa la discusión al introducir toda una serie de elementos del pensamiento marxiano que rompen de raíz con la tradición filosófica predominante. La posición de Marx frente al problema del conocimiento separa nítidamente

dos complejos distintos de problemas: “el ser social que existe independientemente del hecho de que sea conocido más o menos correctamente, y el método para aprenderlo idealmente de la manera más adecuada posible”. Tal posición filosófica no tiene por centro el análisis de las categorías del pensamiento como elementos primordiales en el proceso de aprehensión ideal de la realidad. Al contrario de los postulados de la tradición gnoseológica, las categorías no son formas *a priori* del pensamiento, sino nexos e interacciones presentes en la propia cosa. Contra las tendencias predominantes en el siglo XX, el énfasis recae en la demarcación de la prioridad de las determinaciones propias del ser en relación a la conciencia, tesis que por sí sola coloca el problema del conocimiento sobre otras bases: no se trata de establecer las posibilidades y los límites del conocimiento, sino de un procedimiento que pone como centro de la reflexión, de un modo directo y sin desvíos, la objetividad como dato primero, en toda su gama de determinaciones y nexos.

#### **LA CATEGORIA TOTALIDAD Y LAS ETAPAS DEL PROCEDIMIENTO INVESTIGATIVO**

La elucidación de los principios fundamentales de la ontología constituye la base fundamental para la determinación de la peculiaridad innovadora del método marxiano. Lukács considera que en la *Introducción del '57* la posición metodológica marxiana se encuentra presente de manera más consolidada. En las páginas del referido texto toda la discusión en torno de la cuestión del método es presentada en conjunto con una serie de determinaciones ontológicas fundamentales, de tal forma que existe en Marx un vínculo indisociable entre la determinación de los principios generales de la ontología y los problemas relativos al conocimiento. Ese texto constituye uno de aquellos raros momentos en que el pensador alemán se aboca directamente al problema del método. La desconsideración casi completa de ese escrito, así como la malversación, común a los intérpretes, en el tratamiento de las ideas en él contenidas es, según nuestro autor, fruto del predominio de las cuestiones epistemológicas en el campo de la filosofía. Esta hegemonía repercutió fuertemente al interior del propio marxismo, llevando a gran parte de los marxistas al completo “abandono de la crítica de la economía política para sustituirla por una simple economía como ciencia en el sentido burgués” [OGS, 578/OSS, I, 283]. Con esto la crítica ontológica a la economía quedó olvidada, perdiéndose, de este modo, el elemento

clave para comprender el *ser y el destino del hombre*, mediante la reflexión, esencialmente ontológica, sobre la forma de la sociabilidad puesta y direccionada por el capital. Tal dimensión del pensamiento marxiano fue sustituida por la concepción de la economía entendida en los moldes de la cientificidad burguesa, de cuño esencialmente gnoseológico.

La relevancia recae sobre la tesis central según la cual la cientificidad en Marx posee un carácter radicalmente distinto de la ciencia de tinte burgués. En líneas generales, en la “ciencia burguesa” el entendimiento de la totalidad como complejo de complejos está ausente. Diferentemente, en Marx,

Los fenómenos complejos tienen existencia primaria. Lo complejo debe ser estudiado como complejo, para después llegar a sus elementos y a los procesos elementales. Por esto, el problema no es el de encontrar determinados elementos para después construir ciertos complejos a partir de su acción recíproca, como en general piensan los cientistas. [...] Los complejos parciales sólo son comprensibles como partes del organismo completo.<sup>4</sup>

Los límites de la cientificidad de la economía política son de naturaleza similar a la caracterización problemática de los procedimientos de los “cientistas” aquí referida. El aislamiento de determinados elementos de la realidad es acomodado en el pensamiento bajo la forma del ordenamiento fundamentalmente lógico, por medio de la aquí designada “acción recíproca” entre los elementos, son construidos ciertos complejos que destacan, correctamente, determinados nexos de la realidad, pero aún así, no los aprehenden de manera adecuada, o sea, no reflejan idealmente los vínculos reales de las conexiones concretamente existentes. En un momento dado de su ontología,<sup>5</sup> valiéndose de la crítica de Hegel, Lukács caracteriza tal procedimiento como una articulación “privada de conceptos” una vez que el principio de la reciprocidad de acción aplicada en este caso es un ordenamiento lineal y estático, que no toma en consideración la dinámica interna de las interacciones y no aprehende la función, lugar y fuerza interactiva real de cada categoría al interior del complejo. La crítica de Marx a algunas de las teorías económicas con las que se enfrentó a lo largo de sus estudios, es lapidaria en ese sentido: gran parte de estas establecen las relaciones entre las dimensiones de la singularidad, particularidad y

---

<sup>4</sup> LUKÁCS, Georg; *Gespräche mit Georg Lukács*; op. cit.; p. 12 [ed. bras. op. cit. p. 15].

<sup>5</sup> Cf. OGS II, 204.

universalidad de las categorías de la economía, bajo la base de un silogismo que establece en términos exclusivamente lógicos la interacción entre estos tres momentos.<sup>6</sup>

La *Introducción del '57*, según Lukács, presenta trazos similares al énfasis en la objetividad presente en los *Manuscritos económico-filosóficos*, de donde, conforme vimos, son extraídos los elementos para fundamentar la tesis de la totalidad como síntesis de complejos heterogéneos. La categoría totalidad tiene lugar central en la determinación lukácsiana del método marxiano; éste la identifica como elemento decisivo de las reflexiones marxianas de los *Rohentwurf*.<sup>7</sup> En este aspecto en particular, el análisis realizado por Lukács se mueve entre las determinaciones presentes en el texto de Marx por medio de elementos y criterios propios. Su análisis acompaña la sucesión de la presentación de las categorías y toma en consideración las ideas centrales del texto, por ello, en algunos puntos específicos introduce elementos y categorías no directamente referidas al texto marxiano. De las determinaciones de Marx, en algunos momentos teóricos importantes, Lukács infiere categorías y sugiere procedimientos que, para él, elucidan los pasos metodológicos allí descritos. Las "inferencias" de Lukács se mezclan con los contenidos efectivos de las ideas y categorías del texto y son presentados indistintamente como elementos pertenecientes al universo del pensamiento marxiano.

Este aspecto puede ser directamente observado en el tratamiento conferido a la categoría totalidad. Esta no está presente en Marx, por lo menos no bajo los moldes sugeridos por el pensador húngaro. Aún así, Lukács respalda su idea de totalidad en un

---

<sup>6</sup> Cf. MARX; *Grundrisse...*, op. cit., p. 11.

<sup>7</sup> Intentando destacar la importancia de la categoría de la totalidad en el pensamiento de Marx, Lukács indica su presencia ya en la obra de juventud marxiana, en particular en la crítica dirigida a Proudhon desarrollada en *La Miseria de la Filosofía*. Lukács refiere en nota al pie del libro, dónde él considera que Marx trata directamente la categoría. Aún así, no cita el pasaje del texto, ni refiere el contexto en que ésta se inserta; motivo por el cual juzgamos necesario citar, intentando proveer elementos para valorizar sus observaciones: "*Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes*" ("Las relaciones de producción de cualquier sociedad constituyen un todo"). Marx realiza tal afirmación contraponiéndose directamente a Proudhon que "considera las relaciones económicas como una de las tantas fases sociales que se engendran unas a otras, que resultan unas de las otras así como la antítesis resulta de la tesis, y que realizan en su sucesión lógica, la razón impersonal de la humanidad" [MARX, K. *Das Elend der Philosophie*; MEW, Band 4; Berlin: Dietz Verlag, 1974, p. 130 (ed. bras. *A Miséria da Filosofia*; trad. José Paulo Netto, São Paulo: Global, 1985, p. 107)]. Salvo mejor juicio, Marx no realiza un análisis exhaustivo del problema, apenas realiza esa afirmación contra el entendimiento proudhoniano, que ve en las relaciones de producción de las más variadas sociedades, figuras de la sucesión lógica de la realización de la razón impersonal. Su argumento niega la falsa articulación abstracto-idealista formulada por Proudhon, afirmando la peculiaridad y especificidad de cada efectivación concreta de las relaciones de producción. En ese sentido, cada una de ellas constituye un todo, en la medida en que no se encuentran necesariamente articuladas.

pasaje presente al principio de la *Introducción del '57*, en el cual Marx, luego de algunas consideraciones sobre el punto de partida del método de la economía política, afirma que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto unidad de la diversidad”.<sup>8</sup> La referencia a lo “concreto” es identificada por Lukács de manera directa a la “totalidad”, sin que haya una mención explicativa a la equiparación de los términos. Luego de citar directamente el referido pasaje, Lukács continúa su análisis discutiendo no lo “concreto”, sino la “totalidad” como elemento descriptivo de la complejidad constitutiva de la realidad. De ese modo, la sustitución de la categoría “concreto” por la categoría “totalidad” ocurre de manera tácita, velada, en la medida en que no anuncia la identificación de los términos y no presenta ningún argumento explicativo para tal modificación de los conceptos. En rigor, una identificación de tal orden exigiría argumentos demostrativos capaces de presentar la similitud entre ambas categorías. La única justificación de Lukács acerca de la presencia marcante de la categoría de la totalidad en la obra de Marx, se encuentra en el siguiente comentario: “Por investigar el ser social, la posición ontológica central de la categoría de la totalidad se presenta para Marx de modo mucho más inmediato que en el estudio filosófico de la naturaleza” [OGS I, 579].

En ese aspecto en particular el análisis lukácsiano del problema no corresponde, íntegramente, al desarrollo categorial desarrollado por Marx, en la medida en que imputa conclusiones y determinaciones externas al propio texto, además de dejar en suspenso la identificación de conceptos que, salvo mejor apreciación, aparentan ser de orden fundamentalmente distinto. Nuestra intención de llamar la atención hacia ese posible “desvío” en el análisis de Lukács es demostrar cómo en algunos momentos la exégesis propuesta de los textos marxianos presenta disonancias o realiza atribuciones a Marx de desdoblamientos propios acerca de determinados temas. En tanto, el objetivo principal es traer a la luz los fundamentos del pensamiento de Lukács. En esa medida, importa mucho más, dados los objetivos y los límites de este trabajo, arrojar luz sobre algunas aporías y sobre los elementos que no poseen el debido peso comprobatorio en sus reflexiones, más que propiamente lidiar de manera exhaustiva con el problema de las diferencias en relación a Marx. El análisis preciso de las diferencias, de los desvíos de la interpretación, etc., así

---

<sup>8</sup> MARX. *Grundrisse*; op. cit., p. 21.

como la exposición rigurosa de las ideas de Marx, está fuera de las posibilidades de este estudio. Para proseguir en nuestro análisis y evaluar de manera debida el conjunto de las ideas desarrolladas por Lukács, debemos "aceptar", aunque con reservas, la identificación de los términos aquí en cuestión.

Por medio de la identidad de lo "concreto" con la "totalidad" Lukács considera que la investigación debe tomar por base la forma efectiva de la existencia de las categorías al interior del complejo; este, a su vez, se encuentra en interrelación con otros complejos de la realidad. La categoría totalidad tiene un papel fundamental en la definición del procedimiento investigativo, constituye el punto de partida, bajo la forma de la totalidad que se presenta a los ojos del investigador con una riqueza de lazos categoriales aún indiferenciados e indeterminados y el punto de llegada del procedimiento analítico, en la forma de la totalidad representada en el pensamiento en cuanto una multiplicidad de nexos e interacciones que conforman la existencia concreta. Lukács pretende con eso elucidar los pasos que, en Marx, llevan de un momento a otro. Estos caminos intermediarios serán determinados como el método de Marx.

La base de esas últimas formulaciones es extraída de las palabras de Marx que analiza la complejidad del punto de partida de la investigación, demostrando cómo en la economía lo "real y lo concreto" aparecen en la inmediaticidad como la "población", acrecentando la secuencia que por intermedio de tal categoría alcanzamos apenas una representación caótica del todo, o sea, meras representaciones incapaces de proveer la riqueza de determinaciones y relaciones efectivas que dan forma al conjunto de nexos de la realidad. Reportándose directamente a este momento del análisis marxiano, Lukács realiza el siguiente comentario:

Sea que tomemos la propia totalidad inmediatamente dada, o sus complejos parciales, el conocimiento inmediatamente directo de realidades inmediatamente dadas desemboca siempre en meras representaciones. Por eso, estas deben ser más bien determinadas con la ayuda de abstracciones aisladoras. Con efecto, en el inicio, la economía en cuanto ciencia tomó ese camino; fue cada vez más lejos en el camino de la abstracción, hasta que nació la verdadera ciencia económica, que toma como punto de partida los elementos abstractos lentamente obtenidos para entonces "dar inicio al viaje de retorno", llegando nuevamente a la población, "esta vez no como la

representación caótica de un todo, sino como una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones" [OGS I, 579-80]

Siguiendo las indicaciones de Marx, Lukács demuestra cómo la totalidad inmediatamente dada, puesta como punto de partida del análisis, tiene carácter de "principio generalísimo" [*Allerallgemeinste Prinzip*], pues no provee, en la forma de su manifestación inmediata, los nexos fundamentales capaces de viabilizar la aprehensión de su "esencia" y de su "constitución", mucho menos prescribe el modo más adecuado para conocerla. Fijarse en el punto de partida, o sea, en la totalidad inmediatamente dada, es atenerse a las representaciones caóticas perdiendo de esa manera las dimensiones y especificaciones efectivas de las categorías. El trabajo de análisis impone la descomposición de los elementos de la realidad por vía de las aquí designadas abstracciones aisladoras. Estas, son los elementos abstractivos que permiten la aproximación más criteriosa de las efectivas categorías del complejo estudiado. Con todo, el tratamiento analítico no se cierne al recurso del aislamiento abstractivo. Este constituye sólo el primer paso por medio del cual se identifican los elementos más generales presentes en la realidad, sin determinar la forma efectiva de su articulación al interior de la totalidad. El "viaje de retorno" describe el movimiento de especificación donde los nexos efectivos, el ordenamiento categorial concreto, en toda la gama de complejidad, ganan lugar en el pensamiento permitiendo la figuración de la riqueza de determinaciones y relaciones de la realidad. Por ese motivo, en el entendimiento de Marx, lo concreto –en los términos lukácsianos, sería la totalidad– "Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, igualmente el punto de partida de la visión inmediata y de la representación".<sup>9</sup>

El primer momento del procedimiento aquí descrito como la formación de la *abstracción aislante* se reporta directamente a un pasaje de la *Introducción del '57*, cuyas palabras constituyen elementos importantes para la comprensión del conjunto de las reflexiones lukácsianas. Marx afirma en su texto:

Si, por lo tanto, comenzara por la población, entonces tendré una representación caótica del todo y, por medio de una determinación más

---

<sup>9</sup> MARX, Karl. *Grundrisse*; op. cit., p. 21.

precisa, por el análisis, alcanzaré conceptos siempre más y más simples; de lo concreto figurado pasaré a abstracciones siempre más simplificadas, hasta llegar a las determinaciones más simples.<sup>10</sup>

Sin duda Lukács mantiene como foco de sus consideraciones el texto marxiano, por ello lo que se hace notar en su análisis es la sustitución de todo el conjunto de expresiones utilizadas por Marx, tales como “determinaciones más precisas” [*nähere Bestimmung*], “conceptos simples” [*einfachere Begriffe*], “abstracciones simplificadas” [*dünnere Abstrakta*], etc., por la expresión por el mismo acuñada: *abstracción aislante* [*isolierende Abstraktionen*]. Esta síntesis conceptual de las etapas del procedimiento investigativo promovida por Lukács o es un simple detalle o una mera particularidad en el uso de expresiones. La supresión de la presentación de los pasos del procedimiento investigativo presentados por Marx sugiere la presencia de pequeñas confusiones en la diferenciación entre el procedimiento investigativo y la forma expositiva de las categorías y de los complejos presentes en la obra marxiana. Volveremos a ese problema más adelante, pues solamente luego del análisis del conjunto de las consideraciones de Lukács se torna posible evaluar de manera adecuada las implicaciones de su abordaje.

De acuerdo con Lukács, las abstracciones en Marx poseen la peculiaridad de presentarse, aún bajo la forma de la abstracción aisladora, como expresiones ideales de elementos e interacciones existentes en la realidad:

Lo que no se puede olvidar es que tales “elementos”, en sus formas generalizadas, obtenidas por abstracción, son productos del pensamiento, del conocimiento. Desde el punto de vista ontológico, también estos son complejos procesuales del ser, por ello de constitución más simple y, por tanto, más fácil de aprehender conceptualmente, en comparación con los complejos totales de los cuales son “elementos” [OGS I, 581].

Para Lukács, en todos los momentos del procedimiento analítico marxiano “es la propia esencia de la totalidad económica la que prescribe el camino a seguir para conocerla” [OGS, 580]. De las abstracciones aisladora a lo “concreto pensado” los nexos reales son el medio crítico del proceso investigativo. Las categorías figuradas en el pensamiento –aquí designadas como “elementos en su forma generalizada”– son “complejos procesuales del

---

<sup>10</sup> Idem, ibidem.

ser”, expresan idealmente trazos efectivos de “complejos totales” puestos en relieve por el trabajo del aislamiento abstractivo. Son, sin duda, figuraciones generales constituidas por el tratamiento abstractivo, por ello, esto no significa que sean creaciones o productos unilaterales del pensamiento. El proceso de formación ideal de las categorías consiste en la aprehensión de los trazos generales de los elementos concretamente existentes. Se abstrae aquí el complejo de interacciones de la categoría –tal como sus determinaciones y peculiaridades históricas, sociales, de circunstancia, etc.– focalizando la atención en los atributos más generales de tal elemento. Entendidas por medio de esas determinaciones, las categorías representadas en el pensamiento no aparecen definidas como conceptos formulados teóricamente o definiciones hipotéticas tomadas como punto de partida del conocimiento; por el contrario, son determinaciones, a pesar de generales y aisladas, provenientes de la propia materia estudiada. Este camino lleva de lo concreto inmediato hasta la síntesis abstracta y aún “simplificada” de elementos de la totalidad. El *camino de retorno* implica, a su vez, la descomposición rigurosa y minuciosa de las características de la categoría y del complejo parcial al interior de la totalidad, en otras palabras la especificación de las categorías, de sus integraciones, al interior del complejo. El camino que lleva de lo abstracto a lo concreto constituye en palabras de Marx, directamente reproducidas por Lukács, el “método científico correcto”.<sup>11</sup> Tal afirmación, aún así, no elimina el movimiento de la abstracción como momento necesario del proceso: “el primer camino redujo la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento”.<sup>12</sup>

Con todo, esto no significa que la expresión ideal de la lógica de los complejos y la sucesión de las categorías figuradas en el pensamiento, son similares al proceso de configuración de la realidad. Aspecto que conferiría al procedimiento marxiano carácter eminentemente idealista. El camino del conocimiento no se confunde con la génesis de la realidad. Son dimensiones diversas que, si son desconsideradas en sus diferencias esenciales, llevan a distorsiones peligrosas, como aquellas presentes en la filosofía de Hegel, según la cual el camino recorrido por el pensamiento en la aprehensión de la realidad es idéntico a la propia constitución y movimiento de la misma. En

---

<sup>11</sup> MARX, Karl. *Grundrisse*; op. cit., p. 21.

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*.

otras palabras, en Hegel el proceso representado como camino del conocimiento corresponde al movimiento del propio ser, y en esta medida, el movimiento del concepto engendra la propia realidad<sup>13</sup>- corresponde a la trayectoria de la "razón al encuentro de si misma". Conforme resalta Marx, en otro contexto, "para Hegel, el proceso del pensamiento –que él transforma en sujeto autónomo bajo el nombre de idea– es el demiurgo de lo real, lo real es simplemente su manifestación externa".<sup>14</sup> Contra esa identificación Lukács se pronuncia, basado en la crítica marxiana, afirmando que el movimiento de la abstracción en dirección a lo concreto pensado "es tan solamente el camino del conocimiento, y no el de la propia realidad. Este último, al contrario, es producto de interacciones reales y concretas entre esos "elementos", dentro del contexto de la actuación activa o pasiva de la totalidad graduada" [OGS I, 580].

El procedimiento investigativo marxiano se diferencia, en esta medida, tanto del método de la economía política -anteriormente referido– cuanto del recorrido analítico sugerido por el sistema filosófico hegeliano. La superación de los dos procedimientos antagónicos –o para usar una expresión muy valiosa para Lukács: el *tertium datur* entre las dos posiciones– puede ser demostrada por la fusión en Marx de los principios investigativos de la ciencia con los procedimientos abstractivos propios al saber filosófico:

Por tanto, es de la máxima importancia iluminar, con la mayor exactitud posible, en parte con observaciones empíricas, en parte con experimentos ideales abstractivos, su modo de funcionamiento, regulado por determinadas leyes, o sea, comprender bien como éstos son en sí, cómo sus fuerzas internas entran en acción, por sí, cuáles son las interrelaciones que surgen entre estos y otros "elementos" cuando son despejadas las interferencias externas. Es claro, por lo tanto, que el método de la economía política, que Marx designa como un "viaje de retorno", presupone una cooperación permanente entre el procedimiento histórico (genético) y el procedimiento abstractivo-sistematizante, los cuales evidencian las leyes y las tendencias. La interrelación orgánica, y por eso fecunda, de esas dos vías del conocimiento, aún así, solo es posible sobre la base de una crítica ontológica permanente de todos los pasos dados, ya que ambos métodos tienen como finalidad comprender, desde ángulos diversos, los mismos complejos de la realidad. La elaboración puramente ideal, por consiguiente,

---

<sup>13</sup> La crítica de Marx, directamente referida por Lukács, a lo que, todo indica, se reporta aun pasaje presente en la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel identifica el proceso emprendido por la "actividad del conocer" con el "propio movimiento del ser" [Cf. HEGEL. G. W. F.; HEGEL; *Wissenschaft der Logik, II- Die Lehre von Wesen*; Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1986;. p. 5 – ed. francesa : HEGEL ; *Science de la Logique - la doctrine de l'essence*; Tome I, Dixième livre; Paris: Aubier Montaigne, 1976; p. 2].

<sup>14</sup> MARX, *Kapital, I*, op. cit., p. 27.

puede fácilmente escindir lo que forma un todo en el plano del ser, y atribuir a sus partes una falsa autonomía, no importando si eso sucede en términos empírico-historicistas o en términos abstractivo-teóricos. Tan sólo una ininterrumpida y vigilante crítica ontológica de todo lo que es reconocido como hecho o conexión, como proceso o ley, es que puede reconstruirse en el pensamiento la verdadera inteligibilidad de los fenómenos [OGS I, 581].

En el entendimiento de Lukács la resolución metodológica marxiana consiste en una "síntesis de nuevo tipo", que unifica en su proceso investigativo el experimento ideal abstractivo y la observación empírica. La observación empírica difiere de la experimentación ideal por dirigirse principalmente al problema de la génesis histórica de los complejos; funciona en gran medida como reguladora del procedimiento abstracto-sistematizante, impidiendo a éste establecer falsas conexiones, o sea, reconstruir por criterios meramente lógicos la totalidad, en detrimento de las efectivas conexiones de la realidad. Por otro lado, la observación empírica, de manera aislada, no es capaz por si misma de establecer las leyes y las tendencias más generales de la realidad económica. Lo enmarañado, multiforme de las determinaciones de la totalidad dificulta o hasta incluso impide la identificación en la forma aparente –inmediata– de las tendencias legales operantes en la realidad, siendo necesario, por tanto, el trabajo de aislar abstractamente complejos parciales, de modo de hacerlos operar libres de las interferencias que oscurecen la esencia de las relaciones en ellos existentes.

Dada la importancia del tema, Lukács no limita sus demarcaciones al análisis genérico del problema. La elucidación más precisa del método aquí descrito es ilustrada por el análisis de la sucesión histórica de las figuras del capital, de las funciones por éstas desempeñadas en la sociedad capitalista y en las fases pre-capitalistas, presentes en el libro III de *El Capital*. Observando el curso de los acontecimientos históricos se verifica que las figuras del *capital comercial*, del *capital monetario*, y de la *renta de la tierra*, son formas de relaciones económicas antecesoras del *capital industrial* –esta última se torna en la sociedad capitalista figura preponderante de las tendencias económicas. Mientras tanto, la sucesión histórica del surgimiento de las figuras del capital, las etapas *factuales* de su acontecer histórico, no confieren una recta comprensión sobre la función, importancia y la posición de esas figuras al interior del proceso de producción capitalista. Parecen incluso sugerir, por ser formas

precedentes, fuerte autonomía e independencia en relación al capital industrial, figurando de manera inmediata como presupuestos necesarios y condición *sine qua non* de la existencia de éste. En el plano fenoménico, el capital industrial aparece como derivado y figura dependiente de las formas anteriores. Lo que nos coloca delante del siguiente problema: la observación empírica, histórica en este caso, no revela la realidad objetiva de los nexos de esos complejos parciales en la efectividad de la sociabilidad vigente. Exponiendo la naturaleza de este problema, Lukács afirma:

Y de ese estado de la cuestión resulta que el Libro III contiene las más amplias y detalladas desagregaciones sobre a historia de los complejos económicos que en él aparecen como novedad. Sin eso, sería del todo imposible integrar capital comercial y monetario, así como la renta de la tierra, en el cuadro concreto del conjunto de la economía. La génesis histórica de éstos es el presupuesto para comprender teóricamente su actual función en el sistema de una producción radicalmente social, aunque –o precisamente porque- esa deducción histórica no sea capaz de explicar de modo directo el papel que estos asumieron en aquel sistema. Ese papel depende de la subordinación de estos a la producción industrial; antes del surgimiento de esta última, capital comercial y monetario y renta de la tierra poseyeron por largo tiempo una existencia autónoma y, en esa autonomía, a pesar de cierta conservación de sus peculiaridades, desempeñaron funciones económico-sociales enteramente diversas [OGS I, 603].

Los complejos económico-parciales, o sea, las figuras pre-capitalistas referidas, son refundadas por la “lógica” del capital industrial. Al surgir en el seno de la inusitada sociabilidad, pasa a determinar de manera decisiva y a imponer nuevos desdoblamientos a las figuras económicas anteriormente existentes.<sup>15</sup> En su esencia y en su constitución, los elementos otrora autónomos e independientes se transforman y adquieren nuevas funciones y nuevos nexos al interior de la totalidad que les da forma, de acuerdo a las necesidades y determinaciones de la formación societaria que pasan a fortalecer. El orden empírico de la sucesión histórica confiere la impresión de que la forma más reciente de capital –industrial– es mero derivado de las formas anteriores; posterior y dependiente de

---

<sup>15</sup> Mucho más allá de que las conclusiones que llevan al esbozo de los lineamientos metodológicos sean un resultado propio de la reflexión lukácsiana, el análisis emprendido por el autor posee el mérito de rescatar de manera rigurosa las determinaciones que Marx realiza en torno de las relaciones entre las varias figuras de capital. A este respecto MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert - Dritter Teil: Neunzehntes bis vierundzanzigstes Kapitel und Beilagen*; WERKE Marx-Engels; Band 26.3; Berlin: Dietz Verlag, 1968; p. 460.

éstas. Lo que no constituye una realidad, ya que el conjunto de figuras que la anteceden aparece subordinado en el nuevo orden societario establecido. Las leyes tendenciales del nuevo ordenamiento social son traídas a la luz por el trabajo del experimento ideal y, bajo este aspecto, la propia determinación de la génesis histórica depende de la comprensión de esa nueva conformación de las figuras puestas por la legalidad de la sociedad capitalista. La base industrial de la producción de la riqueza, que se vuelve elemento articulador preponderante de los procesos económicos, se torna elemento decisivo para la determinación de las diferencias específicas entre la forma actual y la forma pasada de la efectivación de las figuras del capital. Solamente por medio de la *abstracción aisladora*, que pone como centro de la reflexión las categorías y los complejos decisivos de la forma vigente del ordenamiento social, es posible localizar con rigor el conjunto de tendencias y leyes que moldean, re-moldean y otorgan nuevas funciones a los momentos económicos pre-existentes.

El idealismo y el empirismo se ven negados con esos lineamientos. Ambos procedimientos, aunque de naturaleza fundamentalmente distinta, conllevan riesgos, pues tienden a atribuir falsas autonomías a partes del todo haciendo desaparecer la verdadera conexión histórica del proceso en su conjunto. En Marx, estos riesgos serían evitados en la medida en que su pensamiento se erige sobre la “atenta crítica ontológica” –síntesis entre el procedimiento empírico y el procedimiento abstractivo– capaz de establecer las debidas distinciones entre hechos y conexiones, entre el proceso casual particular y la ley tendencial inmanente a la realidad. El procedimiento marxiano al discutir los falsos caminos del idealismo y del empirismo, se coloca en condiciones de promover la restauración ideal de la “verdadera inteligencia de los fenómenos”.

Las determinaciones hasta aquí expuestas confieren a la abstracción un aspecto completamente diferente de aquel encontrado en los sistemas económicos formulados en los moldes típicos de la referida “cientificidad burguesa”. De este modo, la abstracción aisladora no es un concepto o una formulación ideal puesta por la estructura teórica que representa, sino ciertos nexos y ordenamientos lógicos pasibles de ser identificados en la realidad. Las categorías son para Marx, como ya fue diversas veces referido, “formas del ser, determinaciones de la existencia”. Entendida en ese sentido, la abstracción no es un

constructo teórico como instrumento de comprensión de la realidad, sino que es parte constitutiva de la propia realidad. La “abstracción” es aprehensión de nexos *factuales*, de cosas reales, concretamente puestas en el plano de la materialidad; es la expresión ideal de atributos del propio ser.

En las páginas del libro III de *El Capital*, Lukács localiza los elementos para comprobar su tesis:

La reproducción simple bajo escala invariada aparece con una abstracción en cuanto, por un lado, bajo base capitalista, la ausencia de toda acumulación o reproducción a escala ampliada es una hipótesis improbable, por otro lado, las condiciones en las cuales se produce no permanecen perfectamente invariadas (y esto es un presupuesto) en años diferentes. El presupuesto es que un capital social de determinado valor provea tanto en el año precedente, cuanto en el presente, nuevamente la misma masa de valor-mercancía y satisfaga la misma cantidad de necesidades, aunque puedan cambiar las formas de las mercaderías en el proceso de reproducción. Entretanto, cuando tiene lugar la acumulación, la reproducción simple constituye siempre una parte de esta, puede, por tanto, ser considerada por sí y es un factor real de la acumulación. El valor del producto anual puede disminuir, aún si permanece constante la masa de valor de uso; el valor puede permanecer igual, aun si disminuye la masa de valor de uso; la masa de valor y la masa de valor de uso reproducida pueden disminuir simultáneamente. Todo esto se reduce al hecho de que la reproducción se desenvuelve en circunstancias o más favorables que antes, o más difíciles, que pueden resultar en una reproducción incompleta, defectuosa. Todo esto puede influenciar solamente sobre la parte cuantitativa de los diferentes elementos de la reproducción, pero no sobre las funciones que se cumplen, como capital reproductor o como renta reproducida, en el proceso como un todo.<sup>16</sup>

Lukács apoya la tesis de la abstracción aisladora en el análisis marxiano del carácter real de la abstracción analítica de la reproducción simple. Lo que se elimina en ese paso analítico preliminar son los aspectos cuantitativos de la relación puesta en causa, así como determinadas funciones del complejo de la reproducción al interior del proceso capitalista. Abstracción no es, en ese contexto, artificialización del problema producida por la creación de una forma intelectual meramente figurativa de lo efectivo, sino el aislamiento parcial de determinado complejo de funciones y dinámicas efectivamente existentes. Las palabras de

---

<sup>16</sup> MARX, *Kapital*, II; op. cit., p. 393-4.

Marx son reveladoras en este sentido: "Entretanto, cuando tiene lugar la acumulación, la reproducción simple constituye siempre una parte de esta, puede, por tanto, ser considerada por sí y es un factor real de la acumulación". Este aislamiento es tan solamente un momento del análisis, paso analítico provisorio, una vez que luego, en la secuencia, aquellos elementos dejados de lado en el análisis del complejo parcial, son nuevamente introducidos para pensar la reproducción en su forma ampliada.

El experimento ideal extrae por vía de las abstracciones los momentos más decisivos del complejo parcial, investiga tales momentos en su "forma pura", considerando las interrelaciones categorías directamente vinculadas a la categoría puesta como centro de la reflexión, sin, entonces, perder de vista la totalidad de los procesos del ser investigado. Por medio de la percepción esencial de la totalidad como complejo de complejos, se torna posible comprender cómo el *experimento ideal* y la *abstracción aisladora* no deforman la realidad creando facetas autónomas e independientes, sino se fijan en las interacciones más decisivas de los complejos parciales y de los elementos del complejo analizado. La determinación de la totalidad como complejo de complejos es fundamental, por tanto, en la delimitación del papel de las abstracciones en el proceso de aprehensión de lo efectivo. La tónica recae en la advertencia de que

Jamás debe reducirse el contraste entre el "elemento" y la totalidad a la simple antítesis entre aquello que es en sí simple y aquello que es en sí compuesto. Las categorías generales del todo y de sus partes adquieren aquí una preocupación ulterior, sin, en tanto, ser suprimida como relación fundamental: cada "elemento", cada parte, es también un todo, el "elemento" es siempre un complejo con propiedades concretas, cualitativamente específicas, un complejo de fuerzas y relaciones diversas que actúan en conjunto. Tal complejidad, por tal, no elimina el carácter de "elemento": las categorías auténticas de la economía son – propiamente en su complicada, procesual complejidad – efectivamente – cada una en su modo y su lugar - algo "último", ulteriormente analizable, pero no ulteriormente descompuesto en la realidad [OGS I, 582].

La categoría puesta como centro de la reflexión no es de modo alguno una elección fortuita o algo definido a partir de parámetros pre-delimitados por el observador, sino refleja las "propiedades concretas, cualitativamente específicas" de los propios elementos. Cada elemento aparece como un "todo", ya que su existencia necesariamente siempre se efectiva

por medio de la relación con otras categorías. La descomposición analítica de sus atributos más generales es la consideración abstracta del desdoblamiento puro de sus enredos e interacciones más generales, cuyo objetivo es iluminar las leyes generales de tendencialidad del complejo, por medio de la eliminación –provisoria– de la multiplicidad de determinaciones provenientes de la esfera fenoménica.

### **PRIORIDAD ONTOLÓGICA, MOMENTO PREDOMINANTE Y LAS DETERMINACIONES DE LA REFLEXIÓN**

El “elemento” revela su peculiaridad y determinación por medio de la función interactiva por él ocupada al interior del complejo. En ese sentido, merece ser destacada la idea de la *cualidad específica* del elemento, mencionada en la cita superior. Esa idea culminará en la exposición del principio fundamental *prioridad ontológica [ontologische Priorität]*- así como del principio *momento predominante [übergreifende Moment]*-, exposición que reivindica igualmente como centro fundante del análisis la categoría relación, por lo cual realiza un llamado de atención respecto de la necesidad de especificar el contenido y el carácter particular de las relaciones categoriales existentes en la dinámica interactiva del complejo. En términos de Lukács, el análisis de los vínculos categoriales debe tener siempre envista que “esas relaciones comprenden, por ello, no sólo la co-ordenación paritaria, sino también sobreordenación y subordinación” [OGS I, 582]. La relación entre las categorías no es del mismo orden, relevancia y grado, en cuanto la participación de determinadas categorías al interior del complejo puede darse bajo la forma de la primacía o de la anterioridad necesaria en relación a otros elementos. En otras palabras, determinadas categorías –o incluso ciertos complejos– pueden aparecer como presupuestos necesarios para la existencia de otras categorías o de otros complejos. Esto confiere a esos elementos la posición de prioridad sobre los otros elementos de éstos dependientes. La prioridad ontológica es, por tanto, la afirmación de que en el orden de las prioridades entre las categorías “la primera puede existir sin la segunda, mientras que lo inverso es ontológicamente imposible”. Esta determinación es, según nuestro autor, similar a la tesis materialista según la cual “el ser tiene prioridad ontológica en relación a “la conciencia”” [OGS I, 582]; esta última solamente puede existir bajo el fundamento de algo que es. Ampliando el campo donde este principio

ontológico fundamental se hace presente, Lukács nos remite al discurso de Engels pronunciado en ocasión de la muerte de Marx, donde afirma que antes de que los hombres se ocupen de la política, el arte, la religión, etc., deben comer, beber, etc. Las palabras de Engels endosan la idea de la prioridad ontológica de las categorías de la producción y reproducción de la vida en relación a otras instancias operantes en el ser social.

Aunque Engels aparezca como referencia en la elucidación del principio en cuestión, la obra de Marx tiene un peso mayor en la demostración y sustento del tema. Cuando Marx determina “el conjunto de las relaciones de producción” como la “base real” para “el conjunto de las formas de la conciencia”,<sup>17</sup> argumenta Lukács, tiene en mente no la afirmación de un determinismo, sino la demostración de la prioridad ontológica de lo primero sobre lo segundo, o sea, el conjunto de las relaciones de producción constituye la base sobre la cual se desarrolla el proceso social, político y espiritual de los hombres. Éste primero constituye el presupuesto para el desdoblamiento de las “formas de la conciencia”. Las propias palabras de Marx proporcionan ejemplos claros sobre el problema aquí tratado: “no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia”.<sup>18</sup> Con esas palabras no solo quita de la conciencia el papel de prioridad ontológica, sino que tampoco afirma a la conciencia como producto inmediato de la actividad económica, en la medida en que la reconoce como resultado de la dinámica formada bajo la base de los procesos de interacción e interrelación establecidas por los hombres entre sí mismos y con la naturaleza. De esos argumentos se origina la importante tesis que Lukács contrapone al marxismo en general: la acusación de la existencia de un economicismo al interior del pensamiento de Marx es fruto, casi siempre, de la incapacidad de percibir el problema de la *prioridad ontológica* y del *momento predominante*. El marxismo vulgar sucumbió a la idea del determinismo de la esfera económica sobre las demás, por no haber percibido la discusión sostenida por Marx en torno de la producción y reproducción de la vida como la *prioridad ontológica* en el ámbito del ser social. La prioridad no implica el determinismo sobre la vida espiritual de los hombres, sino la anterioridad, la condición de presupuesto de determinados elementos que proveen el campo de posibilidad a los desdoblamientos “del mundo de las formas de la conciencia”. La dimensión del problema es

---

<sup>17</sup> MARX, K.; *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*; op. cit. p. 8.

<sup>18</sup> Idem, p. 8.

mucho más compleja que la tacaña y estrecha afirmación de una directiva inmediata y determinista de la economía sobre las otras esferas.

El mismo tema es retomado en el análisis efectuado por Lukács acerca de la construcción del libro III de *El Capital*. La importancia de su análisis es decisiva, pues redimensiona el ámbito y la forma de actuación de ese principio, en tanto no lo vincula sólo al problema de la relación entre la esfera económica y las otras esferas de la práctica social, mas observa la existencia de la *sobre-ordenación* [*Überordnung*], de la *subordinación* [*Unterordnung*] y de la *co-ordenación paritaria* [*Nebenordnung*] al interior de las relaciones económicas de la sociabilidad del capital, o sea, el complejo de la economía en su dinámica interna reporta las mismas determinaciones de principio puestas por la prioridad ontológica.

Solamente en la tercer parte es que el capital comercial y monetario (así como la renta de la tierra) adquieren papel concreto en el reparto del lucro. La prioridad ontológica de la plusvalía. Que domina en absoluto, como vimos, se revela aquí también como ineliminable, en última instancia, en tanto se trata del único punto donde surge valor nuevo: ahora, por ello, la plusvalía transformada en lucro es dividida entre todos los representantes económicamente necesarios, aunque no creen valor nuevo, a la división social del trabajo; y el análisis de ese proceso, que no podemos examinar aquí en detalle, constituye el aspecto esencial en la tercer parte [OGS I, 603].

La categoría plusvalía constituye la prioridad ontológica pues es presupuesto necesario para la categoría lucro e, inclusive, para la tendencia a la tasa media de lucro – súmense a estas el interés y la propia renta de la tierra. Es el único ámbito donde surge nuevo valor, las otras figuras del capital tienen su dinámica determinada por la distribución de la plusvalía, oriunda del capital industrial, entre las ramificaciones de las figuras específicas del capital. Bajo la forma del lucro y la tasa media de lucro, la plusvalía es repartida entre figuras distintas. Estas últimas, por tanto, existen en la sociabilidad del capital asentadas sobre la base de la plusvalía. La autonomía de las figuras ulteriores es siempre relativa, pues en la sociabilidad del capital tales categorías adquieren sus funciones y características en cuanto subordinadas a la plusvalía – que es la condición *sine qua non* para la persistencia de esas categorías como instancia operativa en la sociabilidad del capital. De esa forma, la prioridad ontológica presente al interior del ordenamiento societario del capital, no tiene validez universal, por el contrario, es histórica, en la medida en que está puesta como necesaria sólo

en el contexto de la sociabilidad capitalista y permanecerá vigente en cuanto ésta persista. Esa discusión, que concluye por la afirmación de la prioridad ontológica de las categorías económicas *valor* y *plusvalía*, se vincula de modo directo al problema del momento predominante: la anterioridad existente en esa situación es la de la centralidad de la categoría que se pone como la articuladora decisiva de los nexos existentes, de la categoría jerárquicamente decisiva en el ordenamiento y directriz asumida por el complejo en cuestión.

Estos dos principios permiten establecer con mayor precisión la diferencia del procedimiento marxiano con los criterios metodológicos característicos de los científicos, procedimientos mencionados en el inicio de la sección. Conforme destacamos, la “acción recíproca” de los modelos científicos criticados por Lukács es una articulación abstracta, conceptual. En esa medida, no es la expresión ideal correcta de las determinaciones concretas, pues “la simple interacción conduce a una disposición estacionaria, en definitiva, estática; si quisiéramos dar expresión conceptual a la dinámica vigente del ser, a su desenvolvimiento, debemos aclarar cuál, es en la interacción respectiva, el momento predominante” [OGS II, 117]. En suma, asociado a los principios de la totalidad y de la prioridad ontológica, el principio del momento predominante constituye también un lineamiento fundamental de la estructura más general de la realidad. Cabe aquí, por tanto, analizarlo.

El principio *momento predominante* quedó subentendido en el conjunto de la consideraciones hasta aquí efectuadas; debe ahora, por lo tanto, ser elucidado en su plenitud. Lukács regresa a las páginas del *Rohentwurf* para explicarlo. En la primera parte de la *Introducción del '57*, donde Marx investiga la relación entre las categorías producción, consumo, distribución, cambio y circulación, el principio *momento predominante* aparece como elemento decisivo de la estructura real de las interacciones entre las categorías.

Marx analiza las interrelaciones reales comenzando por el caso más complejo, el de la relación entre producción y consumo. Aquí, como también en los demás análisis, el primer plano es nuevamente ocupado por el aspecto ontológico, según el cual esas categorías, aunque presenten entre sí, aún singularmente, interrelaciones a menudo muy intrincadas, son, todas ellas, formas de ser, determinaciones de la existencia y, en cuanto tales, componen una totalidad, sólo pudiendo ser comprendidas científicamente

en cuanto elementos reales de esa totalidad, en cuanto momento del ser. De ello resultan dos consecuencias: por un lado, cada categoría conserva su propia peculiaridad ontológica y la manifiesta en todas las interacciones con las demás categorías, razón por la cual tampoco tales relaciones pueden ser tratadas por medio de formas lógicas generales; cabe comprender cada una de ellas en su peculiaridad específica; por otro lado, esas interacciones no son de igual valor, ni cuando consideradas como pares, ni cuando tomadas en su conjunto. Al contrario, se impone, en cada punto, la prioridad ontológica de la producción en cuanto momento predominante. Si ahora, tomando en cuenta lo que acabamos de decir, examináramos aisladamente la relación "producción-consumo", veremos que se trata de una relación muy próxima de las determinaciones de reflexión de Hegel. Esa afinidad metodológica resulta del hecho de que, en el nivel del entendimiento, esa interacción aparece siempre, presentándose o como identidad abstraída o como diversidad igualmente abstracta. Sólo en la perspectiva de la razón, que ve las interacciones concretas, es que esos dos puntos de vista pueden ser superados. Pero la afinidad es sólo metodológica. En Marx, domina el momento del ser: esas determinaciones son momentos reales de complejos reales en movimiento real, es sólo a partir de ese doble carácter de ser (ser en interacción y en conexión compleja y ser al mismo tiempo en el ámbito de su peculiaridad específica) es que pueden ser comprendidas en su relación reflexiva. En la dialéctica materialista, en la dialéctica de la propia cosa, la articulación de las tendencias realmente existentes, frecuentemente heterogéneas entre si, se presenta como solidaridad contradictoria del par categorial. Cuando se despejan las determinaciones lógicas y se vuelve a dar su verdadero significado a las determinaciones ontológicas, se efectúa un inmenso paso hacia el frente en el sentido de la concretización de es complejo relacional simple y doble [OGS I, 605].

Las palabras arriba reproducidas condensan una serie de determinaciones ya referidas anteriormente, por ello, conviene simplemente mencionarlas, depositando nuestra atención en los nuevos elementos aquí presentes. La determinación destacada en el pasaje de arriba, ya ampliamente referida, es la decisiva demarcación de que toda categoría y todo nexo categorial es la reproducción ideal de lo efectivamente existente, el resultado del trabajo de excavación intelectual de la propia cosa. Por derivación de esa determinación, el análisis marxiano busca determinar a partir de la "propia cosa", la peculiaridad de la interacción de cada categoría; esta, a su vez, solamente se revela en su plenitud mediante la observación de la acción reflexiva concreta por la cual se encuentra vinculada con las otras categorías del complejo. La dialéctica materialista es la "dialéctica de la propia cosa" [*"Dialektik der Sache selbst"*]; esto significa que la dinámica capturada por el pensamiento debe ser la

reproducción ideal de las efectivas interacciones existentes entre las categorías del complejo y no fruto de la articulación lógica fundada bajo las bases del pensamiento que circunscribe los recorridos racionales y lógicos de las posibles interacciones. Aquí, como en varios otros momentos de su obra, Lukács insiste en destacar las diferencias de las determinaciones categoriales en Marx, de aquellas presentes en la lógica hegeliana de las *determinaciones de reflexión* [*Reflexionsbestimmungen*]. Mientras tanto, en el pensador idealista alemán encontramos una articulación prevalentemente lógica, donde la descomposición de los vínculos categoriales tiene carácter visiblemente abstracto: identidad abstracta [*abstrakte Identität*] y diversidad abstracta [*abstrakte Verschiedenheit*]. Las *determinaciones de reflexión* en la obra marxiana no son comprendidas como principio general abstracto extraído de los procesos objetivos y, de esta forma, asentados y fijados bajo la forma general de la teoría de las categorías; por el contrario, son tomadas como determinaciones existentes en la propia realidad concreta, capturadas y explicitadas a partir del análisis de la “propia cosa”. Tal procedimiento *rectamente* direccionado a la excavación del complejo explicita el carácter efectivo de las relaciones reflexivas de las categorías, concediendo a ellas en el plano del pensamiento su debida peculiaridad real, momento en que ven destacado si debido valor y lugar en el interior del complejo. El *momento predominante* corresponde precisamente a la idea de la posición central de articulación de los nexos efectivos ocupada por determinadas categorías en el interior del complejo.

La centralidad del momento predominante es demostrada a partir del análisis de Marx emprendido en los *Rohentwurf*. El texto trata inicialmente de la relación entre producción y consumo. Marx resalta que la producción no puede prescindir del consumo, pues ella implica el proceso de consumación – designado en el contexto de su análisis como consumo productivo. El consumo es parte constitutiva del proceso producción, pudiendo inclusive figurar como momento inicial del proceso de producción, una vez que el consumo confiere a la actividad productiva la finalidad a ser efectivizada, o sea sugiere la producción de un objeto cuya finalidad es la satisfacción de una carencia humana. Vale, sin embargo, la advertencia: la peculiaridad y especificidad de las categorías en cuanto momentos del complejo, exige que se establezca la diferenciación entre las reales funciones y prioridades ejercidas por los elementos al interior del complejo. La propia posición del consumo, que es

determinada por el análisis de Marx, como momento del proceso productivo, revela que la prioridad ontológica no se asienta sobre él, pues este constituye tan solo un momento - evidentemente importante- al interior de un proceso mayor, del cual es parte, o sea, de la producción. El movimiento de esta categoría expresa el carácter de las determinaciones de reflexión, demostrando los nexos reales de su interacción con la producción, pero asimismo revela su posición de elemento ontológicamente subordinado a la producción; ese último constituye el *momento predominante* del complejo, conforme señala Lukács.

Es claro: la articulación tiene muchos aspectos y se articula de diferentes modos. Pero también es claro que en esa relación entre determinaciones de reflexión tan ricamente articulada, se revela con toda evidencia el trazo fundamental de la dialéctica materialista: ninguna interacción real (ninguna real determinación de reflexión) existe sin momento predominante. Cuando esa relación fundamental no es debidamente tenida en cuenta, se tiene o una serie causal unilateral y, por ello, mecanicista, simplificadora y deformadora de los fenómenos, o entonces aquella interacción carente de dirección, superficialmente rutilante, cuya ausencia de idea Hegel criticó con razón en su tiempo, pero sin encontrar solución para el problema. En el caso de la interacción entre producción y consumo, es evidente que la primera "es el punto de partida efectivo, y, por eso, también el momento predominante" [OGS I, 607].

El análisis categorial explicitado por Marx muestra que los vínculos y nexos presentes en el complejo son de naturaleza y forma determinativa distintas. Tal procedimiento de distancia de la visión común de la economía de su tiempo, atorada en un procedimiento que efectúa una acomodación silogística de las categorías, que comprende la interacción categorial bajo la égida de la articulación lógica de las categorías universalidad, particularidad y singularidad.<sup>19</sup> Análisis de ese tipo culminan, según Marx, en la exposición de "características superficiales y abstractas" en función de la incapacidad de percibir la dinámica de las interacciones reales existentes entre las categorías del complejo. Por otro lado, la crítica de Hegel, aunque apunte a los mismos problemas en el tratamiento de estas cuestiones, no redundará en la formulación correcta del problema. La ausencia de dirección en

---

<sup>19</sup> Sería interesante comparar la crítica de Lukács establecida en el contexto de su *Ontología* con las consideraciones realizadas en el '56 en su libro *Prolegómenos a una estética marxista*, donde el autor prioriza en todo su análisis la articulación entre la singularidad, la particularidad y la universalidad, analizando las varias formas con las cuales el problema se manifestó en la historia del pensamiento.

las interacciones del complejo es resuelta por Marx cuando éste trae a la luz el principio ontológico decisivo del *momento predominante*. El *momento predominante* aparece definido como el “enlace tónico” en el complejo articulado de las categorías, y en este sentido, puede ser definido como la “categoría estructurante del todo concreto” que sobredetermina las “demás con su peso ordenador específico”.<sup>20</sup>

En cuanto punto de partida la producción mantiene en sí un doble carácter: el de ser tanto el *momento predominante* de la interacción, cuanto la *prioridad ontológica* sobre las demás categorías. En cuanto a esto, vale rescatar que en la cita anteriormente reproducida, de modo rápido y no debidamente explorado, la categoría producción es determinada a partir de los dos principios, o sea, ella domina todos los momentos del proceso analizado de manera doble: “esas interacciones no son de igual valor, ni aún consideradas en su conjunto. Al contrario, se impone en cada punto, la prioridad ontológica de la producción en cuanto momento predominante” [OGS I. 605]. Vestigios de esta determinación esencial traída a la luz por Lukács por medio de la noción de prioridad ontológica, se encuentran en el propio Marx en un pasaje de los *Grundrisse* – que inclusive es citada por el autor húngaro con intención de respaldar su tesis: la producción es el efectivo punto de partida y por esto también el momento predominante” [MARX, *apud* LUKÁCS, OGS I, 607]. Marx no desdobra ese elemento al punto de tornarlo un principio ontológico fundamental en los moldes lukácsianos, por ello, el paso adelante dado por Lukács parece establecer en términos más elucidarios ese componente que se encuentra incluido en la determinación del momento predominante.

A primera vista –por tratarse tan sólo de una mención no explicitada- los dos principios parecen fundirse, perdiendo la línea demarcatoria anteriormente establecida que elucidaba sus diferencias. Entonces, la doble determinación que identifica los dos principios en torno de un mismo núcleo se explicita en el curso de las consideraciones de Lukács sobre el problema. Si avanzamos un poco y procuramos comprender cómo este principio se realiza en el análisis del complejo categorial analizado por Marx en *El Capital*, veremos cómo ambos pueden ser verificados en el análisis de la relación ente el valor y el valor de uso. El valor de uso remarca la relación necesaria del hombre con la naturaleza; el hombre necesita producir

---

<sup>20</sup> A este respecto cf. CHASIN, *Marx - estatuto ontológico...* Op. cit., p. 135.

los medios de su existencia y bajo este aspecto cualquier sociedad necesariamente presenta dinámicas particulares que siempre se procesan sobre esta base. La prioridad ontológica es atribuida a la relación necesaria entre el hombre y la naturaleza como forma de producción y reproducción de la propia vida, o sea, la categoría social valor solamente se efectiviza en el acto de la reproducción que envuelve necesariamente la relación entre el hombre y la naturaleza, expresada de forma más inmediata en la categoría valor-de-uso. Se trata, pues, de una realización que no puede prescindir de la anterioridad de las efectivizaciones materiales, pero que se presenta como directriz *preponderante* del proceso de desarrollo del ser social, la categoría valor. El valor determinado como *momento predominante* de la esfera económica en la forma peculiar de la sociabilidad del capital, surge apoyado sobre el valor de uso, posee esta base como su presupuesto, pero se torna al interior de las relaciones humanas la categoría decisiva de donde se originan las directrices sobre las cuales se encuentran vinculados los elementos que dinamizan el curso del proceso social. Esta preponderancia se manifiesta también en el hecho de que toda la división social posterior de la plusvalía entre las varias ramificaciones sectoriales y departamentos de la economía capitalista –bajo la forma de interés pagado al empréstito de capital, bajo la forma de la renta de la tierra, salarios, etc.– presupone la producción de valor nuevo, o sea, solamente pueden existir activamente en el interior de los procesos económicos asentados sobre la plusvalía. La producción en su especificidad categorial, tomada en su generalidad, guarda en sí la particularidad de concentrar estos dos momentos en torno de sí, en cuanto ambas categorías componen la esfera del complejo categorial puesto por la producción, o sea, son sus elementos constitutivos.

En síntesis, considerando las indicaciones del propio texto lukácsiano, la distinción más plausible entre ambos principios es tomar la prioridad ontológica como la afirmación de la anterioridad de la existencia de determinados complejos o categorías como base necesaria para la existencia de otros complejos –en ese caso, la reproducción de la vida como presupuesto de las otras esferas de la vida social– y el *momento predominante* como correspondiente a la primacía de determinada categoría en la dinámica interna de los complejos, o sea, el *valor* como el “enlace tónico” de la articulación categorial de la esfera productiva.

El segundo caso analizado por Marx, al cual Lukács hace referencia, corresponde a la relación entre producción y distribución. Para el pensador húngaro tal relación expresa al interior del análisis marxiano el carácter de reciprocidad entre lo económico y lo extra-económico, o sea, corresponde a las interrelaciones entre “las formas puramente económicas y el mundo histórico-social” [OGS I, 607]. Por medio del análisis de esas categorías se torna posible rechazar las concepciones del marxismo vulgar que, al atribuir a la esfera económica rigidez y fuerza determinante extrema, terminan por transformar el marxismo en “economicismo”. El combate a esa falsa perspectiva exige, también en ese caso, el distanciamiento crítico en relación a la concepción vulgar de los economistas, pues estos comprenden la interacción entre la esfera de la economía y las esferas no-económicas de un modo superficial: la distribución es considerada sólo como división de los bienes producidos para el consumo. Contra tal forma de comprensión, Marx asevera que la distribución no es sólo distribución de los productos, sino también distribución de los medios –o instrumentos– de producción, así como distribución de los miembros de la sociedad en diferentes ramas de la actividad productiva. La comprensión marxiana de la interacción de las dos categorías amplía la posibilidad de aprehensión de los nexos efectivos de sus interrelaciones, demostrando cómo la propia distribución de productos es el resultado manifiesto de esos dos momentos de la distribución presentes en el interior del proceso productivo. Esos elementos analíticos acerca de la relación entre producción y distribución permiten colocar “una conexión orgánica y determinadas por leyes entre la oposición dialéctica de lo económico y de lo extra-económico, por un lado, y la ciencia de la economía” [OGS I, 608].

La manera por la cual la distribución se manifiesta en determinada formación social, cuando es encarada desde el punto de vista del individuo –que se relaciona con este conjunto de determinaciones siempre de modo inmediato–, provoca, a veces, la falsa apariencia de que una ley social independiente de la economía –esto es, una determinación proveniente directamente de la legalidad socio-histórica del mundo– determina de modo preponderante las formas de distribución de los productos en el seno de determinada sociedad. Esta distorsión puede igualmente ser observada en determinados eventos históricos, por ejemplo, cuando, en dadas circunstancias históricas, conquistadores

“transforman o innovan las relaciones de distribución”, imponiendo a los vencidos nuevas formas de distribución. Vistos en su superficie *factual*, tales eventos históricos tienden a conferir la falsa preponderancia en la transformación de los procesos de distribución a las “puras relaciones de poder inmediatas”, y en ese sentido, parecen comprobar la tesis de que los factores extra-económicos –en este caso, relaciones de poder– prevalecen sobre la producción, determinando de manera decisiva tanto los desdoblamientos de los procesos productivos, como las nuevas características asumidas por las relaciones de distribución. En tanto, sin despreciar el papel de las determinaciones extra-económicas, Lukács demuestra como también en esos casos el momento predominante debe ser atribuido a la producción. Cualquiera sea la nueva constitución de las relaciones distributivas, permanecen como base de los nuevos procesos sociales, las relaciones de producción; el predominio de la producción ocurre en cualquiera de las formas posibles de desdoblamiento, o sea en aquellos casos en que “los vencidos son sujetos a las condiciones productivas de los vencedores, o el modo producción permanece en pie, pero tasado por tributos, etc., en fin, surge por interacción algo nuevo” [OGS I, 608].

Cualquiera sean las relaciones puras inmediatas de poder, los hombres que las ejercen o que las sufren son aquellos que reprodujeron la propia vida en determinadas condiciones concretas, poseyendo, en consecuencia, determinadas aptitudes, habilidades, capacidades, etc. de modo correspondiente a ellas. Cuando, debido a las relaciones de poder extraeconómicas, tiene lugar una nueva distribución de la población, eso jamás ocurre independientemente de la herencia económica de los desarrollos anteriores, y la regulación duradera de las nuevas relaciones económicas surge necesariamente de una interacción entre los grupos humanos organizados en estratos superpuestos. Ahora, cuando Marx, delante de esas interacciones, atribuye la función de momento predominante al modo de producción, es preciso tener cuidado para no entender eso en el sentido de un practicismo o de un utilitarismo economicista [OGS I, 608].

El momento predominante no se confunde, por tanto, con la idea del determinismo de la economía sobre las otras esferas. La producción no determina de modo inmediato y unilateral todo el conjunto de desdoblamientos de la totalidad social. Actúa solo, y esto no es poco, como base sobre la cual se asienta el conjunto de otras determinaciones y directrices igualmente existentes y actuantes en la sociabilidad. La esfera de la economía concede y

prescribe el campo de posibles realizaciones a la dinámica social, delimita el territorio de las actuaciones humanas. La dimensión política, por ejemplo, en su relativa autonomía, actúa por medios propios, en cuestiones específicas de su campo de acción, soportada por la dimensión de la producción y reproducción de la vida. Esta idea se encuentra presente en Lukács, para quien cualquier relación de poder existente siempre se efectiviza de manera correspondiente al grado de desarrollo productivo alcanzado por la sociedad, pues este grado –que implica el desarrollo de las capacidades, habilidades, etc. humanas– provee los medios y posibilidades de actuar y adaptarse a las condiciones materiales del mundo.

No hay un direccionamiento ciego y unívoco dictado por la esfera económica, una vez que tal esfera interactúa de forma indisociable con las otras instancias de la sociabilidad. El error está en considerar esa relación como la identidad inmediata, reduciendo todo el conjunto de direccionamientos sociales a la necesidad económica –actitud típica del marxismo vulgar– o como exposición excluyente, eliminando cualquier nexo interactivo existente entre las dimensiones de la sociedad. Esa relación debe ser comprendida como “identidad de identidad de no identidad”, o sea, como momentos diferenciados al interior de la totalidad que, precisamente por ser partes constitutivas de esa totalidad, se encuentran en indisociable interacción al interior del proceso.

La relación presente en estos casos históricos, reportados de manera general en las páginas del texto marxiano, apunta la dimensión del proceso de desenvolvimiento social. El análisis de la esfera de la producción y reproducción de la vida permite comprender el grado de desarrollo de una sociedad, lineamiento que remite de manera directa a la importante determinación marxiana según la cual “el desarrollo esencial del hombre es determinado por la manera en que éste produce” [OGS I, 607].

La incompreensión del papel preponderante de la producción adviene, en gran medida, de la no-percepción de que las categorías de la economía son, encima de todo, expresiones de los procesos de interacción existentes entre los hombres. Los nexos económicos son relaciones establecidas por los hombres entre sí y con la naturaleza, y no leyes autónomas e independientes; no pueden ser entendidas, por ejemplo, como leyes naturales como dinámicas que se efectivizan a merced de las relaciones de los hombres.

Se trata, en su lugar, de asimilar, también en ese caso, la concepción marxiana de la realidad: punto de partida de todo pensamiento son las manifestaciones factuales del ser social. Eso no implica, por ello, ningún empirismo, aunque, como ya vimos, este también pueda contener una *intentio recta* ontológica, aunque incompleta y fragmentaria. Todo hecho debe ser visto como parte de un complejo dinámico en interacción con otros complejos, como algo que es determinado, tanto interna como externamente, por múltiples leyes. La ontología marxiana del ser social se funda en esa unidad materialista-dialéctica (contradictoria) de ley y hecho (incluidas naturalmente las relaciones y las conexiones). La ley sólo se realiza en el hecho; el hecho recibe determinación y especificidad concreta del tipo de ley que se afirma en la intersección de las interacciones. Si no se comprenden tales entrelazamientos, en los cuales la producción y la reproducción sociales reales de la vida humana constituyen el momento predominante, no se comprende ni siquiera la economía de Marx [OGS I, 611].

Conforme demostramos en los capítulos anteriores, el hecho histórico constituye en esa medida la síntesis de las múltiples determinaciones provenientes de las variadas determinaciones –legales y casuales– operantes en la realidad social. Argumento que retoma la afirmación de la totalidad constituida por múltiples determinaciones y relaciones, por ello, en este momento viene reforzado por observaciones elucidarias de máxima relevancia: la ley necesariamente debe realizarse en el hecho; el hecho recibe una dirección específica dictada por la ley que se afirma en cuanto elemento estructurador –momento predominante– sobre las otras leyes también operantes al interior de esta dinámica. El modo de esas interacciones puede ocurrir de las más variadas formas, comportando inclusive la contradicción –en el sentido dialéctico– entre el hecho y la ley preponderante de la procesualidad social. Tal ecuación determinativa es algo que sólo puede ser resuelto y correctamente comprendido a partir de las manifestaciones factuales del ser social, o sea, por medio del desvelamiento de los nexos y relaciones efectivamente presentes en la “propia cosa”.

## **FORMA EXPOSITIVA Y ESTRUCTURA EN *EL CAPITAL***

Luego de una serie de consideraciones sobre la importancia de los principios fundamentales y de los elementos decisivos del método en Marx, Lukács se dedica a analizar directamente la obra marxiana demostrando donde estos principios se presentan operando en la relación real de las categorías de la esfera económica. Este es el motivo que nos llevó a transitar de modo más libre sobre las páginas del texto de Lukács, anticipando algunos de sus comentarios sobre las obras económicas de Marx. Nuestro objetivo fue vincular, ya desde el inicio, las determinaciones más generales de la ontología del ser social con la demostración de la operación de estos principios al interior del análisis marxiano, tal como comprendidas por Lukács.

La obra sobre la cual recae la atención de Lukács en la demostración de los principios ontológicos fundamentales es *El Capital*. El pensador húngaro no descuida los textos anteriores –principalmente los manuscritos que constituyen los materiales preparatorios para la construcción de su teoría económica– por ello considera que el

llamado *Rohentwurf* [Borrador], aunque repleto de análisis instructivos acerca de complejos y conexiones no tratados en *El Capital*, no posee aún en su descomposición global, el modo de exposición nuevo [*Darstellungsweise*], metodológicamente claro, ontológicamente fundamental de su más importante obra conclusiva [OGS I, 58].

De hecho, Lukács disloca el foco de sus demostraciones, deja de referirse a los *Grundrisse* y direcciona su análisis para la comprensión de la estructura expositiva general de la obra *El Capital*.<sup>21</sup> El análisis de Lukács pretende traer a la luz elementos del texto marxiano considerados como ilustrativos de los principios ontológicos fundamentales. No es el caso, por tanto, esperar encontrar en sus reflexiones una evaluación definitiva que considere toda la riqueza de mediaciones establecidas en *El Capital*; no es esa su intención. Su objetivo es demarcar las líneas generales del tratamiento conferido por Marx a las abstracciones, tarea que impone el establecimiento de las determinaciones ontológicas más generales del ser social. En suma: la preocupación del pensador húngaro es determinar de la manera más precisa posible el carácter de las abstracciones en el pensamiento marxiano. Esta

---

<sup>21</sup> Veremos en la conclusión que la opción de Lukács de analizar el procedimiento investigativo de Marx a partir de *El Capital* y no a partir de los *Grundrisse*, obra que tiene importancia prioritaria hasta ese instante de sus consideraciones, refleja de manera directa su tendencia a identificar el proceso de investigación con la cuestión del modo expositivo de los resultado de la investigación.

preocupación envuelve desde la evaluación del papel de las abstracciones en el trabajo de investigación de las categorías de la economía hasta el modo peculiar de la exposición de éstas al interior de su obra – *El Capital*.

En la obra marxiana, según Lukács, puede observarse todo el movimiento anteriormente identificado como el camino de las abstracciones hasta el viaje de retorno a lo más concretamente determinado.

En el intento de determinar en nivel de extrema generalidad los principios decisivos de su construcción [*El Capital*], podemos decir, a modo de introducción, que esta tiene como punto de partida un vasto proceso de abstracción, a partir del cual, por medio de la disolución paulatina de las abstracciones metodológicamente indispensables, se abre el camino que conduce, etapa tras etapa, a la aprehensión ideal de la totalidad en su concreción clara y ricamente articulada [OGS I, 584].

Lukács hace referencia aquí a la segunda etapa necesaria para la recta exposición y aprehensión de los complejos del ser. Si en un primer momento es necesario asilar categorías y complejos decisivos por medio de la abstracción aisladora, el paso subsiguiente implica recomponer la totalidad en su multiverso de articulaciones e interacciones. Se trata del procedimiento denominado por Lukács como la *disolución de las abstracciones* [*Abstraktionsauflösungen*], momento que constituye la consolidación del proceso del conocimiento, de la aprehensión ideal de la riqueza de determinaciones de lo concreto. Cabe, por tanto, demostrar cómo este movimiento, de las abstracciones aisladoras hasta la construcción ideal de lo concreto pensado, aparece en las páginas de *El Capital*.

El análisis inicia por la consideración de la abstracción aisladora, punto de partida de la reflexión. En necesario no sólo identificarla y determinar su peculiaridad frente a otros elementos y complejos de la realidad, sino justificar los motivos por los cuales esta categoría puede ser tomada como punto de partida de la exposición. En el entender de Lukács, el elemento central del complejo económico puede ser verificado en la categoría valor. La justificativa de esta centralidad del valor remite de manera a dos lineamientos ontológicos importantes: el primero, ya referido, es el momento predominante, el segundo, introducido

en el desarrollo de su análisis, corresponde a la idea de la interpenetración entre la esfera económica y extra-económica [*außerökonomischen*].<sup>22</sup>

la abstracción, por un lado, jamás es parcial, o sea, jamás es aislada por abstracción una parte, un "elemento", sino que es todo el sector de la economía que se presenta en una proyección abstracta, proyección en la cual, dada la provisoria exclusión ideal de determinadas conexiones categoriales más amplias, puede darse la explicitación plena y sin interferencias de las categorías que son así puestas en el centro, las cuales exhiben de forma pura sus legalidades internas. Aún así, por otro lado, la abstracción del experimento ideal permanece en constante contacto con la totalidad del ser social, inclusive con las relaciones, tendencias, etc. que no caben en la esfera de la economía. Ese método dialéctico peculiar, paradójico, raramente comprendido, se basa en la ya referida convicción de Marx de que, en el ser social, lo económico y lo extra-económico se convierten continuamente uno en lo otro, están en una irrevocable relación recíproca de la cual, por ello, no deriva, como mostramos, ni un desarrollo histórico singular sin leyes, ni una dominación mecánica "impuesta por ley" de lo económico abstracto y puro, mas de lo cual deriva, al contrario, aquella orgánica unidad del ser social, en la cual cabe a las leyes rígidas de la economía precisamente sólo el papel de momento predominante [OGS I, 585].

El experimento ideal no abandona nunca la dimensión de la totalidad. Cada complejo parcial y cada categoría sobre la cual el pensamiento dirige su atención es analizado por medio del vínculo real que el objeto de la reflexión posee con los otros elementos de la propia realidad. Bajo este aspecto, la experimentación ideal no vaga sobre los fenómenos tomando aleatoriamente elementos a ser testeados de manera hipotética por el pensamiento. Al contrario, el experimento ideal se aproxima al principio de la interpenetración de las esferas, que indica, aunque de modo general, los pasos necesarios de ser aprehendidos en el procedimiento de descomposición analítica, bien como los elementos pasibles de ser puestos como centro de análisis. Por tanto, si Marx pone como centro de sus reflexiones la categoría valor, es porque esta constituye el elemento de intersección entre ambas esferas. La fuerza determinativa de la ley del valor recorre las dimensiones no-económicas de la sociedad. Así, la relación entre económico y extra-económico contribuye a

---

<sup>22</sup> Lukács extrae el término de las páginas del texto marxiano: *außerökonomischen Zwang* [Cf. *Das Kapital*, III; op. cit., p. 799].

establecer e indicar la centralidad y la condición de término medio de la categoría valor, que, precisamente por ocupar una posición intermediaria, posee la primacía en la determinación del movimiento de los complejos, o sea, es el *momento predominante* de la dinámica del proceso reproductivo del ser social.

Lukács recoge ejemplos en *El Capital* para probar su tesis. De entre ellos se destaca el análisis de la mercancía fuerza de trabajo, de la cual, argumenta Lukács, “necesariamente deriva la presencia continua de momentos extra-económicos en la realización de la ley del valor, inclusive en la compra y venta normal de esa mercancía” [OGS I, 585]. La lucha entre el “conjunto de capitalistas” y el “conjunto de los operarios” ilustra la forma en que momentos extra-económicos de la cotidianeidad de los hombres, se encuentran imbricados con la “necesidad dictada por la propia ley del valor”. La demarcación de esta interpenetración entre estas dos esferas puede ser vista también en las determinaciones más abstractas sobre la ley del valor expuesta en el comienzo de sus escritos, que, por derivación descriptiva de los impactos históricos de tal ley, son posteriormente remitidas al problema de la acumulación primitiva. La discusión acerca de la acumulación primitiva constituye el momento en que es expuesta la “secular cadena de actos de fuerza extra-económicos”, productora de las “condiciones históricas que hicieron de la fuerza de trabajo la mercancía específica que constituye la base de las leyes teóricas de la economía del capitalismo” [OGS I, 586]. La interpenetración de lo económico y de lo extra-económico aparece revelada por el ejemplo de las formas violentas por medio de las cuales fueron implantadas en Inglaterra las bases de la sociedad capitalista. La tendencia directiva de las leyes económicas no es suficiente para, solitariamente, establecer el nuevo nivel societario puesto en curso. Históricamente, fueron necesarias medidas no directamente económicas para implementar la sociabilidad capitalista. Las leyes de la economía prescriben el conjunto de tendencias que sólo se efectivizan mediante un conjunto de acciones no directamente vinculadas a esta esfera; esas acciones tienen participación fundamental en la creación de las condiciones para la plena realización de las tendencias generales de la esfera económica.<sup>23</sup>

“Esa mutua compenetración de lo económico y de lo no económico en el ser social, incide a fondo en la propia teoría de las categorías” [OGS I, 585], logrando que ese principio

---

<sup>23</sup> Muy a pesar de que en ese contexto Lukács no utilice la expresión “*determinaciones de reflexión*”, gran parte de sus argumentos para justificar la centralidad de la categoría del valor, se apoyan sobre esta noción.

determine indirectamente la propia estructura expositiva de *El Capital*. La estructura de la obra indica como primer momento la determinación de las categorías más generales y decisivas que operan directamente en la esfera de la economía, de modo de revelar los elementos más importantes y la articulación más general de la dinámica de las categorías de este complejo. Todo esto revela tan solo los aspectos iniciales de la exposición. Los pasos posteriores subentienden la disolución del grado preliminar de abstracción, de modo de agregar analíticamente las efectivas interrelaciones entre ese complejo y los otros complejos parciales operantes en la dinámica social. La estructura de la obra iniciada por la exposición del elemento más abstracto parte luego en la secuencia en dirección a la "totalidad concreta": la exposición de la forma pura de la ley del valor va culminar, luego de una serie de mediaciones importantes, en el manuscrito inacabado sobre las clases, momento en que se agrega al análisis las repercusiones determinativas externas de la categoría valor, o sea, el elemento formador decisivo de la organización social basada en la división de clases. En las palabras de Lukács:

allí se colocan experimentalmente conexiones legales puras, homogéneas en su abstracción, y la acción ejercitada sobre esta, a veces hasta superarla, por componentes más amplios, más próximos a las realidad, insertos sucesivamente, para llegar al final a la concreta totalidad del ser social [OGS I, 586].

El momento abstracto, eminentemente económico, culminará en la parte final del libro en el encuentro con los momentos extra-económicos de la totalidad del ser social: en este caso, la lucha de clases –ésta en su dimensión más amplia comprende no sólo el conflicto entre trabajadores y capitalistas, sino del capital industrial con el capitalista que opera en el comercio, en el mercado monetario, etc.– como composición directiva de la cotidianeidad de los hombres. Bajo este aspecto en particular, el argumento de la interpenetración entre las distintas esferas justifica la estructura de la obra de Marx. El análisis del complejo parcial decisivo de la economía se junta al final de la obra con la elucidación de sus relaciones con los otros complejos de la totalidad.

Este no es, entonces, el único elemento argumentativo utilizado para la elucidación de los caminos expositivos. Al interior de la interacción de complejos parciales heterogéneos encontramos el principio del *momento predominante*, aquí perceptible en la determinación

de la centralidad de la categoría valor como elemento regulador de la interpenetración entre las dos esferas.

No es casualidad que, en *El Capital*, Marx investigó cómo la categoría inicial, como “elemento” primario, el valor. Y, en particular, lo investigó tal como éste se presenta en su génesis: por un lado, esa génesis revela la historia de toda la realidad económica en un resumen generalísimo, en abstracto, reducida a un solo momento decisivo; por otro, la elección muestra inmediatamente su fecundidad, ya que esa categoría, juntamente con las relaciones y conexiones que derivan necesariamente de su existencia, ilumina plenamente lo más importante que existe en la estructura del ser social, o sea, el carácter social de la producción” [OGS I, 587].

Todo esto llevará a Lukács a describir el método de Marx como una “síntesis peculiar de nuevo tipo, que asocia de modo teórico-orgánico la ontología histórica del ser social con el descubrimiento teórico de sus legalidades concretas y reales” [OGS I, 587]. Descubrimiento este que no es una deducción lógica ni mucho menos una inducción completa de las fases históricas que llevó al surgimiento de esta categoría social pura. Constituye, en verdad, la “convergencia entre fases histórico-ontológicas y fases teóricas, en el proceso por el cual la categoría del valor se realiza” [OGS I, 587]. En otras palabras, la factualidad histórica parece siempre en interacción con la aprehensión teórica de las leyes tendenciales que rigen la dinámica societaria, de forma de establecer los medios específicos concretos por los cuales se establecen los desdoblamientos histórico-sociales de determinada sociedad.

La categoría valor aglutina los lineamientos fundamentales hasta aquí descritos. El valor ocupa posición privilegiada entre estos complejos, en la medida en que aparece como el punto de intersección, el enlace que une una serie de tendencias de la realidad social, sean estas económicas o extra-económicas; constituye igualmente el momento predominante, pues esta ley eminentemente económica incide directamente en la esfera extra-económica, fundando el campo y la base directiva de los desdoblamientos de la lucha de clases. Y, tal cual referimos, se apoya también en el principio de la prioridad ontológica, en tanto que el valor surge como categoría social pura que se irgue sobre la base del valor-de-uso, y en este sentido, como el término medio de la relación entre determinaciones sociales erigidas bajo la base de las determinaciones naturales. Estos principios ontológicos fundamentales justifican el punto de partida de la reflexión marxiana, al exponer, por medio del *aislamiento*

*abstractivo* de esa categoría, el elemento real que funciona como enlace tónico de la articulación categorial interna al complejo económico y como elemento de ligazón de este complejo con los complejos no-económicos.

Una lectura apresurada y descuidada de las afirmaciones de Lukács en torno de la abstracción puede dar la impresión de que su entendimiento se encuentra en contradicción con una larga serie de pasajes presentes en las obras marxianas, donde el pensador alemán repudia vehementemente el método de la abstracción como forma adecuada de comprensión de la realidad. A este respecto, vale recordar la crítica dirigida por Marx a Proudhon, donde destaca los desvíos del pensador francés por medio de la denuncia de que en él encontramos “abstracciones y no análisis”.<sup>24</sup> Obviamente, Lukács no incurre en el equívoco de considerar que Marx parte en sus reflexiones del postulado de una abstracción, considerada en los moldes clásicos de la tradición filosófica.<sup>25</sup> Por el contrario, Lukács reconoce que la peculiaridad de su procedimiento marxiano lleva a

una abstracción *sui generis*: su base es la efectiva ley fundamental de la circulación social de las mercancías, una ley que en última instancia se afirma siempre en la realidad económica, no obstante todas las oscilaciones de los precios, en una totalidad que funciona normalmente. Por ello, ésta no opera como una abstracción cuando se trata de esclarecer sea los nexos económicos puros, o sus interrelaciones con los hechos y tendencias extra-económicos del ser social; toda la primera parte del libro *El Capital* se presenta como una reproducción de la realidad y no como un experimento ideal abstracto. La razón reside, una vez más, en el carácter ontológico de esta abstracción: eso significa, ni más ni menos, que al aislarla se pone en evidencia la ley fundamental de la circulación de las mercancías, a ella fue permitido actuar sin interferencias u obstáculos, sin que fuese desviada o modificada por otras relaciones estructurales y por otros procesos, que en una sociedad son, al contrario, necesariamente operantes. Por esto, en tal reducción abstractiva al dado esencialismo, todos los momentos -económicos y extra-económicos- aparecen sin deformaciones; en cuanto que una abstracción no fundada ontológicamente o dirigida a aspectos periféricos, lleva siempre a deformar las categorías decisivas [OGS II, 596].

El análisis del valor no es, pues una abstracción conceptual que introduce los elementos de base de la economía bajo criterios eminentemente epistemológicos, sino que es el

---

<sup>24</sup> MARX, K. *Das Elend der Philosophie*; op. cit., p. 127 [ed. bras. op. cit., p. 103].

<sup>25</sup> Como fue el caso del articulista del periódico ruso, citado y contestado por Marx en el epílogo de 1873.

tratamiento puro, la exposición de los nexos más decisivos de la esfera económica, analizados de manera aislada, sin la interferencia de otros elementos presentes en la totalidad. Si fuesen tomados en consideración esos elementos en la etapa inicial del análisis categorial, oscurecerían la autenticidad de los nexos que se encuentran directamente involucrados en el complejo parcial puesto como central en la reflexión. Mediante el aislamiento abstractivo, tal como este figura en las páginas introductorias de *El Capital*, se pone en relieve el complejo parcial en cuestión, de modo de delinear su dinámica y el conjunto de sus tendencias de manera más clara y precisa. Tomado en conformidad al conjunto de estas determinaciones decisivas, ni el punto de partida de la exposición del problema, como tampoco la propia forma expositiva, es elección aleatoria definida por la subjetividad del autor, pues el propio objeto impone los pasos y etapas de su exposición. La dialéctica –término, no casualmente, poco utilizado por Lukács a lo largo de su análisis– aparece no como elección o aplicación de método para referenciar la exposición del problema, sino que constituye la expresión del movimiento y de la dinámica interactiva e inter-relacional puesta por la propia realidad, en los más diversificados grados de su descomposición. Entendida por medio de esa interacción fundamental, Lukács parece intercalar la discusión acerca del modo expositivo con la elucidación del modo investigativo. En Marx, la exposición del objeto investigado se procesa no por el *método de la definición*, sino por el *método de la determinación*, con lo que la exposición refleja de modo directo la disección de la malla categorial presente en lo concreto.<sup>26</sup> Esta es expresión del procedimiento analítico que se aboca directamente sobre “las formas del ser” y por esto, no posee el carácter de un “modo expositivo formal” en la medida en que es análisis del “movimiento real”.<sup>27</sup>

Lukács recorrerá toda la obra del *El Capital* demostrando cómo la construcción marxiana expresa estos principios esenciales por él discutidos. La exposición de Marx, parte de la

---

<sup>26</sup> Hicimos referencia a este problema en el inicio del cap. 1, donde presentamos las consideraciones elaboradas por Lukács en torno de este conjunto de cuestiones en el prefacio de su *Estética*.

<sup>27</sup> El problema no está, por lo tanto, en la identificación del tratamiento de las abstracciones en Marx con el método de la abstracción tradicional de la filosofía. Por cuanto, una objeción puede ser realizada al conjunto de las descripciones lukácsianas: colocar todo el peso del punto de partida sobre el análisis de la centralidad de la categoría valor puede suscitar desvíos en relación a aquello que efectivamente se encuentra determinado por Marx como punto de partida de la investigación: el análisis de la mercancía y no la teoría del valor. Discutiremos tal problema en la conclusión.

*abstracción sui generis*, para en la secuencia emprender el camino de retorno a lo más ricamente determinado.

Que, no obstante la total evidencia efectiva, para Marx se trata de una abstracción, es mostrado por la propia estructura completa de la obra. Su composición consiste, precisamente, en introducir continuamente nuevos elementos y tendencias ontológicas en el mundo reproducido inicialmente sobre la base de esa abstracción; consiste en revelar científicamente las nuevas categorías, tendencias y conexiones surgidas de ese modo, hasta el momento en que tenemos delante de nosotros, y comprendemos la totalidad de la economía en cuanto centro motor primario del ser social. El paso inmediatamente sucesivo conduce al propio proceso como un todo, visto inicialmente en su generalidad [OGS I, 596].

Ese procedimiento posee gran proximidad con las propias palabras de Marx. En las primeras líneas del manuscrito del libro III de *El Capital*, Marx explica la estructura general de su obra, destacando la forma de la exposición asumida, que va dar la explicitación del proceso de la producción capitalista, tomado en sí mismo, y considerado por medio de la abstracción de las influencias secundarias, pasando por la intensificación gradual de los diversos niveles de complejidad de la economía –por medio de la elucidación de la génesis determinativa de otras categorías y procesos (la circulación)-, hasta la explicitación y exposición de la forma por la cual esta economía aparece en la superficie de la sociedad, como dato inmediatamente perceptible.

En el primer libro investigamos los fenómenos que el proceso de producción capitalista, tomado en sí mismo, presenta como proceso de producción inmediato, abstrayendo incluso todas las influencias secundarias de circunstancias a éste extrañas. Pero este proceso de producción inmediato no agota el curso de la existencia del capital. Ese, en el mundo de la realidad, es complementado por el proceso de circulación, el cual constituye el objeto de investigación del segundo libro. Allí se mostraba, sobre todo en la tercera sección, de qué trata el proceso de la circulación como mediación del proceso de reproducción social, que el proceso de producción capitalista, considerado como un todo, es unidad de los procesos de producción y de circulación. No se trata en este tercer libro, de exponer reflexiones generales sobre esta unidad. Se trata mucho más de descubrir y exponer las formas concretas del proceso de movimiento del capital, considerado como un todo. En su momento real, los capitales se enfrentan en estas formas concretas; en relación a ellas, tanto la figura del capital del proceso inmediato de la producción, como la figura del proceso de circulación, aparecen solamente

como momentos particulares. La conformación del capital, que nosotros desarrollamos en este libro, se acerca gradualmente a las formas en que éstas se presentan en la superficies de la sociedad, en las acciones de los diversos capitales unos con otros, en la concurrencia y en la conciencia común de los propios agentes de la producción.<sup>28</sup>

Estos tres momentos de la investigación aquí destacados presentan, en grados diferentes de exposición, las peculiaridades que pueden ser discriminadas en la forma acabada de la obra en cuestión. El primer momento, que corresponde al primer libro, destaca analíticamente sólo el proceso de producción capitalista abstrayéndose de toda y cualquier "influencia secundaria" que sea "extraña" a este momento específico provisoriamente aislado. Tal procedimiento destaca una faceta específica del capital, sin considerar evidentemente todos sus matices y todas sus posibles formas o figuraciones. Ya en el libro II se inicia el proceso de disolución de las abstracciones, en éste el análisis del proceso de la circulación torna más denso el análisis, tornándolo más concreto y más próximo de la totalidad de las dinámicas económicas. El libro III tiene como objetivo "exponer las formas concretas del proceso de movimiento del capital, considerado como un todo", lo que corresponde al momento final de la exposición, donde se concluye por la reproducción del pensamiento de la totalidad del objeto en cuestión, en toda su gama de determinaciones, lo que, para usar una expresión del propio Marx, puede ser referido como la fase de conclusión en la cual se constituye de forma cabal lo "concreto pensado". Luego del desvelamiento de las principales tendencias inherentes a la sociabilidad del capital, se trata, por tanto, de emprender la elucidación de la forma fenoménica, esto es, revelar la forma de su articulación con sus determinantes más decisivas, así como establecer la génesis de aquellas categorías que aparecen de forma más clara y con mayor evidencia en la superficie de los procesos económicos.

Lukács, luego de una larga serie de demostraciones sobre la naturaleza de las abstracciones y las etapas de su disolución a lo largo de la obra de Marx, sintetiza todo el recorrido marxiano de la siguiente manera:

Tan sólo la aproximación a la concreta constitución del ser social, posibilitada por la comprensión del proceso de reproducción en su conjunto, es la que

---

<sup>28</sup> MARX, Kapital, III, op. cit., p. 33.

permite a Marx disolver [*Auflösung*] -en nivel aún más concreto- las abstracciones del inicio. Eso sucede en la teoría de la tasa de lucro. Valor y plusvalía continúan siendo las categorías ontológicas fundamentales de la economía del capitalismo. En la etapa de abstracción de la primera parte, basta afirmar que sólo la causalidad específica de la mercancía fuerza de trabajo es capaz de crear valor nuevo, en cuanto los medios de producción, materias primas, etc., simplemente conservan su valor en el proceso de trabajo. La concretización de la segunda parte proporciona un análisis del proceso global que, en muchos aspectos, aún se mantiene sobre esa base; eso no ocurre en la medida en que, como elementos del ciclo, figuran el capital constante y el capital variable, así como la plusvalía. Aquí, resulta verdadero que, en el proceso en conjunto –considerado en su generalidad pura, o sea, prescindiendo con conciencia metodológica de los actos singulares que lo forman en la realidad-, la ley del valor continúa vigente sin alteraciones. Y se trata nuevamente de una constatación justa e importante en el plano ontológico, ya que los desvíos de la ley den valor –en la totalidad del proceso- se compensan de modo necesario. Con una formulación simple, se puede decir: el consumo (inclusive el consumo productivo de la sociedad) no puede ser mayor que el de la producción. Naturalmente, aquí se abstrae del comercio exterior; más se trata de una posición correcta, ya que, precisamente en ese caso –es siempre posible suprimir pura y simplemente esa abstracción y estudiar las variaciones que esa supresión introduce en el complejo de las leyes; debe notarse, de paso, que toda la cuestión pierde su sentido si el objeto inmediato de la teoría fuese la economía mundial [OGS I, 600-1].

En los dos primeros libros las categorías valor y plusvalía se encuentran fijadas por el nivel de abstracción: ellas parecen sin modificación, manifestándose siempre como el paño de fondo sobre el cual se desdobra la dinámica de la realidad económica, aunque pensada bajo la forma de abstracciones que aíslan complejos parciales centrales de la totalidad. Incluso en el libro II, donde el proceso de la circulación es introducido en el análisis, la ley del valor continúa como momento ontológicamente prioritario, en tanto que la circulación no puede prescindir nunca del proceso de producción, regido y puesto en movimiento sobre la base de la producción de plusvalía. En esos dos primeros momentos de la exposición emprendida por Marx, la ley del valor figura sin los desvíos existentes en el plano de la realidad económica tomada en su totalidad – particularmente por aquellos provocados por la tendencia niveladora de la tasa de lucro. Aún así es justificable la abstracción aisladora en este instante realizada, pues, en el ámbito de la realidad manifiesta, ésta continúa siendo

decisiva, en tanto la compensación de todos estos “desvíos” tiene como orientación de fondo la determinación de esta ley.

En el párrafo siguiente encontramos la explicitación de la definitiva *disolución de las abstracciones* emprendida en los libros anteriores:

De cualquier modo, el problema del Libro III es el siguiente: en el interior del ciclo total, ahora comprendido, investigar las legalidades que regulan los actos económicos singulares, y no sólo para sí, sino precisamente en el cuadro de la comprensión de la totalidad del proceso. Con todo, ese influjo de los actos singulares sobre el proceso global, capaz de modificar ontológicamente las categorías, tiene dos premisas histórico-reales: en primer lugar, el crecimiento de las fuerzas productivas con sus efectos de rebajamiento del valor; en segundo, la amplia posibilidad que tiene el capital de migrar de una rama para la otra. Ambos procesos presuponen, a su turno, un grado relativamente elevado de desarrollo de la producción social, lo que muestra nuevamente cómo las categorías económicas, en su forma pura y explicitada, requieren una existencia evolucionada en el funcionamiento del ser social; en otras palabras, su explicitación en cuanto categorías, la superación categorial de la barrera natural, son el resultado del desarrollo histórico-social [OGS I, 601].

En el libro III, las abstracciones iniciales culminan en su completa disolución. Esta consiste, según Lukács, en la consideración de aquellos actos singulares que actúan directamente sobre el conjunto de leyes y tendencias vigentes en la realidad económica. Las categorías de la economía aparecen esta vez en su real y concreta articulación con las categorías más superficiales, esto es, aquellas existentes en el plano de la inmediatez o de la superficie. La ley del valor en la dimensión ahora analizada sufre la determinación de otras tendencias presentes en la realidad, sin perder, así el perfil de enlace tónico, que articula de forma decisiva –*momento predominante*– la dinámica de la totalidad. Lukács destaca, por tanto, en este dominio conclusivo del análisis marxiano, que en el complejo total de la economía, estos momentos específicos de la esfera económica –leyes tendenciales consideradas en su “para-sí” y los actos singulares– se encuentran en mutua determinación. Estos últimos no son meros epifenómenos o reflejos pasivos de una ley perenne, rígida e irrevocable, sino que inciden sobre ella alterando la propia forma por la cual esta se realiza en la efectividad económica. En términos más directos, la ley originaria que viabiliza y pone en curso una serie de fenómenos y dinámicas sociales importantes, sufre

el influjo directo de aquello que se pone en la escala de sucesión de actos como instante secundario. La ley del valor determina la configuración de la sociabilidad del capital, y permanece en todos sus momentos como el centro estructurador de la dinámica instituida, por ello es igualmente determinada, superpuesta y redimensionada por el conjunto de elementos que existen asentados sobre ella – en este caso, los actos singulares de los individuos, que la realizan en sus tendencias y transforman en medio a las actividades cotidianas.

Esta relación de mutua determinación, o para usar una expresión hegeliana<sup>29</sup> muy apreciada por Lukács, de *determinación de reflexión*, merece especial atención en las consideraciones analíticas ahora desarrolladas por nuestro autor, pues revelan dos aspectos importantes del pensamiento marxiano:

Primero, que la tendencia, en cuanto forma fenoménica necesaria de una ley en la totalidad concreta del ser social, es consecuencia inevitable del hecho de que nos encontramos delante de complejo reales que interactúan de modo complejo, frecuentemente pasando por amplias mediaciones con otros complejos reales; la ley tiene carácter tendencial porque, por su propia esencia, es resultado de ese movimiento dinámico-contradictorio entre complejos [OGS I, 602].

Reconfigurada al interior de esta compleja interacción con otros complejos de determinaciones más ricas, la ley del valor adquiere el perfil de una tendencia latente del proceso. Una vez disueltas las abstracciones, el valor puede sólo ser inferido como momento de determinación en última instancia, pues no se presenta de manera directa y visible en las configuraciones superficiales de la dinámica de las interacciones económicas. No debemos olvidar que el movimiento abstractivo emprendido en los libros anteriores se hacía necesario, pues sin él hubieren quedado a oscuras las raíces genéticas de las categorías más periféricas de la economía capitalista; permanecería velado, inclusive, el elemento articulador de los nexos y movimientos asumidos por la dinámica categorial de la economía.

Segundo: que la tasa de lucro, en su caída tendencial, es el resultado final de actos teleológicos individuales, o sea, de posiciones conscientes, pero su

---

<sup>29</sup> Esto no significa que aquí Lukács simplemente aplica elementos de la *Ciencia de la Lógica* en el conjunto de sus análisis; veremos más adelante, como el establece una radical diferencia entre las consideraciones de Marx y las hegelianas acerca de las determinaciones de la reflexión.

contenido, su dirección, etc., producen lo exacto opuesto de lo que era visado objetiva y subjetivamente por esos actos individuales. Ese hecho fundamental, elemental y necesario, de la existencia y de las actividades histórico-sociales de los hombres, se presenta, también en ese caso, bajo una forma factual que puede ser verificada de modo exacto; cuando las relaciones económicas son comprendidas en su totalidad dinámica y concreta, se torna evidente, a cada paso, que los hombres hacen su propia historia, pero los resultados del curso histórico son diversos y frecuentemente opuestos a los objetivos visados por los ineliminables actos de voluntad de los individuos humanos. Es preciso remarcar, además de ello, que en el ámbito del movimiento total, entra en escena el progreso objetivo. La caída de la tasa de lucro presupone la modificación del valor de los productos por causa de la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos. Eso significa, una vez más que creció el dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, que aumentó su capacidad de producir, que disminuyó el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir [OGS I, 602].

Lucro y tasa de lucro aparecen como resultados inmediatos de aquél conjunto de actos individuales que actúan sobre las tendencias y leyes más generales de la esfera económica. Los actos individuales operan sobre la base de las tendencias legales puestas por la propia ley del valor produciendo una dinámica propia en los procesos de la economía, que, como advierte nuestro autor, en última instancia produce efecto contrario de aquél pretendido en sus finalidades más inmediatas. Con el fin de aumentar la lucratividad del proceso productivo, instaura la dinámica que lleva a la caída tendencial del lucro, hecho provocado por el creciente desarrollo y mejoramiento de las fuerzas productivas. Aquí se revela nuevamente el elemento decisivo de la ontología de Lukács: la ineliminable interacción entre los actos singulares de los individuos con aquellas leyes que marcan decisivamente las tendencias más generales del proceso. Estos actos modifican y dan curso a otras tendencias, pero no excluyen o se autonomizan frente al conjunto de tendencias igualmente determinantes de la efectividad. Por el contrario, son también por ella determinados. En suma, el elemento decisivo aquí destacado retoma la tesis de que los hombres hacen la propia historia, no por ello con plena conciencia y dominio de las tendencias y dinámicas por ellos puestas en juego.

## EL PAPEL DE LOS PRINCIPIOS ONTOLÓGICOS EN LA ELUCIDACIÓN DEL MÉTODO

El sinuoso camino trazado por nuestro análisis tuvo como objetivo destacar la peculiaridad del análisis lukácsiano en torno al método en Marx, demarcando los momentos en que su análisis parece distanciarse de los textos marxianos, siguiendo caminos y desdoblamientos propios. En relación a este problema cabe hacer sólo señalamientos procurando indicar la especificidad de la lectura de Lukács cuando coloca como centro del desvelamiento del método en Marx, la categoría totalidad. La percepción del papel decisivo de la totalidad en las reflexiones lukácsianas ayuda a entender, por lo menos en parte, el motivo por el cual la descomposición de las etapas indicadas por Marx en la *Introducción del '57* es sustituida por la discusión de la abstracción aisladora y por la explicitación de los principios ontológicos fundamentales. Estos últimos son tenidos como lineamientos fundamentales para orientar la investigación.

El tratamiento conferido por Lukács a la relación entre el modo investigativo y el modo expositivo parece indicar que el autor identifica los dos momentos en las elaboraciones de Marx de *El Capital*, o sea, la forma expositiva en esa obra correspondería, en el entendimiento de Lukács, al trabajo de descomposición analítica directa de la categoría central de la sociabilidad del capital, siempre bajo el foco de la totalidad donde esta se encuentra inserta y aparece como centro ordenador de las tendencias legales más generales. En ese sentido, el desdoblamiento analítico presente es expresión del procedimiento por el cual la investigación debe diseccionar el objeto en relieve, apareciendo como exposición del correcto medio por el cual la investigación debe proceder. En otros términos, la exposición revela el procedimiento correcto de la investigación. La aprehensión ideal de los nexos efectivos de la realidad, luego de concluida la fase investigativa, prescribe los medios de la propia exposición teórica. Juzgamos como posible esta demarcación en base a las palabras de Lukács, ya reproducidas por nosotros en otro contexto:

Por ello, ésta [la abstracción en Marx] no opera como una abstracción cuando se trata de esclarecer sea los nexos económicos puros, o sus interrelaciones con los hechos y tendencias extra-económicos del ser social; toda la primera parte del libro *El Capital* se presenta como una reproducción de la realidad y no como un experimento ideal abstracto [OGS II, 596].

Lo que verificamos en relación al análisis de Lukács sobre el método es el reencuentro con todo el conjunto de determinaciones hechas en relación a la estructura de la realidad del ser social. Para Lukács, el método en Marx subentiende todo el conjunto de determinaciones ontológicas del ser social. Tal determinación justifica inclusive la tesis por él presentada, en la que afirma la fusión entre las cuestiones gnoseológicas y las ontológicas como punto de partida decisivo del pensamiento marxiano. De este modo, las nociones del elemento como complejo parcial, la idea de relación, de prioridad ontológica, etc., orientan de salida, en forma de lineamientos generales, no determinativos, los principios constitutivos de todo ser que deben ser observados en el curso del proceso investigativo.

La identificación del método en Marx orienta la propia estructura de la ontología de Lukács. La segunda parte de su obra es compuesta por el análisis de los dos momentos constitutivos del ser social, identificados como el momento material y el momento ideal. El análisis del momento material es tratado en dos capítulos: *El Trabajo* y *La Reproducción*. En el primer capítulo el complejo *trabajo* aparece bajo el formato de la abstracción aisladora, cuyo objetivo principal es explicitar el complejo que instaura la génesis del ser social, o sea, el complejo que establece las categorías de la diferencia específica en relación a las otras formas del ser. Las categorías de ese complejo aparecen como la forma originaria, como el presupuesto de todas las formas superiores de la práctica social. En el capítulo *La Reproducción*, el movimiento de disolución de las abstracciones inicia su curso. Elementos importantes de los procesos sociales, provisoriamente abstraídos en el análisis del complejo trabajo –como por ejemplo, las inter-relaciones que los hombres establecen entre sí y con la totalidad del proceso social– son analizados de manera de explicitar el amplio espectro de determinaciones operantes en la dinámica de la reproducción material de los hombres. Se trata de demostrar que el proceso de la génesis y el desarrollo del ser social no puede prescindir de la relación directa con las otras esferas del ser –orgánico e inorgánico– y, en este sentido, que la ontología del ser social presupone la ontología de la naturaleza. El complejo de la producción y de la reproducción de la vida, en su necesaria relación con la naturaleza, es descrito como el *momento predominante* y como la *prioridad ontológica* sobre los otros complejos de la sociabilidad humana. Ambos capítulos privilegian la exposición de los lineamientos más generales acerca del momento material, sin olvidar los señalamientos

necesarios acerca de la interacción de estos momentos con el momento ideal. En los capítulos subsiguientes, aparecen los análisis que introducen la discusión respecto de las formas superiores de la práctica social. En el capítulo III consagrado al *Momento ideal* y a *La Ideología*, los temas del derecho, de la política, del arte, de la filosofía, etc., formas más espiritualizadas de la práctica social, son analizados de manera de reintegrar elementos decisivos de los problemas contemporáneos a los análisis genéticos desarrollados en los capítulos anteriores. En el último capítulo, Lukács analiza el fenómeno de la alienación. Este constituye el momento en que Lukács efectúa el análisis histórico-social de las condiciones humanas en la sociabilidad del capitalismo. Ya no se trata de describir los elementos ontológicos generales del ser social, sino de analizar la situación histórica, sus problemas y posibles resoluciones, puestas en juego por los propios hombres. En suma, se trata de una división expositiva, que explicita la base genética del ser social, para, en la secuencia, considerar el problema en su totalidad – sobre este aspecto en particular, la estructura de la obra lukácsiana coincide con aquella por él identificada como la estructura general de la obra *El Capital*.

## BIBLIOGRAFIA

- ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L.; *Gespräche mit Georg Lukács*; Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmgH, 1967
- \_\_\_\_\_. *Conversando com Lukács*; Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1969.
- ARISTÓTELES; *Metaphysique*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991; p. 191.
- CHASIN, J.; *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*; São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- FORTES, R.; *Trabalho e gênese do ser social na Ontologia de Georg Lukács*; Disertación presentada en el Programa de Pós-Graduação em Filosofia de la Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de la UFMG, 2001.
- HEGEL, G.W.F.; *Fenomenologia del espíritu*; México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Encyclopédie des sciences philosophiques – Tome I: la science de la logique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1896.
- \_\_\_\_\_. *Science de la Logique – Tome I et II*; Paris: Aubier Montaigne, 1976.
- LUKÁCS, G.; *Arte e Sociedade: escritos estéticos 1932-1967*; organización, introducción y traducción de Carlos Nelson Coutinho y José Paulo Netto; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Der Junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlín: Luchterhand, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Die Eigenart des Ästhetischen*; Berlín/Weimar: Aufbau-Verl., 1987
- \_\_\_\_\_. *Die Zerstörung der Vernunft - Bände I, II und III*; Berlín: Sammlung Luchterhand, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Estética - La Peculiaridad de lo estético [4 vol.]*; Barcelona: Grijalbo, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*; Frankfurt am Main: Ausgabe Suhkamp Verlag, 1981.
- \_\_\_\_\_. *História e Consciência de Classe*; Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Les Manuscrits de 1844 et la formation du marxisme*; in: La Nouvelle Critique, juin 1955.
- \_\_\_\_\_. *Marxismus und Stalinismus. Aufsätze zur Ideologie und Politik*; Rowohlt TB-V., Rnb., 1982.
- \_\_\_\_\_. *O jovem Marx e outros escritos*; organización, introducción y traducción de Carlos Nelson Coutinho y José Paulo Netto; Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora de la UFV, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Per l'Ontologia dell'essere sociale*; Roma: Editori Riuniti, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*; São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*; Milão: Guerini e Associati, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Realismo crítico hoje*; Rio de Janeiro: Editora Thesaurus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*; organización, introducción y traducción de Carlos Nelson Coutinho y José Paulo Netto; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; Band 13/14; Luchterhand, 1986.
- MARKUS, J.; ZOLTÁN T.; *Georg Lukács - Theory, culture and Politics*; USA: Transaction Publishers, 1989.
- MARX, Karl. *Das Elend der Philosophie*; Marx/Engels WERKE, Band 4; Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital*; Marx/Engels WERKE; Band 23, 24 e 25; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Die deutsche Ideologie*; Marx/Engels WERKE; Band 3; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Erganzungsband: Schriften bis 1844*; Marx/Engels WERKE; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*; Berlin: Dietz Verlag, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; MEGA I, 2; Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"*; Marx/Engels WERKE, Band 19. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, 4. Auflage, 1973
- \_\_\_\_\_. *Theorien über den Mehrwert*; Marx/Engels WERKE; Band 26 [1, 2, 3]; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtstphilosophie*; MEGA I, 2; Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*; Marx/Engels WERKE, Band 13; Berlin: Dietz Verlag, 1971.
- OLDRINI, Guido (org); *Il Marxismo della Maturità di Lukács*; Nápoles: Prismi, 1983.
- TERTULIAN, Nicolas; "La Rinascita dell'ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács"; *Crítica Marxista*; Roma: Editori Riuniti, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Georges Lukács: une philosophe a contre cour*; Paris: PUF, 1996.
- Sycomore, 1980.
- VAISMAN, Ester; *A determinação marxiana da ideologia*; tesis de doctorado presentada en el curso de posgrado en Educación de la Faculdade de Educação de la UFMG, 1996.

\_\_\_\_\_. "A usina onto-societária do pensamento"; in: *Revista Ad Hominem*, nr. 1, Tomo I - Marxismo; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

\_\_\_\_\_. "Marx e a Filosofia: elementos para a discussão ainda necessária"; in: *Revista Nova Economia*, nr. 16 (2); Belo Horizonte: UFMG, mayo-agosto de 2006

# Historia y ontología: la cuestión del trabajo<sup>1</sup>

Sergio Lessa<sup>2</sup>

## ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES

La historia parece querer enloquecernos en esta transición del siglo XX al XXI: nos ofrece indicios rigurosamente antagónicos acerca de nuestro destino.

Por un lado, la historia parece querer convencernos que todo es fugaz y pasajero, que todo es móvil y que nada permanecerá por mucho tiempo. Lo que ayer era moderno hoy está completamente anticuado; lo que se revelaba como referencia segura, en poco tiempo, se vuelve arcaico; las tendencias históricas que juzgábamos establecidas y con bases en las que hacíamos pronósticos son rápidamente revertidas sin ninguna ceremonia para con nuestras expectativas.

No solo las “cosas” se alteran (las ciudades, los paisajes que nos eran familiares, los objetos cotidianos, etc.), sino que también las instituciones milenarias están bajo fuertes tensiones. La familia por ejemplo. La afectividad de las personas parecen estar cada vez

---

<sup>1</sup> Publicado en *Crítica Marxista*. V.20, pp. 70-89, Revan, Rio de Janeiro, 2005. Traducción al español de: María Paola Musso.

<sup>2</sup> Doctor en Ciencias Sociales (UNICAMP). Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Alagoas. y miembro de la editora de la revista *Crítica Marxista*.

menos con el modelo monogámico burgués. No obstante esto, las familias son cada vez más chicas y más centradas en la relación entre padres e hijos. Hace pocas generaciones, la familia mantenía su reproducción por la articulación de todas las generaciones vivas: los bisabuelos, los abuelos, los padres y los hijos formaban una misma unidad económica. Hoy, la misma familia escasamente articula la generación de los padres con los hijos: nietos y abuelos ya no tienen un lugar asegurado (Mészáros, 2002).

Otra institución milenaria que está bajo una visible tensión es la religión. Ya se trate de la Iglesia Católica, o de otras religiones, todas viven una involución marcada por el renacimiento de las sectas en una versión nueva y mercantilizada. Uno de los aspectos a distinguir de la religión con las sectas, es que la racionalidad teológica pierde espacio en la misma proporción que renace el fundamentalismo dogmático. La crisis del catolicismo, por ejemplo, es universal: la iglesia pierde como organización y, sus seguidores, en cuanto personas. Su ceremonial y la administración de los sacramentos abandonan la felicidad (prosperidad o ventura) de antes en nombre de shows y ceremonias populares que son crecientemente banalizados por la mercantilización de la práctica religiosa. Hoy mismo las tendencias progresistas, como la Teología de la Liberación, no son capaces de responder a este desafío sino doblegándose al fácil elogio de la religiosidad espontánea de las masas, hoy atravesada por el más pobre y banal espíritu de secta.

En la economía, las costumbres, el arte, la moda, la arquitectura y en la forma de ser de los individuos: ¿Dónde encontrar alguna cosa que no esté bajo la abrumadora presión de lo efímero? No hay, en el horizonte, nada que parezca poder resistir a los vendavales del cambio.

Sin embargo, esta misma historia, en el mismo instante y por los mismos acontecimientos con los cuales demuestra que "todo lo que es sólido se desvanece en el aire", nos hace pensar todo lo contrario: que todo permanece igual. Como si nuestra etapa histórica, con su permanente fluidez, tuviese una única función: convencernos de la inseparabilidad del mercado. Esa segunda "lección" de la historia contemporánea nos lleva a creer que todas las transformaciones, incluso las que superficialmente se vuelven contra el mercado, obedecen, siempre, a las necesidades últimas del propio mercado. La mercancía parece ser la única cosa fija en nuestro mundo mutante. Y, para empeorar aún más las cosas,

todas las transformaciones, sean cuales fuesen, y tengan ellas cualquier dirección, apenas se transforman *en el y por el mercado*, para subrayar que nada existe fuera del mismo, y que sólo en él las cosas tienen existencia. La mercancía, asume, en la ideología cotidiana, el estatuto ontológico de la trascendencia: sustrato último e inmutable, siendo el soporte de toda existencia concebible.

¿No es así como ha ocurrido con todas las transformaciones sociales en el último siglo?; ¿No pasamos de la "Belle Epoque" a la sociedad de consumo de masas y, de ésta, a la crisis actual, sin que ninguno de los fenómenos tan importantes como la Revolución Rusa o China fuese capaz de quebrar el fetiche del dinero?; ¿Las destrucciones provocadas por las dos Guerras Mundiales, que podrían haber abierto un espacio para la superación del capitalismo, no fueron convertidas en un excelente negocio?; ¿Al fin y al cabo, todas las tentativas de volverse contra el mercado no fueron convertidas en su exacta antípoda, cual sea, en la reafirmación de la fuerza del dinero que, por fin, reemplazo todo en los patrones de su normalidad?; ¿Este no habría sido, precisamente, el significado de la caída del muro de Berlín y, hoy, de la creciente integración de China al mercado mundial?; ¿Todos los intentos de vida "alternativa" (desde las opciones más "colectivas" como las de 1968 hasta las más individualistas de nuestros días) no se terminan convirtiendo en meras "modas" a ser comercializadas, para mayor gloria del "señor de nuestro mundo", el capital?; ¿El "sistema" no se muestra como la omnipotencia capaz de absorber todo y el poder de utilizarlo para su propio provecho?

Presionados por esas indicaciones rigurosamente contradictorias, nuestra concepción del mundo nos vuelve seguros (aunque no comfortable) de que el mañana será muy distinto que el hoy, que nuestros bienes y conocimientos actuales se volverán ridículos, que nuestras aspiraciones y predicciones del futuro serán dignas de burlas, que todo será tan diferente que nada de lo que somos hoy irá a permanecer: a no ser el mercado. Nuestro futuro, por más diferente, será una diferencia que podrá haber en *el y por el mercado*.

En el interior de esta concepción de mundo, nuestra percepción del futuro paso por una significativa alteración. En la década de 1950, durante los "años dorados"<sup>3</sup> del Estado de

---

<sup>3</sup> Recordemos que hay, en esa expresión, una cierta dosis de ironía. Pues los Estados que practicaron el Welfare, más o menos fueron nueve países en todo el mundo, tuvieron que adoptar una serie de medidas muy poco democráticas para viabilizarlo. En Francia tuvieron el gaullismo, con una fuerte direccionalidad del

Bienestar, el futuro era previsto como un mundo aséptico, en el cual la ciencia triunfante vencería la miseria y la suciedad, en el cual los Flash Gordons de la vida garantizarían la victoria del bien sobre el mal- y en el cual el mercado continuaría su existencia indómita. En nuestros días, la asepsia dio lugar a la tragedia. No más Flash Gordons y si Mad Max: un mundo futuro marcado por la involución de las fuerzas productivas. O entonces, `Blade Runner´ - la identificación casi completa de la esencia humana con su alienación,<sup>4</sup> una especie de identidad sujeto-objeto a la inversa de lo anunciado por Hegel: no la identidad que supera definitivamente la alienación del espíritu, sino el espíritu que se identifica casi totalmente con su alienación. Sin embargo, en ambos, los "futuros", tal como es hoy, los bienes continúan siendo la `forma elemental´ de la vida social. Nuestra imaginación, históricamente determinada, no consigue ir más allá del mercado, ya sea previendo un futuro radiante o catastrófico.

Si la historia fuese una diosa, podríamos con razón asumir que deseásemos enloquecer. En nuestra vida cotidiana, al mismo tiempo que nos garantiza, algo tan cierto como que iremos a morir, y que nada permanecerá como es hoy; también nos asegura, con igual certeza y con igual convicción, que el mercado es eterno. Lo que permanece en transformación extrema de todo y de todos es en el mercado, la mercancía. Y, siendo la mercancía nuestra "esencia", seríamos siempre esencialmente los mismos- aunque en todo siempre diferente.

---

espectro político y represión a los movimientos obreros y populares. En los Estados Unidos (sin desconocer la polémica si existe o no el Welfare State) la implicación de las políticas públicas y de la protección social fueron concomitantes al macartismo, que significó la persecución política de todo lo que no fuese de derecha en aquel país. Debemos, aún, para que no se olvide que países democráticos que practicaban el Estado de Bienestar, de forma más o menos secreta, pero siempre con el consentimiento tácito de sus parlamentos y de sus jueces, adoptaron la tortura como instrumento policial, en una reversión de la tendencia a su abolición que se comprobaba, en todo el mundo, desde fines del siglo XVIII. Fue Francia el primer país en adoptar la picana eléctrica en torturas e Inglaterra la primera democracia en crear un sector de "inteligencia" especializada en el desarrollo de técnicas de interrogatorio y tortura- después pasado a los Estados Unidos en la década de 1960. Alemania, en seguida, da un paso más en el refinamiento de las prácticas de tortura, de las cuales fueron testigos los activistas de la izquierda más radical en los años de 1970. Para que no nos prolonguemos en una lista que podría ser mucho mayor, recordemos que los costos de las políticas públicas del Estado de Bienestar fueron financiadas por la radicación de las multinacionales en el Tercer Mundo, siempre acompañadas, algunos años antes o después, por dictaduras militares que garantizarían la "tranquilidad de cementerios" imprescindible para la penetración del capital multinacional. Hay, por lo tanto, en la expresión "años dorados" indiscutiblemente, una dosis de ironía. Sobre el renacimiento de la tortura en el siglo XX, cf. Millet, 1994.

<sup>4</sup> Alienación, aquí, como *Entfremdung*.

Bien pensadas las cosas, esas indicaciones radicalmente dicotómicas de nuestra vida cotidiana (todo se transforma, pero todo permanece, en el fondo, siendo lo mismo) contribuyen a que las ideologías hoy predominantes sean marcadas por el irracionalismo. Acosado por la antinomia de esas indicaciones, nuestro espíritu se desvanece por el camino de la menor resistencia: se contenta con la constatación de que no habría alternativa y calla con la afirmación de que sería inútil cuestionar por la razón última de las cosas.

Por otro lado, como el mercado es de una inhumanidad extrema, la universalización de las relaciones de mercado genera, en la reproducción de los individuos, angustia e insatisfacción. La conversión de cada ser humano en "portador de mercancías" rebaja a un nivel ínfimo nuestro desarrollo como individualidades. La respuesta espontánea y típica en esa situación ha sido la superficialidad más banal. Para convivir con las antinómicas indicaciones arriba mencionadas, nuestro intelecto se hace de gato y zapato para la formación en un todo de ideas muy distintas, casi siempre opuestas, muchas veces antagónicas; se esfuerza para "domesticar" las contradicciones entre las ideas y conceptos que toma por válidas. Y este "domesticar" de las contradicciones sólo es posible con la reproducción de una concepción de mundo tan laxa, tan poco articulada, tan pobre, que vuelve improbable problematizar las contradicciones entre los conceptos y valores que adoptamos indiscutiblemente.

Una concepción de mundo irracional es suficiente para que las absurdas contradicciones entre nuestras ideas y valores no causen mayores perturbaciones, ni intelectuales ni afectivas. Desde el punto de vista del individuo, la unidad racional, determina personalidades socialmente más desarrolladas, luego se va disolviendo en la penumbra de la irracionalidad y, reflexivamente, en el polo de la reproducción social global, afirmándose como rasgo excepcional la reproducción ampliada de la ignorancia.

La fragmentación de las personalidades individuales y la reproducción ampliada de la ignorancia son hoy, movimientos distintos y reflexivamente determinantes de la totalidad de la reproducción social.

Nuestra unidad como individualidades, ya comprometida por la división *citoyen/bourgeois* que Marx analizó en *La cuestión Judía*, se vuelve aún más fragmentada. Para que podamos alcanzar alguna armonía que vuelva la vida cotidiana mínimamente

posible, nuestro espíritu, repetimos, busca en la superficialidad la fuga de las contradicciones entre las ideas y concepciones que resguarda. Frente a la inseguridad derivada de un mundo efímero, somos adormecidos por una concepción de mundo predominantemente conservadora y conformista, que toma los cambios como signo de la inmutabilidad de las cosas.

En un mundo en transformación como el nuestro, lo que se debería esperar es que los individuos concluyesen que nada es eterno y que todo está para ser transformado. Es exactamente opuesto a lo que tiene lugar hoy en día: nada que ver con aceptar las transformaciones que vivimos como la evidencia cabal de que, sea cual sea el futuro, será gobernado por la mercancía, por el mercado.

La fragilidad de la vida cotidiana se convierte, así, en su más riguroso opuesto: la permanencia estática del mercado. Y nuestros cerebros, empobrecidos por la tensión entre señales tan distintas, parecen buscar refugio en el conformismo que hoy en día se empareja con la superficialidad teórica. La ignorancia se reproduce de forma ampliada y la curiosidad, siendo un rasgo de nuestras personalidades, se va volviendo normalmente cada vez más rara.

Este escape por la superficialidad está lejos de ser estable o confortable. Al contrario, es pesadamente incómodo, inconveniente, pues no proporciona lo imprescindible para que enfrentemos los desafíos y objetivos que la historia nos coloca en frente. En el plano de la vida individual, ni en el caso de los grandes dilemas (desde el desequilibrio ecológico hasta el desempleo, para ser más precisos) y menos aún cuando se trata de la humanidad asumir emancipadoramente su propia historia, las respuestas que la vía de menor resistencia nos puede ofrecer están infinitamente por debajo de lo necesario. El máximo confort que nos puede ofrecer es tan fugaz y momentáneo que convierte la vida de las personas en una eterna e insaciable búsqueda por los ínfimos momentos de consuelo proporcionado por la adquisición de mercancías. La "ida al shopping" se convierte en mecanismo de confort, incluso entre las clases no ricas. Nuestra alma intenta lo imposible: ser conformista en un mundo que se niega la permanencia a sí mismo. ¿Cómo podríamos ser conformistas si no tenemos nada que nos conforme permanentemente? ¿Y cómo aceptar la eternidad del mercado en un mundo en que todo insiste en no permanecer igual? La respuesta más

simple, debido a la línea de menor resistencia, es la concepción del mundo según el cual el mercado es la causa del progreso de la historia, por eso, donde la historia es, la voluntad en los brazos del mercado. Lo eterno, lo cual podríamos entonces conformar con seguridad de lo perenne, es la orden del capital: de aquí la apariencia de verdad que reviste la ideología dominante.

Es por eso que, desde el punto de vista de la reproducción de los individuos y de los complejos ideológicos más directamente a ellos asociados, el mundo en profunda transformación en el que vivimos termina siendo el fundamento material para una ideología conservadora. Y, para ver la evidente antinomia entre la absolutización del cambio y la absolutización de la permanencia, la salida es la superficialidad teórica: conceptos tan carentes de determinaciones, tan fluidos, que toman la apariencia de su verdad, también aparente, capacidad de reflejar la fugacidad (esto es real) de los fenómenos sociales. Tal superficialidad, a su vez, necesariamente es irracional: ignorar las contradicciones y trabajar con conceptos poco precisos es la vía más rápida para una concepción de mundo irracional. Y, a partir de tal concepción de mundo, se acepta acríticamente la irracionalidad de una sociabilidad en la cual las relaciones sociales se reducen a la relación entre mercancías.

Es, a groso modo, también por esas mediaciones que es naturalizada la evidente irracionalidad de una sociedad en la cual como decía Millor, "Con el dinero, se compra hasta el amor sincero."

Son esas contradictorias emanaciones ideológicas de la vida cotidiana que hacen que, hoy, tomemos los cambios como signo de la inmutabilidad de las cosas. Puede parecer paradójal, pero eso sucede sin siquiera darnos cuenta. Hobsbawm comenta con cierta ironía, en *Uncomun People*, que "Una revolución moderada es una contradicción en condiciones [...]" (1998:1) Eso fue escrito en 1961. Hoy, teóricos considerados serios, prestigiosos, como Antonio Negri o Michael Hardt, nos ofrecen largas y prolijas letanías, no acerca de una revolución moderada, sino de una "revolución pasiva".<sup>5</sup> Eliminan del término revolución lo que lo particulariza: es una ruptura con la esencia de una dada sociabilidad que origina otro

---

<sup>5</sup> Analizamos el concepto de "revolución pasiva" de estos autores en "Trabalho imaterial: Negri, Hardt e Lazzarato" (Estudios de Sociología, n. 11, Unesp-Araraquara, 2001); "Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva" publicada en Crítica Marxista n.14, Boitempo, 2002; y en "A fábula do trabalho imaterial", en la revista Serviço Social y Movimento Social, de la UFMA, San Luis.

modo de producción, otra manera de organizar la vida cotidiana. No puede ser ni pasivo ni permanente un proceso histórico que es esencialmente la intervención consciente de los hombres para promover el pasaje de un modo de producción a otro. Un salto ontológico –y es esto lo que define una revolución- no puede ser pasivo porque requiere una intervención -violenta, organizada y con un elevado grado de conciencia, lo mismo cuando se trata de revoluciones burguesas- de enormes masas en la resolución de los dilemas históricos más esenciales en el orden del día.

Si analizamos con cuidado esta confusión planteada por Negri y Hardt son expresiones bastantes típicas, lo que encontramos es, también, el empobrecimiento de la reflexión teórica de la enorme confusión entre la eternidad y lo efímero en nuestras vidas cotidianas. Un mundo en el que todo se altera sin que nada se transforme en su propia esencia: ¿Se podría imaginar una base material mejor para una concepción de mundo en el cual cambio o permanencia se aproximan hasta casi ser idénticas?; ¿No es esa nuestra experiencia cotidiana, y no es la “existencia la que determina la consciencia”? La consciencia de la compleja, humanamente rica, históricamente promisoría, articulación dialéctica entre continuidad y ruptura en la historia es algo tan contradictorio con la vida cotidiana que se vuelve confusa, turbia, -en cuanto a “contradicciones en los términos”, como la “revolución pasiva” de Negri y Hardt, adquieren una claridad cristalina de las evidencias que surgen de lo inmediatamente vivido. Lo que es una contradicción en esos términos se aproxima a nuestra concepción de mundo como algo evidentemente verdadero, como mero reflejo acrítico del eterno permanecer del reino siempre cambiante de las mercancías. Y, tomando por coherente lo que no pasa de un absurdo, intentamos y parcialmente conseguimos reconfortarnos afectivamente evitando un examen profundo, necesariamente crítico, de las contradicciones que marcan nuestras desgarradas vidas, ya sea tanto objetiva como subjetivamente. Con esta ideología predominante no debe sorprendernos que aun podamos dormir mientras preparamos nuestra propia extinción del planeta tierra.

Mencionaremos, porque es importante para las opciones metodológicas que hacemos cotidianamente, el factor subjetivo aquí involucrado. No solo en el sentido que Marx y Lenin le dieron al término, sino en un sentido más original, fundante: el sentimiento de cada individuo. Melville, en su obra *Moby Dick*, describe el terror de un temporal en alta mar. El

horizonte se vuelve invisible atrás de las enormes olas, el firmamento se disuelve en un fondo indistinto de las cambiantes nubes y un torrente de agua que cae en direcciones que el viento insiste en alterar a cada instante. El navío, en movimientos desordenados, imprevisibles que amenazan en cada ola su estructura, hace que el tiempo se resuma al instante presente: toda la atención se concentra en la próxima ola, en el aquí y ahora; la ola que paso debe inmediatamente dar lugar, en la consciencia, a la próxima tempestad. La memoria del pasado no es más que una imagen confusa, incapaz de retratar la secuencia real y los detalles de los acontecimientos. El futuro no puede ni siquiera ser considerado. En tales momentos, todos los extremos entre la muerte o la vida son igualmente posibles; a los individuos les resta sólo comportarse, desesperadamente, sin tener siquiera en consideración los límites de sus capacidades (físicas, intelectuales, afectivas). La reacción tiene que ser inmediata, pues el futuro no se presenta como el *hic et nunc* escrito o explicitado por la amenaza de muerte. Es entonces que la intuición, que viene de años de vida en el mar y de la convivencia con la cultura que se acumulo a lo largo de los siglos, tiene un papel tan importante. La vida o la muerte pueden ser separadas por una reacción espontanea, intuitiva, de uno o de otro individuo, capitán u oficial principal, marinero o cocinero.

Algo parecido nos pasa a todos nosotros: las transformaciones son tan abruptas y las amenazas a la sobrevivencia de nuestra forma de ser y sentir (a nuestra formación social y a las concepciones de mundo que la acompañan) son tan avasalladoras, que nuestra reacción a las alteraciones de la vida cotidiana es centrada en los desafíos más inmediatos que se imponen con la fuerza de un aquí y ahora. El pasado y el futuro apenas pueden aparecer, en ese universo ideológico, como el futuro amenazadoramente imprevisible, en este caso, como la confusa secuencia de eventos pasados; ni el futuro ni el pasado, por lo tanto, pueden ser asimilados por nuestra concepción de mundo con el peso ontológico que tiene en la historia. En ésta, en la historia, al contrario de lo pasa en nuestra concepción de mundo, el pasado consubstancia las determinaciones causales que explican porque somos lo que somos y no somos diferentes; el futuro es un elemento importante a determinar la calidad de nuestras reacciones a lo que somos, porque, en parte, nuestras reacciones al presente son determinadas por lo que deseamos ser. Pasado, presente y futuro son, así, dimensiones

reales, determinaciones materiales, de nuestras vidas, -y solo la concepción del mundo burgués (hoy marcada por la irracionalidad de su fundamento material que conduce a la desesperanza en las individualidades) puede rebajar la existencia solamente a la dimensión de la inmediaticidad del presente.

Mészáros, en uno de los momentos más sublimes de *Más Allá del Capital*, habla en docenas de paginas acerca de la incapacidad histórica de la concepción del mundo burgués de tratar el tiempo en su totalidad ontológica, o sea, en cuanto una rica y compleja articulación entre el pasado, el presente y el futuro. Para la ideología dominante, el pasado es sólo la explicitación de una esencia inmutable de los hombres, eternamente egoísta por ser siempre propietarios privados. El futuro es aquello que no debemos considerar (para que no desesperemos). En el largo plazo, decía Keynes, estaremos todos muertos. Es en el orden del día que se decide la competencia capitalista, es aquí y ahora que la posición relativa de los propietarios privados es decidida. En una sociedad de propietarios privados, es el presente la única dimensión realmente importante de la vida cotidiana.

Perdida la conexión con la historia, sin un pasado y sin un futuro, la individualidad de cada uno de nosotros se disuelve en una totalidad pobre de mediaciones, portadora de una racionalidad muy rebajada y esto tanto desde el punto de vista de la relación del individuo con la sociedad de la cual es partícipe, como también de la relación del individuo consigo mismo.

Socialmente, no nos reconocemos en la historia que hacemos, no nos reconocemos en las consecuencias de nuestros actos, no nos reconocemos en las consecuencias que nos provocamos a nosotros mismos. Individualmente, desde el punto de vista de nuestro interior más personal, estamos perdidos en emociones, conceptos, intuiciones, deseos y frustraciones que configuran una totalidad imposible de ser sintetizada en una personalidad afectiva e intelectualmente rica "omnilateral". Perdidos en el enorme temporal, estamos a la deriva y para que la sociedad pueda continuar reproduciéndose en esa situación, nos tenemos que conformar con ella: todo cambia, pero eso no tendría importancia, parece decir nuestras vidas alienadas, este cambiar sigue una regla inmutable: el mercado. La angustia de no poder prever el futuro aparece como una amenaza escalofriante del desastre cuyo consuelo pasa por la idea de que todo es así y que no hay alternativa a la tempestad. Es

como si nuestro espíritu fuese envuelto y aquietado con la ilusión de navegar en aguas calmas a pesar que sabemos que estamos amenazados de muerte por el próximo oleaje de la tempestad que nos envuelve. No hay como sintetizar las personalidades en una totalidad humanamente rica, omnilateral, mientras somos obligados a homogenizar en una concepción de mundo banalizada las contradictorias indicaciones de la porción más "dura" de todas las mediaciones históricas: la vida cotidiana.

¿Cómo, hoy, no sentirse como un leño desamparado en las olas de la historia? Y ¿Cómo podemos sentirnos tan despreciables como un leño en una tempestad después de haber descubierto la condición de que nosotros somos, la humanidad, los únicos demiurgos o dioses de nuestra propia historia? Nuestra tempestad, diferente de la del marinero, no viene de las fuerzas incontrolables de la naturaleza, sino de nuestras propias acciones -aquí también, con la mediación decisiva de la vida cotidiana. Lo que nos amenaza no viene del cielo ni tiene en Neptuno su artífice, sino de nosotros mismos, de la continuación presente del pasado que construimos y de las perspectivas futuras que orientan nuestras opciones en la vida cotidiana.

Por más que nos esforcemos, podremos en la mejor de las hipótesis ser un leño consciente de nuestro destino -por lo tanto un leño angustiado e incómodamente inerte abandonado por las grandes olas de la tempestad de nuestra alienada humanidad. Salir de la comodidad, aun subjetiva, del orden del capital es, digamos, esencialmente "incómodo". Es un estado permanente de conflicto y amenazas en un ambiente urbano crecientemente alienado -lo mismo para las clases dominantes. Es riqueza y miseria extrema como dos lados opuestos de una misma moneda que, cada día, insiste en ser más fina, aproximándose sus lados hasta casi coincidir la cara con la seca. Es la alienación en su máximo desarrollo colocando en un precipicio la propia sobrevivencia de la especie humana. La "producción destructiva" de mercancías es, necesariamente, la "reproducción destructiva" de nuestra humanidad. Para tener un cuadro menos incompleto, se une a esto el acto de que la individuación que el orden del capital posibilita rebaja a cada uno de nosotros a una eterna lucha por unir los caminos de una sustancia social ontológicamente fragmentada entre el *citoyen* y el *burgues*, entre lo duradero y lo efímero, entre la superficialidad y lo humanamente denso. Deshumanizando en sus determinaciones más generales y en cada una

de sus manifestaciones singulares, la miseria humana que es la "riqueza" posible hoy en día bajo el dominio del capital es incapaz de albergar una sustancia social "omnilateral": puede ser casi todo, menos la fuente de comodidad y consuelo para las carencias que se originan de su propia deshumanidad.

### **¿CUÁLES DE ESAS "CUESTIONES PRELIMINARES" TIENEN QUE VER CON EL TRABAJO?**

La confusión teórica entre lo efímero o poco duradero del mundo en que vivimos y la absoluta permanencia del mercado es potenciado por la alienación en que vivimos. Y, viceversa, no comprender como el pasado, presente y futuro se articulan en la historia potencia, a su vez, los procesos alienante que nos caracterizan. Hay, aquí, una auténtica determinación reflexiva. En ese contexto, no es de espantarse que, al tratarse de algo tan humano y algo tan perenne en la historia como el trabajo, estemos perdidos entre su continuidad y su constante transformación, entre su evolución y su permanente necesidad para la reproducción social. Nuestra vida alienada termina por hacer turbio, confuso, casi incomprensible, aquello que nos distingue de la naturaleza y que ha sido, durante toda la historia, nuestra característica más decisiva: nuestra capacidad de construir el futuro como respuesta consciente a las necesidades que identificamos en nuestras vidas cotidianas. Nuestra esencia se volvió incomprensible porque el resultado de nuestras acciones se tornó, también incomprensible. Hacemos la historia y, mientras tanto, nos comportamos y nos sentimos como si no fuésemos más que leños en la tempestad.

¿Cómo, entonces, esperar que la vida cotidiana y lo que de ella emane ideológicamente nos generen espontáneamente una base a partir de la cual podamos comprender el complejo desarrollo, humanamente riquísimo y lleno de las más generosas potencialidades históricas, del trabajo a lo largo de la historia?<sup>6</sup> El trabajo es, también por eso, una categoría que las ciencias humanas tienen extrema dificultad en tratar. En la mayoría de los casos, hoy en día los teóricos se aferran solamente a sus manifestaciones puntuales, presentes, fenoménicas. Hipertrofian el peso y la importancia de las singularidades del presente y,

---

<sup>6</sup> El lector no tendrá mucha dificultad en identificar como, aquí, somos deudores del texto de José Paulo Netto, "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", in Pinassi, Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, 2002, en especial de sus preciosas indicaciones acerca del "espíritu" de nuestro tiempo al explorar el "exilio" de la "Contribución Ontológica" propuesta por Lukács.

explícita o implícitamente, desprecian la conexión con la historia. Actúan, -cuando no afirman- como si la totalidad fuese incognoscible. Elaboran, entonces, teorizaciones que no resisten, ni siquiera superficialmente, la prueba del tiempo.

Si queremos ir más allá de ese pantano teórico -lo que Lukács denomino de "lo falso socialmente necesario"- no tenemos otra alternativa sino retornar a lo que la vida cotidiana nos alejo: la historia. Las continuidades y rupturas, lo esencial y lo fenoménico, lo "eterno" y lo más fugaz, se articulan como sus momentos reales y distintos. El trabajo, para continuar con nuestro objeto, apenas puede ser la categoría "eterna" del mundo de los hombres porque asume, a cada instante de la historia, configuraciones distintas que son irrepetibles (por lo tanto, únicas), pues son portadoras de todo el desarrollo pasado. ¿Cómo el trabajo puede ser único y, al mismo tiempo, universal? De este modo: como el presente se transforma permanentemente en pasado, el pasado del cual cada forma del presente del trabajo es portadora a cada momento, también se altera. Ser portador del pasado, de las conquistas, resultados, derrotas, ganancias y pérdidas que acontecieron en tiempos anteriores es condición imprescindible -y jamás impedimento- para que el trabajo adquiera formas distintas en cada momento de la historia. Del mismo modo, aquello que colectivamente e individualmente proyectamos con nuestro futuro penetra cotidianamente en los actos del trabajo, siendo también elementos importantes en la configuración de sus formas contemporáneas. En cuanto a la previa-ideación de nuestro futuro, todas las esferas ideológicas, con mayores o menores mediaciones, juegan aquí su papel. Está abierto así el camino para la consideración del trabajo como "eterna" e inmutable necesidad del mundo de los hombres. Y sin grandes misterios o artimañas, tan solamente con el único pre-requisito de mantener bajo control los influencias ideológicas que tienden a escindir futuro y pasado del presente, a cancelar las distinciones entre continuidad y ruptura, a ver las diferencias y las conexiones del cambio y la permanencia. Y, tratándose de la actual polémica acerca de la relación entre el trabajo y las otras praxis como la educación y el servicio social es imprescindible también que no se pierda la distinción entre necesidad e identidad. Una praxis cualquiera apenas puede ser imprescindible a una dada particularidad histórica del trabajo (por ejemplo, el Derecho a la regulación de las relaciones de producción en las

sociedades de clase) si es distinta, *pues apenas puede haber una relación de necesidad entre categorías entre sí diferentes.*

### **“METAFÍSICA” Y “EMPIRISMO”**

Examinaremos esa misma cuestión desde otro ángulo.

El trabajo no existe fuera del ser social. Lo que significa, para nuestra discusión, que solo hay trabajo en cuanto parte del proceso más global de reproducción de la sociedad. Por lo tanto, aislado de la totalidad social, en cuanto absoluta singularidad que no participa de la sociedad, el trabajo siquiera existe en cuanto tal.<sup>7</sup> La cualidad que hace de una acción un acto de trabajo apenas existe en la relación de ese acto con la reproducción social, en la conexión ontológica de ese mismo acto con la totalidad del mundo de los hombres, con todas las mediaciones necesarias. Dicho de otro modo, es la función social del acto, más que cualquier otra de sus características, que hace a un acto sea o no trabajo.

No obstante, la absolutamente necesaria participación del trabajo en la totalidad social, no significa la anulación de la singularidad de cada acto. Como todo fenómeno, también los actos singulares del trabajo son, rigurosamente, irrepetibles. La decisión de repetirse lo ya realizado es por sí solo, una novedad en relación al acto original.<sup>8</sup> Esto, si nos restringimos apenas al capitalismo contemporáneo. ¿Qué tal, entonces, si introducimos en nuestro horizonte otras formas históricas del trabajo como las actividades de la colecta y caza de las sociedades primitivas, como las distintas formas del trabajo en la sociedad esclavista (que incluía, recordemos, un sector asalariado en el ejército), como las innumerables actividades de trabajo (artesanal, agrícola, etc.) del mundo medieval? Y, para volver el cuadro casi imposible de ser considerado en el estrecho horizonte de la sociología contemporánea, ¿Qué tal incluir en ella las formas muy diversificadas del trabajo en el modo de producción asiático,

---

<sup>7</sup> Hay aquí, una cuestión de fondo que apenas mencionaremos: no hay singularidad que no sea la singularidad de una universalidad e, inversamente, no hay universalidad que no sea una universalidad de singulares. C.f. Lukács, 1967.

<sup>8</sup> Es esta imposibilidad ontológica de volver repetibles los actos humanos la razón última para que la tentativa del taylorismo en estandarizar absolutamente los actos singulares de trabajo haya sido condenada al fracaso desde su inicio. En realidad ¿Cómo volver idénticos actos que, siempre, producen algo nuevo tanto en el mundo material que se transforma como en el individuo que lo ejecuta? Cuantificados los actos humanos, estandarizados sus movimientos constituyentes, doctrinada la subjetividad operaria por la ideología dominante, aun así los actos del trabajo son siempre distintos, sus singularidades son imposibles de ser anuladas. Esa es la razón fundamental para que el sueño de los “cientistas” del taylorismo no pueda descender a la tierra: la estandarización que deseaban es ontológicamente imposible.

con sus formas híbridas de explotación y cooperación, de apropiación privada y colectiva, de eliminación entre el mundo de la nube de la política y el mundo de la reproducción material? No hay como cancelar la singularidad de los actos del trabajo -así como no es posible suprimir su conexión con la totalidad social. Por eso, en el análisis del trabajo, cuando se considera solamente su dimensión más inmediata, su *hic et nunc*, nos comportamos (teórica y/o prácticamente) como si la totalidad fuese incognoscible (o en el mejor de los casos, lo que da lo mismo, inexistente) con todas las consecuencias teóricas, ideológicas y políticas que se fundan desde este postulado.

Al considerar el trabajo, la variedad y la diversidad de los “casos” en nuestras manos es de tal orden que no se puede escapar a la cuestión de la articulación entre lo perenne y lo efímero, entre lo eterno y lo pasajero, entre lo universal y lo particular, entre lo esencial y lo fenoménico, entre lo necesario y lo idéntico. Se trata de un hecho básico: la singularidad de cada acto de trabajo concreto<sup>9</sup> no tiene cualquier significado en sí mismo; apenas en relación con la totalidad social puede, de hecho, ser un acto de *trabajo*. Articulados con la totalidad social, descubiertas sus conexiones con la reproducción social, todos los actos, en su infinita distinción, exhiben la función social de ellas fundante: la transformación de la naturaleza en los bienes materiales indispensables a la reproducción de cada sociedad.

Sin embargo, la “existencia determina la consciencia”. Por eso, la mayoría de las veces, cuando se aborda la problemática del trabajo, esa necesidad de reconocimiento de sus dimensiones particulares y universales es equilibrada por la presión ideológica proveniente de la “actividad enloquecedora” de la diosa de la historia que mencionamos anteriormente. Las opciones son, entonces, colocadas en términos excluyentes: o nos aferramos a lo eterno, o nos fijamos en la inmutabilidad. Metodológicamente, al tratarse del trabajo,

---

<sup>9</sup> Es necesario aquí un cierto cuidado. La antípoda del trabajo abstracto no es el trabajo concreto, sino más bien el trabajo emancipado. El trabajo concreto es lo contrario del trabajo en general, o sea, es el acto de trabajo (que cumpla la función de productor de plusvalía, o no) con sus peculiaridades singularizantes. El trabajo del carpintero al hacer un mueble es trabajo concreto, sea el o no asalariado por un capitalista, parte de un feudo medieval, etc. Claro que, como no hay singularidad que no sea participe de un universal, el acto de trabajo concreto forma parte de un determinado modo de producción que tendrá también su influencia en la determinación de su concreción. Nuevamente, no hay singularidad fuera de determinaciones reflexivas con lo universal.

espontáneamente somos colocados frente al falso dilema “metafísica” *versus* “empirismo”<sup>10</sup> como si no hubiese cualquier otra posibilidad.

Es esa, la mayoría de las veces, la opción metodológica con la que nos enfrentamos aún en el inicio de nuestras post-graduaciones y la presión continuará durante toda la vida del investigador. Somos forzados a decidimos por el falso camino de la “metafísica” (que no necesita de la historia) o, entonces, también por el falso camino “empirista” que concibe lo real como los “casos” al alcance de las manos. El espíritu del tiempo nos coloca frente al falso dilema de hacer un trabajo “teórico” “sin compromiso” con el presente o, *aparentemente a la inversa*, tratada como mera “singularidad” a través de los estudios de casos.

Reducidos a astillas entre los oleajes de la tempestad en que transformamos la historia, espontáneamente somos puestos frente a frente con la contraposición excluyente entre el aquí y ahora y la historia entre lo eterno o lo inmutable, entre lo esencial y lo fenoménico. O concebimos el trabajo apenas como las múltiples formas del presente o, a la sazón, como una estructura eterna y etérea que haría de nuestro mundo la misma relación que los modelos ideales del viejo Platón. Entre esas dos alternativas, entre si excluyentes e igualmente desviantes, estamos perdidos entre opciones igualmente incapaces de dar cuenta de nuestro objeto en su complejidad. *Mutatis mutandis*, tal como en la vida cotidiana somos forzados, por las carencias de nuestra miseria existencial, a escoger ideológicamente entre un presente sin raíces históricas o una esencia a-histórica que determinaría mecánicamente el presente, al tratarse del trabajo estamos también perdidos en la polarización antinómica entre su presente y su historia. Y tanto en el análisis del trabajo como en la vida cotidiana, al optar entre las alternativas que espontáneamente exudan de la misma vida cotidiana, -“metafísica” o “empirismo”- terminamos respondiendo, al fin y al cabo, a la misma miseria existencial que es el fundamento material de esa situación teórico-ideológica.

La incapacidad de cualquiera de estas alternativas para tener éxito en la comprensión del complejo fenómeno histórico que es el trabajo<sup>11</sup> no impide que sean, también, la vía de

---

<sup>10</sup> Emplearemos esos dos términos con la acepción más frecuente que reciben en el debate en curso: en cuanto desprecio por la historia (“metafísica”) o como fijación en lo inmediatamente dado (empirismo). Como conceptos filosóficos, tales conceptos poseen un contenido bastante preciso y que no corresponden enteramente a su uso cotidiano. Las comillas son para llamar la atención en ese aspecto.

menor resistencia. Por encima de todos ellos convergen, cada uno a su manera, en el espíritu de nuestro tiempo: la concepción del capital como un orden perenne, inmutable. De hecho, tanto para la opción “metafísica” como para la “empirista”, los resultados son, en ese particular, muy semejantes: el reconocimiento, explícito en la mayoría de las veces, de la perennidad del orden del capital. El trabajo abstracto, la forma históricamente específica del trabajo sobre la regencia del capital, es elevado al modelo eterno del trabajo (la vertiente “metafísica”) o, entonces, es “constatado” en todos los actos singulares (la vertiente “empirista”). En el primer caso, se proyecta sobre la procesualidad histórica, sobre el pasado y el futuro, una estabilidad a ella completamente extraña; en el segundo caso, uno está restringido a la apariencia más superficial de todos los actos del trabajo. En la razón “metafísica”, el modelo del trabajo es eterno; en la razón “empirista”, el salario y el trabajo son inmediatamente idénticos.

Como el modelo de trabajo de la razón “metafísica” es el trabajo abstracto – y como, para el “empirismo”, es el salario el que termina caracterizando el trabajo- en ambas alternativas tenemos un resultado muy semejante: la perennidad del orden del capital. El “modelo” del presente es proyectado sobre el pasado y el futuro de forma anacrónica, ahistórica y no dialéctica, -repetimos, tanto por la “metafísica” como por el abordaje “empirista”.

Además: tanto en el abordaje de la “metafísica” como en el abordaje “empirista” no tiene en cuenta la propia contradictoriedad del trabajo *hic et nunc*. Pues, como no hay identidad posible entre capital y humanidad, sino apenas una forzada- ya alienada- aproximación entre los dos, por más desarrollada que sea la sociabilidad capitalista todos los actos de trabajo serán convertidos en trabajo abstracto. O sea, el “empirismo” más radical no tiene razón al argumentar su superioridad sobre la “metafísica” alegando su presunta capacidad en captar el carácter multifacético de lo real: además el no consigue considerar la compleja articulación, en el aquí y ahora, entre los actos de trabajo que fueron asimilados a la valorización del capital y aquellos que no lo fueron. De nuevo, tanto la “metafísica” como

---

<sup>11</sup> Sin adentrarnos aquí en la profundización de ese nexo ontológico, en el caso particular que examinamos, el hecho de ser origen de concepciones de mundos conformistas, compatibilizan con los complejos alienantes contemporáneos, hace que tales teorizaciones “metafísicas” o “empiristas” tengan la cualidad de producir falsas teorías una *conditio sino qua non* de su reproducción ideológica. Posiblemente sean un caso típico del *intentio obliqua* discutido por Lukács en su Ontología.

el “empirismo” universalizan lo que puede ser una señal de particularidad: el trabajo abstracto en su relación con la totalidad social (el “empirismo”) o, entonces, el trabajo abstracto en su relación con la historia de la humanidad (lo “metafísico”).

Las investigaciones hoy predominantes acerca del trabajo oscilan, a nuestro ver, entre estas dos falsas alternativas que convergen, cada una a su modo, al punto nodal del espíritu de nuestro tiempo: la eternidad del mercado, la eternidad del orden del capital. Y, así, incurren, cada vertiente a su modo, siempre en el mismo error: postulan la universalidad (ontológicamente imposible) del trabajo abstracto.

### **TRABAJO Y MODOS DE PRODUCCIÓN**

Es parte del espíritu de nuestro tiempo, de la imagen que las clases dominantes han construido como propias, la concepción según la cual la cultura burguesa sería portadora de una racionalidad en todo opuesta al dogmatismo y marcaría, por eso, una ruptura radical con el “mundo de la oscuridad” de la Edad Media. Ciencia burguesa y religión medieval serían dos polos irreconciliables según la concepción predominante, que señalaría la contraposición más esencial entre el Medievo y lo moderno. Con el descubrimiento hegeliano del mundo en cuanto proceso se habría abierto, siempre según la concepción dominante, una nueva posibilidad: la de pensar científicamente (según la concepción burguesa de ciencia) la propia historia.<sup>12</sup>

Es apenas una media verdad la idea según la cual, al contrario de la metafísica medieval, la concepción de mundo burgués podría incorporar la radical historicidad del mundo de los hombres. El medio que contiene la verdad es la afirmación que la concepción metafísica es impermeable a la historia. La falsedad se concentra en la afirmación de la capacidad del pensamiento moderno (incluido Hegel) de pensar la historia en todas sus dimensiones. Pero, tal como ocurre con la concepción de mundo hoy predominante, también el auge del pensamiento burgués representado por Hegel apenas fue capaz de pensar la historia limitadamente, esto es, en cuanto proceso que teleológicamente conduciría a la orden del

---

<sup>12</sup> Estamos aquí, a propósito, ignorando manifestaciones ideológicas puntales que, por más importantes, no consiguieron mover ese pilar de la concepción burguesa de mundo. Nos referimos, entre otras, al post-modernismo y su tentativa de refundar la concepción de mundo a partir de lo que denominan la derrota de las “grandes narrativas”.

capital. Tal como para Hegel, también para nuestros días la concepción que el mercado correspondería a nuestra inmutable esencia de propietarios privados es un obstáculo ideológico insuperable al pensar la historicidad del propio capital. De hecho, poner el orden burgués como la finalidad de la historia, está instalando el escenario que vuelve inevitables los problemas del “fin de la historia” propio de la concepción burguesa de mundo.<sup>13</sup>

Tanto en la Edad Media como en el espíritu burgués, a pesar de todas las distinciones, encontramos diferentes formas de la misma incapacidad para pensar la historia. En ambos casos, predomina una concepción de la esencia sin-historia, como perenne, como inmutable. Si bien se modificó la concepción de esencia humana (de ser pecador a propietario privado), no se alteró como se concibe la propia categoría de esencia. Es por eso que tanto la concepción del mundo burgués como la “metafísica” medieval tuvieron que ser superadas por la ontología marxiana: para poder pensar la historia en su radicalidad, en la totalidad de sus determinaciones y mediaciones, se hace necesario la elaboración de una nueva y crítica ontología, como tan bien argumenta Guido Oldrini (2002).

Es en ese contexto que la consideración del trabajo en cuanto “eterna” necesidad del mundo de los hombres es la condición *sine que non* de la crítica más radical del trabajo abstracto. Es el descubrimiento del trabajo como categoría fundante del mundo de los hombres lo que permitió a Marx demostrar la radical historicidad del mundo de los hombres y, por esa vía, la no menos radical historicidad de orden del capital. Como, con Marx, la esencia pasó a ser parte activa y activamente de la historia (y no el fundamento eterno sobre lo cual los procesos históricos no pueden ser retrotraídos), no existe ninguna dificultad insuperable para articular, en una misma procesualidad, lo que se presenta continuamente a lo largo de la historia con aquellos rasgos que existen apenas puntualmente. Lo mismo tratándose de los individuos y de la totalidad social.<sup>14</sup>

La incompatibilidad con la historia, no es, por lo tanto, algo pertinente a la ontología marxiana, pero sí a las concepciones “empiristas” o “metafísicas”, tal como las caracterizamos anteriormente. La idea de que no podemos tomar a la historia cuando hacemos ontología es un equívoco tan grande como imaginar que la vía exclusiva de acceso a

---

<sup>13</sup> Mészáros (2002) argumenta largamente la importancia de la herencia hegeliana para la concepción de mundo hoy predominante que afirma no haber alternativa al capital.

<sup>14</sup> Tratamos de esa relación entre individualidad y sociedad en Lessa (1995, 1998).

la historia es la singularidad del *hic et nunc*. Entre la ontología marxiana y la historia hay una íntima relación: *la historia es la substancia de la ontología*.

Basta solamente la lectura de unas poquísimas páginas de *El Capital* o de la *Ontología* de Lukács para que esa articulación entre la historia y la ontología se revele de forma cabal. En el caso de Lukács, es especialmente esclarecedor el subtítulo del capítulo *La reproducción* titulado "La reproducción de la totalidad social", en el cual encontramos, no una discusión histórica, sino una exposición histórica del desarrollo de los modos de producción, de su encadenar a lo largo del tiempo y de sus particularidades específicas. No hay como ser lo suficientemente enfático: para la ontología crítica inaugurada por Marx y desarrollada por pensadores como Lukács y Mészáros, la historia es la sustancia *primera*, es el *único* objeto.

En el análisis del trabajo, los argumentos ontológicos de Lukács que nos interesan más de cerca, sintéticamente, son los siguientes:

- 1) No existe ser vivo que no se reproduzca por la transformación de su ambiente. Las plantas y los animales realizan esta transformación de modo determinado biológicamente, el desarrollo de las formas de interacción entre los seres biológicos y la naturaleza tienen como mediación el desarrollo de sus propios complejos biológicos.
- 2) Los hombres son los únicos animales cuya interacción con la naturaleza tiene un progreso que no depende del desarrollo biológico. La historia de los hombres es la historia de las relaciones sociales, de las formaciones sociales, o sea, de los diversos modos por los cuales, a lo largo del tiempo, los hombres se organizan para transformar el ambiente en que viven. Este desarrollo independiente de la evolución biológica (somos los mismos biológicamente desde que la historia de los hombres comenzó) es posible porque transformamos la naturaleza de un modo distinto al de los animales: construimos con nuestras cabezas, antes de transformar el mundo objetivo, aquello que deseamos. Es esta capacidad de operar previas ideaciones lo que posibilita que, al transformar lo real, más allá de producir objetos nuevos, los hombres también adquieran nuevos conocimientos y nuevas habilidades, en un proceso de acumulación objetiva y subjetivamente independiente del desarrollo biológico de la especie. Es esta forma

específicamente humana de relacionarse con la naturaleza lo que Marx denominó trabajo.

3) El desarrollo fundado por el trabajo se extiende a todas las esferas del ser social, desde la economía hasta la particularidad más íntima de los individuos, nuevamente con las correspondientes mediaciones de cada caso. En general, este proceso tiene sus consecuencias concentradas prioritariamente en el desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, en la capacidad de los hombres de transformar la naturaleza con el menor gasto de horas de trabajo conforme se suceden en la historia los modos de producción.

4) El desarrollo de las fuerzas productiva conoce dos saltos ontológicos fundamentales. El primero, la Revolución Neolítica, cerca de 8 a 6 mil años antes de Cristo, el cual tiene como fundamento el surgimiento del trabajo excedente con el descubrimiento de la agricultura. Como la producción total aun estaba por debajo de las necesidades para la reproducción social -lo que vale decir, que se vivía aun en el reino de la carencia- la forma de apropiación de ese trabajo excedente que se volvió históricamente predominante fue la propiedad privada. Y, con ella, vinieron las sociedades de clase, el Estado, el Derecho y el casamiento monogámico.<sup>15</sup> El segundo salto ontológico fue la Revolución Industrial, en el pasaje entre el siglo XVIII y XIX. Con la superación de los límites del cuerpo humano como resultado de la aplicación de la energía mecánica a la producción, el desarrollo de la capacidad humana en transformar la naturaleza fue intensificado a tal punto que pasamos, objetivamente, a una etapa de abundancia. O sea, objetivamente pasamos a tener la capacidad de producir, no solo apenas un poco más de los límites estrechos permitidos por el capitalismo, sino también más de lo que la humanidad toda podría consumir si gozase de la más plena posibilidad de poder hacerlo. Dicho de otro modo, el problema de la carencia material deja de ser el resultado necesario del pobre desarrollo de las fuerzas productivas, para ser un resultante único y solamente de la forma de organización social, del modo de producción. Son las relaciones sociales las únicas responsables por la miseria en hoy vivimos.

---

<sup>15</sup> Diferente de Lukács, Marx y Mészáros agregarían a esa lista también a la política. Sobre esta cuestión, cf. Lessa, S. "Ontología y Política", en Pinassi, Lessa (ors) Lukács: La actualidad del marxismo. Boitempo, San Pablo, 2002.

5) El pasaje de la sociedad primitiva a la sociedad de clases introdujo enormes modificaciones cualitativas en todos los complejos sociales, comenzando por el trabajo. La teleología dejó de ser la expresión inmediata de las necesidades de quien trabaja para expresar las necesidades de la reproducción de la sociedad de clases; y, en éstas, las necesidades predominantes (pero jamás las únicas) son aquellas de la reproducción material de las clases dominantes. El valor de uso pasa ahora a convivir con el valor de cambio. A lo largo de los siglos, la mercancía (con la excepción de las sociedades identificadas por el modo de producción asiático) se va generalizando hasta transformarse, con el capital, en la "forma elemental" de la vida social (Marx, 1983: 45). En ese largo proceso de desarrollo, rico en avances y contratiempos, la humanidad evoluciona del trabajo esclavo, al feudal y, desde este, al trabajo abstracto en el capitalismo.

Para lo que nos interesa, el trabajo abstracto es una forma particular de trabajo. Tal como a lo largo de toda historia, en cuanto el trabajo abstracto se sostiene en el trabajo, se trata de la transformación de la naturaleza. Diferente de otras formas de trabajo que lo antecedieron, sin embargo, el trabajo abstracto es una forma de explotación del hombre por el hombre que incluye toda una larga gama de actividades que son asalariadas, en que no funciona el intercambio orgánico con la naturaleza. Y el fundamento de esa particularidad específica del trabajo abstracto está en la forma de riqueza particular a la sociedad burguesa: el capital. Diferente de las formas anteriores de riqueza social, el capital es una relación social que se reproduce *inmediatamente* no por la transformación de la naturaleza, sino por la producción de plusvalía. Con la ampliación de las relaciones mercantiles *a casi todos* los complejos sociales, *casi todas* las actividades tienden a convertirse en fuentes de más plusvalía. Por eso, en cuanto productor y realizador de más plusvalía, una enorme cantidad de actividades que no transforman la naturaleza son incorporadas al trabajo abstracto.

Hay, por lo tanto, una doble relación entre el trabajo y el trabajo abstracto.

En cuanto particularización del trabajo, el trabajo abstracto posee identidades y distinciones con el trabajo en su universalidad. La identidad está en que el acto

fundamental de transformación de la naturaleza en el capital se hace bajo la forma de relación asalariada, productora de plusvalía.

La diferencia está en que la producción de plusvalía puede ocurrir también en actividades asalariadas que no operan cualquier relación directa con la naturaleza.

Por otra parte, tal como ocurría con el soldado asalariado del ejército romano que vivía de la riqueza producida por los esclavos, o como el capataz del señor feudal que vivía de la explotación del siervo, también en el capitalismo hay asalariados que viven del “contenido material de la riqueza” producido por los trabajadores. Tal como ocurría en los modos de producción precedentes, también el capitalismo es una transformación de la naturaleza (en el trabajo) en la que encontramos la producción del contenido material de la riqueza que es el fundamento de toda y cualquier reproducción social. Y, el acto del capital de ser una relación social que puede reproducirse también por la explotación de otras actividades que no sea el trabajo, no altera siquiera un átomo la situación ontológica por la cual es la transformación de la naturaleza que tiene el momento fundante de toda y cualquier sociabilidad, pues es en el que se produce el “contenido material de la riqueza social, cualquier sea la forma social de esta”.<sup>16</sup>

6) Todas las formas particulares del trabajo a lo largo de la historia, por lo tanto, exhiben momentos de identidad y de diferencia (de no-identidad para ser técnicamente precisos) con las características más universales del trabajo en cuanto tal. Las categorías fundamentales del trabajo (teleología, objetivación, exteriorización, alienación y causalidad puesta (Marx, 1983) están presentes en todas sus formas particulares. Sin embargo, lo específico del trabajo esclavo fue destruido y, después, substituido por la especificidad del trabajo feudal; y éste, a su vez substituido por el trabajo abstracto.

Si no somos capaces de aprehender estas articulaciones (ontológicas) entre las diversas formas del trabajo en las diferentes formaciones sociales, no podremos jamás comprender la historicidad del trabajo abstracto y, consecuentemente, seremos presas fáciles para los engaños teóricos de la concepción de mundo hoy predominante: el “empirismo” o la “metafísica”. Si perdemos la historicidad fundamental del trabajo abstracto no tenemos

---

<sup>16</sup> Marx, K. El Capital, vol I/1, Ed. Abril, 1983, San Pablo.

alternativa sino postular "metafísica" o "empíricamente" la perennidad del trabajo abstracto y, por lo tanto del capital.

Y, no hace falta señalar, afirmar la perennidad del trabajo abstracto, nada más razonable, desde esa perspectiva, que la postulación de la perennidad del mercado, la política, el Estado, etc., etc.

## **TRABAJO Y CONTEMPORANEIDAD**

Hoy en día, el trabajo, metabolismo entre el hombre y la naturaleza es, predominantemente abstracto.

La conversión de la fuerza de trabajo en mercancía es la etapa final de la generalización de las relaciones mercantiles. Esto significa, liminarmente, que la valorización del capital absorbió innumerables praxis sociales, que no constituyen trabajo. Significa aun más: conforme avanzan las fuerzas productivas sobre el capital, la producción de la plusvalía se amplía de tal forma que su realización se tiene que dar siempre en una esfera siempre ampliada: el sector de servicios es la demostración más palpable de esa tendencia. Por eso, conforme crecen las fuerzas productivas, las actividades de realización de plusvalía tienden a tener una presencia, una extensión y un peso, cada vez mayores en la vida cotidiana.

Ese es el fundamento material para la ilusión teórica de que la riqueza de la sociedad es ahora producida no en la transformación de la naturaleza por el hombre, sino en todas las actividades sociales asalariadas. Es esta la mediación que ofrece la apariencia de veracidad para hipótesis, falsa y necesaria al espíritu de nuestro tiempo, por el cual el trabajo habría dejado, bajo el capitalismo, de ser la categoría fundante del mundo de los hombres. Y esto vale tanto para las teorizaciones conservadoras como la de Habermas, para pensadores de izquierda como Kurtz y también, para las elucubraciones más torpes como las de Negri, de Masi, etc. Todas ellas, cada una a su modo, parten de la apariencia ilusoria de que, bajo el capital, la riqueza de la sociedad tiene otra forma primaria que no es la transformación de la naturaleza por el trabajo. De modo diferente, todas ellas terminan por identificar trabajo con trabajo abstracto y, por lo tanto, confunden producción de plusvalía con la producción de la riqueza social. Terminan, por lo tanto, identificando reproducción del capital con reproducción de la totalidad social. Y, al hacerlo, pierden lo decisivo para la consideración del

capital como algo efímero: el hecho de que el capital es una relación social tan inhumana, tan alienada que, entre él y la humanidad, puede haber todo, menos una identidad. Hoy, por el contrario, tenemos exactamente lo opuesto: la reproducción del capital es la más seria amenaza a la humanidad.

Las formas contemporáneas del trabajo, desde el trabajo informal hasta el trabajo que opera tecnologías de punta, son expresiones de las necesidades de la producción de plusvalía en que predomina la producción destructiva peculiar a la crisis estructural del capital.<sup>17</sup> Tanto las nuevas formas de articulación de la concepción, del control y de la producción, como las nuevas articulaciones entre mercado, producción y capital financiero, son expresiones de la necesidad de una mayor velocidad en la circulación del dinero para la manutención, en etapas críticas, de la valorización del capital. El renacimiento de formas aparentemente arcaicas del trabajo doméstico, femenino, infantil y esclavo (Bales, 1999) son de hecho, respuestas muy contemporáneas, actuales, a las necesidades de la reproducción del sistema capitalista. No hay, particularidad socialmente significativa, en esa esfera, que no tenga en la reproducción ampliada del capital su momento predominante.

Tanto la producción de carbón vegetal a partir de derribar bosques tropicales, utilizando mano de obra esclava o semi-esclava, a las grandes siderurgias que proporcionan acero para las plantas de montajes; o empleo de mano de obra infantil en la exportadoras de zapatos; la tercerización más intensa en la fábrica de Volkswagen en Resende que sustituyó la tendencia anterior a la automatización tal como se encuentra en el ABC; el renacimiento del trabajo doméstico aprovechándose de la red de producción doméstica artesanal ya existente, como ocurre en algunas regiones del Ceará con la introducción de capitales del sur y sudeste en la producción de zapatos (Grandene, principalmente); la mercantilización de la medicina, convertida en servicio a ser vendida por las redes de seguro de salud privadas, una tendencia que tiene una hermana siamesa en la mercantilización de la educación por los grandes supermercados de diplomas que son las redes particulares de la enseñanza, las privatizaciones y el movimiento de “retirada del Estado de la economía” por el neoliberalismo, etc. –en una lista casi infinita de ejemplos, son expresiones diferentes de la

---

<sup>17</sup> No tenemos espacio siquiera para mencionar los nódulos más decisivos de esa formulación de Mézáros. Es, por lo tanto, aquí, la referencia a su Obra “Mas allá del Capital”, op.cit.

misma y única necesidad del capital de recurrir a todas las posibles e imaginables relaciones sociales para su propia reproducción en esta etapa de crisis estructural.

Las nuevas formas de gerenciamiento y las nuevas tecnologías van siendo empleadas en la exacta medida en que posibilitan una mejor extracción de plusvalía y/o posibilitan una realización más rápida de la plusvalía ya producida. Los ejemplos tan citados por Negri, Hardt y Lazzarato de "trabajo inmaterial" son nada más que expresiones de ese acto. Lo que encontramos en la Tercera Italia, modelos para ellos del "comunismo" post-fordista, no es nada más que, bajo la pesada presión del desempleo, una reacción desesperada por parte de los trabajadores que sobreviven en una sociedad cada vez más deshumanizada. Por lo tanto, pagan un precio aun más elevado que la explotación "normal" del trabajo por el capital. Adquieren las maquinas y las instalan en sus casas, proporcionan parte del capital constante necesario a la producción. Al transformarse en propietarios de las maquinas, se transforman concomitantemente en una nueva personificación del capital, no bajo la forma de trabajador abstracto explotado por un capitalista, sino de un propietario del medio de producción que tiene en su propia persona al operario a ser explotado. En pocas palabras, él se convierte en su propio operario, con lo que incorpora subjetivamente como suyas las necesidades de reproducción del capital. Y, concomitantemente, se convierte en su propio patrón, al incorporar como suyas las necesidades de extracción de plusvalía de la fuerza de trabajo que explota, la propia. Es así que este nuevo trabajador carece de la posibilidad de huelgas y tiene enormes dificultades para organizarse contra el capital -pues no hay como hacer huelgas, resistir a la explotación, contra sí mismo. Por otra parte, esta nueva forma de personificación del capital tiene aun otra ventaja para el capital si se compara a las formas hasta hoy típicas: no requiere la enorme y costosa cadena de mando y control para mantener una fabrica operando. El trabajador de la Tercera Italia comandara directamente la fuerza de trabajo por la consubstanciación de una teleología que es exactamente la misma en el "patrón" y en el "operario". El se convierte en su propio capataz, con una evidente economía de costo frente a las formas gerenciales típicas.

Tal como lo producido, y en la escala que sea, no encuentra un mercado accesible al productor domestico, es la gran empresa la que le hizo el encargo, el nuevo capitalista/operario se ve obligado a aceptar los precios y las condiciones impuestas por ella.

No es raro que esa empresa sea la misma que, hace algún tiempo, contrataba su trabajo. En la vida real, diferente de los “delirios” (la expresión es de André Gorz) de los teóricos del “trabajo inmaterial”, lo que tenemos es una forma aun más intensa de explotación del trabajo operario. Tan intensa que fuerza al operario, subjetivamente, a incorporar parte significativa del control sobre sí mismo; y, objetivamente, a proporcionar parte del capital constante necesario a su propia explotación. Sin embargo, ¿No es esa justamente una de las tendencias contemporáneas en la evolución el trabajo abstracto, cualquiera sea, exigir que el operario aporte a la producción no solo con su cuerpo, sino también con su espíritu?

Todas estas ventajas son mayores que el gran inconveniente del trabajo doméstico en comparación con el trabajo en las plantas industriales: su escala necesariamente pequeña y su mayor fragmentación, tanto en el tiempo como en el espacio. Ciertamente, esta ventaja relativa del trabajo domestico fue disminuida por la crisis y por la estrategia del *just in time*, de la producción flexible, etc. Sin embargo, es la ampliación de la extracción de plusvalía por las fantásticas economías de costos e intensificación del trabajo la principal responsable por los fenómenos como la Tercera Italia, la red domestica en la fabricación de “zapatillas deportivas” por Nike en el sudeste asiático, etc.

Las nuevas formas de trabajo, y las nuevas formas de gerencia, son expresiones particulares del viejo trabajo abstracto, formas específicas dadas en un momento de la crisis estructural. No implican la abolición del trabajo en cuanto categoría fundante del mundo de los hombres, ni la desaparición de la distinción marxiana entre el trabajo abstracto productivo y el trabajo abstracto improductivo. Por extensión, no implican, también, la desaparición de la distinción entre operarios (los asalariados que operan la transformación de la naturaleza, que *trabajan* y por lo tanto producen el “contenido material de la riqueza”) y los otros asalariados que, produciendo o no plusvalía, viven indirectamente de la riqueza producida por el trabajo operario. La distinción entre trabajo y trabajo abstracto (el contenido material de la riqueza social es producida por el trabajo, la plusvalía es producida por el trabajo abstracto; mientras que la casi totalidad de los actos de trabajo fue convertida en trabajo abstracto, no todo trabajo abstracto opera el metabolismo con la naturaleza que caracteriza el trabajo) se revela, así, también el fundamento material de la distinción entre operarios y asalariados en general.

Entre la ontología marxiana y la historia hay, por lo tanto, una articulación tan próxima, que no es falso afirmar que el objeto de la ontología es la historia. Esto significa que todas las dimensiones de la historia, desde las mediaciones más particularizantes que hacen de cada instante del proceso histórico un fenómeno irreplicable, hasta sus rasgos más esenciales – todas, rigurosamente todas las dimensiones de la historia son importantes en cuanto se trata de reflejar, en la conciencia, la parte de lo real a ser transformado. Tratar de todas esas mediaciones en su plano más universal es la tarea de la ontología: sin eso, no hay como pasar de lo singular a lo universal en la producción de una concepción de mundo. Y, sin una concepción de mundo, no hay reproducción social posible pues, para ser breves, sin la mediación de la ideología ningún acto de trabajo sería siquiera imaginable. Se revela, así, la función social de la ideología frente al trabajo: posibilitar a la subjetividad de los individuos la constitución de las previas ideaciones indispensables a los actos de trabajo. Para eso, la concepción de mundo debe contener tanto el conocimiento científico, en un polo, como los complejos valorativos (moral, ética, costumbres, religión, derecho, etc.) en el otro. Esa dependencia ontológica del trabajo con los complejos ideológicos en nada altera, esperamos ahora tener más claro, el acto de que sin la conversión de la naturaleza en los bienes materiales indispensables a la reproducción social -por lo tanto, sin trabajo- ninguna concepción de mundo sería posible, pues ninguna vida humana sería posible. Tenemos aquí, como el otro lado de la moneda, la función social del trabajo frente a los complejos ideológicos: producir el contenido material de la riqueza, cualquiera que sea la forma social de esta, sin la cual no hay ninguna ideología posible.

Es esta íntima conexión entre las funciones sociales de la ideología y del trabajo -entre otras razones que ni siquiera podemos mencionar aquí- el fundamento para que entre historia y ontología marxiana pueda haber todo, menos un abismo. Imaginar que “históricamente” trataríamos del aquí y ahora y, “ontológicamente”, trataríamos del mundo platónico de las categorías fijas, eternas, no es más que caer en la trampa de la falsa contraposición entre “metafísica” y “empirismo” en el tratamiento del trabajo. Una crítica radical del mundo del trabajo abstracto no puede siquiera ser un intento sin la superación de los estrechos límites de una concepción de mundo que, “metafísica” o “empíricamente”, no puede ir más allá de la universalidad del trabajo abstracto y de la perennidad del capital. Es

necesario que superemos tales límites por el reconocimiento de ser los hombres los únicos demiurgos de toda su historia –y no apenas leños perdidos en una tempestad. Y, por lo tanto, la ontología es el instrumento adecuado para el examen de algunas mediaciones más decisivas de la auto-construcción humana.

Tratar teóricamente los complejos y difíciles problemas puestos por el trabajo y su evolución en nuestros días es algo, como esperamos al menos ser sugerido, imposible de ser llevado a cabo con éxito si nos atenemos apenas a las opciones teóricas que la vía de menor resistencia nos ofrece. Ni el abordaje “metafísico” del trabajo, esto es, aquella que toma el trabajo abstracto como la forma eterna del trabajo, como su modelo platónicamente universal; ni la vía “empirista”, aquella que apenas se ocupa de lo inmediatamente dado, pueden dar cuenta del desafío que tenemos por delante: entender el mundo para transformarlo. Si buscamos una sociabilidad que supere las alienaciones del capitalismo, teóricamente no nos resta otra alternativa sino la recusa perentoria de las alternativas de la vía de la menor resistencia. Ni podemos doblegarnos frente a lo inmediatamente dado, incapaz de tratar las categorías universales que son sus mediaciones históricas más fundamentales; ni podemos tratar lo universal como modelos platónicos del mundo de las ideas. Reconocer la universalidad del trabajo en cuanto eterna necesidad humana de transformación de la naturaleza, al lado de la historicidad del trabajo abstracto, son los marcos imprescindibles para la crítica revolucionaria de la sociedad en que vivimos.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALES, K.; *Disposable People, new slavery in the global economy*. Berkeley: UCA Press, 1999.
- HOBBSBAWN, E.; *Uncomum People*. Nova Iorque: The New Press, 1998.
- NETTO, J. P. "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", in Pinassi, Lessa (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo : Boitempo editorial, 2002.
- LESSA, S.; *Sociabilidade e Individuação*. Maceió: Adufal, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Lukács: um retorno à ontologia medieval?", in Antunes, R. e Rego, W.(orgs) *Lukács: um Galileu no século XX*, São Paulo: Boitempo editorial, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Ontologia e Política", in Pinassi, Lessa (ors) *Lukács: a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e Ser Social*, Maceió: Adufal, 1997.
- LUKÁCS, G.; *Estética*, México: Ed. Grijalbo, 1967.
- MARX, K.; *O Capital*. São Paulo: Ed. Abril, 1983.
- MÉSZÁROS, I.; *Para além do capital*, São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

MILLETT, K.; *Politics of Cruelty*. Nueva York: Norton, 1994.

OLDRINI G.; "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács", in Pinassi, O., Lessa, S. (orgs) *Lukács: a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

# La ideología y su determinación ontológica<sup>1</sup>

Ester Vaisman<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

El tema de este artículo ha sido objeto de investigación intensa por diferentes corrientes del pensamiento social. Más allá de eso, autores que buscan constituir una seriación histórica del problema a partir de los orígenes remotos de la preocupación filosófica con la cuestión de la ideología, como Kurt Lenk (1971) y Hans Barth (1971), son unánimes en indicar que, bajo determinado ángulo, esta preocupación ya está presente en el momento en que, a partir de las exigencias de las ciencias de la naturaleza, la filosofía se vuelve a aquellos elementos considerado como exteriores al campo científico, pero que podrían ejercer una peligrosa influencia en los caminos de la investigación científica.

No constituye un objetivo de este texto el examen crítico del inmenso material bibliográfico disponible, pero es posible indicar que, de una forma u otra, la gran mayoría de los trabajos sobre este asunto –de los más consistentes y densos teóricamente hasta los más débiles ejemplares de la reflexión política- tienen como denominador común el hecho de

---

<sup>1</sup> Traducción al español de: Sergio Gianna y Brian Cañizares.

<sup>2</sup> Doctora en Educación (UFMG). Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais.

tomar la cuestión ideológica a partir del prisma gnoseológico. En otras palabras, la preocupación por la cuestión ideológica, sobre ciertos tipos de orientación teórica, ha establecido, de manera general, un vínculo estrecho entre *ideología* y la *problemática del conocimiento*.

Así, con frecuencia, Francis Bacon es tenido como el punto de partida (Lenk, 1971: 9) de la preocupación respecto al fenómeno ideológico, aún cuando en su tiempo, no haya recibido esta denominación. Según Lenk, “el pensar propio de la ciencia natural –un conocimiento sistemático fundamentado en lo empírico- derrotó en los siglos XVI y XVII, sobretodo en Inglaterra y en Francia, la especulación escolástica”, por lo tanto, no es casual que en la “filosofía moderna la exigencia de un conocimiento objetivo de la naturaleza, fundado en la observación, en la experimentación y en los métodos inductivos, estuviese acompañada de la búsqueda de los elementos ateóricos, perturbadores del pensamiento humano” (Lenk, 1971: 9). Así pues, para el referido autor la preocupación por la ideología surge en el momento en que la constitución del método de las ciencias de la naturaleza presupone necesariamente una investigación sistemática de los factores que conducen al error, o sea, los factores de carácter ideológico.

De acuerdo con Barth, “el examen crítico de la facultad cognitiva es un imperativo tanto más urgente si se parte de la idea de que sólo su actividad purificada constituía el presupuesto necesario, sea para el dominio de la naturaleza por el hombre, o para el ordenamiento de la sociedad y del Estado” (Barth, 1971: 31). De ese modo, el interés en relación a la problemática del conocimiento –y, por consecuencia, de la ideología- emerge en la medida en que, en un determinado momento histórico, el *conocimiento verdadero* es considerado como *conditio sine qua non* para un determinado proyecto científico y sociopolítico. Las bases más remotas de este proyecto fueron desarrolladas por Bacon en la segunda parte de su *Novum organum*. Es ahí que, según Lenk y Barth, al desarrollar la famosa doctrina de las *idola*, Bacon pretendía “el pleno desarrollo del conocimiento humano. Era preciso evitar tanto la fe ciega en la autoridad, como la aceptación acrítica de las opiniones convencionales” (Lenk, 1971: 10). O aún, cabe a la doctrina de la *idola* “revelar aquellos productos del pensamiento pseudocientífico que deben su origen al mal uso de las funciones espirituales” (Barth, 1971: 33).

Al indicar el origen de la preocupación filosófica con la ideología en Bacon, esos dos autores, de inmediato, establecen una conexión íntima entre ideología y la problemática del conocimiento, justificando, de esa forma, el examen de aquella por el prisma exclusivo de esta última.

Si en Bacon el objetivo es, a través de la doctrina de las *idola*, obtener un análisis sistemático y universalmente válido de los factores que obstaculizan el pensar, pues lo que pretende es esclarecer qué factores perturban el acceso fiel a la reproducción conceptual del mundo empírico, según Lenk, "es característico de la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII discernir en las representaciones heredadas, una fuente de preconcepciones contrarias a la razón" (Lenk, 1971: 12). Esos preconcepciones "impiden al hombre realizar su felicidad y crear una construcción social racional" (Barth, 1971: 50). A través de la obra de Holbach, en particular, "se expresa aquello que constituye la más profunda aspiración de una época [...]: la lucha por la verdad y contra los preconcepciones no es sólo un problema de la teoría del conocimiento y de la lógica, sino, eminentemente, una cuestión política, porque Estado e Iglesia tienen interés en el dominio de los preconcepciones" (Barth, 1971: 50).

De ese modo, en Bacon la cuestión de la ideología estaría remitida única y exclusivamente al campo de la preocupación científica, o sea, la cuestión de la falsedad es examinada y combatida en el terreno propiamente teórico, al paso que, con los materialistas franceses, la cuestión de lo falso supera el campo estrictamente científico para tornarse objetivo de la lucha política.

El término *ideología* aparece en la época de la Revolución Francesa, y fue acuñado "por Antoine Destutt de Tracy para indicar una disciplina filosófica que debía constituir el fundamento de todas las ciencias" (Barth, 1971: 7). Ideología significa, para Tracy, la ciencia de las ideas y él "circunscribe el papel de la ideología al descubrimiento de las fuentes de nuestra conciencia, de sus límites y de su grado de certeza [...] ésta indaga el origen de las ideas y de las leyes según las cuales ellas se forman", para concluir: "evitándose las falsas ideas, el progreso de la ciencia está garantizado" (Barth, 1971: 9-10). O sea, incluso en el caso de aquel que acabó por ser conocido como el creador del término ideología, aún entendido en su sentido etimológico –ciencia de las ideas-, el estudio es remitido al campo gnoseológico, pues es considerada una disciplina que proporcionaría la base necesaria para

la edificación de las ciencias, en la medida en que, a través de ella, sería posible evitar las *falsas ideas*. En relación a los sentidos que el término asumió históricamente, tanto en la literatura como en su uso generalizado, hay efectivamente una confusión enorme. Arne Naess (*apud* Paniagua, 1972: 69) y sus colaboradores llegaron a treinta significados diferentes. Dentro de ellos el significado peyorativo tiene su origen atribuido al uso que de él hace Napoleón Bonaparte cuando se da el pasaje de la república democrática a la autocracia bonapartista. Allí la ideología es el producto de una actitud teórica que no corresponde a la realidad sociopolítica.

En el campo del marxismo, generalmente la cuestión se presenta también atravesada por la perspectiva del prisma gnoseológico, aunque se pueda reconocer la existencia de dos tendencias distintas, pero que muchas veces se entrecruzan: una concibiendo la ideología como superestructura ideal y la otra tomando el fenómeno como sinónimo de falsa conciencia. De cualquier forma, esta última –con honrosas excepciones, como es el caso de Antonio Gramsci– ha sido colocada como aquella que expresaría rigurosamente la perspectiva de Marx. Desde Althusser, a partir de la noción de “corte epistemológico”, hasta otras interpretaciones distintas como la de Henri Lefebvre (1969), hay una tendencia clara a la contraposición entre ciencia e ideología, o sea, entre lo que sería supuestamente verdadero y falso.

El caso de Althusser, en ese sentido, es bastante revelador.

Escapa, sin embargo, a los límites de este trabajo un examen crítico de su obra, o siquiera cualquier tematización más amplia acerca de sus consideraciones sobre ideología. Incluso porque, a pesar del modismo que generó en torno de sí en un momento dado, en la secuencia fue objeto de críticas diversas y hoy casi desapareció de escena. De cualquier manera, no obstante, es preciso indicar que hay en Althusser una *radicalización del criterio gnoseológico en la determinación de lo que es ideología*. Es lo que importa resaltar.

En *Para leer El Capital* el pensador francés afirma que “la cuestión epistemológica es el propio objeto de la filosofía marxista” (Althusser, 1979: 13), y en *Lenin y la filosofía*, a propósito del mismo tema, dice Althusser de forma enfática: “Afirmar que no pasa nada en filosofía es decir que la filosofía *no lleva a ninguna parte, pues no va para ningún lado*” (Althusser, 1970: 52). Así, la filosofía no tendría propiamente un objeto, sino, simplemente,

una función en el campo de la *práctica teórica*, la de "trazar una línea de demarcación en el interior del dominio teórico, entre ideas consideradas verdaderas e ideas consideradas falsas, entre el científico y el ideólogo" (Althusser, 1970: 60). En ese sentido, la tarea de la filosofía se restringe al establecimiento de los fundamentos y de los límites del conocimiento en el campo exclusivamente epistemológico, teniendo como tarea esencial el rechazo de los conceptos ideológicos, que de forma frecuente son tomados como científicos. Se trata, por lo tanto, de defender la ciencia de la intromisión ideológica.

Ideológico, en la perspectiva althusseriana, es todo enunciado que, en términos puramente epistemológicos, se configura de modo opuesto a aquella que sería la función teórica o función del conocimiento. Habría entre la ideología y la ciencia una discontinuidad drástica, de orden "cualitativo, teórico e histórico, que podemos designar, con Bachelard, por el término corte epistemológico" (Althusser, 1967: 145). En *La revolución teórica de Marx*, Althusser va a tematizar la ideología como un conjunto de relaciones que ocultan o representan mal las relaciones reales. El autor afirma: "En la ideología, la relación real está, inevitablemente, invertida en la relación imaginaria; relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), mismo una esperanza o nostalgia que no describe una realidad" (Althusser, 1967: 207). Así, la concepción de ideología, como representación imaginaria de la realidad, tiene como consecuencia el establecimiento también de una oposición entre ciencia e ideología. Esa oposición es confirmada a través de otra función que él atribuye a la ideología: en cualquier sociedad en que se manifieste, asegura la cohesión social de sus miembros, regulando el vínculo que los une a las respectivas tareas. La ideología sería, en este contexto, una especie de cemento de la sociedad (a lo Durkheim), pues permite, según él, que los miembros de una determinada sociedad acepten sin mayores resistencias las tareas que le son atribuidas por la división social del trabajo, dado que proporciona las normas y reglas de conducta indispensables al funcionamiento de los engranajes sociales (Althusser, 1967: 204). Por lo tanto, para que la ideología pueda desempeñar esa función de "ajustamiento", ella debe encubrir y disimular el sistema de división de clases y la explotación de una clase por otra. Y todo se redondea en la tematización de Althusser con la idea de que la ideología es deformante "debido a la

opacidad de la determinación (ejercida) por la *estructura* de la sociedad y, por otro lado, por la existencia de la división de clases" (Althusser, 1966: 30-31).

Es exactamente por esa razón que, en el ensayo sobre los *Aparatos ideológicos del Estado*, sólo en apariencia hay un esfuerzo de Althusser en desarrollar una teoría de la superestructura libre de la problemática epistemológica. Así es que en este texto, el fenómeno ideológico es referido inmediatamente al proceso de reproducción de las condiciones de producción. Según él, el caso específico de la "reproducción de la fuerza de trabajo evidencia, como condición *sine qua non*, no solamente la reproducción de su "cualificación", sino también la reproducción de su sumisión a la ideología dominante, de la "práctica" de esta ideología" (Althusser, S/d: 53).

En este mismo ensayo Althusser desarrolla una tesis que sólo aparentemente entra en conflicto con la línea fundamental del desarrollo de su obra: "La ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos" (Althusser, S/d: 93). Así, solamente en la parte final del ensayo es cuando la cuestión del *sujeto* aparece como categoría a través de la cual la ideología es estructurada y asegura su funcionamiento. La función de la ideología, según Althusser, es constituir los individuos en sujetos, sin dejar de ser una "relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia". La interpelación, mecanismo básico de la ideología, transforma no sólo imaginariamente al individuo en sujeto, sino que también tiene la función de "conducir su auto sujeción al sistema dominante y, por esa vía, asegurar la reproducción en su conjunto" (Laclau, 1979: 106). Por lo tanto, ser un *sujeto* es un efecto de *sujeción* a la ideología.

Esa aparición súbita y repentina del sujeto –resultado de la sujeción ideológica–, de claras resonancias lacanianas, nos remite a una importante cuestión que, infelizmente, aquí sólo hay condiciones de referir de forma sumarísima. Se trata del llamado anti-humanismo contemporáneo, en el centro del cual se encuentra la destrucción del estatuto de la subjetividad. Según Luc Ferry y Alain Renaut,

La filosofía de los años [19]68 escogió resolutamente el partido del anti-humanismo [...] De la proclamación foucaultiana de la "muerte del hombre" [...] hasta la afirmación lacaniana del carácter radicalmente anti-humanista del psicoanálisis, después del "descubrimiento de Freud" [...], es la misma convicción que se

afirma: la autonomía del sujeto es una ilusión [...] Si escucháramos incluso a Althusser celebrar en La revolución teoría de Marx la "definición de humanismo como ideología", presentar la "ruptura con toda antropología o todo humanismo filosófico" como "solidario con el descubrimiento científico de Marx", reduciendo "a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre", el diagnóstico de un anti-humanismo general no podrá más ser absolutamente puesto en duda" (Ferry; Renaut, 1988: 19).

Barth, por otra parte, en un esfuerzo de interpretación y síntesis de una posible teoría de las ideologías en Marx, afirma que

La ideología sería la expresión ideal de relaciones político-económicas. Estas, mientras conformen la pre-historia de la humanidad, se caracterizan por una deformación de las circunstancias originarias de vida, que tiene por consecuencia la pérdida de la libertad y la formación de la conciencia ideológica (alienación y extrañamiento) [...] La esencia de la conciencia ideológica sería la incapacidad de reconocimiento de la situación histórico-social propia y verdadera, de su origen y de sus leyes (Barth, 1971: 190 ss).

En esta breve inscripción de las concepciones que, a través de las distorsiones gnoseológicas, intentan interpretar las posiciones de Marx al respecto de la ideología, a la formulación de Barth se puede agregar otra, indicada por Lenk, que pretende especificar el fenómeno de la ideología vinculado a la sociedad capitalista:

La inversión que se presenta en la conciencia de los ideólogos alemanes constituye para Marx la expresión teórica de una inversión real, propia de la sociedad capitalista: en esta, el proceso de producción y reproducción de la vida material se independizó de las necesidades de los hombres. Los productos de la mano humana se convierten, en el proceso de intercambio, en cosas autónomas, en objetos valiosos, que parecen poseer una dinámica propia, separada de la actividad humana [...] Todos los bienes que circulan en el mercado capitalista dejan de ser objetos intuitivamente concretos para cristalizarse como mercancías. La forma de valor de estas no es percibida como expresión de relaciones sociales, sino como propiedad de las propias cosas. Por analogía a esta fetichización del mundo de las mercancías, los productos del pensamiento son cosificados como fuerzas autónomas que parecen dirigir la historia [...] (Lenk, 1917: 24).

De esa forma, según los autores referidos, el carácter ideológico del pensamiento, para Marx, sería el resultado de contradicciones sociales generadas por las sociedades de clases, donde las formas de conciencia extrañada, las ideologías, representan la *ilusión necesaria*, requerida por el sistema capitalista para su sobrevivencia. Así, la ideología sería identificada a lo falso socialmente necesario, opuesto, consecuentemente, a la ciencia, que, por definición, sería la conciencia verdadera.

En otros campos la cuestión de la ideología es normalmente trabajada en un entrelazamiento con la problemática de los juicios de valor, cuya inspiración reside, sin dudas, en Max Weber, por la exigencia de la neutralidad axiológica en los juicios sociológicos.

El formulador neopositivista T. Geiger, después de realizar una diferenciación entre "realidad teórica" y "realidad existencial", en que la primera es encarnada como "el conjunto de los fenómenos determinados espacio-temporalmente y, por tanto, perceptibles de formas directa o indirecta por los sentidos" (Geiger, 1972: 47), afirma que la "doctrina de las ideologías debe partir de una realidad del conocimiento o realidad teórica, no de una realidad existencial o pragmática", para acabar concluyendo en que "el desvío ideológico, en relación a la realidad del conocimiento, consiste en que una preposición no se aplica a algo cognoscible, o no se limita a él, sino que contiene elementos extraños a la realidad. El enunciado ideológico es, en virtud de su naturaleza y de su objeto, inaccesible a la confirmación o refutación empírica" (Geiger, 1972: 47). Por lo tanto, para el autor, "un enunciado incorrecto puede estar libre de ideología", en la medida en que se puede declarar como falso algo que, hasta aquel momento, fue considerado como verdadero, en función de la progresión y del avance del conocimiento científico. Pero con enunciados ideológicos eso no ocurre nunca, pues ellos se refieren a "algo acerca de lo cual jamás –es decir, por principio- se podrá realizar afirmación empírica alguna" (Geiger, 1972: 48).

Según T. Geiger, por lo tanto, el enunciado ideológico es más falso que lo meramente falso, por la simple razón de que éste forma parte de la realidad del conocimiento, pero de una realidad extraña y opuesta a él. Siendo así, son ideológicos todos los enunciados no posibles de confirmación empírica.

Vale recordar aquí, aunque de forma muy breve, otra tendencia analítica que, aún no valiéndose del criterio gnoseológico en la determinación del fenómeno ideológico, también

acabó por direccionarse sobre la cuestión, y es conveniente apuntar su diferencia básica con la concepción que desarrollaremos en la secuencia.

Se trata de la hermenéutica, fundamentalmente en la figura de Paul Ricoeur, que establece un vínculo de tipo específico con la trayectoria de Heidegger y Gadamer, pues busca introducir, en el interior de esos parámetros teóricos, lo que él llama de *crítica de las ideologías*.

En su libro *Interpretación e ideologías*, Ricoeur pretende apartarse de las “amarras” que son producidas por las concepciones que toman el fenómeno ideológico como algo eminentemente falso y disimulador, que, más allá de eso, postulan la existencia de un “lugar no ideológico” que sería justamente el de la ciencia. Teniendo en vista este panorama general de las teorías sobre la ideología, Ricoeur tiene como objetivo, en esa obra, examinar la relación dialéctica entre ciencia e ideología (Ricoeur, 1977: 66).

Para Ricoeur la “ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social siempre posee una constitución simbólica y comporta una interpretación en imágenes y representaciones del propio vínculo social” (Ricoeur, 1977: 75), pues “el fenómeno ideológico [...] está ligado a la necesidad, para un grupo social, de otorgarse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral del término, de representar y escenificar” (Ricoeur, 1977: 68).

En relación a la cuestión ciencia *versus* ideología, Ricoeur desarrolla “algunas proposiciones capaces de aportar un sentido aceptable al par ciencia-ideología” (Ricoeur, 1977: 92). La primera es el hecho de que todo conocimiento sobre la realidad social

Es precedido por una relación de *pertenencia* [...], al asumir esa pertenencia que nos precede y nos transporta, asumimos el primer papel de la ideología, lo que describimos como función mediadora de la imagen, de la representación de sí [...] Segunda proposición: si el *saber objetivante* es siempre conforme a la relación de pertenencia, no obstante, puede constituirse en una *relativa autonomía*. En efecto, el momento crítico que lo constituye es fundamentalmente posible, en virtud del hecho del *distanciamiento* que pertenece a la relación de la historicidad” (Ricoeur, 1977: 92).

Aunque Ricoeur postule la mediación de la ideología en toda la existencia social, considera posible una *crítica a las ideologías* (aquí Ricoeur intenta conciliar a Gadamer con

Habermas), en función del *distanciamiento* y de la inclusión de la distancia crítica que forma parte de nuestra estructura de comprensión. Al respecto señala: “esa hermenéutica de los textos, sobre la cual trato de reflexionar, contiene preciosas indicaciones para una justa aceptación de la crítica de las ideologías”, donde “el distanciamiento, dialécticamente opuesto a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera o contra la hermenéutica, sino en la hermenéutica” (Ricoeur, 1977: 93).

Para Ricoeur no hay, por lo tanto, una oposición entre ciencia e ideología, pues no hay una neutralidad –derivada de la situación de *pertenencia*- en el conocimiento. Al lado de eso, él ve como posible una *crítica de las ideologías*, basadas en la posibilidad del *distanciamiento*, que se incluye en cualquier proceso de comprensión. La llave analítica de esta posibilidad es la *hermenéutica*.

Así, se ve que el tratamiento de las ideologías a partir de esta vertiente, no se incluye en aquellas que predominantemente se valen del criterio gnoseológico. Sin embargo, es bueno resaltar que ese procedimiento deriva de una concepción ontológica que postula la *opacidad* de lo real, en que “toda visibilidad se da, así, sobre un fondo de lo no visible, toda presencia sobre el fondo de la ausencia, toda aparición sobre el fondo de la desaparición [...]” (Ferry; Renaut, 1988: 32). Al contrario, como se podrá ver más adelante, la tematización lukacsiana de ideología se fundamenta en la constatación ontológica preliminar, contenida en la afirmación del pensamiento marxiano, que es precisamente el reconocimiento del *hombre activo en el mundo real*, o sea, el mundo real existe y esa es una constatación hecha por el hombre activo en el mundo. En consecuencia, este mundo real es capturable por el hombre, por su entendimiento. En síntesis, la concepción ontológica de la cual Lukács parte es la de que: el hombre activo en el mundo real es capaz de capturar lo realmente existente.

## LUKÁCS Y LA CRÍTICA ONTOLÓGICA

El análisis del fenómeno ideológico a partir de una perspectiva fundamentada gnoseológicamente es, en verdad, el resultado de una tendencia que se viene desarrollado hace, prácticamente, dos siglos en el campo de la filosofía. Me refiero al hecho de que, en este período, “el pensamiento filosófico ha sido enteramente dominado por la teoría del conocimiento, por la lógica y por la metodología, (y) hoy este dominio está lejos de ser

superado" (Lukács, 1979, p. 38). O sea, el hecho de que el criterio gnoseológico se haya tornado el criterio fundamental y prácticamente exclusivo en la determinación de lo que es y de lo que *no es* ideología, deriva del *predominio* en el campo filosófico de la cuestión del *conocimiento*, que acabó por debilitar el interés por la cuestión ontológica. Se puede decir que la "interdicción de la metafísica" se convirtió, en el pensamiento filosófico contemporáneo –que en gran parte está dominado por el neopositivismo–, en una categórica afirmación de que "toda la cuestión sobre el ser, toda toma de posición sobre el problema de saber si alguna cosa es o no es, constituía un despropósito intempestivo, totalmente destituido de cualquier fundamento científico" (Lukács, 1979, p. 39).

Según la argumentación lukacsiana, no obstante, es imposible negar la cuestión del *ser*, en la medida en que ella se encuentra íntimamente ligada a la vida y a la praxis. O, aún,

(en) la vida cotidiana [...] se plantean las cuestiones ontológicas en un sentido muy masivo. Le voy a poner un ejemplo muy simple: alguien cruza la calle; puede tratarse –en el campo de la teoría del conocimiento– del más recalcitrante neopositivista, negador de toda realidad, y, sin embargo, en el cruce de las calles estará persuadido de que el automóvil real lo atropellará realmente si no se detiene, y no que alguna fórmula matemática de su existencia será atropellada por la función matemática del auto, o su representación por la representación del automóvil (Abendroth; Holz; Kofler, 1971: 16)

Es evidente, no obstante, que la cuestión ontológica, con toda su complejidad, no podría ni siquiera ser delineada, con razonable precisión y rigor, en los límites de un artículo como el presente; de todas formas, queda el registro de lo decisiva que se torna la cuestión ontológica para Lukács, especialmente en el campo del marxismo. Para el filósofo húngaro la tematización del ser social representa "la recuperación del marxismo auténtico" (Scarponi, 1976, p. VIII).

Georg Lukács murió en 1971. Su muerte no permitió que finalizara su *Ontología* y mucho menos que comience su *Ética* y, finalmente, su propia biografía, actividades planeadas desde la segunda mitad de la década del 50, cuando, en el momento en que escribe su *Estética*, constata la necesidad de elaborar una ética en la perspectiva marxiana. Sin embargo, Lukács, en el momento en que se enfrenta con esta cuestión (que, en efecto, es su preocupación desde su fase pre-marxista), percibe la necesidad de una fundamentación ontológica para

ella y “nace, así, la idea de examinarla en un breve ensayo, que haga el papel de introducción a la *Ética*” (Scarponi, 1976, p. XI). En la medida en que el filósofo húngaro se va adentrando en la investigación sobre el ser social, este tema “se transforma en el argumento de una obra independiente. Es el retorno a Marx, la restauración de un marxismo “fundado en los hechos”, que impone enfrentar la cuestión de ser –y en su ambiente- especialmente, del ser social- para restituir la nitidez metodológica del marxismo” (Scarponi, 1976, pp. XI-XII). La Ontología para Lukács posee un significado preciso, que él ya había anunciado en 1966 en las conversaciones con Abendroth, Holz y Kofler, en que afirma que “el objeto de la ontología marxista, diferentemente de la ontología clásica y subsecuentemente, es lo que existe realmente; la tarea es la de investigar el ente con la preocupación de comprender su ser y encontrar los diversos grados y las diversas conexiones en su interior” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 15).

Según Alberto Scarponi

La elección del tema, como afirma el propio Lukács en la Ontología, no nace de una inclinación personal particular, sino de la tentativa de reactivar el contacto con las grandes tradiciones del marxismo, que comprende la realidad como algo a transformar y no simplemente como algo para manipular y administrar. Es preciso, por eso, que el marxismo se configure como ciencia, como conocimiento lo más adecuado posible de lo real, y es precisamente en esta dirección que se mueve la investigación teórica lukacsiana, “ya que en el caos de las teorías tortuosamente inventadas, inferiormente niveladoras y falsamente profundas”, la necesaria restauración del marxismo tiene necesidad de una ontología fundada y fundante, que encuentre en la realidad objetiva de la naturaleza la base real del ser social y esté al mismo tiempo, en condiciones de presentar a este en su simultánea identidad y diferencia con la ontología de la naturaleza (Scarponi, 1976, p. XII).

La necesidad de una Ontología en el contexto del marxismo, es asumida por Lukács teniendo en vista no sólo todos los problemas que vienen colocándose con mayor agudeza en el campo del marxismo –tanto en el plano teórico como en el plano práctico- sino, especialmente, en función de los contornos esenciales del mundo del capital contemporáneo. De ese modo, la ontología para Lukács no surge en función de una mera

preferencia personal o por una simple opción intelectual, sino porque se trata de un desafío histórico-concreto.

Finalmente, la recuperación de la ontología en la perspectiva lukacsiana es la afirmación de que lo real existe, lo real tiene una naturaleza y esta existencia y esta naturaleza son capturables intelectualmente. Y, en la medida en que es capturable, puede ser modificada por la acción científicamente instruida, ideológica y conscientemente conducida por el hombre. Postular, de ese modo, la ontología es rescatar la posibilidad de entendimiento y transformación de la realidad humana. En síntesis, es establecer el hecho de que lo real no es, a final de cuentas, una ilusión de los sentidos y que nuestra subjetividad se puede objetivar en la conquista de la realidad. De ahí el interés de Lukács por la ideología en el contexto de su última obra. Así, teniendo en cuenta el tema específico de este artículo, vale resaltar que Lukács, como veremos a continuación, al examinar el problema de la ideología, busca sistemáticamente la conexión ontológica de este fenómeno con el ser social, refutando, de esta forma, el criterio gnoseológico como adecuado para la determinación de las manifestaciones ideológicas. Siendo así, antes de iniciar esta exposición, o sea, la concepción lukacsiana de *ideología* contenida en *Para una ontología del ser social*, deben observarse un complejo de cuestiones cuya indicación es imprescindible para situar debidamente en el pensamiento de Lukács, el problema que es objeto de este artículo.

### **SER SOCIAL Y TELEOLOGÍA**

Se trata del análisis de ciertas posiciones teleológicas específicas, relacionadas a la práctica social, que están orientadas de modo particular a la resolución de determinados problemas en ciertos niveles de la vida social, así como de esclarecer su relación con las posiciones teleológicas primarias, aquellas que están contenidas en el trabajo. En el fondo, se trata de referir la propia concepción lukacsiana de ser social. Obviamente un esfuerzo de ese tipo, en sentido amplio, escapa totalmente al ámbito de este trabajo. Por lo tanto, para esclarecer esta cuestión, a nivel sencillamente esquemático, nos remitiremos a algunos puntos desarrollados en otras partes de la *Ontología* y también a otros textos de Lukács referidos al tema.

Lukács en varios momentos se expresó de manera directa y categórica al respecto de una determinación ontológica fundamental, que, en verdad, atraviesa toda su reflexión sobre el ser social: “el hombre es un ser que responde” (Lukács, 1978, p. 5; 1981, p. 464). Un ser práctico que responde a las demandas puestas por la realidad objetiva, un ser práctico que trabaja la naturaleza como respuesta a necesidades determinadas. Eso significa, ontológicamente, que el “hombre se torna un ser que da respuestas, precisamente en la medida en que –paralelamente al desarrollo social y en proporción creciente– generaliza, transformando en preguntas sus propias carencias y su posibilidad de satisfacerlas; y, cuando, en su respuesta a la carencia que la provoca, funda y enriquece la propia actividad con tales mediaciones, frecuentemente bien articuladas” (Lukács, 1978, p. 5). Así, un ser que da respuestas, es un ser que re-acciona a las alternativas que le son colocadas por la realidad objetiva, reteniendo ciertos elementos que en esta existen y transformándolos en preguntas, para las cuales procura la mejor respuesta posible. En otras palabras, el hombre es un ser que responde a su ambiente, y al hacerlo, el mismo elabora los problemas a ser respondidos y les otorga las respuestas posibles en aquel momento. Esas respuestas pueden, en el momento subsiguiente, transformarse en nuevas preguntas y así sucesivamente, de manera que tanto el conjunto de preguntas como el conjunto de respuestas van formando gradualmente los varios niveles de la existencia. Lukács, en otro texto, se refiere al respecto de esta manera: “todo lo que la cultura humana creó hasta hoy nació no de misteriosas motivaciones internas espirituales (o cosa equivalente), sino del hecho de que, desde el comienzo, los hombres se esforzaron por resolver cuestiones emergentes de la existencia social. Es a la serie de respuestas formuladas para tales cuestiones, a la que damos el nombre de cultura humana” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, pp. 170-1).

Más allá de ese carácter práctico, el ser social es estructuralmente unitario, lo que significa que en sus aspectos decisivos -las posiciones teleológicas de los hombres– no se manifiesta un anclaje radical en la constitución ontológica fundamental, entre las posiciones que se desarrollan al interior de la esfera económica y aquellas que se encuentran más allá de ella. Al contrario, tanto en el trabajo, en el intercambio orgánico con la naturaleza, cuanto en las otras esferas de la práctica social, lo que hay de común en esas acciones es el hecho de que todas ellas implican una *toma de decisión entre alternativas*, lo que supone la existencia

de un *momento ideal*, de una previa-ideación como denominador común a todas ellas. O sea, el trabajo, que es “el hecho más fundamental, más material de la economía [y que] tiene el carácter de una posición teleológica” (Lukács, 1981, v.II, p.335), no es sólo un fundamento real/material, sino también el modelo más general de la estructura y dinámica de la actividad del ser social, dado que en toda práctica social hay una colocación de fines a ser seguidos. Así, al interior de la tematización lukacsiana, sin caer en simplificaciones esquemáticas, se dice que el trabajo aparece como protoforma de toda actividad social, en la medida en que “todos los momentos de la vida socio-humana, cuando no tienen un carácter biológico totalmente necesario (respirar), son resultados causales de posiciones teleológicas y no simples eslabones de cadenas causales” (Lukács, 1981, v.II, p.351). En la base de todas las actividades de los hombres, desde las más simples hasta las más complejas y elevadas, producidas por la división del trabajo, operan *decisiones entre alternativas*, dado que constituyen “una forma elemental y fundamental del ser social” (Lukács, 1981, v.II, p.351). En la práctica cotidiana esta realidad emerge con toda evidencia: siempre que alguien se pone a hacer algo, inicialmente decide sí, y cómo lo hará. O incluso, atendiendo a la globalidad social: “tanto los preparativos mentales de un trabajo, sea científico o sólo empírico-práctico, cuanto en su ejecución efectiva, siempre se realiza mediante toda una cadena de decisiones alternativas” (Lukács, 1981, v.II, p.350). De ese modo, y en un sentido aún más general, que atañe a las relaciones entre individuo y sociedad, se entiende que: “todo el acto social surge, por tanto, de una decisión entre alternativas acerca de posiciones teleológicas futuras (Lukács, 1978, p. 6).

Sin entrar aquí en la problemática de la *libertad y la necesidad*, debe decirse que la necesaria ocurrencia de *decisiones* entre alternativas no implica conocimiento y control completos del individuo sobre las circunstancias de su vida y del medio circundante. Examinando, pues, el proceso global del trabajo, encontramos que el hombre, que *coloca* determinadas posiciones teleológicas, siempre lo hace de modo, sin dudas, consciente, pero nunca en condiciones de un conocimiento pleno de todos los aspectos y características involucradas. Para la realización del trabajo él debe conocer la legalidad fundamental del proceso, caso contrario, su acción no alcanzará el fin propuesto. Un trabajo sólo puede ser fructífero si es puesto en movimiento por una colocación teleológica compatible con el

orden causal real. El sujeto del trabajo conoce, mas no se encuentra en condiciones de dominar *todo* el complejo de determinaciones y circunstancias que marcan el campo sobre el cual actúa, restando siempre un *espacio desconocido*. Como afirma Lukács: "el trabajo presupone un conocimiento concreto, aunque jamás perfecto de determinadas finalidades y de determinados medios" (Lukács, 1978, p. 8). De ese modo, el trabajo implica el conocimiento más aproximado posible de la red causal en la que es realizado, sin ocurrir, con todo, en ningún momento, un conocimiento *pleno y perfecto*.

De todas maneras, es en ese proceso que se revela la inseparable unidad entre *causalidad y teleología*, o sea, de aquellas categorías que, consideradas abstractamente, parecen oponerse. El necesario conocimiento de los medios, para la realización de las finalidades contenidas en las posiciones teleológicas, debe ser objetivo respecto de los procesos materiales sobre los cuales incidirá la acción transformadora, para que puedan efectivizar las finalidades contenidas en las posiciones teleológicas.

Así, el hecho de que la posición teleológica, formulada en la conciencia (momento ideal), preceda a la realización material, no lleva, por lo tanto, desde el punto de vista ontológico, a la existencia de dos actos autónomos: uno material y el otro ideal. Esa división es posible solamente en el pensamiento; en la realidad, "la existencia ontológica de uno depende de la existencia ontológica del otro" (Lukács, 1981, v. II, p. 335). En términos analíticos estos pueden ser considerados separadamente, pero en términos ontológicos ellos adquieren su verdadero ser solo en cuanto componentes del complejo concreto presentado por el trabajo. Lukács, al respecto, afirma: "En la ontología del ser social no hay teleología, en cuanto categoría del ser, sin una causalidad que la realice. Por otra parte, todos los hechos y eventos que caracterizan al ser social en cuanto tal, son resultado de cadenas causales puestas en movimiento teleológicamente" (Lukács, 1981, v. II, p. 345). Como consecuencia, no hay desde el punto de vista ontológico, una contraposición entre teleología y causalidad, en la medida en que son componentes del mismo proceso. En términos precisos, estos se presentan en *determinación reflexiva*.

Pero, para que las posiciones teleológicas típicas de la esfera económica puedan realmente realizarse y alcanzar el fin pretendido, surgen otros tipos de posiciones teleológicas. Estas son tan importantes que

Ya las primerísimas operaciones laborales, las más primordiales consecuencias de la incipiente división del trabajo colocan a los hombres tareas cuya ejecución exige y moviliza fuerzas psíquicas nuevas, distintas de aquellas requeridas por el propio proceso laboral verdadero y propio (piénsese en el coraje personal, en la astucia e ingeniosidad, en el altruismo en ciertos trabajos ejecutados colectivamente). Las posiciones teleológicas que allí intervienen, por eso, están -tanto más explícitamente cuanto más se desarrolla la división social del trabajo- directamente ligadas al inmediato despertar, corroborar y consolidar en los hombres, de estos sentimientos tornados indispensables (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

La existencia, pues, de esas *posiciones teleológicas secundarias*, puede ser constatada aún en el nivel más incipiente del desarrollo de las fuerzas productivas, en la medida en que el proceso laboral coloca a los hombres tareas que sólo pueden ser cumplidas si son acompañadas por posturas y afectividades adecuadas a su ejecución. Esa función desempeñada por las posiciones teleológicas secundarias es tanto más fundamental cuanto más compleja se torna la división del trabajo.

En suma, el desarrollo de las actividades laborales, "lleva a aquellas posiciones teleológicas que intentan provocar un nuevo comportamiento en los otros hombres, y las torna siempre más importantes, en el sentido extensivo e intensivo, cualitativo y cuantitativo para el proceso de producción y para la sociedad entera" (Lukács, 1981, v. II, p. 464). Nos encontramos, en fin, en el ámbito de aquellas posiciones teleológicas que no pertenecen a la esfera económica propiamente dicha, mas de cuya existencia ésta depende para mantenerse y reproducirse. O, en las propias palabras de Lukács, "el proceso de reproducción económica, a partir de un estadio determinado, no podría funcionar, ni en el plano económico, si no se formasen campos de actividades no económicas que tornase posible en el plano del ser, el desarrollo de ese proceso" (Lukács, 1981, v. II, p. 376-7). Es el caso de las actividades no económicas, "organizadoras de la sociedad", que constituyen la superestructura social, particularmente la esfera jurídico-política, cuyo contenido puede estar vuelto tanto para la manutención como para el desarrollo o destrucción del *status quo*, pero cuya existencia es determinada, a través de múltiples mediaciones, por las necesidades puestas por el desenvolvimiento material de la sociedad. "Basta recordar como la costumbre, el uso, la tradición, la educación, etc., que se fundan totalmente sobre posiciones teleológicas de este

género, con el desarrollo de las fuerzas productivas van continuamente aumentando su radio de acción y su importancia, terminando por constituirse en esferas ideológicas específicas (sobre todo el derecho) para satisfacer estas necesidades de la totalidad social" (Lukács, 1981, v. II, p. 464).

Según Lukács, elementos de esas posiciones ya existían en las llamadas sociedades primitivas, pero ellas ganan plena corporificación a medida que avanza la división social del trabajo, de tal modo que, "con la diferenciación de nivel superior, con el nacimiento de las clases sociales con intereses antagónicos, ese tipo de posición teleológica se torna la base estructurante de lo que el marxismo llama ideología" (Lukács, 1978, p. 9).

Más, al lado de la identidad abstracta entre las posiciones teleológicas primarias y aquellas que componen la base sobre la cual se estructuran los fenómenos ideológicos, que se verifica por el hecho de que los dos tipos son rigurosamente teleologías, *tomas de decisión entre alternativas*, debe resaltarse su diferencia básica, pues *no constituyen posiciones del mismo género*. Lukács argumenta al respecto que "el mundo de los objetos de las posiciones teleológicas primarias en el intercambio orgánico entre sociedad y naturaleza, es más determinado y tiene una duración objetiva mayor que el de las posiciones cuyo objetivo es la acción futura, deseada de otros hombres". Incluso: "aquellas posiciones que objetivan directamente el intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza presentan diferencias esenciales, tanto subjetivas como objetivas, en relación a aquellas cuya intención directa es transformar la conciencia de otras personas" (Lukács, 1981, v. II, p. 379).

¿En qué consiste, precisamente lo principal de esa diferencia? Ya vimos que en el caso del trabajo, aunque haya cierto margen desconocido, un *coeficiente de incerteza*, la efectivación del *télos* depende, aún así, de un conocimiento real de la parte fundamental de los medios materiales a ser puestos en movimiento. Ya en otro tipo de posiciones teleológicas "el círculo de lo desconocido es incomparablemente más amplio". Esto significa, como ya fue visto, que, si en el intercambio orgánico con la naturaleza, "las legalidades fundamentales del objeto pueden ser conocidas" (Lukács, 1981, v. II, p. 490-1), eso no se procesa del mismo modo cuando este otro tipo de posición teleológica está en juego pues, al desencadenar fuerzas y nexos reales puede propiciar la aparición de "nuevas formas y nuevas legalidades", haciendo que sea difícil, pero obviamente no imposible, "captar las

verdaderas tendencias evolutivas” de los hechos (Lukács, 1981, v. II, p. 490-1), Hay, por tanto, una diferencia cualitativa importante que implica “no una incerteza absoluta, no una irracionalidad. Los diversos modos con los cuales, por necesidad económico-social, se ha intentado influir sobre los hombres, han, más o menos, funcionado siempre; el hecho de que el coeficiente de incerteza sea más alto ha simplemente implicado en este campo una presencia, incisiva y eficiente en el caso, de la desigualdad del desarrollo, mucho mayor que en el trabajo en sentido estricto” (Lukács, 1981, v. II, p. 464-5). Así, el grado de incerteza es mucho mayor que aquel existente en las posiciones teleológicas primarias. Más allá de eso, vale destacar una vez más: “aquellas posiciones teleológicas que actúan sobre otros hombres, no pueden nunca llegar a aquél determinismo unívoco, al menos inmediato, que caracteriza a aquellas del intercambio orgánico con la naturaleza, las cuales se apoyan en un conocimiento relativamente exacto de los nexos causales relevantes” (Lukács, 1981, v. II, p. 505-6). En síntesis, en la medida en el que el objeto, sobre el cual recae esa posición, son los propios hombres, “por principio, ni el objeto, ni el punto que la posición debe mirar, pueden ser así claramente precisados” (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

Lukács afirma, en otras palabras, que en este caso

La diferencia está en el hecho de que una posición teleológica coloca en movimiento, en definitiva, no una cadena causal, sino una nueva posición teleológica. De ahí deriva, sobre todo, por un lado, que la situación común de todas las decisiones humanas, la imposibilidad de conocer todas las circunstancias del obrar, aquí asuma un peso mayor que en otro tipo de posición; por otro lado, el sentido de la intención aquí es mucho más impreciso. La necesaria ignorancia del conjunto de las condiciones interviene también en el trabajo, pero aquí esta tiene, en general, un efecto mucho más externo (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

La diferencia básica entre los dos tipos de posiciones teleológicas es, pues, que en cuanto la primera desencadena cadenas causales, la segunda tiene por objetivo el comportamiento de otros hombres, esto es, provocar el cambio hacia una nueva posición teleológica. Esa diferencia cualitativa tiene como consecuencia: primero, la ampliación del círculo de lo desconocido; segundo, la problemática de la intencionalidad de la acción es mucho más compleja.

En suma, lo que identifica todas las posiciones teleológicas es el hecho de que en todas se da una toma de decisión entre alternativas. Al lado de esa identidad, en tanto, se establecen una serie de diferencias. La primera es fundamental: el objeto de las posiciones teleológicas secundarias son los propios hombres, sus acciones y sus afectos en la praxis social extra-laboral; por derivación, la segunda diferencia está en el grado de incerteza que permea esas posiciones, que es mucho mayor de aquel que existe en el caso del trabajo, lo que no impide que haya un conocimiento racional de las tendencias presentes, aunque este conocimiento, de forma más acabada, solo se de *post festum*.

Con el sentido de adelantar una determinación preliminar, procuramos caracterizar genéricamente la identidad y las diferencias entre las posiciones teleológicas primarias y aquellas que tienen por función inducir a los hombres a asumir las posiciones requeridas por el proceso de autoreproducción humana y, con eso, establecer los límites más generales del espacio en que, según Lukács, la ideología surge y opera, paso que es fundamental para el desarrollo de nuestra exposición.

Ese espacio es delimitado por las respuestas prácticas de los hombres, que se abocan a la resolución de problemas que atraviesan varios niveles de su existencia. Respuestas que pueden apuntar a la solución de problemas colocados en el nivel inmediato, en la propia vida cotidiana, o pueden volcarse a la solución de problemas de carácter genérico. En ambos planos, estas son mediadas por algún tipo de producción espiritual, formando el conjunto de las posiciones teleológicas (excluido aquí, el trabajo) en el que la ideología desempeña el papel de previa ideación. O sea, la ideología, en cualquiera de sus formas, funciona como el *momento ideal*, que antecede el desencadenamiento de la acción, en las posiciones teleológicas secundarias.

La concepción lukacsiana de ideología tiene como punto de apoyo fundamental la noción del hombre como un *ser práctico*, característica primordial del ser social puesta ya en el *acto de trabajo*, en la posición teleológica y en el desencadenamiento de causalidades que lo envuelven. Ontológicamente, esa noción implica el hecho de que este *ser práctico* actúa a partir de *decisiones entre alternativas*, ser que, no siendo abstractamente independiente de las necesidades que la historia le coloca, reacciona a esas necesidades empleando productos

espirituales que son constituidos, de forma no lineal, en función de esas mismas necesidades.

Si, por lo tanto, de un modo general, la producción de ideas en general no tiene vida propia, no tiene historia inmanente, pero forma parte de la historia humana global y es determinada, a través de múltiples mediaciones, por el modo como los hombres producen y reproducen su vida, el *momento ideal* de las posiciones teleológicas orientadas a la práctica social puede efectivamente ser, constituido por el contenido de esas producciones espirituales en su posible función ideológica. O, en las palabras del propio Lukács: "las actividades espirituales del hombre no son, por así decirlo, entidades del alma, como imagina la filosofía académica, sino formas diversas sobre la base de las cuales los hombres organizan cada una de sus acciones y reacciones al mundo externo. Los hombres dependen siempre, de algún modo, de estas formas, para la defensa y la construcción de su existencia (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 40). Así, al mismo tiempo en que Lukács niega totalmente la posibilidad del surgimiento de una conciencia-histórica, que habita un mundo aparte, postula la *especificidad del fundamento espiritual*, de los productos de la conciencia, determinando que entre este y la base material se desarrolla una serie de mediaciones que tienden, a su vez, a aumentar y a diversificarse, a medida en que se complejiza el modo de producción social. De ese modo, "cuanto más desarrollada, cuanto más social es una formación económica, tanto más complejos son los sistemas de mediaciones que éste debe construir en sí y en función de sí, mas estos interactúan de cualquier modo con la autorreproducción del hombre, con el intercambio orgánico con la naturaleza, permanecen en relación con él y son al mismo tiempo capaces de volver a actuar sobre él, en el sentido de favorecerlo u obstaculizarlo" (Lukács, 1981, v. II, p. 363).

### **CARACTERIZACIONES AMPLIA Y RESTRICTA DE IDEOLOGÍA**

Partiendo de una famosa determinación de Marx, hecha en el "Prefacio", *Para la crítica de la economía política* (1857)<sup>3</sup>, Lukács establece, luego de una extensa ponderación sobre la

---

<sup>3</sup> "El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecer determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, base real sobre la cual se alza un

*crisis y la normalidad*, que: “las formas ideológicas son instrumentos por los cuales son concientizados y enfrentados los problemas que ocupan [la] cotidianeidad” (Lukács, 1981, v. II, p. 446), o sea, la cotidianeidad social presenta problemas que continuamente deben ser concientizados y resueltos: de modo que la presencia de las formas ideológicas no se manifiesta sólo en momentos de crisis, sino permanentemente en el propio cotidiano. Estando siempre vinculada a la existencia del ser social, “la ideología es sobre todo aquella forma de elaboración ideal de la realidad que sirve para tornar la praxis social de los hombres conciente y operativa” (446). Por consiguiente esta es el *momento ideal* de la acción práctica de los hombres, expresando su punto de partida y destino, bien como su dinamismo.

Desde el punto de vista ontológico, “toda ideología tiene su ser-precisamente-así social: ella nace directa y necesariamente del *hic et nunc* social de los hombres que actúan socialmente en la sociedad” (446), lo que equivale a decir que la ideología solo tiene existencia social y que ella se refiere a una realidad específica, que es por esta pensada y sobre la cual actúa. La existencia social de los hombres es implicada por la conciencia, o sea, por seres sociales que median sus acciones por la conciencia, por tanto, la ideología tiene su génesis determinada por la actividad social de los hombres y nace exactamente allí. Surge del *aquí e inmediatamente* que coloca problemas. En ese proceso, entre el *locus social* específico de la actividad humana y el hombre siempre socialmente entendido, la forma *conciencia* es la mediación de la propia práctica social. Desde el punto de vista ontológico, estamos, pues, delante de lo siguiente: lo producido es determinado por su producción, lo que significa que el *ser* de la ideología es determinado por su propia producción, que es, y

---

edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida materia determina [*Bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o- lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas a ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menos rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y dirimen” (Marx, 1974, pp. 66-67)

solo puede ser, social. Y, en términos generales, ésta esta presente en todas las acciones humanas, en cuanto orientación ideal.

En la medida en que el ser social ejerce una determinación sobre todas las manifestaciones u expresiones humanas, cualquier reacción, o sea, cualquier respuesta que los hombres puedan formular, en relación a los problemas puestos por su ambiente económico-social, puede, al orientar la práctica social, al concientizarla y operacionalizarla, tornarse ideología. O sea, ser ideología no es un atributo específico de esta o aquella expresión humana, pero, cualquiera, dependiendo de las circunstancias, puede tornarse ideología. Lukács no se limita, por tanto, a tomar a la ideología sólo en su aspecto de instrumento de lucha de clases, de lo cual nos ocuparemos más adelante.

La cuestión de la caracterización amplia del fenómeno ideológico es ampliamente trabajada por Lukács, tomando, inclusive y a tal efecto, el caso de las sociedades primitivas, apuntando al hecho de que "algunos tipos de producción ideológica se remontan a los inicios del desarrollo social" (459). Lo que "exige que su función social [de la ideología] y por eso su génesis y acción, sean determinados en términos más amplios" (459).

Aunque las sociedades primitivas estuviesen libres de conflictos entre grupos sociales, esto no significa que en ellas no se haya verificado la aparición de posiciones teleológicas secundarias, pues sin la existencia de las mismas, sería imposible pensar en la existencia de las actividades dedicadas a la subsistencia, en las que éstas aparecían bajo la forma de "modos de obrar universalmente reconocidos para regular la cooperación y las expresiones de vida a ella asociadas (división de la presa, etc.). Debían existir, por eso, aspectos de la siguiente ideología: una cierta generalización social de las normas de procedimiento humano, inclusive si éstas no se imponían aún en términos antagónicos en el ámbito de la lucha entre intereses de grupos" (445). Luego, en función de las necesidades inmediatas, puestas por la actividad de subsistencia, habría en las sociedades primitivas, un conjunto de reglas de conducta, reconocidas por todos y que regulaba el comportamiento grupal. Ese conjunto de normas estaría basado en una determinada generalización social del comportamiento humano. Aunque no sea posible, según Lukács, conocer qué forma asumirían realmente estos conjuntos de normas de comportamiento social, es probable que hayan sido "los gérmenes de los conflictos entre la comunidad y los individuos, porque sería

un preconcepción metafísico pensar que la conciencia social fuese totalmente idéntica en cada hombre" (456). Además de eso, otra fuente de las formaciones ideológicas en las sociedades primitivas, habría sido la utilización del recurso analógico como forma de conocimiento.

Lukács sustenta así que la ideología, bien determinada y comprendida, posee una caracterización amplia que ultrapasa los límites vulgarmente atribuidos a ella. Desde el punto de vista ontológico, ideología y existencia social (en cualquier nivel del desarrollo) son realidades inseparables. O sea, donde sea que se manifieste el *ser social*, hay problemas a resolver y respuestas que se orientan a la resolución de los mismos; es precisamente en ese proceso que el fenómeno ideológico es generado y tiene su campo de operaciones.

Ahora, en la medida en que el conflicto social pasa a formar parte de la realidad de los hombres, presentándose como problemática vital, la ideología se vuelve a la resolución de los problemas ahora traspasados por este conflicto básico, o sea, la ideología pasa a manifestarse como un instrumento ideal a través del cual los hombres y las clases se enfrentan en las luchas sociales, en diversos planos y niveles.

En ese sentido, Lukács, basándose en Marx, formula una caracterización más restricta de ideología que "consiste en el hecho de que los hombres, con el auxilio de la ideología, traen a la conciencia sus conflictos sociales, y por su medio combaten conflictos cuya base es preciso buscar en el desarrollo económico" (452). En la acepción restricta de ideología, por tanto, ideología es instrumento de concientización y de lucha social "que caracteriza por lo menos aquellas (sociedades) de la 'prehistoria' de la humanidad" (447). O sea, aquellas sociedades divididas en clases sociales antagónicas, que por medio de la ideología concientizan y enfrentan conflictos derivados de sus intereses contrapuestos.

Sean cuales fueren las distinciones entre las acepciones amplia y restricta de ideología, con todo, la comprensión del carácter amplio es también la de su carácter restricto - entendidos sea como generalidad y particularización, sea como dimensiones, estados o momentos de un mismo fenómeno- sólo se efectiviza "en el cuadro de su funcionamiento dentro de la totalidad del mismo complejo, [...] esta totalidad es la sociedad de un período dado, en cuanto complejo contradictorio que, en la praxis de los hombres, constituye el objeto y al mismo tiempo la única base real de su obrar" (447). Según Lukács, incluso "es esta totalidad, su grado de desarrollo, los problemas evolutivos que de ella derivan para el

hombre –ya definido por nosotros anteriormente como un ser que responde- la que coloca en movimiento aquellas reacciones que eventualmente se ponen como ideología” (449), tanto en sentido amplio como restringido.

### LA IDEOLOGÍA COMO FUNCIÓN

Para Lukács, la condición eventual de producto de falsa conciencia no identifica un pensamiento a la ideología, o como afirma el propio autor: “la corrección o falsedad no bastan para hacer de una opinión una ideología. Ni una opinión individual correcta o errónea son en sí y por sí, una ideología: pueden, solamente tender a serlo” (448). Algo, por tanto, se transforma en ideología, no nace en sí y por sí, ideología, y esa transformación depende de su intención de desempeñar una función precisa junto a las luchas sociales en cualquier nivel de estas. Lukács procura ilustrar esta determinación con algunos episodios marcantes de la historia: “la astronomía heliocéntrica o la doctrina evolucionista en el campo de la vida orgánica son teorías científicas, dejando de lado su corrección o falsedad, y ni eso en cuanto tales, ni el repudio o la aceptación de ellas, constituyen en sí ideología. Solamente cuando, con Galileo y Darwin en sus enfrentamientos, las tomas de posición devinieron en instrumentos de lucha de los conflictos sociales, éstas –en tal contexto- operaron como ideologías” (448-449). De ese modo, un pensamiento cualquiera, cierto o errado, no importa, sólo se torna ideología cuando se orienta a desempeñar una precisa función social. O sea, “exactamente ser ideología no es una cualidad social fija de este o de aquel producto espiritual, sino, inversamente, por su naturaleza ontológica, es una función social, no una especie de ser” (544). Así, en la tematización lukacsiana, el fenómeno de la ideología es analizado bajo fundamento *ontológico-práctico*, y no bajo criterio *científico-gnoseológico*, pues la utilización de este último conduce irremediabilmente al error en la evaluación del fenómeno.

Hablar de ideología en términos ontológico-prácticos significa, por tanto, analizar este fenómeno esencialmente por la función social que desempeña, o sea, en cuanto vehículo de concientización y previa ideación de la práctica social de los hombres.

Es ciertamente verdadero, en tanto, “que la inmensa mayoría de las ideologías se funda sobre premisas que no resisten a una crítica gnoseológica rigurosa [...]. Pero esto significa

que estamos hablando de la crítica de la falsa conciencia" (461), afirma Lukács. "Aún", prosigue el autor, "en primer lugar, son muchas las formulaciones de la falsa conciencia que nunca se tornaron ideología" (461), porque justamente nunca llegaron a ejercer la función social específica en discusión; "en segundo lugar, aquello que se torna ideología no es de modo alguno necesariamente idéntico a la falsa conciencia" (461). Por consecuencia, "la más pura verdad objetiva puede ser usada como medio para dirimir conflictos sociales y, por tanto, como ideología" (544). Así, en términos gnoseológicos, puede determinarse si un producto espiritual es falso o verdadero, pero no si puede, a través de eso, asumir función ideológica. Esa identificación solo es posible a través del criterio ontológico-práctico, o sea, a través del examen de la función que este pensamiento desempeña en la vida cotidiana.

### **DERECHO Y POLÍTICA: FORMAS ESPECÍFICAS DE IDEOLOGÍA**

Lukács establece su análisis sobre las formas específicas de la ideología, a través de una clasificación valorizadora del momento ideal de la praxis social, que confiere *necesidad* a las decisiones teleológicas alternativas en la efectivización de *posibilidades objetivas* de la esencia económica. También es en la división del trabajo que se especifican las ideologías restrictas, en un movimiento que autonomiza una actividad peculiar, distante de la producción material, pero por ésta exigida a propósito de su propia objetivación.

En el caso del *derecho*, estamos delante de un proceso de complejización de la producción material que demanda operaciones que parecen tener poco o nada que ver con ella, pero que son indispensables para su consecución. La regulación jurídica "no entra en la producción material en sí; aún así, esta última, en un cierto estadio, no podría más desarrollarse ordenadamente sin una regulación jurídica del intercambio, de los contratos, etc., para cuya realización se torna también aquí necesario un grupo de hombres que pueda vivir de esa actividad" (447). De ese modo, la esfera jurídica y los juristas de profesión surgen para ordenar y reglamentar actividades materiales decisivas cuya naturaleza dista mucho del propio universo jurídico.

La existencia de un grupo de profesionales no directamente ligados a la producción, sino a la actividad jurídica, es un indicador de la "socialización de la sociedad y del desarrollo de la producción" (477-78), pues esta mantiene "este estrato de no productores, lo que no sería

posible sin una disminución, en el campo de la producción directa, del tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción" (478). O sea, la sociedad precisa estar económicamente estructurada de tal forma que posibilite la existencia de cierta "cantidad de personas que puedan reproducir en términos individuales y genéricos, su vida, sin tomar parte en la producción material de la esencia" (478).

Evidentemente, en términos históricos, grupos profesionales de este tipo se originan en momentos precisos, pues "en el inicio es toda la comunidad la que se ocupa de dirimir tales conflictos, toda vez que se presentan; más adelante deben ser delegados ocasional o permanentemente a individuos singulares o grupos enteros; en fin, tienen lugar las diferenciaciones de las que hablamos dentro de la división social del trabajo" (478). Y el eslabón del análisis se completa con la indicación de que esa "diferenciación ocurrida con la división social del trabajo creó, simultáneamente, la doctrina jurídica, también los juristas de profesión. Y es solamente con este hecho que se completa el modo específico de ser del derecho como ideología" (480).

En suma, el derecho nace a partir de la necesidad de resolver y ordenar conflictos derivados del proceso productivo, en apoyo a este, y a la génesis del derecho se da concomitantemente la diferenciación y complejización de la división social del trabajo, de tal forma que, gradualmente, éste se torna una esfera específica en la cual actúan profesionales especializados que viven de su actividad. Y es sólo ahí, cuando se completa el círculo, que Lukács considera preciso hablar del derecho en cuanto ideología específica. Pues, allí su mantención, reproducción y transformación pasan a depender, digamos así, deliberada e institucionalmente, de los propios especialistas. El hecho de que la manifestación ideológica específica del derecho demande especialistas, tiene como consecuencia el auto-enaltecimiento de la propia actividad, acabando por apartar esta esfera de la realidad económica. Y, dado que las posiciones jurídicas pueden alterar, hasta cierto punto, esta propia realidad, Lukács prosigue diciendo que "en los discursos efectuados en el ámbito de las especializaciones ulteriores generadas en esta esfera (jurisprudencia, filosofía del derecho, etc.), contenido y forma del derecho asumen el ropaje fetichista de fuerzas soberanas de la humanidad" (482).

El hecho de que la esfera jurídica componga un cuadro de especialistas inherentes a su campo, tiene aún otras consecuencias, según el texto lukacsiano.

Una de ellas, de las más importantes para la propia comprensión de la naturaleza de las ideologías en general, traduce el diagnóstico de que es de parte *de estos especialistas* que provienen, de hecho, “las mayores resistencias a una visión ontológicamente correcta de las ideologías” (482), en la medida en que,

De un lado, se sostiene que el comportamiento que determina la posición teleológica de una ideología, sería un componente insustituible del ser del hombre, en cuanto hombre, y no un simple epifenómeno de la división del trabajo que alcanzó determinados estadios. De otro lado, pero en estrecha correlación con todo lo que precede, la ligazón real entre esencia y fenómeno es dejada de lado, como no existente, en la medida que la esencia sería constituida por comportamientos ideológicos “puramente espirituales”, en cuanto la lucha real de los hombres por la propia vida es puesta en segundo plano como despreciable sub-mundo de la existencia (482).

En esa operación tergiversadora de la esfera jurídica, es sintomático que lo tergiversado sea la dimensión ontológica del fenómeno y de su análisis. Para luego en seguida retornar acriticamente a una “ontología” meramente imputada, en que mundaneidad real pasa a ser “despreciable sub-mundo de la existencia”, y una pura espiritualidad pasa a la condición de esencia real y explicativa. Es de esa forma, según Lukács, que el derecho se transforma “en ideología en el sentido peyorativo” (482). Es evidentemente un pasaje nodal, y Lukács acaba por caracterizar el derecho de tales especialistas como “una ideologización de la ideología”, en función exactamente del procedimiento que acaba de ser descrito: “sólo en este punto las determinaciones de valor del derecho”, dice Lukács, y vale reagrupar las citas dispersas, realizadas más arriba, “se transforman en ideología en el sentido peyorativo. El carácter real del derecho, por tanto, solo puede ser individuado entendiendo esta deformación glorificante por aquello que es: una ideologización de la ideología, que se verifica necesariamente cuando la división social del trabajo delega el cuidado de ella a un estrato de especialistas” (482).

Y con esto, se abre paso para la exposición, breve como ésta, de la otra parte que completa la ideología específica del derecho, en su génesis y características.

A este respecto, afirma Lukács:

Formas ideológicas muy importantes, como la costumbre, las convenciones, etc. nacen espontáneamente, y aún cuando, en el curso de la diferenciación, se dan ideologías específicas en esta esfera, que a veces pueden adquirir un fuerte peso, su reproducción espontánea, por obra de la sociedad, continúa siendo el canal principal de su existencia, continuidad y transformación social. En el período de su génesis, el derecho no se distingue sustancialmente de estas últimas formas ideológicas (482).

A pesar de que el derecho, al asumir la función de ideología específica, se diferencie a partir de otras formas ideológicas, ello no significa que la interrelación permanente entre éstas deja de existir y que el derecho continuamente no se alimente de sus contenidos. De esa forma, el derecho no podría haberse tornado un importante instrumento para la resolución de los conflictos, si no pudiese éste interponerse sistemáticamente a aquellas convicciones que brotan espontáneamente. Así, según Lukács, “la real posibilidad social de la regulación jurídica surge sólo porque (los) conflictos son evitados por la masa de individuos, los cuales, por efecto de preceptos espontáneos –de los usos y de la moral– renuncian a la acciones que podrían obstaculizar la reproducción social” (481).

El derecho elabora en una línea de normatización generalizadora, asimilando y tomando *abstractos* tanto el reglamento social espontáneamente producido como, en línea de tendencia, la inclinación de la categoría social dominante. Todo eso en un movimiento altamente mediatizado, desde los eventos de objetivación y alienación de los actos económicos y en beneficio de estos, hasta a la necesaria pretensión de universalidad. El derecho como cuerpo coherente y sistemático, instrumento de resolución de los conflictos sociales cotidianos, refleja de forma aproximada las características de la vida económica, sin, en tanto, configurar un reflejo mecánico y deliberado de esta; sino, precisamente para ser instrumento de resolución de los conflictos, cuya dirección es dada por los intereses de la clase dominante, para su real eficiencia en la resolución de aquellos, debe pretender el máximo de universalidad posible en aquel momento. En este contexto, el derecho no puede configurar una reproducción fiel de la realidad económica.

En el análisis de la ideología del derecho, el criterio válido es, por tanto, la verificación de si, aunque falso, su ser-precisamente-así es capaz de desempeñar una función de regulación

y ordenación de la vida socioeconómica de forma eficiente. De ese modo, el derecho, a pesar de la reflexión deformante de la realidad que le es típica, desempeña una función social bien determinada por el "*proceso abstractivo objetivante*" (479) que lo caracteriza. Adquiere esa función ideológica no porque sea falso, sino precisamente porque en su "falsedad gnoseológica" opera eficazmente en relación a dadas necesidades derivadas de los conflictos sociales.

En síntesis, la esfera jurídica y los juristas de profesión surgen para ordenar y reglamentar las actividades económicas, las cuales, a partir de cierto grado de complejización, serían imposibles sin tal regulación. El derecho es un cuerpo coherente y sistemático, que sirve de instrumento, pues, para la resolución de los conflictos sociales (en sentido amplio) cotidianos inmediatos, derivados del contexto productivo. Resolución, esa, dada a partir de la perspectiva de la clase dominante, en una expresión, aún, máximamente generalizante, al límite de la sociabilización completa alcanzada. Así, el derecho, entre las formas específicas de la ideología, es aquella que desempeña la función más restricta, o sea, más ligada a la inmediaticidad de la vida cotidiana. Basta pensar que se vuelca precisamente a la regulación de los conflictos cotidianos más restrictos y *restringibles*, derivados de los procesos de reproducción material. Si bien indispensable, sería la figura de la eficiencia máxima, sobre lo objetivo mínimo, aunque insuprimible. Tal vez pueda decirse que la *abstractividad objetivante* que lo marca, refleje eso de algún modo: lo dispuesto jurídico debe ser *-a priori- válido y para todos*, o sea, su validez es asegurada porque remite abstractamente a todos, para poder ser, de hecho y sin alternativa, eficiente sobre las singularidades concretas cuando fuera el caso.

## LA POLÍTICA

Otro modo de la ideología en términos restrictos, según la concepción lukacsiana, es la praxis política, forma por la cual son concientizados y enfrentados los conflictos que conciernen a la sociedad entera. El ámbito, pues, de la política es aquel que afecta y involucra la globalidad de la formación social. Y es el ámbito del conflicto. Según las propias palabras de Lukács: "la política es una praxis que, en última instancia, es dirigida a la totalidad de la sociedad, pero de tal modo que, en la inmediaticidad, coloca en movimiento

el mundo social fenoménico como terreno de la transformación, o sea, de manutención o destrucción de lo existente, e incluso, la práctica así iniciada es inevitablemente movida, por vía indirecta, también por la esencia y el fin, de la misma forma indirecta, también a la esencia" (483). Así, según Lukács, "la unidad contradictoria de la esencia y fenómeno en la sociedad asume en la praxis política una forma explícita".

La relación esencia-fenómeno es, desde la perspectiva lukacsiana, una cuestión de gran relevancia ontológica y metodológica para la aprehensión marxiana de la sociedad, y por tanto, en lo que nos interesa, de la relación entre base material e ideología. Esa relación, desde este punto de vista, solo alcanza su verdadero *tertium datur* de cara a las posiciones mecanicista y "autonomista" a partir de la "dialéctica de la esencia y del fenómeno". Conviene, consecuentemente, detenerse un poco sobre la cuestión.

Ya Hegel, dice Lukács, trata las características más importantes de la dialéctica entre esencia y fenómeno, y afirma: "la esencia es una especie determinada, un grado determinado del ser" y "la producción de fenómenos forma parte de la esencia de la esencia" (471). Esencia y fenómeno no son, por tanto, dos entidades excluyentes, como en la mayoría de las concepciones filosóficas anteriores a Hegel, así como "en el ámbito del ser social el mundo de los fenómenos no puede, de ningún modo, ser considerado un simple producto pasivo del desarrollo de la esencia" (472). Para Lukács, al contrario, "la interrelación entre esencia y fenómeno constituye uno de los más importantes fundamentos reales de la desigualdad y de la contradictoriedad del desarrollo social" (472), o, por derivación, la dialéctica de la esencia y fenómeno es uno de los componentes fundamentales de la contradictoriedad social, lo que no implica "entender la esencia como idéntica a la economía y el fenómeno como idéntico a la superestructura" (472); al contrario, "la separación entre esencia y fenómeno pasa también a través de la esfera económica" (472).

No habiendo exclusión entre esencia y fenómeno, y en la medida en que integran dialécticamente el complejo en cuestión, "en la realidad social, los límites entre esencia y fenómeno, frecuentemente se tornan fluidos", de tal forma que "las diferencias reales" solo pueden ser "establecidas, en alguna medida con precisión solamente *a posteriori*, con el auxilio de análisis conceptuales científicos" (473). Dada esa fluidez entre sus límites, "para aquél que actúa, esencia y fenómeno forman una unidad, insoluble en su inmediaticidad"

(474). Entonces, “desde el punto de vista inmediato de las posiciones teleológicas entendidas como políticas, la inseparable ligazón y unidad de esencia y fenómeno constituye tanto su inevitable punto de partida, como su necesario objetivo puesto” (483). Por suerte, el agente tiene por base la misma amalgama de esencialidad y fenomenalidad a la que apunta teleológicamente como objeto.

El análisis, en tanto, sólo apunta a la verdadera complejidad de la cuestión cuando considera el hecho de que, al decir que “la esfera de la esencia se desarrolla independientemente de la voluntad y de los intentos de sus productores, decimos, *al mismo tiempo*, que ésta es accionada, con todo, por posiciones teleológicas” (474). Lo que se muestra aquí es la indisoluble conexión entre teleología y causalidad, la efectiva imposibilidad de determinar lo que sean auténticamente cada una de ellas, cuando se rompe por el análisis la vinculación dentro de la cual estas poseen su significado real.

De modo que la esencia “surge independientemente de la finalidad consciente contenida en los actos teleológicos” (474), y su movimiento, por tanto, “independientemente de la voluntad humana, es ciertamente, la base de cada ser social”, pero afirma Lukács, “base, en tal contexto, quiere decir: posibilidad objetiva” (475). La esencia, por tanto, ofrece a la práctica, específicamente a la práctica política, el campo de posibilidades para la actuación de los hombres singulares, configurándose no como una necesidad ineluctable, fatal, sino en cuanto círculo de actuación que ofrece las alternativas para la decisión política.

Finalmente, en esa síntesis de la problemática abordada, cabe resaltar que

El desarrollo de la esencia determina, por tanto, los trazos fundamentales, ontológicamente decisivos de la historia de la humanidad. Por el contrario, la forma ontológicamente concreta deriva [de las] modificaciones del mundo fenoménico [economía y superestructura], que, aún así, se realizan sólo como efecto de las posiciones teleológicas de los hombres, en las cuales, como medio para resolver los problemas y los conflictos, interviene también la ideología (475)

La práctica política es una posición teleológica que modifica, como vimos, el mundo fenoménico donde se desdobra el conflicto, movilizándose las alternativas puestas por la esencialidad social y orientándose, al mismo tiempo, a la transformación de la misma esencia. Además de eso, la relación entre esencia y fenómeno que Lukács pretende retomar,

de tradición hegeliano-marxiana, en el sentido de establecer el verdadero *tertium datur* en la cuestión de la ideología, evidencia cómo no existe, de un lado, un determinismo mecánico de la base material en relación a la superestructura, y, de otro, como las acciones humanas no se desarrollan puramente en base a actos de voluntad de los individuos singulares, o reunidos en grupos, sino como hay una relación contradictoria entre necesidad y posibilidad, donde las posiciones teleológicas de tipo político expresan y remiten exactamente a la "obra plasmadora de los hombres".

Según Lukács, en las decisiones políticas hay dos órdenes de fenómenos a considerar: la primera se refiere a la eficacia de la práctica política, o sea, a si el acto tiene condiciones o no de actuar efectivamente sobre el punto más próximo, de modo de intervenir sobre el desarrollo global; y la segunda es la de la duración, de la que hablaremos más adelante. Lo importante es que, para Lukács, la eficacia inmediata de una decisión política no puede ser el único criterio para evaluar si efectivamente una práctica ideológico-política se identifica como política y si alcanza el ser-precisamente-así de las tendencias sociales; se necesita, para tanto, de otro más, que es justamente el de la *duración*. Llegaríamos "a una visión superficial, si absolutizásemos este motivo, por muy importante que sea, de la eficacia inmediata, tal como aparece habitualmente entre los portavoces de la así llamada *Realpolitik*. [...] Cuando nos referimos a la duración, no pretendemos obviamente referirnos a un lapso de tiempo abstracto, determinable en términos cuantitativos, sino a la cuestión de si, puesta de lado la conciencia que se tenga de ellos, los nuevos movimientos causales, puestos en movimiento con la posición teleológica, inciden sobre las tendencias económicas determinantes que entraron en crisis. La duración, por consiguiente, puede ser el criterio de una decisión política solamente cuando los efectos de ésta nos dicen con claridad si ella, cualquiera sea la motivación ideológica, estuvo en condiciones de actuar sobre determinadas tendencias reales del desarrollo social, si y de qué modo las series causales por ella puestas en movimiento hayan incidido sobre ese desarrollo [...]. Y en este sentido la eficacia de la acción política se realiza solamente en la duración" (488). Por lo tanto, el criterio de la duración se junta al de la eficacia, en el sentido de que –no entendido como un intervalo de tiempo abstracto, sino en términos de la profundidad de la acción– puede indicar si

realmente la cadena causal puesta en movimiento por la praxis política alcanzó, en el nivel esencial, el desarrollo social.

Por otro lado, ya vimos como las posiciones teleológicas secundarias, en comparación con las primarias, poseen un coeficiente de incerteza mayor. De manera que hay un proceso contradictorio, que permea toda la praxis de tipo político, o sea, la necesidad de dirimir el conflicto, la crisis en nivel global, sin que se pueda, en la decisión política, en su contenido ideológico, tener certeza acerca de la *eficacia* y de la *duración* de aquellas series causales puestas en movimiento. Esa evaluación, como vimos, solamente puede ser realizada *post festum*.

Lukács atribuye gran importancia a la actuación del factor subjetivo en los grandes cambios políticos, en la medida en que estos

No son nunca simples efectos mecánicamente necesarios del desarrollo de las fuerzas productivas, de su acción sostenida sobre las relaciones de producción, y por esa vía, sobre toda la sociedad. En segundo lugar, a este aspecto negativo corresponde uno positivo: la fecundidad de la actividad transformadora, de la praxis subversiva. *La gran ligazón histórico-universal de la revolución, es que el ser social no se transforma simplemente, sino que es siempre transformado* (504. Itálicas nuestras).

Por lo tanto, el “desarrollo económico puede crear, de cierto, situaciones objetivamente revolucionarias, pero no produce, de ningún modo, junto con ellas obligatoriamente el factor subjetivo, que en los hechos y en la práctica es determinante” (504). La reflexión lukacsiana repele, por tanto, todo determinismo lineal, al mismo tiempo en que resalta la posibilidad de la evolución histórico-política, o sea, las fuerzas materiales y sociales generan situaciones revolucionarias, que sólo se efectivizan en revoluciones por la intervención del factor subjetivo, que jamás pierde su carácter alternativo, o sea, se trata de una decisión humana.

El hecho de que los hombres puedan, delante de una situación, tener varias reacciones, no implica, según Lukács,

Obviamente algún irracionalismo histórico, ningún “caos”, donde sólo el “genio” tiene éxito en encontrar la vía justa, etc. Estas divergencias en el interior del campo subjetivo son también, todas ellas, siempre, condicionadas y de cierto pueden ser interpretadas -

por lo menos *post festum*– en términos perfectamente racionales. Eso no contradice el hecho de que las situaciones, de las cuales parten las decisiones sociales, tienen siempre como componentes relevantes esas divergencias e incertezas (505).

A pesar de la “imprevisibilidad” de ahí derivada, los hombres no actúan en el vacío, y por lo tanto, el factor político-subjetivo “es por cierto, en última instancia, pero solamente en última instancia, el producto del desarrollo económico, en la medida en que las alternativas, delante de las cuales es puesto, son suscitadas por este proceso, e, incluso, en sustancia, actúan de modo relativamente libre, ya que su sí o no está ligado a él solamente en el plano de la posibilidad. De allí la gran importancia de la actividad histórica del factor subjetivo (y con él, de la ideología)” (511).

### **ARTE Y FILOSOFÍA: FORMAS PURAS DE IDEOLOGÍA**

Antes de iniciar propiamente la exposición de la filosofía y del arte en cuanto formas puras de ideología según la concepción lukacsiana, es importante detenerse un poco sobre una temática que, aún así, no hay condiciones de agotar aquí. Se trata de la temática directamente relacionada al complejo de la humanización del hombre, su desarrollo como ente genérico y como individualidad.

La cuestión que pretendemos destacar en este primer momento, es la siguiente: ¿cómo la relación individualidad/generidad –mal comprendida, o aún despreciada por el marxismo vulgar– se relaciona con las formas puras de ideología?

Según Lukács, la relación individualidad/generidad es una “polaridad fundamental, inseparable y ineliminable del ser social [...] como estructura de base de la praxis y de la conciencia que la guía, que la acompaña y que de ella deriva” (515). Lukács dice, incluso, que “el contenido, la forma, las interrelaciones, etc. de generidad e individualidad tienen estructura distinta en cada etapa del desarrollo social y dan vida a una diversa relación recíproca. Por esto, a nivel de la conciencia – puede venir en primer lugar el interés por uno u otro componente, a veces con tal intensidad, que la otra parece desaparecer totalmente” (515). Históricamente puede afirmarse que

Hay épocas –lo fueron aquellas de la *polis griega*, sea en su florecimiento como en el período de crisis, en el caso del

Renacimiento, del Iluminismo, etc.– en las cuales estos conflictos fueron vividos con pasión, y otras en las cuales la estructura social del momento tiende a cancelarlos, por eso, la generidad aparece como una simple acomodación a las condiciones dadas, o –y es su sí natural por el opuesto– se hace de la individualidad “pura”, privada de la generidad, el contenido emotivo de los hombres, como sucede, por ejemplo hoy. La tensión entre particularidad y generidad, o sea, la cuestión de la individualidad auténtica, nunca desaparece del todo, naturalmente, ni en tales períodos, siendo un resultado necesario del desarrollo histórico-social; incluso, muy raramente recibe una expresión ideológica adecuada (527).

Así, por tanto, Lukács indica un aspecto ontológico fundamental del desarrollo humano-social. Este proceso es un complejo dotado de dos polos en relación recíproca: de un lado, la universalidad del género, la generidad concreta de un momento dado, plataforma de las posibilidades de los complejos singulares; de otro, el complejo constituido por el individuo humano, la individualidad que forma la unidad mínima del proceso. Y ambos polos, a través de su acción recíproca, dan forma al proceso por el cual se realiza la humanización del hombre. Además, en el texto lukacsiano se expresa una tesis fundamental desde el punto de vista ontológico: el hombre, en la medida en que es hombre, es un ente social, y en todo acto de su vida, conciente o inconcientemente, él se efectiva –aunque a veces de modo contradictorio– a sí mismo y al nivel de desarrollo humano posible en aquel momento.

Según Lukács, se puede evaluar que las formas más elevadas de ideología emergen del continuo proceso de socialización del hombre, en que la individualidad en cuanto polo de esa relación, puede ganar cada vez mayor autenticidad, en conexión con una precisa expansión de la generidad. Las formas puras de ideología, en cuanto modos por los cuales se manifiesta la generalización, reflejan ese proceso evolutivo, al mismo tiempo en que en él desempeñan un papel fundamental.

En el proceso de humanización del hombre, de acuerdo con la argumentación sostenida por Lukács, el desarrollo de las fuerzas productivas constituye el requisito indispensable y necesario que ofrece, exactamente el campo de posibilidades para las decisiones humanas. El desarrollo, pues, de las fuerzas productivas en el estadio en el que el reino de la necesidad pueda ser superado,

Desde el punto de vista del lado objetivo de la ontología, esto significa la conclusión de la socialización de la sociedad, cuyo lado subjetivo es constituido por la generidad realizada interiormente y, al mismo tiempo, por la individualidad auténtica del hombre singular. El desarrollo ideológico, con su raíz en la ideología pura, es, para la segunda, tan indispensable como el desarrollo de las fuerzas productivas para la primera [...] (540).

Las formas ideológicas puras desempeñan, pues, para el lado subjetivo del proceso de socialización de la sociedad, un papel fundamental. Son ellas las que pueden concientizar y movilizar hacia la posibilidad del pasaje del en-sí de la realización humana, a su para-sí, además de representar la condición para que la relación individualidad/generidad alcance su punto de autenticidad. De ese modo, las formas más puras de ideología se relacionan con cuestiones fundamentales del ser social, esto es, del hombre: reflejan un determinado nivel evolutivo de la relación individualidad/generidad –los dos polos fundamentales del ser social-, al mismo tiempo en que desempeñan una importante función subjetiva en el proceso de socialización en cuanto tal.

Pero ¿cuáles son las formas puras de ideología?, ¿por qué reciben esa denominación de Lukács y cómo desempeñan su importante papel? Lukács refiere que

Ideologías de este tipo han sido producidas en el desarrollo de la humanidad, sobre todo por la filosofía y por el arte. Estas últimas son las formas más puras de ideología en la medida en que no pretenden y no pueden ejercer ninguna acción directa sobre la economía y sobre las estructuras sociales a ellas relacionadas, indispensables para su reproducción social, y, aún, estas formas ideológicas son insustituibles para resolver realmente los problemas que aquí se presentan (518).

Para Lukács, la filosofía y el arte, en cuanto formas ideológicas específicas, son las más puras porque están distantes de la acción práctica inmediata y “tiene por objetivo cultivar el género humano – esto es, el ser social y en él el de los hombres” (519). La filosofía y el arte presentan este distanciamiento en cuanto frutos de la autonomización y complejización de la división social del trabajo, pero de una forma o de otra, interfieren en el rumbo del desarrollo social, de lo que volveremos a hablar más adelante.

Según la perspectiva lukacsiana,

Para la filosofía, la esencia y el destino del género humano, su de-donde y para-donde, constituyen el problema central permanente, aún siendo continuamente modificado de acuerdo con la época histórica [...] la universalidad filosófica no es nunca un fin en sí, aunque sea una filosofía auténtica, no es nunca una simple síntesis enciclopédica o pedagógica de resultados comprobados, sino una sistematización, como medio para entender del modo más adecuado posible, este de-donde y para-donde del género humano (521).

De modo que la filosofía es un área del conocimiento *interesado*, interesada por el destino del hombre, por su esencia, abocada a las cuestiones que tratan sobre el género humano, y jamás agotándose en un simple conjunto de conocimientos vueltos exclusivamente para sí mismos. Según Lukács, al contrario, “no hay ningún filósofo realmente merecedor de ese nombre, y que no lo sea sólo en el sentido estrictamente académico, cuyo pensamiento no tienda a interferir a fondo en los conflictos decisivos de su época, a elaborar principios para dirimirlos y por lo tanto, a dar una orientación más resoluta a la propia acción dirimente” (521). Según la reflexión lukacsiana, es también por allí que la filosofía se muestra en cuanto forma específica de ideología en su peculiaridad de forma pura. Pura en la medida en que, de un lado, las cuestiones sobre las cuales se expresa, ultrapasan la inmediaticidad cotidiana (ámbito del derecho) y también la globalidad social conflictuada, que es el territorio de la política; de otro, en tanto se caracteriza por no disponer de medios propios, al contrario de los aparatos políticos, para poner en práctica sus generalizaciones.

Lukács, tomando como inicio los ejemplos de Galileo y Giordano Bruno, ilustra este momento de su tematización. En primer lugar, afirma que, aunque Galileo no tuviese intención, sus investigaciones ejercieron una función importante en el plano ideológico en la transición entre el feudalismo y el capitalismo. Galileo “sólo pretendía establecer, en el plano científico, algunas leyes concretas de la naturaleza, y su [el de las enseñanzas] destino histórico de ideología significativa no toca esta esencia. Después de la crisis fue reconocido, justamente, por aquello que él era” (521). El caso de Giordano Bruno fue diferente: “la esencia [de su enseñanza] era interferir precisamente en aquella crisis para provocar ciertas decisiones” (521). Lukács, en seguida, para acentuar su tesis, aunque salvado diferencias, identifica en la historia de la filosofía una trayectoria básica y afirma: “de la filosofía natural

jónica hasta Hegel, toda auténtica filosofía nace de intenciones de este género, independientemente del hecho de que, en su modo de exposición, resuene el *phatos* belicoso de Bruno, o el tono sea aquel de quien tiende a la mera objetividad. Bajo este perfil, la diferencia entre Bruno y Spinoza es, en esencia, de estilo, y deja intacta la afinidad profunda de su esencia última” (521). No casualmente Lukács fija esta trayectoria hasta Hegel. En otros pasajes el autor desarrolla los motivos de esa delimitación. Por ahora, lo que importa es subrayar que para él, la esencia de la filosofía, cualquiera sea el tono o compromiso político con que se revista, son las cuestiones que afectan al género humano y es en esta dimensión que ella adquiere la forma de ideología pura. Esto es, “cada filosofía de cierto peso desea ofrecer una imagen global del estado del mundo, intenta sintetizar –de la cosmología a la ética– todos los nexos de modo tal que pueda presentar también las decisiones contingentes como momentos necesarios de aquellas decisiones que determinan el destino de la especie humana” (521).

Pensar la filosofía de esta manera podría inducir la apariencia de una imagen del filósofo como un activista político y explícitamente no es este el propósito de Lukács. Su línea de reflexión es mucho más fina, sustentando que el enraizamiento de los grandes filósofos en los grandes embates de su época es, en verdad, mucho más profundo que lo que convencionalmente se afirma en los manuales de filosofía. Aunque con ese enraizamiento, la actividad ideológica de la filosofía posee una especificidad que ya fue indicada y que es la peculiaridad de la intención de las posiciones teleológicas en juego. Con todo, una intervención directa e inmediata sobre la realidad, escapa totalmente del nivel de intención de la filosofía auténtica, de esta forma pura de ideología. Eso no impide, aún así, que la filosofía venga a proponer, concretamente, por ejemplo, un cambio social, sino que ello tendrá siempre una connotación utópica, en la medida en que ella misma no dispone de los medios y de los instrumentos necesarios para la realización de esta intencionalidad, desde luego los propios medios ideales, pues la *mediación realizadora* concreta, no es formulable con los conceptos filosóficos típicos.

Ahora, el hecho de no poder traducirse directamente en realidad, no significa que la filosofía no ejerza una importante influencia ideológica, dependiendo de las circunstancias. En tanto, esta influencia solo gana efectividad cuando hay un encuentro entre las

generalidades elaboradas por la filosofía y aquellas expandidas objetivamente como posibilidades reales por la historia. Esto puede ser constatado por la propia historia de la filosofía, que presenta una continuidad no lineal. Esa *no linealidad* refleja, justamente, el propio desarrollo social que, a su vez, no es mero flujo rectilíneo, sino que presenta un itinerario que conoce avances, retrocesos, etc., o sea, es atravesado por contradicciones, rupturas y superaciones. De manera que cuestiones permanentes como “la imagen de la esencia del género humano”, elaboradas por filosofías de períodos anteriores, pueden ser retomadas, en aquello que dicen respecto a esa imagen, en las orientaciones que recaen sobre las decisiones del momento posterior. En otras palabras, incluso las elaboraciones filosóficas que atañen a aspectos fundamentales del ser humano, forjadas en un determinado período, pueden influenciar el comportamiento de los hombres en un período subsiguiente, en la medida en que componen el nodo de un objetivo humano esencial. De tal modo y a su modo, la filosofía actúa como ideología. Pero, aquí también, como en otros casos, no se puede ni se debe pensar en efectos simplemente automáticos y mecánicos, de acuerdo con el pensamiento de Lukács, varias veces resaltado.

La influencia ideológica de la filosofía se hace presente en la propia vida cotidiana, en la medida en que las formulaciones filosóficas acaban inevitablemente desaguando en el propio mundo cotidiano. Lukács ejemplifica: “no es preciso haber leído a Marx para reaccionar a los hechos diarios con espíritu de clase, ni es preciso haber experimentado la dimensión artística de Don Quijote o de Hamlet para sufrir su influencia en las decisiones éticas” (541). Esas influencias ejercidas por las formas ideológicas puras, pueden ser regresivas o progresivas. En este sentido, Lukács recalca de forma incisiva: “Eso [la influencia ideológica] ocurre tanto para bien como para mal –y en la esfera ideológica no puede ser de otra forma-, no era de hecho necesario estudiar Nietzsche o Chamberlain para tomar decisiones fascistas” (541).

A título conclusivo, retomando la problemática presentada al inicio - la de las relaciones entre individualidad y ser genérico -, la filosofía, según Lukács, “reúne sintéticamente los dos polos, mundo y hombre, en la imagen de la generidad concreta” (523). La filosofía, forma pura de ideología, realiza esta tarea en la medida en que su “objeto central es el género humano, esto es, la imagen ontológica del universo –y en él, de la sociedad– bajo la

angulación de cómo fue, se transformó y es, para elaborar como necesario y posible el tipo cada vez más efectivo de generidad" (523). O sea, la filosofía realiza el examen y la especificación de la generidad, estando implicada, la propia socialización de la sociedad, lo que comprende intelecciones y posesión del mundo. Es sobre lo que se pronuncia la filosofía, como previa ideación de los embates del hombre en su "de-donde para-donde", en cuanto generalidad humana en el mundo.

La cuestión del arte fue extensamente analizada por Lukács en la *Estética* y, como él mismo afirma, su objetivo en "El problema de la ideología" es el de establecer sus relaciones con la ontología del ser social. En ese sentido, dice que "en el centro del arte está el hombre, el modo por el cual él, en los embates y confrontaciones con su mundo y ambiente, se hace una individualidad genérica" (523). Para Lukács, en la esfera estética se realiza un proceso de antropomorfización, incluso distinto de aquel que ocurre en la vida cotidiana. En sus propias palabras: la "antropomorfización de la esfera estética es una posición conciente, al contrario de la antropomorfización espontánea de la vida cotidiana" (523). Para especificar mejor, vale recordar que para Lukács, el método científico sólo puede estar basado en la desantropomorfización, en la medida en que allí "el elemento antropomorfizante tiene una función valorativamente negativa, coloca barreras al conocimiento correcto. La antropomorfización conciente del arte, por el contrario, crea un médium homogéneo específico sobre la base de la propia esencia y de la propia finalidad, de manera que todo cuanto es tomado de la vida, solo puede ser usado luego de haber sufrido ese proceso de homogeneización" (524).

Y esto es posible solamente porque el arte, así como la filosofía, no tiene como pretensión alcanzar "objetivos inmediatos, realmente prácticos"; es exactamente por eso que el proceso artístico es capaz de proceder a la homogeneización de la vida cotidiana, en la perspectiva antropomórfica.

Vimos que en el caso de la filosofía, son elaboradas generalizaciones cuyo objeto es, al mismo tiempo, el hombre y el mundo ¿Cómo procede el arte?

Para Lukács, "la posición artística apunta [...] a la creación de productos miméticos. La acción que ésta pretende ejercer sobre los hombres se limita, en esencia, a desencadenar, a

través de tales productos, determinados afectos" (524), sin, en tanto, necesariamente referencia directa a la praxis inmediata.

La génesis y el desarrollo del arte están íntimamente ligados a las necesidades interiores de la individualidad humana, necesidades estas que tienen por centro "el autoconocimiento del hombre, el deseo de tener claridad sobre sí, un grado de desarrollo en el cual la simple obediencia a los preceptos de la propia comunidad, ya no estaba más objetivamente en condiciones de proporcionar suficiente autoseguridad interior a la individualidad" (524). De ese modo los problemas relativos a la individuación y su realización generan, en términos sociales, una serie de tensiones y conflictos. Según Lukács, las sociedades donde ocurren estos conflictos "no pueden dejar de usar medios directamente sociales para regular, en el sentido de su desarrollo normal, el comportamiento de los hombres que le pertenecen" (524). O sea, la sociedad puede utilizar mecanismos sociales para controlar y resolver los conflictos de ese origen, pero Lukács arroja una cuestión decisiva: "sin embargo, ¿esto garantiza también una vida provista de sentido a los hombres singulares entendidos como entes genéricos?" (524). Lukács acentúa la expresión "hombres singulares entendidos como entes genéricos" porque, según él, en una trascripción un tanto libre – ninguna sociedad está en condiciones de garantizar totalmente y para todos, la satisfacción de los deseos del individuo específicamente singular. Entretanto, "el hombre singular entendido como ente genérico puede objetivar sus pasiones únicamente en cuanto miembro de la sociedad a la que pertenece" (524). En otras palabras: aunque ninguna sociedad pueda asegurar las condiciones para que todos sus miembros se realicen plenamente, las individualidades solo pueden efectivizar esos deseos socialmente, "a través de la sociedad a la que pertenecen".

La realización de la individualidad es un amplio e infinito proceso contradictorio pues, cuanto más compleja es la sociedad, mayores condiciones tiene de generar individualidades complejas, cuya realización, en cuanto individualidades genéricas, es más ardua de efectivizar, dado el nivel más complejo y elevado de necesidades a ser satisfechas. Es a partir de esa contradicción de fondo que, según Lukács, "surge la necesidad social del arte en cuanto guía ideológica de los caminos a seguir para combatir los conflictos de este tipo" (525). En otras palabras, el arte, en cuanto forma pura de ideología, desempeña su función en los conflictos que se manifiestan entre la individualidad y la generidad. Esos conflictos, como vimos, tienen

su génesis en el impulso de autorrealización de la individualidad, demanda ésta que se complejiza a medida que la propia sociedad se desarrolla – en la medida en que “los individuos, tornados existentes por obra de la propia sociedad, son siempre genéricos” (525).

Como se ve, el arte en cuanto forma ideológica pura, no se aboca a la resolución de conflictos inmediatos, tal como lo hacen el derecho o la praxis política, sino, así como en la filosofía, sus productos – en el caso del arte, miméticos – están orientados a la resolución de conflictos esenciales relacionados con la individualidad y la generidad. La diferencia entre la filosofía y el arte reside en el hecho de que cada uno de ellos circunscribe de modo diverso su objeto del complejo universal generidad concreta/individualidad. En cuanto la filosofía se fija en la relación entre los polos, teniendo al mismo tiempo el hombre y el mundo como objeto (generidad concreta), en el arte hay una conciente tendencia a la antropomorfización, por la cual se esclarece la edificación de la individualidad genérica “constitutiva e indispensable del género humano concreto”.

Pero ese abordaje de Lukács respecto del arte como ideología pura, ¿implica que el conjunto del arte, en todas sus manifestaciones, esté totalmente orientado a la resolución de conflictos ideológicos de esta magnitud?

Lukács asegura que pueden, no necesariamente deben. El autor sustenta que hay una variedad de manifestaciones –“de la artesanía artística a la literatura”– que no tienen relación con el destino del género humano y se limitan a reflejar particularidades efímeras. Estas pueden incluso suscitar fuertes impresiones momentáneas y asumir cierto papel en la superación de conflictos sociales presentes, pero de hecho, desaparece sin dejar rastro después de poco tiempo” (525). Tales variantes están destituidas de significado artístico, no se elevan al nivel de la ideología pura, justamente porque no tienen relación con el destino humano, aunque puedan suscitar “fuertes impresiones momentáneas”, dado que “el arte verdadero y propio, aquel auténtico, quiere esclarecer cómo el hombre, viviendo el propio destino genérico, exactamente porque se eleva –hasta en la ruina de la existencia particular– a aquella individualidad que, al mismo tiempo genérica, puede transformarse en un elemento constitutivo, finalmente indispensable, del género humano concreto” (525). En suma, el arte verdadero, la pura ideología del arte, es la previa-ideación de la constitución de la auténtica individuación genérica.

## TEORÍA MARXISTA Y FORMAS PURAS DE IDEOLOGÍA

Lukács afirma, a cierta altura de su exposición, que ni el idealismo ni el materialismo vulgar consiguieron ver, debidamente, dadas sus circunstancias –la relación de las formas más elevadas de la ideología con la existencia social. El idealismo, por su lado, exagera su concepción de la autonomía del fenómeno ideológico en relación al ser social y más específicamente de las formas puras de ideología, transformando “fetichisticamente”, en primer lugar, sus formas en objetivos en sí” (528), o sea, concibiendo principalmente la filosofía y el arte como esferas vueltas a sí mismas. El materialismo vulgar, por su parte, al concebir la esfera económica, o sea, “las series causales derivadas de las posiciones teleológicas del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza” (528), como dotadas de un sentido y de un peso de orden “gravitacional”, como algo que se mueve de forma inexorable y donde la acción humana no tiene ningún alcance y papel, acaba, en este contexto, despreciando totalmente el papel de las formas ideológicas superiores. La inconsistencia de esta última posición, que concibe al hombre como impotente delante de los “designios” del mundo económico, lleva, según Lukács, “en los momentos de crisis del marxismo, tan frecuentemente a la “Integración” filosófica, a refugiarse en la filosofía burguesa. (Del neokantismo al positivismo y neopositivismo, etc., se podría colocar aquí toda una serie de ejemplos)” (528). El método marxista auténtico, para Lukács, en función de concebir no sólo la génesis de la conciencia como social, sino también por analizarla como parte de los movimientos del propio ser social, y por eso reconoce su papel de fundamental importancia –a veces contradictorio- en los propios desdoblamientos sociales, es el único método capaz de analizar debidamente la cuestión ideológica.

Lukács localiza fundamentos para ese punto ya en la obra de Marx de juventud, cuando “combate apasionadamente la *sobrevaluación* de las formas ideológicas superiores, sobre todo de la filosofía, en la obra de los jóvenes hegelianos radicales y sustenta [...] (en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*) que la “fuerza material debe ser abatida por la fuerza material” (528). O sea, la resolución de los conflictos puestos por la esfera económica sólo podrá efectivarse si éstos fueran enfrentados con armas del mismo nivel. Lukács afirma que esa colocación no es contradicha, cuando Marx reconoce que “También la teoría se

transforma en fuerza material en cuanto demuestra *ad hominem*, y demuestra *ad hominem* en cuanto se hace radical. Ser radical es atacar las cosas de raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo" (529). Ya en el joven Marx, por lo tanto, encontramos delineado lo que puede considerarse uno de los puntos fundamentales de su teoría de la ideología: la presencia fundamental de los productos formulados por la conciencia en los movimientos del ser social. Según Lukács, ese aspecto no sería sólo una teoría de la fase juvenil que estaría contrapuesta al economicismo del Marx maduro, pues esta temática es profundamente tratada en *El Capital*, cuando Marx determina las condiciones de posibilidad del pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad. Esa caracterización, según Lukács, guió todo su raciocinio en los momentos más esenciales.

El pasaje del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad" sólo se puede dar en el caso de que haya, por un lado, las posibilidades económicas para ello y por otro, una transformación en el nivel ideológico propiamente dicho, que se dirija y que encare esa transformación social como necesaria a la realización del ser humano. Eso significa que el desarrollo económico desempeña una "función fundamental y fundante", pero "está en condiciones de producir "solamente" la posibilidad –en verdad absolutamente indispensable- del "reino de la libertad. Lo cual puede venir a ser realizado –es evidente, sólo en base a esta posibilidad- por los actos de los hombres mismos, que para ese objetivo necesitan del mayor equipamiento ideológico, de la ideología producida, conservada y elevada a un nivel superior por la continuidad del desarrollo social" (529).

Según Lukács, en la *Ideología Alemana*, Marx elabora "los principios últimos de la génesis y del desarrollo de la ideología, sobre todo aquella de tipo más puro y general [...] para hacer recaer el acento principal, según su ser y su génesis, sobre la negación radical de su autonomía: "[éstas] No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esa realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento" (Marx, 2010: 27). La ideología, por lo tanto, no tiene una historia autónoma, independiente de la esfera material, sino que guarda una dependencia genética con relación a esta esfera. Según Lukács, esa caracterización hecha por Marx "ha suscitado los más diversos equívocos de todas partes. Por un lado, el marxismo vulgar extrajo de ella la conclusión de que todos los

productos de la humanidad no estrictamente económicos estarían en una relación de directa dependencia mecánica con la economía, serían “simples productos” de su desarrollo” (529). El marxismo vulgar operó, así, una lectura mecanicista de las formas ideológicas, de tal forma que serían sólo meros epifenómenos, emanaciones automáticas de la esfera económica. Por otro lado, las teorías burguesas predicaban un desarrollo que se da a partir de leyes internas a esos propios sectores.

Para Lukács, estas tendencias, a pesar de contradictorias, tienen un mismo punto de partida: “surgen, en suma, de complejos análogos de preconceptos pertenecientes a la ontología de la vida cotidiana” (530) que están referidos al complejo de la reificación. Ese proceso se desarrolla en la vida cotidiana y conduce a un tipo de pensamiento que concibe a las “cosas” como “dadas” y no como algo que tiene una génesis determinada. Cuando se pregunta por el origen de esas “cosas”, generalmente la respuesta remite a un creador trascendente. Análogamente, las formas superiores de ideología, o sea, las formas puras, son entendidas como “dones” místicos que brotan desde arriba. Es decir, las formas puras de ideología son mistificadas, y no son comprendidas, así, “como resultados de la praxis humana, sino como valores “sin devenir”, como “intuiciones” (matemática), como “inspiraciones” (arte) etc.” (531).

Sin embargo, tal línea de interpretación, afirma Lukács, del “cuadro global de desarrollo ideológico, aunque ya trazado por el joven Marx, no se presenta a no ser muy raramente en el horizonte de las controversias ideológicas sobre ideología” (532-533).

¿Cuál es precisamente este cuadro?

Según Lukács, es aquel que remite “a la verdadera concepción de Marx de una historia unitaria de la humanización del hombre” (532). Marx delinea una trayectoria humana que parte del desprendimiento de su “estado animal, a través del trabajo y del lenguaje, de la objetivación de los procesos, de la creación de modos de alienación del sujeto, hasta la perspectiva del reino de la libertad [...]” (532). La polémica contra Marx desconsidera esa “unicidad del proceso en el cual al intercambio material con la naturaleza, pertenece la función de la base dinámica y del verdadero motor, por obra del cual, el sistema de las objetivaciones creadas por el hombre producen históricamente un nivel del ser social que ofrece la posibilidad real para realizar el reino de la libertad, la posibilidad real de una

actividad de los hombres que se torne, por su intención en sí, la unificación de su autodesarrollo individual y genérico" (532).

Tanto el marxismo vulgar, como las posiciones de origen burgués, interpretan la teoría de la ideología en Marx de forma distorsionada, a partir de colocaciones hechas en la *Ideología Alemana* y desconocen por entero el cuadro histórico global que fue siendo elaborado por Marx a lo largo de su obra. Es en ese cuadro que aparece la teoría ideológica desde el punto de vista ontológico. Y aparece vinculada esencialmente a la propia dinámica del ser social.

En el proceso arriba referido, "la actividad espiritual de los hombres, correspondientemente, se diferencia, mediante la división social del trabajo derivada espontáneamente del proceso productivo, en los modos más variados, exactamente porque el proceso en cuanto tal no tiene nada que ver con la teleología" (532). No habiendo una "intencionalidad" en la dirección asumida por la creciente división del trabajo, se van a crear esferas de actividad espiritual de las más diversas que, de una forma o de otra, influyen en el desarrollo social. Y, como ya vimos, Lukács afirma que el papel de los productos de la conciencia en la transformación de la posibilidad del reino de la necesidad en realidad es fundamental, aunque se trate de intenciones, la mayoría de las veces inconcientes o basadas en falsa conciencia, y que operan de modo contradictorio. De manera que, en la concepción marxiana de ideología, cuya exposición Lukács busca desarrollar, hay un entrelazamiento entre componentes materiales y concientes, directa o indirectamente orientados a la praxis.

En la reflexión lukacsiana, la intrincada cuestión del lugar de las formas ideológicas puras en el proceso global sólo se esclarece con la comprensión de que la filosofía y el arte tienen como principio constitutivo su función ideológica. Para Lukács, filosofía y arte, complicadísimos complejos de tipo espiritual, tienen por *momento predominante* su función de ideología pura, que se manifiesta en su génesis y en la acción en el tiempo. El hecho ideológico, en complejos espirituales como la filosofía y el arte, como principios homogeneizantes, determina su cualidad y su contenido.

Así, el hecho ideológico, en el caso de la filosofía y del arte, no es un elemento extraño a estas esferas, que es acoplado de afuera, ni acto desvirtuante o espurio, al contrario, es el *momento predominante* que permite la síntesis de los complejos filosóficos y artísticos, que reflejan los conflictos humanos más elevados, tanto en relación a la individualidad como a la

generidad, conjugadamente a la preeminencias agudas de cada momento dado. Su manera de "resolver" los conflictos sociales supera, pues, la ideología política, no resuelve simplemente por vía directa o indirecta el conflicto por el cual es generado en la inmediaticidad, sino que va más allá de el, al encuentro del cuadro global del proceso de humanización del hombre. Reconocer el arte y la filosofía como formas puras de ideología, consecuentemente, une a su precisa identificación una prestigiosa evaluación, tornada posible, sin fetichización, justamente por la determinación ontológica de la primera. Una depreciación ocurre, en verdad, en el caso en que se tome a la filosofía y al arte unilateralmente, reduciéndolos a su inmanencia parcial y desconociendo el hecho ideológico como su momento predominante. En esto se pierde su valor real, que es justamente el hecho de estar ligados al destino humano. Es lo que Lukács afirma: "el valor máximo consiste exactamente en su elevación del ser hombre del hombre, formando en él nuevos órganos para comprender de modo más rico y más profundo la realidad, y tornando su individualidad, a través de ese enriquecimiento, al mismo tiempo más individual y más genérica" (539). En conclusión, el arte y la filosofía ayudan al hombre a complejizarse, a enriquecerse a través de medios espirituales específicos, que proporcionan una comprensión más densa y multiforme de la realidad y de la propia realidad humana que "llevan a elevar, profundizar y a extender su personalidad, contribuyen a tornarlo capaz, en las crisis de desarrollo del género humano, de ir más allá de la propia particularidad y optar por el ser para sí del género humano" (539). Es exactamente por esa razón que desde el principio de la exposición referente a las formas puras de ideología, se enfatizó que, ontológicamente, para la dimensión subjetiva "el desarrollo ideológico, con su ápice en la ideología pura" es tan indispensable como las fuerzas productivas lo son para el lado objetivo.

## CIENCIA E IDEOLOGÍA

En este ítem es esbozado el perfil de las principales reflexiones lukacsianas, en "El problema de la ideología", al respecto de las relaciones entre ciencia e ideología (algunas de las cuales ya fueron abordadas cuando se trató de la ideología como *función*), bien como de la especificidad y énfasis que ellas alcanzan en el interior del marxismo.

Es preciso explicitar que, tanto en un caso como en el otro, Lukács no está interesado en un análisis general y completo de su objeto preciso –la ideología– en esta parte de la *Ontología*. Tratando simplemente puntos que son importantes para su caracterización.

Las primeras observaciones de Lukács al respecto de esta problemática están referidas a las ciencias de la naturaleza.

Históricamente, “las ciencias naturales fueron lentamente diferenciándose, adquiriendo autonomía a partir de los conocimientos al inicio sólo empíricos, frecuentemente accidentales, que sustentaban en la práctica las posiciones teleológicas en el intercambio orgánico con la naturaleza” (541). La génesis de las ciencias naturales está, así, visceralmente relacionada con aquellos procesos ligados al trabajo, de los cuales gradualmente fueron autonomizándose, en la medida en que avanzó la complejización de la división del trabajo y del propio proceso laboral. El autor de la *Ontología*, señala así la complejidad de la génesis y del desarrollo de estas ciencias, pero no se detiene, ni sería el caso, en embarcarse en su tematización. Esto, obviamente, escapa por completo a los límites del texto en cuestión, dado que en definitiva, lo que compete verificar es exclusivamente la eventual conexión o dimensión de las ciencias naturales con la ideología.

Para Lukács, desde luego, estos complejos no son ideológicos. En este sentido, dice Lukács: “la teoría más compleja en el campo, por ejemplo, la de la física moderna no es, sobre el perfil ontológico general, una ideología, por las mismas razones por las que no lo era la caracterización inmediata de las piedras adecuadas al afilamiento por parte del hombre primitivo” (541-42). O sea, ni las formas primitivas de selección de los medios adecuados a la producción, ni la más moderna teoría de la física son ideología, en la medida en que no están abocadas a la resolución de conflictos sociales, sino que pretenden el mayor conocimiento objetivo posible. Ni aún en aquellos casos históricamente ejemplares, donde el conocimiento producido en ese área alcanzó un papel ideológico, pues “ya vimos cómo la teoría de Galileo o la de Darwin se tornaron ideología sin ninguna relación directa o necesaria con su esencia teórica, de la misma manera que el mito de Prometeo, que derivó del acto de encender el fuego” (542). O sea, al contrario de las formas específicas analizadas en los ítems anteriores, ser ideología no forma parte del esbozo esencial básico de las ciencias naturales. No es como en el caso del arte o de la filosofía, en que el momento predominante de estas esferas es

precisamente el hecho ideológico, esto es, una forma dada de participación en los conflictos humano-sociales. Sin embargo, dice Lukács, “es igualmente mitológico intentar separar herméticamente las ciencias naturales del campo de la ideología en lo que concierne sea a su génesis o a su acción en el tiempo” (542). Así, a pesar de que la ideología no sea el momento predominante de la génesis y de la acción en el tiempo de las ciencias naturales, no se puede excluir de este campo algún momento ideológico.

Mucho mayor es la tematización lukacsiana concerniente a las ciencias sociales.

Según Lukács, la presencia del hecho ideológico en las ciencias sociales, tanto en la génesis como en la acción del tiempo, es ineliminable, pues la base ontológica de las ciencias sociales es dada por las posiciones teleológicas secundarias, aquellas que, como vimos, objetivan transformaciones en el comportamiento de los hombres. Así, la realización de esas ciencias es mucho más complicada que de las ciencias naturales, precisamente porque las primeras deben atender a dos objetivos: por un lado, el atendimento a las posiciones teleológicas secundarias, y por el otro, la necesidad de objetividad puesta por la función que ocupan todas las ciencias en la división social del trabajo.

Esa situación más delicada, digámoslo así, de las ciencias sociales, hace que surja toda una serie de controversias en el plano subjetivo. Ese problema ocurre especialmente cuando se expresa una “rígida contraposición metafísica entre ideología (subjetividad) y pura objetividad, tomada como principio exclusivo de la ciencia. Pero, en una consideración ontológica serena, este antagonismo metafísico se muestra totalmente ficticio” (543). Ha sido común tal contraposición rígidamente demarcada: por un lado, la postulación de una ciencia productora de conocimientos enteramente objetivos, libres de cualquier propósito subjetivo. Y, por otro, el campo de la ideología, en que imperaría el plano de la total subjetividad, sin ninguna base objetiva. Para Lukács, como vimos en *Ideología como función*, desde el punto de vista ontológico esta división no tiene sustento: “el hecho de que una obra científica, o, tal vez, una ciencia entera tenga una génesis determinada por la ideología no significa, de forma alguna, que ella sea incapaz de producir tesis o teorías científicas objetivas” (543). Así, según el punto de vista ontológico, no hay una contraposición entre ideología y ciencia, y, por lo tanto, la ciencia puede tener una motivación ideológica, sin que

eso perjudique su búsqueda de objetividad, pues la “mas pura verdad científica puede ser utilizada como ideología”.

Lukács busca evidenciar en su texto, a través de varios ejemplos, que un conjunto de conocimientos motivado ideológicamente no es perjudicado en su objetividad científica. Eso acontece de ese modo porque, tal como ocurre con las ciencias de la naturaleza, “la división social del trabajo hace nacer, en términos siempre más diferenciados, ciencias diversas para poder dominar el específico ser social, del mismo modo que fue posible dominar cada vez más el intercambio orgánico con la naturaleza mediante las ciencias naturales” (543). Si a través de las ciencias naturales fue posible controlar cada vez más el intercambio orgánico con la naturaleza, las ciencias sociales emergen como medio que buscaría el control de los movimientos del ser social. Para que eso efectivamente ocurra, se pone la “exigencia de la objetividad en la selección, crítica, tratamiento, etc. de los hechos”. Pero, Lukács agrega inmediatamente, “sería, no obstante, una ilusión pensar que eso excluya de esas ciencias los momentos ideológicos” (544). En ese sentido, según Lukács, las ciencias y las formas puras de ideología se aproximan en el plano socio-ontológico, proceden de la misma base de la vida cotidiana, a donde retornan sus productos, influyendo, de ese modo, sobre el comportamiento general de los hombres. A pesar de esa semejanza, desde este punto de contacto que resalta el equívoco ontológico de concebir ciencia e ideología como universos contrapuestos y excluyentes, la pretensión de objetividad por parte de la ciencia no desaparece, de modo que la ciencia, desde dicho punto de vista, es un área de la superestructura ideal distinta de las formas específicas de ideología, pues

La separación de estos dos complejos (el de la ciencia y el de la ideología) está fundada sobre su función en el ser social, y no tiene nada que ver con la cuestión de la científicidad o de la no científicidad. La científicidad se funda en el intento de reconocer la realidad objetiva así como es en sí. En las ciencias naturales eso sucede de modo socialmente espontáneo, porque sus resultados pueden tener un papel activo y positivo en la reproducción material del ser social solamente cuando esa intención ha sido traducida en la práctica con más o menos éxito. Sin embargo, ya vimos que sus puntos de partida, y, luego, sus métodos y resultados, son de hecho largamente determinados por la ontología de la vida cotidiana. Ahora, por más espontánea que sea la relación de la ciencia con esta ontología de la vida cotidiana, de un análisis más profundo saldrá a

luz que, en la abrumadora mayoría de los casos, su simple aceptación o su refutación crítica –concientemente o no, por vía directa o mediata, a veces a través de amplias mediaciones- están ligadas a tomas de posición en los enfrentamientos del respectivo nivel de las fuerzas productivas y del respectivo orden de la sociedad. En términos aún más evidentes, eso ocurre en las ciencias sociales (547).

De ese modo, no pudiendo haber una contraposición rígida entre científicidad e ideología, y estando sus diferencias basadas en sus distintas funciones en el ser social, las articulaciones socio-ontológicas entre una y otra son reales y comunes, independientemente de la distinción de estatutos gnoseológicos.

### **MARXISMO: CIENCIA E IDEOLOGÍA**

Las relaciones entre ciencia e ideología ganan un alcance especial cuando se hace referencia al marxismo, en la medida en que no establece, como vimos, un dilema rígido entre ciencia e ideología. Al contrario, el mismo asume, por un lado, que es la ideología del proletariado, y, por otro, que pretende ser científico. En las palabras de Lukács:

Es evidente que el marxismo se ha visto a sí mismo, desde el inicio, como órgano, como instrumento para combatir en los conflictos de su tiempo, y principalmente en el conflicto central entre burguesía y proletariado. La última *Tesis de Feuerbach* explicita el contraste (y unidad) entre interpretar y transformar la realidad, aunque haya sido leída frecuentemente en términos simplistas y vulgarizantes, expone con toda franqueza esta orientación desde el principio" (549).

Más allá de eso, argumenta Lukács, "no se puede decir que (el marxismo) haya procurado esconder la propia génesis histórico-social con una "atemporalidad" construida de forma gnoseológica. Eso es demostrado con toda evidencia por el comportamiento fuertemente conciente, al propio tiempo de su derivación y crítica, en relación a todos los predecesores (Hegel, la economía clásica, los grandes utópicos)" (549). El marxismo, por lo tanto, se reconoce como ideología, como orientación para la acción, no omitió en ningún momento su propia determinación social, su enraizamiento de clase. Pero, reconociéndose como ideología, el marxismo simultáneamente "pretende siempre, en todos sus discursos teóricos, históricos y de crítica social, ser científico. Su polémica contra las opiniones erradas (por

ejemplo, las de Proudhon, Lassalle, etc.) es, en esencia, siempre conducida en el plano puramente científico, quiere demostrar de modo racional y programático que hay en ellas incoherencias en la teoría, inexactitudes en la reconstrucción de los hechos históricos, etc.” (549). La adopción, pues, por parte de Marx de patrones científicos, inclusive en la crítica de los errores y defectos de las teorías adversarias, no resulta desmentida, pues frecuentemente a esto aducía la denuncia de la “génesis social de esas opiniones erradas, así como, a veces, la falta de fundamento frecuentemente espontáneo, la ingenuidad, la mala fe, etc. del comportamiento ideológico” (549). En todo eso ya está claro, y obvio, el procedimiento de la franca *toma de posición*, de la elección declarada por uno de los lados. Pero, inclusive así, la participación política o equivalente no acarrea, por principio, efectos negativos para la científicidad.

Para Lukács, la precisa comprensión del carácter del marxismo auténtico y, por lo tanto, de las relaciones entre ciencia e ideología que lo caracterizan, debe llevar en decisiva consideración que éste instituye una ligazón nueva y peculiar entre ciencia y filosofía. Ligazón que se da según un determinado principio que se localiza en el plano del método:

la crítica recíproca entre filosofía y ciencia: esto es, la ciencia controla, en general “por abajo”, si las generalizaciones ontológicas de las síntesis filosóficas están de acuerdo con el movimiento efectivo del ser social, si no se distancian de ésta en la vía de la abstracción. Del otro lado, la filosofía somete a la ciencia a una permanente crítica ontológica “por arriba”, controlando continuamente hasta qué punto cada cuestión singular es discutida en el plano del ser en el lugar justo, en el contexto justo, desde el punto de vista estructural y dinámico, si y hasta que punto la inmersión en la riqueza de las experiencias singulares concretas no torna confuso el conocimiento de los desarrollos contradictorios y desiguales de la totalidad del ser social, sino que, al contrario, lo eleva y lo profundiza (549).

Por lo tanto, según Lukács, el marxismo auténtico establece un determinado relacionamiento entre filosofía y ciencia, el cual supera todo tipo de antagonismo, discontinuidad absoluta o separación radical entre estas dos esferas de producción espiritual. Ese relacionamiento se basa en una crítica recíproca, en la que los dos planos distintos, el de la filosofía y el de la ciencia, cada uno en su nivel específico de

generalizaciones, desencadena y mantiene, en relación al otro, una crítica de carácter ontológico. O sea, cada uno, a partir de sus características específicas –la ciencia al volverse directamente a la contradictoriedad de lo real, controla a la filosofía para que esta no se distancie demasiado de esta realidad, y la filosofía, por su parte, ejerce sobre la ciencia un control para que ésta no se pierda en esta misma contradictoriedad y ni pierda de vista la propia totalidad del ser social-, persigue, al criticarse mutuamente, los contornos y los contenidos decisivos del ser social. Y es justamente por eso que estas críticas no están únicamente una centrada en la otra, sino que ambas consideran también la ontología de la vida cotidiana.

El carácter peculiar de la ligazón entre filosofía y ciencia instituida por el marxismo, tiene para Lukács un significado decisivo no sólo en el plano gnoseológico, sino también en el plano ontológico práctico. Ello, porque esa ligazón refleja toda una trayectoria evolutiva de la filosofía, que tiene en el Iluminismo un importante predecesor, y como forma pura de ideología, que está centrada en los problemas centrales del género humano, encuentra ahora –en la medida en que está fundada en el mundo de la materialidad social- condiciones de posibilidad para dirimir de modo resolutivo problemas, sobre la base de una verdadera científicidad, atinentes a la superación de la pre-historia de la humanidad. Esa posibilidad, naturalmente, por un lado sólo existe como tal en la medida en que el propio desarrollo económico coloca las condiciones para ello; pero, de otro, es imprescindible un auténtico ontologismo social: para Lukács el marxismo es esa expresión ideológica y científica.

## BIBLIOGRAFÍA

ABENDROTH, W.; HOLZ, H. H.; KOFLER, L.; *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. [Existe traducción al español, *Conservaciones con Lukács*, Madrid, Alianza Editorial, 1971]

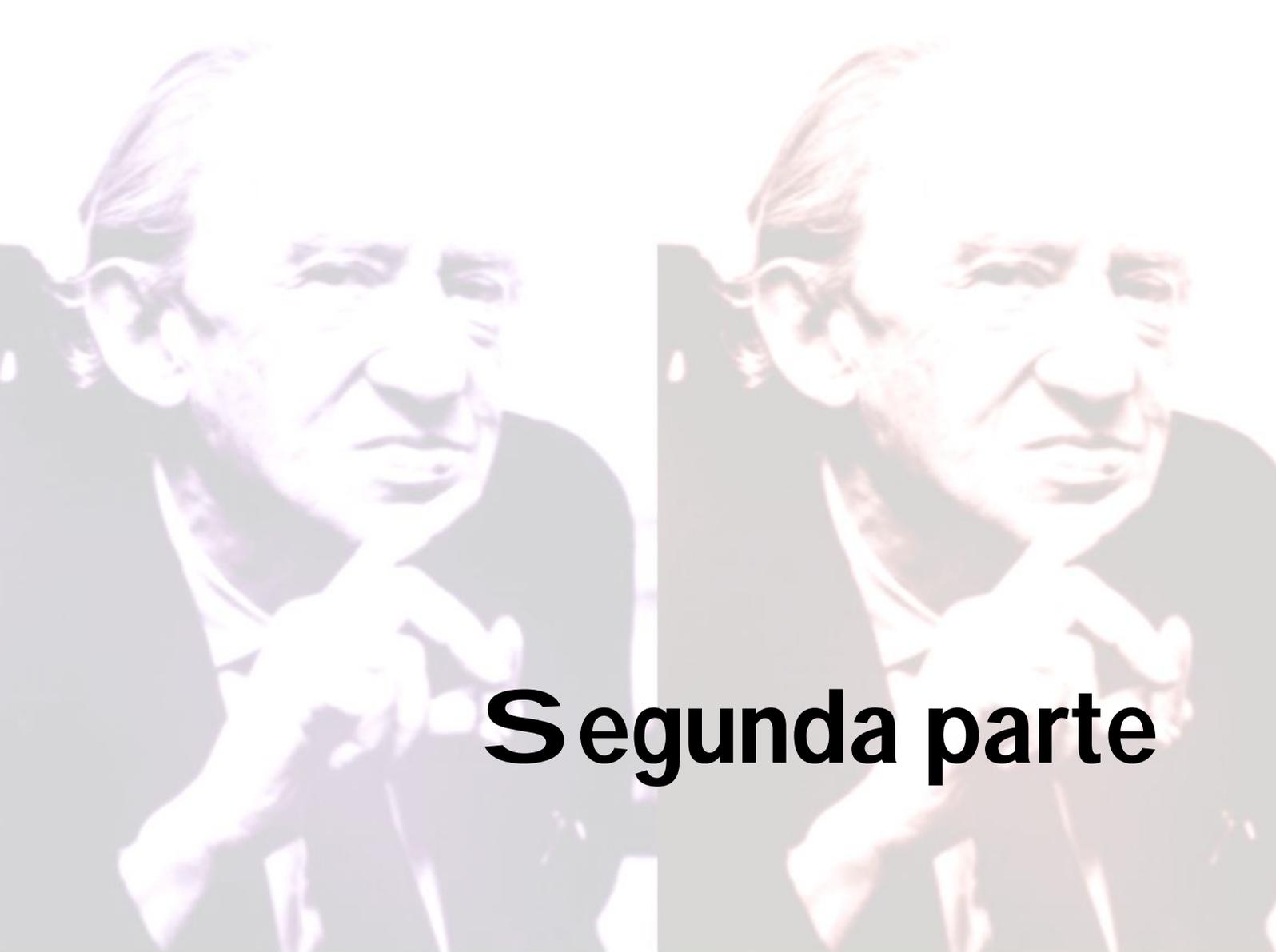
ALTHUSSER, L.; *Aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, s/d. [Existe traducción al español, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1984]

\_\_\_\_\_. *Théorie, pratique théorique et formation théorique*. Ideologie et lutte ideologique. Paris: Cahiers marxiste-leninistes, 1966.

\_\_\_\_\_. *Lênin e a filosofia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1970. [Existe traducción al español, *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires: Ediciones CEPE, 1972]

\_\_\_\_\_. *Análise crítica da teoria marxista (Pour Marx)*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

- \_\_\_\_\_. *et al. Ler O capital*. 2 v. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. [Existe traducción al español, *Para leer el capital*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001]
- BARTH, H.; *Verità e ideologia*. Bolonia: Società Editrice Il Mulino, 1971. [Existe traducción al español, *Verdad e ideología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1951]
- FERRY, L.; RENAUT, A.; *Pensamento 68*. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ed. Ensaio, 1988.
- GEIGER, T.; *Ideologia y verdad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972.
- LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. [Existe traducción al español, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1980]
- LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*, Barcelona: Península, 1969.
- LENK, K. *El Concepto de ideologia*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.
- LUKÁCS, G.; As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Revista Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 1, 1978. [Existe traducción al español en *Ontología del Ser Social: el trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2007]
- \_\_\_\_\_. "Prológomènes à l'Ontologie de l'être Social. Questions de principe autour d'une ontologie aujourd'hui possible" (fragmentos). *La Pensée*, ago. 1979, n. 206.
- \_\_\_\_\_. "Il Problema dell' ideologia", "Il lavoro come posizione teleológica" e "Il momento ideale nell'economia" in *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- MARX, K.; "Prologo a la contribución a la crítica de la economía política" in *Introducción a la crítica de la economía política /1857*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1974.
- PANIAGUA, J.; *Marx y el problema de la ideologia*, Madrid: Editorial Tecnos, 1972.
- RICOEUR, R.; *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.
- SCARPONI, A.; *Prefacio in LUKÁCS, G. Per L'ontologia dell' essere sociale*, Roma: Editori Riuniti, 1976, v. I.



# **Segunda parte**



**Cuestión social" y  
sociabilidad capitalista:  
aportes para el estudio del  
capitalismo tardío**

# Trabajo, ser social y sociabilidad en el capitalismo actual

Gilmaisa Macedo da Costa<sup>1</sup>

En la perspectiva de exponer el tema *Trabajo, ser social y sociabilidad en el capitalismo actual* voy a conducir esta conferencia con el objeto de debatir algunos aspectos que considero problemas expresivos del mundo contemporáneo. Los veo como surgidos bajo las determinaciones del denominado sistema capitalista y agravados en medio a la crisis en el interior del propio sistema que se ha instalado a partir de la década de 1970.

Inicialmente me gustaría decir que comparto la concepción marxiano/lukácsiana de que el trabajo es el fundamento del ser social. Que el presupuesto para la existencia humana es que los hombres producen los medios de su subsistencia y lo hacen a través del trabajo como una necesidad permanente de supervivencia y una respuesta a los desafíos de la naturaleza. Que el trabajo como acto fundante del ser social impulsa hacia más allá de sí mismo, desarrollando en los hombres nuevas capacidades y nuevas habilidades. Proceso del que emerge el género humano, en su forma original, aunque no explicitado por entero. La creación de nuevas realidades a través del trabajo, como interacción orgánica de la sociedad

---

<sup>1</sup> Doctora en Servicio Social (UFPE). Docente del Programa de Pos-gradado en Servicio Social de la Universidad Federal de Alagoas.

con la naturaleza, coloca a los hombres frente a realidades y situaciones sociales siempre nuevas para las cuales tiene que elaborar respuestas con el objeto de asegurar la satisfacción de sus necesidades. Cada vez que esto ocurre, tanto el individuo como la sociedad se encuentran en una nueva situación social.

El trabajo es también un proceso histórico solamente existente como momento de la reproducción social caracterizada por el permanente retroceso de las barreras naturales. En ella, los momentos sociales predominan sobre los naturales, así, los hombres y sus relaciones se hacen cada vez más sociales y más complejos. Ese proceso en su totalidad está compuesto por la socialidad y por la individuación. Con la ampliación de las capacidades humanas, el desarrollo de las fuerzas productivas se va intensificando y, al mismo tiempo, se van haciendo complejos también los individuos sociales. Los hombres se desarrollan de simples singularidades a individualidades y de individualidades a personalidades en un proceso desigual y contradictorio entre socialidad e individuación, un proceso positivo en el que estos dos polos son indisociables, pero marcados por la alienación a partir de un determinado momento de la historia. Sociedad e individuo, a pesar de indisociables, poseen ambos un estatuto ontológico objetivo sin jamás constituir una identidad en sentido de ser lo mismo.

En un lapso prolongado, atravesando por momentos de continuidades y discontinuidades, se construyen sociedades y modos de producción desde los más simples hasta los más desarrollados en los que las fuerzas productivas y las individualidades se desarrollan de modo desigual. La sociedad regida por el capital es la forma más desarrollada conocida por el hombre hasta hoy en materia de desarrollo de las fuerzas productivas y de las individualidades, pero también es innegable que el mundo actual está inmerso en una crisis de proporciones nunca vistas anteriormente. Tal fenómeno es reconocido por todas las tendencias de conocimiento y alardeado en medios de comunicación de masa debido a la inseguridad provocada por él. Se identifica una crisis de base económica que se extiende a todos los campos de actividad humana y atañe, por cierto, dimensiones también subjetivas del hombre. La crisis afecta de modos diversos a los más variados complejos sociales y se hace visible tanto en los individuos hasta en la familia, el arte, los clubes de fútbol, las

industrias y de múltiples maneras también en las instituciones políticas. En fin, todos reciben alguna influencia de la crisis.

El carácter de esta crisis, desde el punto de vista de István Mészáros según Ensayo de 2006 se diferencia de momentos anteriores del capitalismo porque se trata de una crisis estructural del capital que no tiene resolución en el interior del sistema como en los momentos anteriores en que fueron encontradas salidas para las llamadas crisis cíclicas. Por eso Mészáros considera que es necesario diferenciar los tipos de crisis cuando se trata de una crisis periódica o coyuntural a ejemplo de lo que ocurrió entre 1929 y 1933 y la crisis estructural que se instaló a partir de la década del 1970, pues esta última es una *crisis estructural* universal. Dice Mészáros:

Colocando esto en términos más simples y generales, una crisis estructural afecta a la *totalidad* de un complejo social, en todas las relaciones entre sus partes constituyentes o subcomplejas, así como con otros complejos a los cuales está vinculada. Al contrario, una crisis no-estructural afecta sólo algunas partes del complejo en cuestión y, así, no importando qué tan grave puede ser en lo que se refiere a las partes afectadas, no puede poner en riesgo la sobrevivencia continua de la estructura global. (2006, p.8).

¿Cuál es la novedad en la crisis de hoy? Son 4 las características de la crisis estructural expresada por el autor en el Ensayo arriba mencionado:

(1) su *carácter* es *universal*, en lugar de ser restringido a una esfera particular (por ejemplo, financiera o comercial, o afectando este o aquel rubro particular de la producción, aplicándose a este o a aquel tipo de trabajo, con su gama específica de habilidades o grados de productividad, etc.);

(2) su *objetivo* es verdaderamente *global* (en el sentido más literal y amenazador del término), en lugar de estar limitado a un conjunto particular de países (como fueron todas las principales crisis del pasado);

(3) su *escala de tiempo* es extensa, continua -o si se prefiere, *permanente*- en lugar de limitada y *cíclica*, como fueron todas las crisis anteriores del capital;

(4) en contraste con las erupciones y colapsos más espectaculares y dramáticos del pasado, su modo de evolución podría denominarse como reptante, con la condición de que de cara al futuro, no se puede excluir que haya las convulsiones más fuertes o violentas: es decir, que la "administración de la crisis" no puede simplemente solucionarla por el "desplazamiento" más o menos temporal de las condiciones de un complejo hacia otro.

De forma que, si las afirmaciones de Mézáros arriba referidas estuvieran ciertas, la crisis estructural de nuestro tiempo solo puede manifestarse en sentido profundo y ampliamente abarcador en todos los dominios de la vida social. La crisis se manifiesta de tal manera que difícilmente cualquier esfera de la actividad humana puede escapar a sus efectos. En varios ámbitos de la esfera humana emergen, por ejemplo, los conflictos de generaciones, la negación de oportunidad de trabajo para millones de hombres, la presión de la “jubilación anticipada” para otros, la destrucción de la familia, la explotación de la mano de obra femenina, el desempleo crónico, en fin, la exacerbación de la desigualdad y, consecuentemente, un proceso de deshumanización y pauperización cada vez más crecientes de las masas poblacionales aunque se muestre de forma diferente en países diversos. De esta forma, la crisis afloró problemas que si han estado presentes desde la instauración del sistema capitalista presentan aspectos nuevos. Voy a evidenciar tres aspectos que se manifiestan como problemas afectados por la crisis de la actualidad: el desempleo, la pobreza mundializada y el aislamiento de los individuos.

## **EL DESEMPLEO**

El desempleo no es un fenómeno nuevo, en el sistema capitalista un margen de desempleo es siempre aceptable para mantener una reserva de mano de obra disponible, no obstante, actualmente es un componente de los cambios societarios contemporáneos, caracterizado por Mézáros en *Para Más Allá del Capital* (2002) como desempleo crónico y expresa la deshumanidad presente en la sociedad regida por el capital. Alcanza no solamente a la periferia sino al mundo capitalista más desarrollado, configurando la denominada globalización del desempleo. Su tónica es la precarización del trabajo o trabajo temporario que se constituye en una amenaza a los empleados, generando incertezas e inseguridades con respecto al futuro.

Este problema del desempleo emerge en medio de la crisis estructural del capital desde la década de 1970 y alcanza no solo a los trabajadores no cualificados sino también a los altamente cualificados, expresándose hasta en países como Gran Bretaña, Japón y Estados Unidos. Su dinámica es, a veces el desempleo retrocede, a veces se amplía ante las acciones

gubernamentales emprendidas por los diversos países y conforme a las situaciones peculiares de cada economía o de su posición en el sistema capitalista.

El cuadro es grave cuando se trata de las economías desarrolladas y de la Unión Europea. Agencias oficiales divulgan que, calculado hoy en 18%, ese desempleo debe tener apenas un leve retroceso en 2016, hasta el 16%. Para la OIT, son “niveles dramáticos”. En 2000, la tasa mundial era 12,7%, sin embargo la de los países desarrollados y Europa era muy inferior al nivel actual, de 13,5%. Datos de la Eurostat –agencia oficial de estadística de la Unión Europea (UE)– que se refieren a las realidades nacionales son todavía más elevados. En Grecia y España más de la mitad de los jóvenes no trabajan, con tasas de 51,2% en enero y 51,1% en marzo respectivamente. En América Latina, las tasas son menores, pero aún así elevadas. El informe de la OIT revela que el desempleo en la región fue de 14,3% en 2011 y prevé que permanezca estable este año. Hasta 2016, debe oscilar entre 14,4% y 14,6%.

En términos de datos mundiales actualizados, la Agencia Brasili informa el 21/01/2013: “La expectativa de la OIT para este año es la de que el desempleo crezca aún más, llegando a alcanzar 202 millones de personas hasta fines de 2013, 204,9 millones hasta 2014 y 210 millones hasta 2018. Según la OIT, la recuperación de la economía mundial no será fuerte lo suficiente para reducir las tasas de desempleo rápidamente”.

El hecho es que el desarrollo capitalista, a pesar de su inherente dinámica generó un número cada vez mayor de seres humanos que resultaron excedentes en su proceso productivo, ultrapasando límites históricos al ejército industrial de reserva. Una necesidad dictada por el antagonismo interno del capital de reducción al mínimo del tiempo de trabajo para entender sus necesidades de lucro. Hay, en este tipo de desarrollo, una tendencia destructiva transformando siempre una parte de la población trabajadora en fuerza de trabajo desnecesaria al capital. La respuesta de organismos internacionales al problema, como por ejemplo el Banco Mundial, ha sido la de proponer políticas de desarrollo para los países afectados por la crisis, sin embargo hasta el momento no se han evidenciado soluciones eficaces, el movimiento de su aumento o de su reducción se ha mostrado extremadamente inestable aun entre los países centrales del capitalismo mundial. Por lo tanto, el desempleo es uno de los aspectos problemáticos en la vida actual poniendo en riesgo

vidas humanas y la estabilidad del sistema sin apuntar hacia una salida indicando que los hombres están tomando en sus manos las riendas de su propio destino.

### **LA POBREZA MUNDIALIZADA**

Un segundo aspecto es que la pobreza de una parte mayoritaria de la sociedad, tema muy significativo para el Servicio Social, es hoy en día un fenómeno de alcance mundial y permanece desafiando las propuestas de su enfrentamiento mediante mecanismos estatales de ámbito nacional o internacional. La pobreza, a pesar del intenso desarrollo de las fuerzas productivas, asumió un carácter planetario gracias a la incapacidad del sistema capitalista de responder a las necesidades humanas. Esta forma de ser del capital en su expansión ha resultado en el agravamiento del fenómeno del pauperismo de amplias masas poblacionales, alcanzando proporciones de carácter mundial por su extensión en varios países.

Es cierto que la conjunción histórica entre el fordismo y un peculiar modelo de Estado vigente en los países centrales de economía tras la segunda guerra mundial compuso una base social fértil para la proliferación de hipótesis que el capitalismo sería capaz de abolir la miseria entre los hombres y ese modelo estatal sería una mediación fundamental en el proceso. Por la adquisición de múltiples funciones, cuya finalidad consistió en asegurar el pleno desarrollo del capital monopolista, el denominado *Welfare State*, se hizo, inclusive, permeable a las demandas de las clases trabajadoras con relativas ganancias para el movimiento socialista en términos de medidas legislativas o de mejora de las condiciones de vida.

No obstante, en realidad, esa conjunción con el objeto de dirigir el desarrollo humano hacia la superación de las desigualdades sociales en la historia reciente se ha revelado infundada y reversible. La determinación ontológica contenida en el proceso de expansión y de acumulación de capital hizo del modelo de Estado instaurado en la primera mitad del siglo XX una mediación para el avance del proceso de concentración de riqueza y de poder inherentes a la reproducción ampliada del capital. La crisis de la forma de desarrollo productivo que se instaló a partir de mediados de la década de 1970, inviabilizó ese modelo estatal llevando así a creer que este ni siquiera ha existido basándose en principios como democracia, mejor distribución de renta y ganancias para los trabajadores conforme

contenidos en la aprehensión de sus caracteres por varias tendencias teóricas. El neoliberalismo comienza a minar las bases de su constitución sin que los trabajadores de la periferia capitalista, a pesar de experimentar modelos más duros de administración del trabajo, con jornadas y ritmos mucho más intensos que en los países centrales y menor remuneración, tuvieran acceso a los supuestos beneficios del *Welfare State*.

En vez de superar la desigualdad social, la expansión económica mundial significó también la mundialización de la pobreza. Los pobres hoy en día están por todas partes del planeta de norte a sur, de este a oeste e índices de pobreza van a aparecer incluso entre los países centrales, aunque menores en términos proporcionales a los de la periferia del sistema capitalista. El hecho es que en la actualidad, con la referida crisis, un tipo de dominación del capital a través del espectro de destrucción viene afectando, de forma general, al conjunto de las relaciones humanas, según relató Mézáros en su obra *Para Más Allá del Capital* publicada en Brasil por Boitempo. Según dice,

la destrucción sistemática de la naturaleza y la acumulación ampliada del poder de destrucción –para el cual se destina globalmente una cantidad superior a un trillón de dólares/año– indican el lado material cruel de la lógica absurda del desarrollo del capital. Al mismo tiempo ocurre la negación completa de las necesidades elementales de incontables millones de hambrientos: el lado olvidado y que sufre las consecuencias de los trillones desperdiciados (Mézáros, 2002, p. 801).

Si algunos países consiguieron eliminar la llamada miseria absoluta, en especial en los países centrales y europeos, lo han hecho a costo de otros menos privilegiados, sin embargo, la eliminación no ha significado el desaparecimiento de la pobreza ni aun para los Estados Unidos, como muestra editorial del *The Nation*: “La tasa de pobreza en el último año –13,7%– era más elevada que en 1989, a pesar de los siete años de crecimiento casi ininterrumpido. Aproximadamente 50 millones de americanos –19% de la población viven debajo de la línea de pobreza. Aquí se incluye uno en cada cuatro niños menores de dieciocho años, uno en cada cinco ciudadanos adultos y tres en cada cinco familias” (The Nation, 1998<sup>a</sup>, p.3).

Paradójicamente al desperdicio de la producción de alimentos, que supera mucho lo que sería necesario para alimentar a la población mundial, el hambre alcanza 777 millones de personas en los países en desarrollo, 27 millones en los países en transición (en la ex Unión

Soviética) y 11 millones en los países desarrollados, sin hablar en su forma extrema sobre países africanos. La subnutrición crónica, cuando no conduce apenas a la muerte física, implica frecuentemente una mutilación grave, principalmente a la falta de desarrollo de las células cerebrales en los bebés, y ceguera por falta de vitamina A. todos los años, decenas de millones de madres gravemente subnutridas dan a luz decenas de millones de bebés igualmente amenazados. (*Idem*).

La reducción de los índices de pobreza se encuentra hoy sujeta a la vulnerabilidad de las acciones estatales que sufren variaciones de acuerdo a los proyectos gubernamentales. En el orden del día se encuentran los programas sociales compensatorios que alardean solucionar el problema de la pobreza, entre tanto, actúan solamente sobre los efectos del pauperismo. En realidad, las medidas administrativas estatales, no obstante el potencial minimizador sobre los efectos del pauperismo, no tienen la capacidad de eliminarlo, pues su eliminación significaría, de acuerdo visto por Marx, la eliminación del propio Estado y de las relaciones a él constitutivas como una totalidad social. O sea, "No compete al Estado eliminar la contradicción entre la función y la buena voluntad de la administración de un lado, y sus medios y posibilidades, de otro, sin eliminarse a sí mismo, toda vez que reposa sobre esa contradicción" (MARX, 1995, p.80)

Por eso mismo, en la estela de Marx, se comprende aquí que la problemática de la causa y resolución de la pobreza no se inscribe simplemente en el ámbito de los complejos particulares como la política o la administración pública, sino que alude a la praxis humana y a su resolución se hace posible mediante una tarea teórico-práctica y sociopolítica de los hombres en su lucha por la superación de la sociedad en su inherente desigualdad social.

## **EL AISLAMIENTO DE LOS INDIVIDUOS**

Un tercer aspecto que veo para la identificación de problemas en la actualidad se refiere a la soledad de los individuos. Este problema sufrido en el cotidiano no es muy llevado en consideración en mi punto de vista especialmente porque en el marxismo se desarrolló la idea de que Marx no se había ocupado con el individuo porque privilegiara el colectivismo. Esta idea no tiene cualquier procedencia, un investigador serio de la obra de Marx verá que desde joven hasta el maduro Marx, el individuo ocupa un espacio importante en su obra. El

individuo aparece según Marx en dos dimensiones: primero, a lo largo de su producción en la perspectiva de superar cualquier tendencia a ver el individuo de modo abstracto y aislado de la sociedad. La crítica a Max Stirner en *La Ideología Alemana*, por ejemplo, cuando la tendencia hacia una visión ontológico-materialista empieza a delinarse con vigor para Marx y Engels, trae a la luz el problema haciendo la crítica a un individualismo metodológico centrado en el individuo como base fundamental de la sociedad y de ella despegado, que piensa al individuo como punto partida y no como un resultado de la historia, a la cual los autores contraponen la relación dialéctica y reflexiva entre individuo y sociedad. La segunda dimensión se refiere a la emergencia del individuo en la sociedad capitalista. En el desarrollo humano los individuos van a emerger en su aparente aislamiento apenas en el capitalismo, justamente en la sociedad más desarrollada, algo imposible en sociedades anteriores por en ellas no había una base ontológica material para eso. El capitalismo crea esa base material con su modelo de producción basado en la mercantilización de la fuerza de trabajo y entonces los individuos aparecen como si fueran libres porque pueden ofrecer “libremente” su fuerza de trabajo al mercado.

Esto se hace evidente en la crítica de Marx al capitalismo y a su acción sobre los individuos desde los *Manuscritos Económico-Filosóficos* hasta *El Capital*, aunque tales obras expresen diferentes momentos de la producción de Marx, es muy evidente, en particular en lo que se refiere al dominio del modelo de producción capitalista transformando a los individuos en una pieza del engranaje de la producción en rebeldía de los propios individuos y de su individualidad. En consecuencia de la producción y de su modo de operar, la división del trabajo que allí emerge limita las potencialidades y habilidades de los individuos a una actividad que los aliena, que los separa de sí mismos y del carácter del hombre universal en franco proceso de su constitución como género. Tales cuestiones están íntimamente articuladas a la determinación esencial de la mercancía en la que, en la sociedad, prácticamente todo adquiere un valor venal. En ese proceso el tener se hace la medida general de todas las cosas y no solo en los aspectos objetivo-materiales, sino en el sentido subjetivo y afectivo de las relaciones entre los hombres. De este modo, el capitalismo crea el individuo aislado, el individuo egoísta y portador de la propiedad privada individual que así aparece a la consciencia de los intelectuales, a veces despegado de la propia sociedad, a

veces visto como su real fundamento. En realidad se trata de una aparente libertad solamente existente en el sentido formal, pues ellos son sometidos a una fuerza material objetiva que los mantiene dependientes de las condiciones sociales existentes y de aquello que es producido por otros hombres.

Con la expansión y el desarrollo de la sociedad mercantil bajo el dominio del capital la humanidad experimenta hoy una situación en que la vida de todos los hombres está interconectada como consecuencia de la creación de un mercado mundial y todos los humanos dependen unos de los otros en la realización de su vida. De aquel género aún mudo fundado por el trabajo los hombres se han transformado en un género universal que interacciona por los más diversos medios. Prácticamente todo lo que precisamos y consumimos puede ser comprado en la esquina o por cualquier persona que tenga acceso a Internet, lo que hace prácticamente desnecesaria la producción individual y, al mismo tiempo vuelve a los individuos dependientes de la producción de otros individuos y grupos. Por otro ángulo, cotidianamente tomamos conocimiento que la tasa de intereses en un país afecta la vida en otro país. Sabemos que la quiebra de la cosecha de naranja en los Estados Unidos afecta los precios de la naranja en países diferentes. Que una crisis en Argentina afecta el mercado de calzados en Brasil, etc. etc. Paralelamente la creciente división social del trabajo intensifica la dependencia de cada individuo para con la sociedad a la cual pertenece y, análogamente, intensifica la dependencia de cada economía nacional con el mercado mundial. El poder de compra de cada individuo o el desempleo en un país será afectado por las variaciones del mercado mundial, interfiriendo en la vida de personas y de familias enteras.

No obstante, la vida del hombre resultante del desarrollo en el cual se explicita un género compuesto por un conjunto de individuos humanos está marcada por una contradicción: Si por un lado hay una profunda dependencia de los individuos y grupos entre sí en el plano económico haciendo con que la interdependencia social sea una realidad que significa la supervivencia de individuos y grupos sociales cuyo carácter es impulsar tendencialmente a lo genérico, por otro lado, los individuos se han hecho cada vez más individualistas y colectivamente reproducen una forma de sociedad que, conforme se desarrolla, intensifica el aislamiento de las personas.

No nos olvidemos que el capitalismo a pesar de ser la forma histórica más avanzada de sociedad humana, desde su origen ha creado relaciones sociales trasmutadas en relaciones entre cosas. Más precisamente en lo dicho por Lessa, pos Marx (2004), los hombres se han convertido en “guardianes de mercancías”. En una socialidad cuya forma elemental es la mercancía, no son las personas que se relacionan directamente sino por la mediación de las mercancías. Como dice Marx: “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías” 1983, p.79). Las personas se comportan según las propiedades de las mercancías que cada una posee, mientras uno se apropia de la mercancía del otro aliena su propia mercancía. Para que las cosas se relacionen como mercancías “es necesario que los custodios de las mismas se relacionen mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos” (Idem).

Por cierto, las personas en sí no son mercancías, sin embargo se comportan e interaccionan como si lo fueran. Así, es imprescindible que las personas se reconozcan unas a las otras como propietarios privados, más exactamente:

Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato –legalmente formulado o no– es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías. (Idem, p. 79-80).

En el desarrollo social capitalista las interacciones sociales se han hecho cada vez más mediadas por mercancías inviabilizando relaciones auténticamente humanas. La voluntad de poseer mercancías, el deseo de tenerlas siendo impulsado por su necesidad ha convertido las relaciones entre los hombres cada vez más cosificadas. Los hombres han sido convertidos no solo en productores sino en compulsivos consumidores de mercancías. Y, reflexivamente, la sociedad organizada a partir de la propiedad privada cuya forma elemental es la mercancía no comporta relaciones sociales que correspondan adecuadamente a las necesidades auténticamente humanas.

Se destaca en este proceso la creación de inmensos agrupamientos humanos, la humanidad hoy prácticamente es habitante de ciudad. La tendencia en los últimos

doscientos años ha sido la creación de centros urbanos muy desarrollados, la ciudad se ha vuelto el *hábitat* común a la mayoría de los seres humanos. Las necesidades de reproducción del capital impulsan hacia la vida en ciudades que concentran cada vez más personas. Los hombres aglomerados en centros urbanos establecen relaciones sociales cosificadas que los aíslan unos de los otros y hacen posible que apenas las mercancías se encuentren directamente. A lo largo de doscientos años bajo la regencia del capital los individuos se han vuelto cada vez más los portadores de la propiedad privada y en el mundo de hoy esa situación se hace dramática ante la crisis cuando el desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en crecimiento de la miseria, tensión social y miedo generalizado en el que domina la inseguridad incluso por la presión del desempleo que amenaza la fuerza de trabajo en su condición de custodio de mercancías. El dinero media todas las relaciones y las personas son simples portadoras de mercancías, el fetichismo de la mercancía tan bien identificado por Marx al desvendar la esencia del capital se hace todavía más presente en el cotidiano.

¿Aun viviendo en enormes centros urbanos la ciudad impulsa hacia una vida efectivamente colectiva? El capitalismo ha creado al individuo aislado, que se expresa en el individualismo burgués. Este individualismo se intensificó de tal manera que la vida en colectividad como respuesta a las necesidades auténticamente humanas no encuentra espacio. El mundo está dominado por la competencia que estimula la competición, dificulta relaciones verdaderamente humanas entre individuos hasta en el interior de una misma clase. El tener se ha convertido en la medida de todas las cosas en un mundo dominado por la propiedad privada que alcanza todos los aspectos objetivos y subjetivos de las relaciones humanas. El individuo, la sustancia de su individualidad, el significado de su persona, su valor como sujeto individual, aquello que él realmente es, en fin, su personalidad, poco importa en un mundo en el que el dinero es el *medium* de todas las relaciones dominadas por el fetiche de la mercancía a conducir la búsqueda de significado en la vida de las personas.

La soledad causada por las determinaciones sociales asola la vida social de los individuos. La marca de la vida individual es una creciente soledad. El aislamiento se expresa en la vida de todos de tal modo que hasta la familia, tan necesaria a la reproducción social capitalista, se encuentra en franco proceso de destrucción y la existencia de cada familiar está regulada por el individualismo y por la autonomía de unos en relación a los otros a punto de dificultar

la responsabilidad de unos en relación a los miembros más jóvenes o mayores. La proximidad geográfica no une a las personas, al contrario, en el desarrollo de las relaciones sociales se crean mecanismos de aislamiento que impiden relaciones interindividuales plenas, ricas y gratificantes.

El hecho de que grupos de personas dividan el mismo espacio no las une, las personas que viven en un mismo edificio o condominios ni siquiera se conocen o comparten los mismos espacios solidariamente para desarrollar actividades comunes a todos. Esas relaciones son meramente casuales, muy estandarizadas y reducidas apenas a una situación banal, al hecho de que un conjunto de individuos sean habitantes de un edificio, pertenezcan a un equipo de fútbol, a una Iglesia, esa es su única identidad, lo que es particular es lo que los identifica y lo que los separa del género como universal. Las miradas muchas veces ni siquiera se cruzan cuando los individuos se encuentran, inviabilizando que puedan compartir alegría, tristeza, dificultades vividas por cada uno, ellos viven todas esas cosas vueltos hacia la interioridad del sujeto, las relaciones sociales parecen no servir para interacciones auténticamente humanas en las que grupos comparten los mismos afectos. Individuos en crisis asolados por el egoísmo y asustados ante la posibilidad de violencia no interactúan entre sí como representantes de la humanidad mundializada. De modo que la identificación entre los individuos, sea como miembros de una clase, sea como miembros de la humanidad, está muy dificultada y la tendencia es al alejamiento y al no reconocimiento del otro en igualdad o en diferencias.

Pensemos como eso es funcional y adecuado para la reproducción social en el sistema del capital. Se trata de un comportamiento por el cual actuamos como si fuéramos mónadas, un término usado por Marx, personas que solamente se relacionan por el aislamiento individual de la totalidad de la cual hace parte. La mundialización social ha intensificado el aislamiento de las personas que actúan siempre en función de intereses individuales cuyo principio es el tener. Contradictoriamente, mientras no podemos existir sino en la interacción con otros humanos del planeta, nos comportamos como simples átomos sin identificación con el conjunto social mundializado del cual compartimos.

La felicidad, como valor para la realización de los individuos, tiene su límite en el acto de comprar o vender algo, no es por acaso que ir a los shoppings se ha hecho la realización

posible para la mayoría de las personas. Lo que pone la economía en movimiento se ha transformado en realización personal y en este sentido no solo la posición de clase de cada persona, sino la necesidad individual al coincidir con la necesidad social mercantil sacrifica a los individuos en términos de la constitución de su personalidad, intensificando la alienación entre individuo y género.

Una explicación posible para tal fenómeno está en el proceso de objetivación/exteriorización como momento esencial del trabajo, el acto fundante del ser social. La objetivación tiene efecto retroactivo sobre el sujeto y uno de los aspectos centrales en el efecto de retorno de la exteriorización (*Entausserung*) sobre la interioridad del sujeto reside en crear en él múltiples percepciones de la realidad, promoviendo la diversidad de actitudes de los individuos ante el mundo que lo cerca y a los otros individuos. Los individuos pueden presentar no solo distintos sino conflictivos comportamientos en el trabajo y en la vida privada que reflejan un diversificado modo de expresarse de la conciencia individual. A medida que el individuo se exterioriza, su individualidad tiende a manifestarse en sus actos, revelando diferentes modos de expresión de las individualidades y de sus modos de exteriorización desde la producción hasta en el ámbito de los antagonismos sociales relevantes. (Ver Costa, 2012).

La heterogeneidad de comportamientos individuales varía considerablemente aun en las reacciones de los hombres a las condiciones de trabajo. Esta diversidad de reacciones ante una determinada situación de conflicto no permite estadísticamente extraer un promedio real de los comportamientos en el propio grupo. Las reacciones de los individuos son determinadas socialmente y justamente esa determinación asegura la diferenciación, según lo dicho por Lukács:

El hecho de que toda reacción personal tenga la propia base social por la cual está ampliamente determinada, y sus consecuencias sociales no modifica que existan estas diferencias individuales, al contrario, les da un acentuado perfil individual (e, incluso histórico, nacional, social, etc.) (1981, p.565).

El impulso a la exteriorización siempre se da en dirección a comportamientos heterogéneos. Hasta el impulso de procesos políticos con claro contenido de lucha de clase tiene en su base decisiones resultantes de elecciones individuales entre las alternativas

existentes en la realidad inmediata, que no conducen necesariamente a comportamientos idénticos en el interior de la propia clase. Al contrario, frecuentemente ellos pueden presentarse conflictivos, va a depender del modo cómo la exteriorización opera sobre la personalidad de los individuos envueltos en el proceso. En estas ponderaciones podemos observar el peso decisivo de la exteriorización en la constitución y desarrollo de la individualidad como forma más compleja del singular, viendo cómo esto se refleja diferentemente en los diversos campos de la vida personal y social. Si este es un aspecto positivo hacia la creación de individuos peculiares y múltiples modos de explicitación de las capacidades de las personas, bajo el peso del individualismo presente en el capitalismo y la constitución de los individuos como "custodios de mercancía", la tendencia a profundizar la separación individuo/género de forma negativa creando un hoyo entre los individuos y entre individuo y género.

La tendencia en el desarrollo social ha sido más y más el alejamiento del individuo de la auténtica generidad humana. La relación alienada entre individuo y género propicia el distanciamiento de la vida colectiva que no encuentra solución en las circunstancias actuales, pues, según afirma Lessa, "aquello que somos como personas, nuestras necesidades y posibilidades como seres humanos, no encuentra en las relaciones que mantenemos con el género un canal adecuado para su manifestación y desarrollo" (2004, p.7)

La vida genérica no se hace portadora de las necesidades y posibilidades de los individuos y, así, no satisfaciendo sus reales necesidades humanas ellos buscan la soledad como forma de protegerse. Sin embargo, aisladas del género, las individualidades no apenas no pueden construir sus personalidades auténticamente humanas a partir de su pleno desarrollo y de las objetivaciones humanamente elevadas que tal desarrollo posibilita, sino, aún más, apenas pueden constituirse en relación al género.

Así, solo podemos llegar a la conclusión de que en el proceso de mundialización de las relaciones entre los hombres, los individuos no encuentran su lugar como auténticas individualidades sociales. Por lo tanto, no hay identificación posible entre el individuo social y el género. La realidad de las relaciones mundializadas no los "convierte como hombre individual *en ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales" como pensó el joven Marx en términos de la verdadera emancipación humana en la que el pleno

desarrollo omnilateral de todos se convierta en un medio necesario al desarrollo de las fuerzas productivas traduciendo una reflexiva interacción género/individuo.

De hecho, el desarrollo social condujo a la humanidad a la condición de género universal en medio a un alto desarrollo de las fuerzas productivas, pero debido al rebajamiento del desarrollo individual no promovió el crecimiento de las individualidades al mismo nivel en materia de una existencia rica y plena de posibilidades. Esa es, precisamente, una aprehensión que Lukács hace de la alienación humana, la deshumanización social del ser humano que, generada en la base ontológico-material de la esencia incide sobre los individuos, alienándolos también subjetivamente.

Al mismo tiempo, no se puede negar que el individuo tiene su importancia en la superación de esa antinomia aunque debemos reconocer los límites para eso. Lukács entiende que intentos de superación de las alienaciones por individuos y de la lucha contra ella aunque en el plano inferior, psicológico, expresan la existencia de una generidad cuyo significado es la superación de la mudez del género apenas en-sí. Así, cualquier expresión consciente de la generidad constituye una característica importante del proceso de la alienación y de la lucha contra ella permaneciendo en la memoria humana. En términos históricos, significa que la consciencia del hombre como generidad para-sí crea raíces en la existencia humana. En el creciente y contradictorio retroceso de las barreras naturales, la elevación del individuo encima de la pura particularidad ocurre solamente porque la conciencia alcanzó una socialización bastante amplia. Sin embargo, este acto de elevación consiste en tener conciencia de que el hombre es un género apenas en-sí y su volverse para-sí constituye solamente una posibilidad. Para Lukács:

Es la conciencia de la mejor parte de los hombres, de aquellos que, en el proceso de la auténtica humanización, se colocan en condiciones de dar un paso al frente en relación a la mayoría de sus contemporáneos; [...] tales personas -en los momentos en que las posibilidades de una adecuación al género para-sí son materialmente explotables- contribuyen para producirla efectivamente. (1981, p.17)

Cuando conflictos de esa naturaleza alcanzan el carácter de masa en dirección a las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, eventos de este tipo pueden convertirse en momento del factor subjetivo de una revolución social. En momentos

no revolucionarios de carácter masivo representan conflictos manifiestos en la conciencia que reaccionan a las limitaciones del género humano al nivel del en-sí. Visto que el desarrollo social no tiene carácter teleológico, sus consecuencias, manifiestas en el ser social y en la vida de los individuos, crean reacciones y conflictos cuyo combate se realiza a través de ideologías. Cuando las ideologías operantes en el cotidiano, o sea, el conjunto de los valores sociales que se configuran a base de decisiones alternativas de los individuos, ya no constituyen respuestas satisfactorias, se genera una inquietud. Los individuos pueden reaccionar con la sumisión o con la rebelión, pero esta insatisfacción expresa la contradicción referente al desarrollo genérico.

En fin, la reacción de los individuos a las situaciones opresoras es muy importante en el proceso de lucha social. Ciertamente este tipo de posición teleológica entre individuo y totalidad social no ofrece ninguna garantía de realización de la finalidad. A ella le pueden faltar acciones prácticas y hasta los contenidos esenciales. Revelan manifestaciones de aspiraciones individuales que contienen la posibilidad de ser y de no ser. Son anticipaciones de posibilidades que pueden permanecer conservadas en forma de gran arte y de gran filosofía, como también de ciertas vidas ejemplares, en la memoria del género humano, como momentos de la génesis del para-sí y pueden ser referencia en la lucha de los hombres en su conjunto. El desarrollo alcanzado hasta hoy con la sociedad capitalista no expresa la historia humana conscientemente orientada a la unificación del hombre como auténtica y genérica persona humana. Se trata aún de algo a ser construido por los hombres en el plano objetivo material y social, la conciencia y la acción de los individuos tienen un peso en este proceso, pudiendo constituirse en un movimiento de masa hacia al para-sí de la historia humana. Solo entonces la interacción entre las personas puede convertirse en posibilidad de un intercambio rico entre seres humanos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- COSTA, G. M.; *Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LESSA, S.; Identidade e Individuação; in *Katálysis*, v. 7, n.2, UFSC, 2004.
- LUKÁCS. G.; *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1981.
- MARX. K.; Glosas críticas marginais ao artigo o rei da Prússia e a reforma social. De um Prussiano; in *Práxis, Belo Horizonte, Proj, Joaquim de Oliveira, nº5*, 1995.

\_\_\_\_\_. *O capital*; São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; São Paulo: 2002.

MARX E.; ENGELS. F.; *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS. I.; *Para Além do Capital: Rumo a uma teoria da transição*; São Paulo: Boitempo/Editora da UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. *A crise Estrutural da Política*. Ensaio que constituiu o discurso de abertura do 13º Congresso Nacional dos Magistrados da Justiça do Trabalho, em Maceió, Brasil, 04/Maio/2006.

# Las bases ontológicas de la cuestión social

Edlene Pimentel <sup>1</sup>

En esta exposición voy a tratar una temática de gran relevancia para el Servicio Social: *las Bases Ontológicas de la Cuestión Social*. La Cuestión Social es actualmente reconocida inclusive como objeto y como base de la fundación y de la acción del Servicio Social como profesión. Acá, quiero resaltar particularmente el entendimiento que tengo de la Cuestión Social, cuál es el lugar que ocupa en el capitalismo y cuáles son las bases esenciales de su existencia como fenómeno y su visibilidad en el siglo XIX, que se manifiesta en especial en el surgimiento del proceso de industrialización capitalista.

Tratar sobre las bases ontológicas de la cuestión social nos remite a desvendar su génesis histórica, las determinaciones económicas y las dimensiones esenciales que la configuran. Para esto, tomo por referencia las enseñanzas de Karl Marx sobre la creación de las desigualdades sociales en el modo de producción capitalista y las consecuencias para el proletariado que allí se gesta, sus condiciones de vida y de trabajo. Condiciones que acaban por incitar reacciones y las más variadas formas de resistencia en un período marcado por el surgimiento de una conciencia de clase cuyo carácter político resulta incómodo al aparente

---

<sup>1</sup> Doctora en Servicio Social (UFPE). Docente del Programa de Pos-gradó en Servicio Social de la Universidad Federal de Alagoas.

equilibrio y a la armonía social, siendo ambos deseados por la burguesía que había asumido el poder económico-político.

Importa destacar que Karl Marx en ningún momento de su producción teórica se ha referido al término "Cuestión Social". Los problemas resultantes de la explotación capitalista eran por él denominados como "males sociales". El término "Cuestión Social", según Castel, surge por primera vez en el periódico legitimista francés *La Quotidienne*, en 1831, en el que acusaba al gobierno llamando la atención de los parlamentares, de que era preciso entender que más allá de los límites del poder, esto es, fuera del campo político, existía una "cuestión social" necesitada de respuesta, ya que ésta representaba una amenaza al orden establecido. Por lo tanto, el término en sí es de origen liberal referido al fenómeno del pauperismo de los trabajadores como consecuencia del proceso de industrialización en Inglaterra a fines del siglo XVIII y a las aflicciones provocadas por él, trayendo en su interior un *carácter explosivo*, usando una expresión de Mézáros. De forma que la Cuestión Social expresa algo existente en la realidad, requiriendo reflexiones por parte de pensadores diversos ante la expectativa de explicar tal fenómeno e identificar propuestas de solución.

En realidad, con el advenimiento del capitalismo, ocurre una transformación radical en los procesos y en las relaciones sociales de producción ya desvendados por Marx en *El Capital*. En dicho proceso la expulsión de los trabajadores del campo y su absorción por la industria capitalista naciente provocaron problemas nunca vistos en los modos de producción anteriores resultando en la concentración de mano de obra en las ciudades no enteramente asimilada, identificada por Marx en la *Ley General de la Acumulación Capitalista* como ejército industrial de reserva. La pauperización del trabajador resultante de la industrialización impone el ingreso de su familia al mercado de trabajo para ampliación de renta, con el objeto de asegurar la reproducción social del trabajador y de su familia. Este proceso alcanza al operario en lo que se refiere a sus condiciones de vida y de trabajo en términos materiales y políticos.

La pobreza resultante del proceso de industrialización surge con características bastante diferenciadas de las del momento anterior al capitalismo. El fenómeno inquieta por la amenaza que representa el orden social creado tras la Revolución Francesa y el ascenso de la burguesía al poder y por la inexplicable persistencia de la pobreza que en ese momento se

presentaba con una nueva cualidad en relación al pauperismo hasta entonces conocido, resultado del bajo desarrollo de las fuerzas productivas. Tiene que ver con una pauperización de la clase obrera, dictada por las necesidades del capital que se presenta históricamente permeada por las luchas de los trabajadores y por las estrategias de dominación de las clases dominantes para contenerlas. Por lo tanto, el pauperismo se altera y se presenta en aquel momento bajo nuevas formas. Este fenómeno que se originó con el pauperismo y las formas de lucha política de allí derivadas constituye una de las expresiones primeras de aquello que se convino denominar como "cuestión social", a veces pensada como los efectos de la pobreza, otras veces pensada en su carácter político justamente debido a la resistencia operaria ante las condiciones de vida y de trabajo.

Pienso que a la cuestión social no se la puede reducir a ninguno de estos aspectos tomados aisladamente. Aprenderla significa pensarla como un fenómeno compuesto por tres dimensiones esenciales que se articulan entre sí.

1. Sus raíces materiales y su fundamento teórico, contenidos en la *Ley General de la Acumulación Capitalista*, forman la base objetiva de su configuración asociada a la pobreza;
2. Su dimensión política, que se refiere a la organización y a la lucha de los trabajadores por mejores condiciones de vida y de trabajo;
3. La intervención del Estado, que depende de la fase de desarrollo capitalista que éste experimenta.

Ahora veremos cómo estas dimensiones se expresan.

## LA DIMENSIÓN MATERIAL

En nuestra aproximación al pensamiento de Karl Marx en busca de desvendar el fenómeno de la cuestión social, hemos podido constatar que es en el interior del modo de producción capitalista, o sea, en el creciente proceso de un sistema regido por el capital, teniendo en el centro la propiedad privada y la explotación del trabajo para el capital, que están contenidas las determinaciones esenciales que interfieren decisivamente sobre la vida de la clase trabajadora. Según el autor, si una población trabajadora es el resultado esencial de la acumulación, esa producción será transformada en la propia palanca de la acumulación

capitalista, o sea, en una condición de existencia de ese modo de producción. Ella se transforma en un ejército industrial de reserva perteneciente al capital, siempre a su disposición, colocando la fuerza de trabajo humana siempre apta para ser explotada, independientemente del aumento poblacional.

Veamos: en los primordios del capitalismo, la producción del pauperismo conforme vio Marx en el capítulo XXIII de *El Capital*, resulta de la creación de una sobrepoblación relativa, en otras palabras, de un ejército industrial de reserva como condición de existencia de la producción capitalista y del propio desarrollo de la riqueza. Con el avance de la acumulación, la producción de la sobrepoblación relativa crece más rápidamente que la revolución técnica del proceso de producción. Esto porque, de una manera inversa, el sobretrabajo de una determinada parte ocupada posibilitará el aumento de su ejército de reserva, pues la presión ejercida por parte de ese ejército industrial de reserva (también llamada por Marx de sobrepoblación superflua, o sea, desempleados) obliga a la clase trabajadora al sobre trabajo y a la sumisión ante los imperativos del capital. Ésta es la forma de enriquecer al capitalista individual. Por eso, el movimiento que se da sobre la ley de la oferta y la demanda de mano de obra tiene como sustentáculo la sobrepoblación relativa, que tiene la capacidad de reducir la acción de esa ley a límites absolutos articulados con la sed de explotar y la intensidad de dominar del capital. Por lo tanto, es en esa ley que reposa el despotismo del capital.

Esa sobrepoblación relativa forma parte del ejército activo de trabajadores. Ella entrega al capital una reserva de fuerza de trabajo disponible que no se agota. Esto porque su condición de vida y existencia se sitúa abajo del nivel normal medio de la clase trabajadora y, por esta razón, se convierte en una base ampliada para determinados ramos de la explotación del capital. Tiene como característica que el trabajador reciba un mínimo de salario por el máximo de tiempo de trabajo. De este modo, la producción del pauperismo está incluida en la producción de la sobrepoblación relativa, así como su necesidad; ambos constituyen la condición de existencia de la producción capitalista y del propio desarrollo de la riqueza. En este sentido, esa condición de existencia es determinante, dado que la miseria solo existe porque está cimentada en ella. Esta acumulación de riqueza como nos dice Marx significa acumulación de miseria, esclavitud, ignorancia, tormento de trabajo del otro, de la

clase que produce su propio producto como capital. De ahí el carácter antagónico de esa relación, generando acumulación de la miseria por un lado, y por otro la acumulación del capital. Cuanto mayor sea la capa de miserables y el ejército industrial de reserva, tanto mayor será el pauperismo oficial. Esa es la *Ley Absoluta General de la Acumulación Capitalista*, que puede ser modificada dependiendo de las circunstancias y del proceso de desarrollo. Sin embargo, el pauperismo es parte integrante de la lógica perversa del proceso de acumulación capitalista del mismo modo que lo es también la acumulación de riqueza a partir de la explotación del trabajo. De forma que el sistema de causalidades de la cuestión social, o sea, su dimensión material se encuentra en el proceso de acumulación capitalista.

En líneas generales, la ley absoluta general de la acumulación capitalista presente particularmente en los primordios de ese modo de producción consiste en el hecho de que cuanto más el ejército industrial de reserva crece en relación al ejército activo de trabajadores, tanto más se materializa la sobrepoblación relativa. Por lo tanto, cuanto mayor sea la capa miserable de la clase trabajadora y el ejército industrial de reserva, tanto mayor será el pauperismo oficial. Este pauperismo se verifica en aquella capa social que perdió la capacidad de vender su fuerza de trabajo y tiene que mendigar la caridad pública. Se expresa en la forma cómo el capital se apropia de la fuerza de trabajo de la clase trabajadora a través de los diversos mecanismos de explotación y de dominación, con el fin de asegurar su reproducción y la acumulación de la riqueza por parte de los capitalistas y, contradictoriamente, produce la acumulación de la miseria. Sus presupuestos básicos residen en el carácter antagónico de la acumulación capitalista, por lo tanto, la base de su génesis es esencialmente económica. Siendo así,

la ley de la acumulación capitalista, que se pretende mistificar convirtiéndola en una ley natural, no expresa, por tanto, más que una cosa: que su *naturaleza* excluye toda reducción del grado de explotación del trabajo o toda alza del precio de éste que pueda hacer peligrar seriamente la reproducción constante del régimen capitalista y su reproducción sobre una escala cada vez más alta (1996, p.253).

En un modo de producción, en el que la condición de existencia del trabajador solo adquiere sentido si es para atender a las necesidades de valorización de valores reales, o sea,

de la riqueza objetiva y no para suplantar las necesidades de desarrollo del trabajador, ciertamente no era de esperarse que ocurriera de forma diferente.

Por lo tanto, la condición para el desarrollo del modo de producción específicamente capitalista reside en la acumulación del capital. En este modo de producción, en su movimiento de creación de la desigualdad económico-social se encuentra la base objetiva de la cuestión social.

## LA DIMENSIÓN POLÍTICA

Como vimos, la causa y el efecto de la acumulación reside en el desarrollo del modo de producción capitalista y en la fuerza productiva del trabajo, que capacita al capitalista a poner en acción, con el mismo dispendio de capital variable, mucho más trabajo por medio de la explotación de las fuerzas de trabajo individuales, de manera intensiva o extensiva.

En aquel momento, los trabajadores desarrollan la conciencia de que a medida que trabajan más producen cada vez más riqueza para la clase capitalista, y conforme la fuerza productiva de su trabajo aumenta, su función como forma de valorización del capital se manifiesta de modo cada vez más precario para ellos; descubren también que el elevado grado de competencia entre ellos depende totalmente de la presión de la sobrepoblación relativa. En consecuencia, se organizan particularmente a través de la *Trade's Unions*, etc., con vistas a planear y a organizar una acción conjunta de los empleados con los desempleados con la intención de eliminar o debilitar los efectos de aquella ley natural de la producción capitalista que incide sobre su clase. Esa forma de solidaridad entre empleados y desempleados incomoda la defensa del capital por la acción libre de la ley de la oferta y la demanda.

En este proceso, el movimiento socialista da el tono al carácter reivindicatorio del proletariado europeo, que emprende la lucha contra las condiciones opresivas de vida y de trabajo teniendo como soporte la demanda por la satisfacción de necesidades, considerada bajo sus aspectos de naturaleza material y moral. La reivindicación sobre la enseñanza obligatoria y sobre reglamentación del trabajo de las mujeres hace crecer la pauta de la presión de los trabajadores. Aumenta la presión sobre el Estado por medio de los partidos políticos y sindicatos, reivindicando su intervención en la esfera económica y social, en

términos de reglamentación del mercado de trabajo y medidas con significado para la mejora de sus condiciones de vida. La extensión de los principios de la legislación fabril a otros espacios sociales de trabajo como las minas y la agricultura tiende a acentuarse. Son creadas comisiones de investigación del trabajo de niños, de adolescentes y de mujeres en la agricultura con resultados de gran importancia.

En esa reacción de los trabajadores detectamos la dimensión política de la denominada "cuestión social", que tanto amenazó el orden burgués de la época como provocó incontables debates entre los pensadores de entonces, en el sentido de encontrar resolución al problema.

Por lo tanto, si la "cuestión social" originalmente se expresa en el empobrecimiento del trabajador teniendo sus bases reales en la economía capitalista, políticamente pasa a ser reconocida como problema en la medida en que los individuos empobrecidos se organizan ofreciendo resistencia a las malas condiciones de existencia como consecuencia de su condición de trabajadores explotados. La lucha de los trabajadores configura la amenaza a la "paz social" necesaria para la reproducción del capital y solo entonces los males sociales adquieren el carácter de "cuestión", manifestaciones políticas de resistencia a las condiciones impuestas a los trabajadores y a sus familias.

### **LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO**

La intervención del Estado constituye, en nuestra opinión, la tercera dimensión de la cuestión social articulada a la dimensión política porque se trata de una acción que tiene por objeto contener las formas de resistencia de los trabajadores a las condiciones de vida y de trabajo, al mismo tiempo en que asegura condiciones para la reproducción del capital. Los diversos momentos del desarrollo capitalista contienen diferentes formas de intervención del Estado sobre los males sociales, momentos en los que actúa directamente, otros en los que retrocede en esa intervención.

Durante el período que antecedió a la revolución industrial en Inglaterra, la pobreza existente era amparada por la "Antigua ley de los pobres" (1601) que, según Friedrich Engels, tenía por principio el "deber de la parroquia velar por la subsistencia de los pobres" (Engels, s.d. p.376). Con la pauperización de amplias capas de la población víctimas del proceso de

industrialización, hubo un aumento de la demanda de pobres por esos servicios esenciales. Este hecho chocó a la burguesía de tal manera que, al ascender al poder en 1833, nominó una comisión para investigar la administración de los fondos de la referida ley. Se comprobó que “toda la clase obrera del país era muy pobre y dependía entera o parcialmente del Fondo de Pobres” (Idem, p.376).

Esto significaba que la forma de protección anterior dada a aquella pobreza a través de socorros y beneficios que aseguraba la sobrevivencia del empleado estaba arruinando el país, transformándose en un “obstáculo para la industria”. Así, sintiéndose incómoda con la exposición pública de la miseria y con las formas de administrar la pobreza, la burguesía resuelve enfrentar el problema del pauperismo y –en términos de su economía política-, gracias al proyecto de ley de la reforma declara guerra al proletariado cuando, por intermedio del Parlamento, consigue reformar la Ley de los pobres aún vigente y aprobar la “Nueva Ley de los Pobres” en 1834. Esta nueva ley era fundada en la Teoría Malthusiana de la Población, que consideraba la “beneficencia y las tasas para los pobres” como “puros contrasentidos”, pues servía apenas para favorecer “la pereza”, [...] “mantener y hasta estimular el aumento de la población excedentaria” (Engels, p.374-6). Entre las primeras medidas tomadas, una fue la de suprimir “toda ayuda en dinero o géneros; [...] el único auxilio consistía en el acogimiento en asilos que se construían por todos lados” (Engels, s.f., p.378). Eran verdaderas Bastillas, las llamadas “*Works Houses*” (casas de trabajo), una especie de internación donde los pobres renunciaban a su dignidad y a sus derechos políticos.

En suma, esa nueva ley tenía por objeto enfrentar los problemas crecientes del atendimento individualizado en las propias comunidades, disminuyendo el atractivo de la asistencia para dejar la mano de obra más libre para el mercado. Con esto, reduciría la masa de pobreza aparente. Este período coincide con el proceso de organización y lucha de la clase trabajadora por mejores condiciones de vida y de trabajo. No obstante, a medida en que la lucha de la clase trabajadora amenaza la creación del ejército industrial de reserva y, junto con él, la dependencia absoluta de la clase trabajadora hacia la clase capitalista, el capital se rebela contra la ley de la demanda y de la oferta y pasa a hacer uso de coerción.

Como pudimos observar, en el período de referencia, o sea, en la fase de competencia del desarrollo capitalista, bajo los auspicios de la libertad de mercado y bajo la influencia del pensamiento liberal, el Estado no intervenía directamente en la "cuestión social" a través de políticas, sino que echaba mano de medidas legislativas para asegurar las condiciones de la producción.

Durante la tensión entre los intereses conflictivos entre propietarios de los medios de producción, que buscan sacar el mayor provecho del valor de uso de mercancía fuerza de trabajo que compran y de los propietarios de la fuerza de trabajo que buscan preservarla para poder volver a venderla, son construidas las respuestas sociales a los problemas derivados del pauperismo y de las condiciones de vida de los trabajadores. La mediación de las leyes laborales constituye una evidencia histórica en el sentido de atenuar los efectos perversos de la desigualdad generada en el proceso productivo. En este sentido, la legislación fabril regula las relaciones de trabajo en términos de la dominación directa del capital sobre el trabajo, al mismo tiempo en que "con ello ha *generalizado*, no obstante, la *lucha directa contra esa dominación*". (Marx, 1996, p. 130).

En el recorrido del desarrollo de un capitalismo atravesado por luchas sociales entre capital y trabajo, se constituyen respuestas sociales mediadas, a veces por determinadas organizaciones sociales, otras por el Estado, en un proceso impulsado por el interés y por el movimiento de reproducción del capital. Solamente en el capitalismo monopolista, con las funciones particulares que el Estado y sus expresiones adquieren en esta fase, se convertirán en objeto de la intervención estatal por medio de políticas sociales, configurando lo que en el siglo XX fue denominado Estado de Bienestar Social que se caracterizará por la afirmación de los derechos sociales a los trabajadores atendiendo en parte sus demandas, mecanismo que oculta las contradicciones de clase por la atenuación de los conflictos mediante el atendimento de demandas de trabajo. La intervención del Estado se hace, entonces, imprescindible como forma de atenuar el estancamiento económico. En el conjunto de las transformaciones de ahí derivadas, el Estado pasa a intervenir directamente en las expresiones de la cuestión social como árbitro en el conflicto entre capital y trabajo, asegurando la reproducción capitalista en su proceso de expansión y acumulación mientras que asegura el pleno desarrollo del capital monopolista.

Netto nos dice que “el Estado funcional al capitalismo monopolista es, en el nivel de sus finalidades económicas, el “comité ejecutivo” de la burguesía monopolista –opera para propiciar el conjunto de condiciones necesarias a la acumulación y valorización del capital monopolista” (1992, p.22). Se trata de un proceso bastante tenso, no solamente por las exigencias del orden monopólico, sino por los conflictos que éste hace emerger en toda la sociedad. Es bajo esas condiciones que ya se verifica la tendencia que el autor observa sobre los rasgos de intervención del Estado en la “cuestión social” correspondiente al capitalismo monopolista, de fragmentación de los problemas sociales. “La intervención estatal sobre la “cuestión social” se realiza [...] fragmentándola y parcializándola. [...] Las secuelas de la “cuestión social” son recortadas como problemáticas particulares (el desempleo, el hambre, la carencia habitacional, el accidente de trabajo, la falta de escuelas, la incapacidad física, etc.) y así enfrentadas” (NETTO, 1992, p.28).

En la actual fase del desarrollo capitalista, las formas de administración de la cuestión social por el Estado, tradicionalmente utilizadas con vistas a atenuar los conflictos, tuvieron que ser redimensionadas frente a la gravedad de los problemas derivados del pauperismo, hoy de carácter universal y ante la crisis que amenaza la propia reproducción del sistema del capital. La tendencia creciente a la expulsión de los trabajadores para el desempleo es una tónica del momento y les crea problemas a las propias políticas estatales. Netto ya había analizado que en el período de la alternativa keynesiana “la funcionalidad esencial de la política social del Estado burgués en el capitalismo monopolista se expresa en los procesos referentes a la preservación y al control, de la fuerza de trabajo –ocupada, mediante la reglamentación de las relaciones capitalistas / trabajadores, lanzada en el ejército industrial de reserva a través de sistemas de seguro social” (1992, p.27).

Ejemplo patente es que enteramente integrados a la acumulación y a la expansión capitalista, los sistemas de seguros sociales tienden hoy fundamentalmente a la privatización. Los sistemas públicos existentes en algunos Estados-nación, como por ejemplo Brasil y otros países de América Latina, cuya tendencia anterior era universalizadora, se muestran frágiles y, aunque destinados a todos los ciudadanos, son usados principalmente por los trabajadores más pobres, asistibles o expulsados del mercado de trabajo, mientras aquellos que retienen mayor poder adquisitivo recurren a los planes privados de salud y

previsión social. Así, la separación entre poblaciones asistibles y trabajadores empleados y desempleados también se expresa en la forma peculiar de enfrentamiento estatal a la cuestión social actual.

Además, con la estrategia idealizada de la globalización, las raíces materiales y humanas de la cuestión social no han sufrido cambios significativos, no obstante permanecen asumiendo formas diferentes y sofisticadas en las que las clases trabajadoras se encuentran intensamente subordinadas al capital, bajo el control de su Estado por medio de mecanismos de contención de conflictos. De este modo, la cuestión social, explicitada en la resistencia de los trabajadores parece inexistente, diluida en la lucha de los individuos, aisladamente, para asegurar la supervivencia, separada de la lucha colectiva como clase trabajadora. Se colocan así, dificultades en el pasaje de la conciencia de la clase en-sí a la clase para-sí.

La búsqueda de solución por medio de políticas sociales sobre formas de expresión de la cuestión social requiere ahora decisiones de ámbito internacional, dirigidas a los caracteres particulares de los Estados-nación para el control de los peligros sociales inminentes que amenazan el orden del capital, teniendo en vista su carácter "explosivo".

### **CONSIDERACIONES FINALES**

La pauperización del trabajador y sus respectivas expresiones como fenómenos inherentes al modo de acumulación y expansión del capital, ciertamente pasan por modificaciones derivadas del propio desarrollo capitalista. De ahí resulta la actualidad del pensamiento de Karl Marx, dado que la esencia del fenómeno de la "Cuestión Social" en el interior de la sociabilidad capitalista no ha sido alterada, más allá de profundizar las expresiones ya existentes, a saber: la pauperización de los trabajadores, la violencia, el desempleo que se ha hecho crónico, se presentan también bajo nuevas formas. Todo esto resulta de la crisis estructural del capital vivida desde mediados de la década de 1970. Por lo tanto, formulaciones especialmente destinadas a aprehender este fenómeno solamente en su aspecto político o solamente como pobreza, aspectos estos destituidos de la base material que lo genera, no se revelan suficientes para la aprehensión del problema. Al mismo tiempo, el capitalismo es esencialmente dinámico y se transforma con el transcurso de su desarrollo. La pauperización del trabajador y sus expresiones, como fenómenos inherentes al

modo de acumulación y expansión del capital, ciertamente pasan por modificaciones en consecuencia del desarrollo capitalista; en la visión de Mézarós ella se vuelve, incluso, contenido de los límites absolutos en la reproducción del capital.

La intervención del Estado sobre el pauperismo y sus desdoblamientos, en otros términos, sobre las expresiones de la “cuestión social”, estuvo permeada por la expansión del propio capitalismo y de la reproducción del capital. La responsabilización/desresponsabilización del Estado por el problema ha seguido las exigencias de esa expansión y acumulación.

En esos términos no hay resolución para la “cuestión social” en los marcos del capitalismo y sus determinaciones fundamentales teniendo en vista que la generación de la riqueza y de la miseria compone el conjunto de las contradicciones que hacen parte del carácter esencial del sistema del capital. Frente a la naturaleza de la crisis estructural que el capital experimenta hoy, no hay margen para que se hagan simples correcciones en el sentido de asegurar una tranquila expansión y acumulación del capital. La tendencia que se coloca es el agravamiento de esos problemas estructurales y de sus consecuencias para la vida en sociedad. La verdadera resolución para el problema del pauperismo, de la desigualdad social y de sus secuelas está en la superación de esa forma de sociabilidad capitalista, o sea, para más allá del capital.

## BIBLIOGRAFÍA

- ENGELS, F.; *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*; Portugal: Editorial Presença; Brasil: Martins Fontes, s.d.
- MARX, K.; *O capital –Crítica da economia política*. Livro Primeiro, Tomo 2; São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996.
- MÉSZÁROS, I.; *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição*; São Paulo: Editora da UNICAMP/BOITEMPO Editorial, 2002.
- PIMENTEL, E.; COSTA, G.; *Questão Social: novas formas, velhas raízes*; in: *Serviço Social em Debate: Ser Social, Trabalho, Ideologia*; Maceió: EDUFAL, 2011.
- PIMENTEL, E.; *Uma “Nova Questão Social”? Raízes Materiais e Humano-Sociais do Pauperismo de Ontem e de Hoje*; São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

# La relación entre Cuestión Social y Alienación<sup>1</sup>

Norma Alcántara<sup>2</sup>

Quiero transmitir mi alegría de participar en el I Simposio sobre la teoría social y trabajo social contemporáneo aquí en Tandil, con la centralidad del pensamiento de George Lukács, y agradecer la invitación de compartir esta mesa con los profesores Manuel Mallardi y Edlene Pimentel. Agradecer también, la oportunidad de poder discutir con ustedes un tema tan importante para el debate marxista actual, que es la *alienación humana*. Esto tal como postula Lukács en el último capítulo de *Ontología del Ser Social*, en diálogo constantes con el Marx joven y también con el Marx maduro como acostumbramos decir.

Ciertamente, el tiempo que dispongo aquí es muy corto para tratar algo tan complejo y, al mismo tiempo, tan crucial para pensar la sociedad en que vivimos. Debemos priorizar algunos aspectos que considero esenciales para el debate, por lo tanto dividí mi discurso en tres momentos: en un primer momento, me referiré al concepto de alienación en Lukács, buscando dar cuenta minimamente de sus fundamentos ontológicos; en un segundo momento, hacer algunas referencias sobre alienación y capitalismo; y finalmente, en un

---

<sup>1</sup> Traducción al español de: Marian Gonzalez.

<sup>2</sup> Doctora en Servicio Social (UFRJ). Docente del Programa de Posgrado en Servicio Social de la Universidade Federal de Alagoas.

tercer y último momento, traer algunas reflexiones sobre alienación y cuestión social a propósito del tema de esta mesa.

### **ALIENACIÓN Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS**

Es importante esclarecer inicialmente que Lukács en su *Ontología* define al trabajo como la categoría fundante del ser social, y en este sentido, es la base de todas sus determinaciones. Asimismo, los fundamentos esenciales de la vida social, y consecuentemente las relaciones que los hombres establecen entre sí y con la naturaleza, tienen origen en este momento peculiar del mundo de los hombres. El autor destaca la *objetivación* y la *exteriorización* como momentos del trabajo que muestran el desarrollo de las fuerzas productivas y las individualidades humanas. En esta relación fundamental y en su desarrollo desigual y contradictorio está la base del problema de la alienación.

Para Lukács la alienación no es más que *un proceso de deshumanización de los hombres* construido por ellos mismos. Sus fundamentos se encuentran en el proceso de *objetivación/exteriorización*, ya que en este momento acontecen las relaciones ontológicas de producción y reproducción social. Cada acto de objetivación es a la vez un acto de exteriorización del sujeto humano. Se encuentra aquí la máxima concreción posible para el hombre como ser social: su sociabilidad universal y todas sus expresiones vitales. Este doble carácter -"por un lado, muestra todas las expresiones vitales en un sentido universal, por el otro, constituye una singularidad social específica" (LUKÁCS, 1981, p. 450)- confiere a la objetivación y a la exteriorización "como un momento fundamental del ser social" (idem, p. 397), base de la praxis y del pensamiento humano.

En este sentido, la alienación es un modo de ser y de vivir deshumanizado que tiene origen en la producción de las condiciones materiales de existencia que penetran en las demás relaciones entre los hombres, en la medida en que, para producir algo nuevo, los hombres también se producen a sí mismos como seres humano-genéricos. Sin embargo, este proceso de objetivación/exteriorización, en el marco de determinadas condiciones históricas, es la base ontológica de un *movimiento desigual y contradictorio* que da origen a la alienación como un impedimento a la explicitación esencial del género humano.

La génesis del proceso de trabajo se basa en la explotación del hombre por el hombre, en donde se desarrollan nuevos procesos de objetivación/ exteriorización que no se relacionan directamente con la transformación de la causalidad natural, sino con la transformación de causalidades sociales, en nuevas causalidades de origen social. Es decir, el trabajo explotado se desarrolla en un conjunto de relaciones alienadas que aunque no están directamente relacionadas con la producción, desempeñan un papel importante para el mantenimiento de determinadas relaciones sociales de explotación, como veremos a continuación.

El primer aspecto a ser resaltado es la alienación como un fenómeno histórico. No se trata de una *condición humana general* a la que la humanidad está inexorablemente sujeta, sino de un complejo de la sociabilidad que sólo adquiere significado dentro de la praxis social, es decir, a partir de situaciones históricamente determinadas.

Hegel considera que la alienación se lleva a cabo sólo en el pensamiento abstracto y no en la vida real de los hombres, siendo un fenómeno de la conciencia, por eso su superación requiere nada más que la superación en la propia conciencia de los hombres, mientras que Lukács se diferencia al asumir un posicionamiento *ontológico-materialista*. En este sentido, la alienación como fenómeno real, es portadora de una objetividad que ejerce una fuerza real y efectiva en la vida de los hombres, tengan o no tengan conciencia de ella.

La reflexión lukacsiana revela un aspecto bastante interesante: el problema de la alienación se asocia a la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y sus determinaciones sobre el desarrollo de los seres humanos. Es imposible comprender correctamente la alienación en la *Ontología* fuera de esa conexión. Es a partir de ella que, según Lukács, Marx aclara la contradicción dialéctica que origina la alienación: en otras palabras, “el desarrollo de las fuerzas productivas produce un crecimiento directo en las capacidades humanas, pero pueden, al mismo tiempo y en el mismo proceso, sacrificar a los individuos (clases enteras)” (Idem, p. 562).

En función de la sociedad de clases es que sucede: el crecimiento de las capacidades humanas impulsado por el desarrollo de las fuerzas productivas que sólo es posible mediante el sacrificio de los individuos humanos y clases enteras, como afirma Marx. Esta contradicción establece a la alienación en un sentido ontológico e históricamente producida por un proceso de desarrollo de la totalidad social, que tiene un carácter de desigualdad y,

como tal, no puede producir la elevación de la personalidad del hombre, al contrario, conduce a su destrucción. Ocurre, entonces, una antítesis que opera en el proceso económico en el cual el desarrollo de la riqueza humana produce tanto una pobreza inhumana absurda en términos no sólo materiales, sino también espirituales. Aquí se encuentra el problema central de la alienación caracterizado, en líneas generales, por la explotación del hombre por el hombre.

Se plantean dos importantes novedades: 1) la producción de valores de uso destinados a satisfacer las necesidades humanas no produce por sí mismo la deshumanización del hombre. Lo que deshumaniza es la producción que tiene al valor de cambio como su momento predominante, es decir, que la producción se lleva a cabo por medio del trabajo alienado. 2) el desarrollo de las fuerzas productivas no es negativo en sí mismo, porque se deriva del hecho de las potencialidades de impulsar el trabajo más allá de sí mismo y de desarrollar nuevas capacidades y nuevas habilidades en los hombres. Pero en la sociedad de clases, en especial en la sociedad capitalista, lo que acontece es que estos procesos sufren determinaciones de una sociabilidad regida por la propiedad privada. Esto me lleva al segundo punto de mi intervención: la relación entre la alienación y el capitalismo.

### **ALIENACIÓN Y CAPITALISMO: UNA RELACIÓN INMANENTE**

No es difícil ver una potencialización creciente de las capacidades humanas provocadas, a lo largo de la historia, por el desarrollo de las fuerzas productivas. Del mismo modo, no es difícil ver que este desarrollo tiene un carácter de la desigualdad, como se ha señalado, que puede conducir a la degradación de la personalidad del hombre, en lugar de su elevación.

En el capitalismo, Lukács observa que la degradación de los trabajos manufactureros, son sin duda, el progreso en términos económicos. De esta forma, al mismo tiempo que se desarrollan las capacidades humanas, contradictoriamente, se degradan los individuos, en lo más esencial: la constitución de su individualidad. Los trabajadores se colocan de manera indistinta en el proceso de trabajo y se *cosifican* al entrar en este proceso de forma indiscriminada como parte de una máquina. El propio Marx había criticado el carácter capitalista de la manufactura, cuando afirma que en ella "el enriquecimiento del trabajador

colectivo<sup>3</sup> y, por tanto, del capital en fuerza productiva social es condicionado por el empobrecimiento del trabajador en las fuerzas productivas individuales" (1988, p. 271).

Esta es una de las cuestiones abordadas por Lukács para poner en evidencia la contradicción a la que nos estamos refiriendo.

Sin embargo, nos advierte que a pesar de su importancia, esta contradicción "no cubre la totalidad de todo el ser del hombre", así como "no se puede reducir (excepto en deformaciones subjetivistas) a una antítesis abstracta entre subjetividad y objetividad, entre el hombre singular y el hombre en sociedad, entre la individualidad y la sociabilidad "(569). Para Lukács, "no hay ningún tipo de subjetividad que no sea social en sus raíces y determinaciones más profundas" (Lukács, 1981, p. 569). Por eso no debemos fijar unilateralmente la contradicción entre el desarrollo de las capacidades y el desarrollo de la personalidad, ya que como categoría social, la personalidad se desarrolla o debilita en un campo de maniobra sociohistórico concreto, portador de muchas determinaciones. Esto nos conduce a reflexionar sobre las bases objetivas de la alienación.

En este sentido, cualquier alienación, por más que su existencia sea determinada por la economía, no puede ser superada teórica y prácticamente sin la mediación de las *formas ideológicas*, lo que no significa que se considere a la alienación como un mero fenómeno ideológico<sup>4</sup>. No hay en Lukács una separación entre la economía y la ideología; estos complejos interactúan entre sí y con la totalidad social, inclusive en el caso de la alienación. Sin embargo, el hecho de que no hay una separación no implica que sean el mismo fenómeno, o que haya una identidad entre estos dos complejos.

Esto significa claramente que desde el inicio no se habla de una separación entre las esferas, sino de varios procesos complejos que interactúan con el ser social, determinados en primer lugar por la economía, induciendo a los hombres a resolver los conflictos con el auxilio de la ideología que tiene origen en la propia economía (ibid., p. 729).

---

<sup>3</sup> El trabajador colectivo dice un modo de ser del trabajo propio del capitalismo, "un miembro del personal combinado de trabajo, cuyos miembros están más cerca o más lejos de la manipulación de objetos de trabajo" (Marx, K., 1988, p. 101). El trabajador ya no controla el proceso de trabajo, pero es controlado por él.

<sup>4</sup> En Lukács, un ejemplo de Marx, la ideología "es un instrumento social con cuya ayuda los hombres combaten, de acuerdo con sus propios intereses, los conflictos que nacen del contradictorio desarrollo económico" (ibid., p. 729).

El propósito del carácter ideológico de la alienación, se ve emerger cuando nos dirigimos a la gran industria en los productos destinados al consumo masivo. Se torna necesario un *aparato especial* para estos productos sean consumidos. Para Lukács, todo el *sistema de manipulación* surgió de la necesidad del consumo de masas y luego se extendió a la sociedad en general, incluso la política. Se trata de un mecanismo que domina todas las expresiones de la vida social, como él dice, desde las elecciones para la presidencia hasta el consumo de cigarrillos y corbatas (1969, p. 52). La consecuencia de ese momento de dominación del capital sobre el trabajo, de acuerdo con Lukacs en dialogo con Leo Kofler, es que la explotación de la clase obrera a través de la plusvalía absoluta se convierte en una explotación en la que se opera mediante la plusvalía relativa. Esto hace posible un aumento de la explotación junto con un aumento en el nivel de vida de los trabajadores.

Lukács se apropia de la reflexión de Marx sobre la plusvalía relativa para pensar en una nueva fisonomía que adquiere la alienación a partir de la gran industria. Si a través de la plusvalía absoluta la producción es sólo formalmente subsumida al capital, con la plusvalía relativa ocurre una subsunción de la producción bajo las categorías del capitalismo, una subsunción real del trabajo al capital, característica específica de nuestra época.

Aquí se explicitan las bases de la nueva fisonomía que la alienación adquiere. Lukacs señala que "el momento en que Marx escribió los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, la alienación de la clase obrera significó inmediatamente un trabajo opresivo a un nivel casi animal" (idem, p. 52), en cierto sentido, un sinónimo de des-humanidad. De ahí por qué la lucha de clases tenía por objetivo, durante décadas, garantizar el mínimo de una vida humana para el trabajador (salarios más altos, reducción de horas de trabajo, mejores condiciones de trabajo y vivienda). La reivindicación de las ocho horas de trabajo, conquistada en la *Segunda Internacional*, es una expresión de la lucha de clases, recuerda el autor. Y añade diciendo: "Ahora, en cierto sentido, la cuestión ha cambiado, sólo en cierto sentido, naturalmente" (ibid., p 53.).

Estamos en el siglo XXI. De hecho, ¿Ha cambiado? Por supuesto, la plusvalía absoluta no ha desaparecido, pero también es cierto que ya no desempeña el papel dominante como ocurrió en el momento en que Marx escribió los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*. Por lo tanto, un nuevo problema surge en el horizonte de los trabajadores: "el problema de una

vida plena de sentido". Si la lucha de clases, cuando predominaba la plusvalía absoluta, se destinaba a crear las condiciones objetivas indispensables para la vida humana, cuando se tiene una reducción de las horas de trabajo y salarios adecuado, se colocan, según Lukács, las condiciones necesarias para una vida plena de sentido. ¿Por qué no sucede esto? Debido a que surge un nuevo problema: "aquella *manipulación* que va desde la compra de los cigarrillos a las elecciones presidenciales plantea una barrera en el interior de los individuos entre su existencia y una vida rica de sentido" (ibid., p 53.).

La manipulación del consumo, por ejemplo, no consiste en informar a los consumidores del mejor producto a ser consumido, lo que está en juego es la cuestión del *control de la conciencia*. Lukács refiere sobre estas y otras cuestiones en conversaciones grabadas con Leo Kofler y otros profesores alemanes en septiembre de 1966. Estamos a casi cincuenta años de aquel momento y podemos decir que seguramente el control de la conciencia continúa muy presente, y de forma mucha más profunda. La ideología tiene aquí un papel fundamental en el sentido de manipular a las conciencias de los hombres no sólo en relación al consumo, sino en todo lo que pueda contribuir positivamente para la reproducción del capital.

A través de la manipulación, Lukács dice que el obrero, el hombre que trabaja, se ve afectado por el problema de cómo transformar el tiempo libre en *ocio productivo*. Esto se debe a que el consumo se le aparece de forma sobreabundante en la vida con un propósito en sí mismo, así como en la semana laboral dictatorialmente de 12 horas, la vida está dominada por el trabajo (ibid., p. 53-4). En ambas condiciones la alienación está presente: tanto en el obrero del siglo XVII subsumido a una jornada de 12 horas de trabajo, como en el obrero del siglo XX o XXI que tiene una jornada de ocho horas, pero con su tiempo libre manipulado por el capital. El segundo caso es mucho más grave porque el desarrollo de las fuerzas productivas se encuentra en un estado más avanzado, bajo las disposiciones de la sociedad burguesa, que potencia el crecimiento de los individuos humanos hacia niveles más elevados. Por el contrario, potencia las relaciones sociales que vuelven a los hombres cada vez más inhumanos.

¿Qué debemos hacer con estas nuevas formas de alienación? Para el autor húngaro, es tarea indispensable organizar una nueva forma de resistencia. Los elementos necesarios para ello, no los podemos encontrar en el marxismo vulgar, sino en el marxismo verdadero, en el

marxismo de Marx. La resistencia se deberá pautar en el reconocimiento de que el trabajo permanece siempre, necesariamente, en el reino de la necesidad, pero es preciso darle formas humanamente apropiadas, así como el desarrollo de la humanidad. El propio Marx dice en *Critica del Programa de Gotha* que una de las condiciones para el comunismo es que el trabajo se torne para el hombre en una necesidad vital.

Un segundo aspecto de esta resistencia se refiere a la transformación del tiempo libre en el *otium*. En este punto, Lukács enfatiza la importancia de la actitud ideológica, tornando cada vez más clara la manipulación contraria a los intereses propiamente humanos. Sin embargo, reconoce que es muy difícil de despertar en el hombre las necesidades reales del desarrollo de la personalidad, teniendo en cuenta que "tenemos mucho que hacer, es un proceso largo y sin fin, reconociendo que en última instancia, el proceso puede terminar con una victoria" (Ibid, p. 55).

Por lo tanto, se trata de despertar la verdadera autonomía de la personalidad. Para ello el desarrollo económico hasta el presente ha creado las condiciones necesarias, teniendo en cuenta que la cantidad del trabajo necesario para la reproducción física del hombre viene tendencialmente disminuyendo, y así se verifica la posibilidad objetiva de que los hombres encuentren el espacio necesario para una existencia socialmente humana. Desde aquí podemos emprender una amplia discusión sobre la forma actual de la alienación que es, entre tantas otras, una tarea decisiva, por tratarse de un fenómeno que asume en la actualidad características universales, tanto por la predominancia de la plusvalía relativa sobre la plusvalía absoluta, como por las determinaciones de las formas de manipulación existentes. Por no hablar de que las condiciones objetivas de la sociabilidad hoy dificultan decisivamente esta tarea.

En este sentido, esta tarea no puede prescindir de los fundamentos de la dialéctica histórica de este complejo de problemas, para evitar que se caiga en un fetichismo que considera el desarrollo de la tecnología como una determinación dominante totalmente del hombre, como una fuerza productiva que lo determina. Para Lukács, nuestra tarea "como marxistas es, en este caso, eliminar del cerebro de los hombres el fatalismo fetichizado y demostrar que la tecnología fue siempre un *medio* para el desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales son en última instancia los hombres y sus habilidades..." (idem, p. 57).

Recuerda nuestro autor que en la crítica de la filosofía hegeliana, el joven Marx, subrayó que la raíz del hombre es el hombre mismo. Para Lukács, éste camino es la posibilidad de encontrar una base a la lucha contra la alienación.

Pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la llamada cuestión social? Ciertamente tiene todo que ver, ya que las bases materiales de la cuestión social en su génesis y en su desarrollo remiten a un proceso de alienación en términos de las condiciones materiales de existencia y de la subjetividad de los individuos humanos, el último aspecto de nuestra intervención en esta mesa, cuya centralidad se refiere a la cuestión social.

### **CUESTIÓN SOCIAL Y ALIENACIÓN**

La búsqueda de los nexos que conectan a estos dos fenómenos nos conduce necesariamente a pensar las causalidades que los originan, dado que ambos tienen un lugar ontológico común en la acumulación y la expansión del capital. Notablemente, la *cuestión social se constituye de las expresiones de la alienación humana* en la medida en que remite a niveles de deshumanización cada vez más intensos, evidentes en el proceso de barbarización de la humanidad, no obstante, el desarrollo de las fuerzas productivas haya alcanzado niveles siempre más elevados. En este sentido, las condiciones económicas, sociales y políticas que dieron lugar al surgimiento de la denominada cuestión social están íntimamente vinculadas a impulsos alienadores que se materializan en la sociedad de clases, particularmente en el capitalismo.

Teniendo como referente a la profesora Edlene Pimentel, el tratamiento de la cuestión social remite a la problemática en la *ley general de acumulación capitalista*. Se encuentra en la lógica de la acumulación el nexo que articula este fenómeno y la alienación humana expresada en la desigualdad de clases. Esto afecta en la sociedad moderna en las dimensiones exponenciales de pobreza socialmente producida en medio de abundante riqueza, lejos de las determinaciones naturales, también es producida socialmente por el sistema del capital. De esta forma, se observa con nitidez el modo de producción en su base material, donde al mismo tiempo que acumula riqueza, genera miseria. Aquí se encuentra la base de la "cuestión social" como algo que existe efectivamente: la necesidad del conflicto

entre la contradicción capital–trabajo, la extracción de la plusvalía como fuente de acumulación de capital, y la apropiación privada de los medios y el producto del trabajo.

Desde el punto de vista ético, la miseria a la que actualmente esta sometida gran parte de la humanidad no es más que una deshumanización sin precedentes en la historia, porque vivimos en un momento en que el desarrollo de las fuerzas productivas crea las posibilidades objetivas capaces de resolver los problemas fundamentales del conjunto de la humanidad. Nadie, en su sano juicio, puede estar en desacuerdo con eso. Sin embargo, como dice Netto, vivimos paradójicamente un momento de agudización de las contradicciones sociales manifiestas en la barbarie *moderna*, en la barbarie capitalista (2010, p. 5). Así que la cuestión social es, sin duda, un fenómeno permeado por impulsos alienantes presentes ontológicamente en el capitalismo, expresados en el empobrecimiento de las personas en contraposición con el intenso desarrollo de la producción social de bienes y servicios.

El mercado se convierte en el nexo de las actividades humanas, provocando un cambio en el que las relaciones sociales entre los hombres parecen estar mediadas por las cosas. Esta reificación, postulada por Marx en *El Capital*, tiene en su base un modo de ser social en que la miseria del trabajador es inversa al poder y la grandeza de lo que él mismo produce. Hecho profundamente agravado en el mundo moderno, ya que la producción capitalista no sólo transforma al hombre como una mercancía, sino que lo transforma como ser espiritualmente deshumanizado. Además de ser expropiado el producto de su trabajo, su capacidad de trabajo se le presenta como algo que no le pertenece. De este modo, la fuerza de trabajo, produce riqueza para los demás y pobreza para ellos mismos, donde cada vez que consume crea nuevo valor para el capital. Lukács afirma que el capitalismo introduce cambios significativos en la esfera de la alienación, ya que, a diferencia de los anteriores modos de producción, las tendencias alienantes operan no sólo en el resultado, sino también el acto mismo de la producción.

Nos enfrentamos, por tanto, con una realidad en la que la forma socialmente determinada de la actividad productiva, al mismo tiempo que produce bienes, también produce un *crecimiento del valor del mundo de las cosas a expensas de la desvalorización del mundo de los hombres*. Poseer algo se convierte en la medida de todas las cosas y todas las relaciones, lo que anula el sentido preciso del ser en su omnilateralidad.

Estas son las bases esenciales de la desigualdad y la "cuestión social", que se relacionan a la esencia de los procesos alienadores presentes en el mundo de hoy. La manipulación y el consumo masivo presentes en el cotidiano de la vida social no apuntan a un proceso humanizador. Muy por el contrario, contribuyen considerablemente a mantener bajo control las luchas y la formación de un marco en el que los que producen la riqueza son víctimas de las peores condiciones de pobreza padeciendo sus consecuencias. Estas condiciones de pobreza crean formas de resistencia, pensadas por Mézáros como "explosivas", que se convierten también en objetos de las acciones del Estado, con miras a su control. De cualquier forma, las reflexiones de estos últimos aspectos van más allá de nuestra exposición en este momento.

En fin, esto es lo que tenía para discutir. Agradezco la oportunidad de estar aquí con todos ustedes, compartiendo algunas ideas fundamentadas en el que considero como uno de los más grandes pensadores marxistas contemporáneos: György Lukács.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- ALCÂNTARA, N. *Alienação e ser social: determinações objetivas e subjetivas*. Tese de doutoramento, Programa de pós-graduação em Serviço Social, UFRJ: 2005.
- COSTA, G. M.; PIMENTEL, E.; *Questão social: novas formas, velhas raízes*, in: *Serviço Social em debate: ser social, trabalho, ideologia*, Maceió: Edufal, 2011.
- KOFLER, L. et all.; *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS. G.; *Per una ontologia dell' essere social*, Roma: Riuniti, 1981.
- MARX, K.; *O Capital*, vol. I, tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PIMENTEL, E.; *Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje*, Maceió: Edufal, 2007.

# **El carácter socio-histórico del lenguaje: notas para comprender sus implicancias en la sociabilidad capitalista**

**Manuel W. Mallardi<sup>1</sup>**

## **INTRODUCCIÓN**

El presente texto pretende socializar reflexiones en torno a los fundamentos ontológicos del lenguaje, para lo cual se recurre a los aportes del pensador húngaro G. Lukács y del filósofo del lenguaje ruso M. Bajtín. Dichas reflexiones son parte de los estudios doctorales en Ciencias Sociales (UBA), donde se avanzó en el estudio de las mediaciones existentes entre la “cuestión social” y el lenguaje cotidiano.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Docente de la Carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigador del CEIPI/CIC y CONICET.

<sup>2</sup> Los resultados se encuentran publicados en: Mallardi, M. 2012. *Cuestión social y Cotidiano. Aspectos objetivos y subjetivos de la sociabilidad capitalista*. Tandil, CEIPI. Aquí se socializan los aspectos que problematizan el lenguaje con algunas ampliaciones producto de reflexiones posteriores.

La necesidad de reflexionar sobre los fundamentos ontológicos del lenguaje surge a partir de constatar aproximaciones contemporáneas a éste que, recuperando tradiciones irracionalistas, lo abordan de manera escindida de las mediaciones sociales que le otorgan significado histórico. Por ello, con el fin de aportar a una discusión sólidamente fundamentada, la finalidad de este artículo está orientada a exponer aquellos elementos que permiten comprender el enunciado o la palabra, el signo ideológico diría Bajtín, en sus múltiples determinaciones.

Los aportes que brinda Lukács a esta finalidad son retomados principalmente de su obra tardía, *La ontología del ser social*, donde las discusiones del lenguaje y la conciencia aparecen en el marco de sus aproximaciones al ser social como complejo de complejos y donde el trabajo es considerado el complejo fundante del ser social.

Por su parte, en el caso de la obra bajtiniana aparecen un conjunto de problemas que, si bien no serán saldados en el presente texto, merecen una breve mención. El principal de los aspectos a mencionar está dado por el problema de la autoría, en tanto se referencian distintas obras que han sido socializadas bajo el nombre de distintos autores, principalmente, además del propio Bajtín, de V. Voloshinov y P. Medvedev. En la actualidad no existe consenso acerca de si dichas obras pertenecen en su totalidad al propio Bajtín, cuya publicación bajo el nombre de sus amigos remitiría a cuestiones políticas, o si, en cambio, la obras publicadas pueden ser adjudicadas a los autores mencionados. Más allá de esta controversia, existe consenso en la existencia del Circulo Bajtín, donde el filósofo nacido en Pavel tendría un rol protagónico en las discusiones de la época. En este marco, pese a la imposibilidad de tener certezas al respecto, en la presentación de la escritura se hace referencia a la obra en general como perteneciente a Bajtín, respetando en los distintos casos los autores que aparecen en las respectivas publicaciones consideradas.

Realizadas estas aclaraciones, en la continuidad del texto se expone, en un primer momento, una síntesis de los planteos lukácsianos acerca del trabajo como fundamento del ser social, para luego profundizar en las implicancias de estos aportes para pensar el lenguaje y la subjetividad.

## SOBRE LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE

Para iniciar este apartado, es necesario remarcar que los fundadores de la teoría social marxista han brindado elementos fundamentales para comprender las múltiples determinaciones del lenguaje en vinculación con las relaciones sociales. Puede decirse que este tema es tratado centralmente en el texto *La ideología alemana*, escrito conjuntamente por Marx y Engels.

En concordancia con una visión materialista de la historia en dicho trabajo Marx y Engels desarrollan, lo que a nuestro entender, constituyen los lineamientos generales para una reconstrucción analítica del lenguaje desde la perspectiva marxiana, lo cual no debe reducirse a la afirmación propia del marxismo vulgar o mecanicista según la cual la subjetividad es igual a falsa conciencia. En el texto mencionado los autores analizan el tema de la conciencia en la sociedad burguesa a partir de las relaciones materiales. Para tal análisis, y oponiéndose a las visiones idealistas, parten de *individuos concretos* inmersos en una sociedad particular, en cuyo seno las condiciones materiales de producción y la división del trabajo existente determinan las relaciones que establecen entre sí.

Partiendo de considerar a los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, los autores sostienen que

...la observación empírica tiene necesariamente que poner en relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción [es decir] tal y como actúan y como producen materialmente y, por lo tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (Marx y Engels, 1968: 19-25).

De este modo, las ideas, las representaciones, la conciencia se encuentran asociadas con la actividad material, ya que los hombres son los responsables de la producción de sus representaciones e ideas; hombres que se encuentran condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas (Marx y Engels, 1968).

Esta postura claramente sostiene que las ideas, conciencia, ideología, subjetividad, no poseen en sí misma una historia y un desarrollo particular, pues en el desarrollo histórico de

los hombres, de sus formas de producción, de relacionarse entre sí y con la naturaleza cambian consecuentemente sus visiones acerca de la realidad, es decir su subjetividad.

Por ello, los autores avanzan en análisis históricos manteniéndose siempre en el *terreno* histórico-real, no explicando la práctica a partir de la idea, sino a la inversa, es decir, explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material. Sobre esta base, tal como sostiene Gonzaga Mattos Monteiro (1995), es necesario recordar que en *La ideología alemana*, los autores mencionan cuatro momentos que anteceden de manera sincrónica a la conciencia de los hombres. Éstos comprenden: la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades vitales (beber, comer, vestirse, etc.); el surgimiento de nuevas necesidades, a partir de la satisfacción de las mencionadas anteriormente, y de la adquisición del instrumento necesario para ello; la reproducción de nuevos hombres; y, finalmente, a partir de los tres momentos anteriores, la cooperación entre los individuos de cualquier modo y para cualquier fin. Posteriormente, los autores si comienzan a hablar de la conciencia propiamente dicha (Marx y Engels, 1968).

Las premisas materialistas y ontológicas para el estudio de la historia brindadas en la *Ideología Alemana* nos permiten recuperar la centralidad del trabajo destinado a la satisfacción de necesidades, no sólo, como acertadamente sostiene Lukács, como ontología del ser social, sino, por extensión, como fundamento de la conciencia.

Para Lukács, recuperando los sustanciales aportes de Marx, el trabajo se constituye en el elemento central que permite a los hombres tornarse seres sociales. Por ello, reforzando la preeminencia ontológica del trabajo en la constitución del ser social Lukács afirma que

...solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza y, por cierto, tanto con la inorgánica (herramientas, materia prima, objeto de trabajo, etc.) como con la orgánica... (Lukács, 2004: 58).

Infranca (2005) explica que para Lukács el hombre con el trabajo, en cuanto principio del hombre como individuo y como ser social, ha puesto en movimiento una serie causal que produjo el pasaje desde lo animal a lo humano. El ser social, autor del acto de trabajo, por ese mismo acto dio inicio a un proceso histórico que si bien ha negado su origen, conserva

sus elementos fundamentales. Por ello, afirma que el hombre mediante el trabajo produjo la transformación de su animalidad en una nueva esencia, la humanidad.

Mediante el trabajo el ser social crea continuamente novedades objetivas y subjetivas; por eso las condiciones reproductivas son completamente distintas de aquellas naturalmente existentes antes de iniciado el proceso. Como consecuencia, el trabajo se considera protoforma de la actividad humana y como modelo de toda práctica social, ya que sus productos, históricos y sociales, hasta entonces eran inexistentes (Costa, 2007).

Se trata del salto ontológico fundante del ser social mediante el cual el hombre supera su animalidad, en tanto es mediante el trabajo que se extrae la existencia humana de las determinaciones meramente biológicas, donde categoría fundante no significa cronológicamente anterior, sino portador de determinaciones esenciales del ser social (Lessa, 2002).<sup>3</sup> En otra obra el autor lukacsiano sostiene que

...con el ser humano se desarrollo un nuevo tipo de ser, una nueva materialidad, hasta entonces inexistente, y cuyas peculiaridades no se deben a la herencia biológica ni a la programación genética – un tipo de ser radicalmente inédito, el ser social. [...] En la base de este salto está el trabajo, una forma de interacción con la naturaleza completamente distinta de la reproducción biológica (Lessa, 2007: 141).

Y posteriormente sintetiza

...el trabajo es pues, la categoría fundante del mundo de los hombres porque, en primer lugar, atiende la necesidad primera de toda sociabilidad: la producción de los medios de producción y de subsistencia sin los cuales ninguna vida social podría existir. En segundo lugar, porque lo hace de tal modo que ya presenta, desde el primer momento, aquella que será la determinación ontológica decisiva del ser social: al transformar el mundo natural, los seres humanos también transforman su propia naturaleza, lo que da por resultado la creación incesante de nuevas posibilidades y necesidades históricas, tanto sociales como individuales, tanto objetivas, como subjetivas (Lessa, 2007: 142).

---

<sup>3</sup> Agrega Iñigo Carrera, partiendo de la lectura de El Capital, que “el ser humano se distingue como género en oposición a las especies animales. Lo hace por su potencialidad para actuar sobre su entorno. Tiene la capacidad de transformar a éste en un medio para sí mediante el trabajo; esto es, mediante el gasto de fuerza humana regido de manera consciente y voluntaria que se aplica sobre un objeto exterior a fin de transformarlo en un valor de uso para la vida humana” (Iñigo Carrera, 2008: 10).

En este proceso, a pesar de la simultaneidad histórica entre el trabajo, la sociabilidad y el lenguaje, todas encuentran su origen en el propio acto laboral, pues es la categoría intermediaria hacia el ser social, tanto mediante el surgimiento de la posición teleológica como por ser forma originaria de la praxis social (Antunes, 2005).

La interacción adaptativa con la naturaleza, como en el caso de la mayoría de los animales, es superada por el proceso de trabajo, en el cual el hombre elabora en la consciencia aquello que después procurará transformar en la naturaleza (Lukács, 2004, Lessa, 2007). Al respecto se afirma que

...tal interacción con la naturaleza es siempre, como veremos, mediada por la consciencia y por las relaciones sociales; estas comparecen en el mundo de los hombres con funciones que posibilitan un tipo de transformación de la materia natural completamente diferente de aquella operada por los animales y las plantas (Lessa, 2007: 142).

En este sentido, la consciencia del ser social en el proceso de trabajo posee la capacidad de establecer previamente las finalidades a las que se pretende alcanzar. La importancia de la posición teleológica en este proceso radica en que la consciencia deja de ser un epifenómeno y adquiere una participación central en el proceso. Afirma Lukács

...solo en el trabajo, en la posición del fin y de sus medios, consigue la consciencia, a través de un acto conducido por ella misma, mediante la posición teleológica, ir más allá de la mera adaptación al ambiente -en la que se incluyen también aquellas actividades de los animales que transforman la naturaleza objetivamente, de manera involuntaria-, y consumir en la propia naturaleza cambios que para ella resultaban imposibles e incluso impensables (Lukács, 2004: 80).

Para el autor, la *teleología* implica un proceso donde la consciencia establece fines, proceso que se inicia precisamente en la situación concreta que es reconstruida por esa misma consciencia. No se trata de la supremacía de dimensiones subjetivas por sobre las objetivas, sino la articulación de las primeras a partir de necesidades que interpelan al sujeto en su totalidad y hacen necesario un proceso donde él se objeque para resolverlo.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Igualmente Antunes afirma que "el trabajo es, en consecuencia, el resultado de la posición teleológica que (previamente) el ser social ha ideado en su consciencia, fenómeno éste que no está esencialmente presente en el ser biológico de los animales" (2005: 128). Luego agrega la "relación de reciprocidad entre teleología y

Entonces, para esta perspectiva, el proceso de trabajo surge y se desarrolla para dar respuesta a una necesidad que lo desencadena, cabiéndole a la conciencia identificar y reconstruir lo más fielmente posible las particularidades de esa necesidad y las acciones viables de realización para considerar una causalidad puesta distinta al desarrollo natural. Así, la reconstrucción de la realidad es parte de un proceso que se asocia dialécticamente a la previa ideación y a la teleología, momento donde se define la finalidad que se pretende alcanzar.

Las implicancias del proceso de trabajo se extienden a las demás prácticas humanas, haciendo de la conciencia humana un factor fundamental del ser social, adquiriendo un papel autónomo, rector y forjador en la regencia de las acciones del ser. Para el autor

...palabra y concepto, lenguaje y pensamiento conceptual, conforman elementos interdependientes del complejo: tanto el ser social como aquellos solo pueden ser concebidos de acuerdo a su verdadera esencia, en el contexto de un análisis ontológico de dicho ser, por medio del conocimiento de las funciones reales que ellos cumplen dentro de este complejo (Lukács, 2004: 105).

Como sostiene Lessa (2007), para el autor húngaro el lenguaje se relaciona con la necesidad de apropiarse de las determinaciones de lo real para desarrollar las posiciones teleológicas. Para Lukács, el lenguaje es

...un instrumento para fijar los conocimientos y expresar la esencia de los objetos en-sí, a través de los puntos de vistas que se hacen siempre más verdaderos, un instrumento para comunicar las múltiples y mutables formas de relación de los hombres entre sí (Lukács, 1981: 2).

Superando las posturas asociadas al materialismo mecanicista, que aíslan el desarrollo histórico social de la conciencia de los hombres, y al idealismo filosófico, que atribuyen el motor de dicho desarrollo a la propia conciencia, esta postura recupera el legado marxiano para colocar al lenguaje/pensamiento en el interior de las conexiones, relaciones y

---

causalidad tiene su esencia dada por la realización material de una *idealidad puesta*; un fin previamente ideado transforma la realidad material introduciéndole algo cualitativa y radicalmente nuevo con relación a la naturaleza" (2005: 130).

transformaciones del ser social, en tanto que, se sostiene, la consciencia siempre representa un determinado estado de desarrollo del ser.

El lenguaje se asocia al proceso de nombrar la realidad, a partir de la práctica del ser social, lo cual implica generalizar lo singular, pues aquello que se nombra de tal manera será nombrado de manera universal así. Por ello, el lenguaje se vincula ontológicamente a la práctica del ser social, que encuentra su momento fundante en el trabajo, por lo que su desarrollo se vincula a las demandas y exigencias de ese contexto en el cual se inserta el ser social.<sup>5</sup>

Aquí entra en cuestión para la perspectiva lukacsiana las particularidades de los complejos que constituyen el complejo del ser social, con diferencias en cuanto a su relativa autonomía y posibilidades de desarrollo. Para el caso concreto del lenguaje, Lukács afirma que se trata de uno de los complejos más relevantes del ser social, el cual presenta en su desarrollo la aparente contradicción entre la auto-legalidad y las exigencias histórico-sociales. El autor húngaro afirma que

...el lenguaje responde a una necesidad social que nace, ontológicamente, a partir de la relación de los hombres con la naturaleza y entre sí (Lukács, 1981: 53).

Para posteriormente sostener que el lenguaje, como complejo dinámico

...tiene un desarrollo auto-legal, aunque naturalmente la auto-legalidad posee un carácter histórico-social variado, en cuanto no sólo los elementos (palabras, etc.) surgen y desaparecen, sino también cambian las leyes que determinan su estructura (Lukács, 1981: 56).

Esta aparente contradicción evidencia el carácter ontológico del lenguaje asociado al trabajo como fundamento y modelo de los complejos constitutivos del ser social, en tanto que, por un lado, presentan su necesidad y fundamento histórico en él, y, por el otro, presentan elementos estructurales que se vinculan a la forma del proceso laboral.

Por otro lado, los planteos lukacsianos refuerzan la necesidad de aprehender a los complejos sociales, particularmente al lenguaje, a partir del desarrollo histórico que le fue

---

<sup>5</sup> Afirma Lessa "cotidianamente, en el hacer del día a día, de forma espontánea, inmediata, los individuos nombran aquello con lo que entran en contacto. Buscan siempre nuevas expresiones lingüísticas, o nuevos nombres, para expresar mejor la realidad, siempre en evolución, con la cual se enfrentan" (Lessa, 2007: 95).

confiriendo una legalidad propia condicionada por el entorno social. Se complejiza aquí el carácter de reflejo del lenguaje/conciencia de la realidad, pues éste ahora es mediatizado por las legalidades del complejo en-si, pues, como afirma el autor

...el lenguaje, por lo tanto, depende fuertemente de todas las transformaciones de la vida social, pero al mismo tiempo, su desarrollo es determinado, de modo decisivo, por su propia autolegalidad (Lukács, 1981: 56).

Como se ha mencionado, el reflejo en el proceso de trabajo, como momento necesario y fundamental para el proceso de reconocimiento y reconstrucción de la realidad en-si, es la base para la definición de la teleología y causalidad puesta por el ser social. Esta cuestión remite a un momento de la investigación en el proceso de trabajo, la cual implica el conocimiento lo más acabado posible de los objetos en cuestión.<sup>6</sup>

En este punto adquiere importancia remitir a las reflexiones de Bajtín en torno al lenguaje, sus particularidades y fundamentos. El filósofo del lenguaje ruso, aporta, en este sentido, elementos claves para complejizar la problematización de la subjetividad al interior de los presupuestos marxistas.

La relación que se establece entre el lenguaje/conciencia y las relaciones sociales en las cuales se desarrollan ocupa el centro de la atención de Bajtín, y se vincula a los presupuestos lukacsianos acerca del reflejo, permitiendo comprender la complejidad de dicha procesualidad.

Para Bajtín la palabra<sup>7</sup> es el signo ideológico fundamental, su realidad no puede ser indiferente a tal función por su significado y funcionalidad en el proceso de comunicación social. La característica del signo ideológico en general, y de la palabra, en particular, esta dada por su capacidad de reflejar y refractar una realidad determinada. Dice Bajtín al respecto

---

<sup>6</sup> Vinculando estos procesos con el surgimiento de la ciencia, el pensador húngaro afirma que "hay que destacar aun que la investigación de los objetos y procesos en la naturaleza, que precede a la posición de la causalidad en la creación de los medios, consiste –aun cuando durante mucho tiempo no sea reconocida conscientemente- en actos cognoscitivos reales, y por ello contiene, objetivamente, el comienzo, la génesis de la ciencia" (Lukács, 2004: 76).

<sup>7</sup> Los distintos traductores de la obra de Bajtín coinciden en afirmar que el vocablo ruso *slovo* puede ser traducido tanto como *palabra* como por *enunciado*, siendo indistinta su utilización.

...cualquier producto ideológico es parte de una realidad natural o social no sólo como un cuerpo físico, un instrumento de producción o un producto de consumo, sino que además, a diferencia de los fenómenos enumerados, refleja y refracta otra realidad, la que está más allá de su materialidad (Voloshinov, 2009: 25-26).

Para agregar luego que

...todo producto ideológico posee una significación: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como signo (Voloshinov, 2009: 26).

Esta perspectiva vincula la palabra a la discusión acerca de los signos y su capacidad de reflejar la realidad, donde claramente se remite a la distinción entre sujeto y objeto, cuestión presente en la obra del pensador húngaro. Al respecto Lukacs afirma que

...si emprendemos nuestro análisis con el reflejo, se revela de inmediato una precisa separación entre objetos que existen independientemente 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 (Lukács, 2004:82).

Donde

...el reflejo ocupa en esto una posición particularmente contradictoria: por un lado, es el estricto contrario de todo ser -por el hecho de ser reflejo, 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 (Lukács, 2004: 85).

El proceso de reconstrucción de la realidad asociado a los postulados sobre el reflejo en Lukács, no remite a una concepción lineal y determinista del conocimiento y enunciado que refleja esa realidad. La relación reflejo/realidad es compleja, inacabada, en permanente construcción, pues se trata de la compleja relación entre sujeto-objeto, donde el primero procura conocer al segundo en su ser-en-sí, aunque éste se manifiesta infinito e inasequible en toda su totalidad y procesualidad.

Se aprecia aquí la lectura realizada por el pensador húngaro de la obra de Lenin (1975) donde problematiza y profundiza el estudio del reflejo. Como afirma Silvestri (1993), las sensaciones, percepciones, pensamientos, y todos aquellos procesos de la conciencia que

permiten conocer al mundo son para Lenin *reflejos* de la realidad. El conocimiento de la realidad se obtiene mediante un reflejo adecuado del mundo, reflejo que no supone una mera imagen sensorial mental, pues los seres sociales no son reflectantes pasivos.<sup>8</sup>

Entonces, no se trata de un reflejo en el sujeto sino un reflejo por el sujeto, donde hay un papel activo de la conciencia en el proceso, lo cual, como vimos, se vincula a la posibilidad de analizar posibles relaciones en el ser-en-sí y proyecciones a partir de la realidad misma. Agrega el pensador ruso al respecto que

...el pensamiento humano nunca se limita a reflejar el objeto que examina. Junto con ese objeto, también refleja el ser del sujeto que piensa, su concreta existencia social (Voloshinov, 1999: 74).

Es importante aclarar que en este proceso de reflejo de la realidad, adquieren fundamental protagonismo los signos verbales que el ser social utiliza para las reconstrucciones de la procesualidad que procura aprehender.

Por ello, Bajtín plantea que el lenguaje además de reflejar la realidad la refracta, en tanto en su interior coexisten múltiples tensiones acerca de lo que la realidad es. Es decir, el signo ideológico fundamental, por excelencia, la palabra, o los enunciados acerca de la realidad, se construyen a partir de la tensión reflejo/refracción.

Los planteos acerca de la particularidad refractaria de los signos ideológicos remiten, precisamente, a esa aproximación inacabada a la realidad, donde confluyen, para el filósofo ruso, los amplios discursos y postulados existentes en la arena social en la cual se insertan. Es fundamental recordar que esta postura teórico-metodológica sostiene que

...todo discurso es expresión, no de un interior que se exterioriza, sino de un exterior que se interioriza de forma especial, en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y con las relaciones sociales de producción, desde el momento en que el individuo humano es un producto social, tanto por lo que se refiere a su misma existencia física como por el hecho de que recibe de un determinado ambiente social el material signico-ideológico del que está hecha su conciencia (Ponzio, 1999: 72).

---

<sup>8</sup> Al respecto, por las controversias del término, vale la aclaración realizada por la autora en relación a su utilización. Ésta sostiene que el término reflejo “se adoptó en la lucha contra un adversario concreto, el idealismo subjetivo, para subrayar el hecho de que lo que llega a la conciencia – y lo que la forma – es algo que existe independiente de ella: la realidad objetiva. También se adoptó para enfrentar el agnosticismo: la realidad objetiva sí es cognoscible, podemos conocerla reflejándola (Silvestri, 1993: 29).

Aquí adquiere relevancia la relación dialéctica que Bajtín establece entre el lenguaje y la realidad en la cual se inserta. Sus aportes permiten comprender la vinculación entre el pensamiento, los sentimientos, las expectativas y demás aspectos de la conciencia con las condiciones socio-históricas en las cuales el ser social se desarrolla. Plantea el autor que

...la comprensión de cualquier signo, tanto externo como interno, se lleva a cabo en un vínculo indisoluble con toda la situación de realización de este signo determinado [...] el signo y su situación social se encuentran indisolublemente ligados uno a otro (Voloshinov, 2009: 68).<sup>9</sup>

Considerando que las palabras se estructuran a partir de la relación que establecen los seres sociales organizados en el proceso de reproducción social, las particularidades del lenguaje están dadas, tanto por la organización social de los hombres como por las condiciones más inmediatas de su interacción. Así el horizonte económico y social que caracteriza a una época histórica determinada a través de las mediaciones que otorgan particularidad a sectores sociales específicos condiciona el desarrollo del lenguaje, en cuanto a su significado ideológico concreto. Al respecto, en otro texto el autor plantea que

*...sólo como parte de un todo social, sólo en y a través de una clase social, la persona humana se vuelve históricamente real y culturalmente productiva. Para entrar en la historia no basta con nacer físicamente [...] un ser humano no nace como organismo biológico abstracto, sino como terrateniente o campesino, burgués o proletario, etcétera, y eso es lo principal (Voloshinov, 1999: 58).*

Por ello, todo enunciado se vincula a la situación social inmediata y mediata en la cual se insertan los seres sociales, donde

...la situación inmediata y sus participantes sociales más próximos determinan la forma ocasional y el estilo del enunciado. Los estratos más profundos de su estructura se determinan por las relaciones sociales más duraderas y profundas de las cuales el hablante participa (Voloshinov, 2009: 138-139).

---

<sup>9</sup> En otra obra agrega que "ni una sola acción realizada por una persona total, ni una sola formación ideológica concreta (un pensamiento, una imagen artística, incluso el contenido de los sueños) puede explicarse y comprenderse sin referencia a factores socioeconómicos" (Voloshinov, 1999: 58).

Esta relación intrínseca entre el signo y los procesos sociales lleva al pensador ruso a identificar las mediaciones entre la particularidad histórica del capitalismo y el lenguaje. En este punto, adquiere relevancia la inclusión de la perspectiva clasista en el estudio del lenguaje, en tanto esas situaciones históricas concretas están caracterizadas por la coexistencia de clases sociales antagónicas. Por esta aprehensión que realiza del lenguaje en relación con los procesos sociales, se afirma que los signos no sólo reflejan la realidad sino que también la refractan, pues al reflejar la realidad, se refleja a partir de una visión socialmente condicionada de dicha realidad, en tanto fenómeno ideológico (Silvestri, 1993).

Existe, por lo tanto, una posibilidad dialéctica de reflejo y refracción del lenguaje, ya que las clases sociales antagónicas al hablar la misma lengua hacen que el signo sea una superficie capaz de quebrar, de refractar la realidad por lo menos en dos direcciones evaluativas: la de un bando y la del otro (Drucaroff, 1996).<sup>10</sup>

Las contradicciones sociales se expresan en el lenguaje, en las formas de nombrar la realidad, en las disputas por la carga ideológica de determinadas palabras y enunciados. Por ello, el lenguaje ontológicamente es espacio de disputa, de negociación y pluralismo, de conflicto y de dominación. Pues, como afirma el propio autor, aquello que hace vivo al signo ideológico

...lo convierte al mismo tiempo en un medio refractante y distorsionador de la existencia. La clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno por encima de las clases sociales, pretende apagar y reducir al interior la lucha de valoraciones sociales que se verifica en él, trata de convertirlo en signo monoacentual (Voloshinov, 2009: 48).

Estas tensiones hacen que la lucha de clases aparezca reflejada en el lenguaje, por lo cual en éste se reproduce la tensión entre el reflejo y la refracción, deformación. Como en las tensiones y luchas sociales, en el lenguaje la clase dominante intenta impartir al signo un carácter supraclasista, borrando los acentos divergentes que conviven en su interior,

---

<sup>10</sup> Ponzio agrega que "en una realidad social que presente contradicciones de clase, las ideologías responden a intereses diferentes y contrastantes. Los signos ideológicos reflejan –"refractan"- la realidad según proyectaciones de clases diferentes, y en contraste entre ellas, que intentan mantener las relaciones sociales de producción, incluso cuando las mismas se han convertido en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas, o al contrario, proponerse como instrumento de lucha y de crítica del sistema" (Ponzio, 1999: 109).

negando el enfrentamiento y los conflictos entre distintas valoraciones que tienen lugar en él (Silvestri, 1993).

### **CONTRADICCIONES Y HETEROGLOSIA EN EL LENGUAJE**

Pensar el lenguaje inserto en los procesos sociales contradictorios lleva a identificar las mediaciones entre el primero y los segundos, sus múltiples determinaciones, las formas concretas de su expresión. Las huellas o indicios mediante los cuales esos procesos sociales se expresan en la tensión del lenguaje es para Bajtín un aspecto central de sus estudios, brindándonos aspectos tendenciales que nos orientan en la indagación.

Al respecto, Zavala (1992) plantea que la palabra, desde la perspectiva bajtiniana, debe ser concebida dentro del campo de la heteroglosia; se constituye en la arena de lucha por el significado y la comprensión de los signos, en donde se hacen evidentes las luchas sociales, ya que la misma palabra podrá tener tantas interpretaciones como intereses contradictorios se hallen en su entorno

...en la palabra se ponen en funcionamiento los innumerables hilos ideológicos que traspasan todas las zonas de la comunicación social. Por eso es lógico que la palabra sea el indicador más sensible de las transformaciones sociales, inclusive aquellas que apenas van madurando, que aún no se constituyen plenamente ni encuentran acceso todavía a los sistemas ideológicos ya formados y consolidados (Voloshinov, 2009: 40).

De esta manera, podemos encontrar la relación dialéctica que el autor plantea entre las relaciones sociales y la producción de la palabra, vínculo que evidencia la esencia contradictoria de la realidad social, ya que plantea que

...las relaciones de producción y la formación político-social condicionada directamente por aquéllas determinan todos los posibles contactos entre los hombres, todas las formas y modos de su comunicación verbal: en el trabajo, en la política, en la creación ideológica. A su vez, tanto las formas como los temas de las manifestaciones discursivas están determinados por las formas y tipos de la comunicación discursiva (Voloshinov, 2009: 41).

La tensión entre el sujeto y objeto en este proceso es atravesada, entonces, por la heteroglosia social, es decir, por las múltiples miradas, discursos, reconstrucciones que se hacen de la realidad, donde el punto de vista ideológico, es para Bajtín, el elemento

aglutinador de las distintas posturas y el eje central del proceso de refracción en la palabra que nombra la realidad.

En términos bajtinianos, la "heteroglosia" supone admitir que cada estrato, cada elemento diferenciador constituye un sistema de significados que entra en juego o en diálogo con los demás elementos para la construcción de un significado negociado (Garrido, 2003). Esta negociación se desarrolla en un proceso social, que, como mencionamos, tienen en la contradicción de clases un aspecto central.<sup>11</sup>

Estas posturas posibilitan comprender el proceso de reflejo/refracción de la palabra a partir de los procesos sociales, ya que si la palabra está condicionada por las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, la refracción está dada por la intersección de los intereses sociales de orientación más diversa, dentro de los límites de un mismo colectivo semiótico inserto en el proceso de la *lucha de clases*, pues

*...en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases (Voloshinov, 2009: 47).<sup>12</sup>*

Podemos ver como para el pensador ruso, el signo reproduce en sí mismo las contradicciones sociales vigentes en el contexto en el cual se produce, donde el uso que de éstos realizan las distintas clases sociales adquiere una posición importante. De esta manera el carácter plurívoco del signo deberá analizarse en vinculación estrecha con la correlación de fuerzas existente en la organización social en la cual se utiliza.

Es importante el aporte que realiza al distinguir la clase social del colectivo semiótico, en tanto tal distinción permite reflexionar como en una sociedad, en la cual se utiliza la misma lengua, la valoración que se le otorga a las palabras se relaciona estrechamente con la clase social a la que pertenezca el sujeto. Así, el colectivo semiótico es el todo que permite a las distintas clases sociales entablar la lucha por el significado de la realidad dentro de un

---

<sup>11</sup> Al respecto Craig plantea que para Bajtín "la *heteroglosia*, la lengua nacional socialmente estratificada, está sujeta a las relaciones de poder y jerarquía de la sociedad en la que un discurso dominante se impone a los otros, presentándose como universal e ideal" (Craig, 1997: 5).

<sup>12</sup> Más adelante agrega que "en cada palabra, en cada enunciado, por insignificante que sea, siempre se renueva esta viva síntesis dialéctica de lo psíquico y lo ideológico entre lo interno y lo externo [...] como sabemos, cada palabra es una pequeña arena de cruce y lucha de los acentos sociales de diversas orientaciones. La palabra en los labios de un individuo aislado aparece como producto de interacción de las fuerzas sociales vivas" (Voloshinov, 2009: 73).

proceso, en donde se entabla la comunicación entre las distintas clases y entre las fracciones de cada clase.<sup>13</sup>

En otro texto agrega al respecto que toda manifestación verbal

...expresa la interrelación entre los hablantes y el complejo conjunto total de las circunstancias sociales en las cuales tiene lugar el intercambio de palabras, (por lo que) para comprender ese 'guión' es esencial reconstruir todas las complejas interrelaciones sociales de las cuales la manifestación verbal de la que se trata es una refracción ideológica (Voloshinov, 1999: 149).

Por ello, la comprensión del signo ideológico exige la articulación con totalidades más amplias, donde adquiere relevancia la totalidad de la forma ideológica y el proceso de reproducción social (Ponzio, 1999).

Estas mediaciones son analizadas por Bajtín a partir de considerar los múltiples significados y tendencias que existen en el campo de las fuerzas sociales y, en consecuencia, en los discursos.

Analizando la relación entre el ser social y la palabra, surge la discusión sobre las valoraciones, y como las mismas se encuentran insertas en la correlación de fuerzas, las tensiones y las contradicciones que surgen como forma de reflejo y refracción de las tensiones sociales que existen en la sociedad. Aquí, el autor introduce aspectos más particulares de las sociedades en las cuales se encuentran insertos los hablantes, pues no hay forma de comprender un enunciado, sin entender y comprender la relación con el contexto en el cual se inserta. Al respecto agrega que

...la existencia reflejada en el signo no tanto se refleja propiamente como se refracta en él. ¿Qué es lo que determina la refracción del ser un signo ideológico? Es la intersección de los intereses sociales de orientación más

---

<sup>13</sup> En otro texto agrega que "los significados neutros (de diccionario) de las palabras de la lengua aseguran su carácter y la intercomprensión de todos los que la hablan, pero el uso de las palabras en la comunicación discursiva siempre depende de un contexto particular. Por eso se puede decir que cualquier palabra existe para el hablante en sus tres aspectos: como palabra neutra de la lengua, que no pertenece a nadie; como palabra *ajena*, llena de ecos, de los enunciados de otros, que pertenece a otras personas; y, finalmente, como *mi* palabra, porque, puesto que yo la uso en una situación determinada y con una intención discursiva determinada, la palabra está compenetrada de mi expresividad. [...] La palabra en este caso aparece como la expresión de cierta posición valorativa del individuo (de un personaje prominente, un escritor, un científico, del padre, de la madre, de un amigo, del maestro, etc.), como una suerte de abreviatura del enunciado" (Bajtín, 2008: 275).

diversa, dentro de los límites de un mismo colectivo semiótico; esto es, la lucha de clases (Voloshinov, 2009: 47).

Para esta perspectiva, el carácter multiacentuado del signo ideológico, por su capacidad de incluir distintas valoraciones, es su aspecto más importante. En realidad, es tan sólo gracias a este cruce de acentos que el signo permanece vivo, móvil y capaz de evolucionar.

Estos aspectos contradictorios del lenguaje se vinculan con una visión polilógica del discurso de un sujeto, en el cual se manifiesta la historia singular de ese sujeto en relación con los sujetos con los cuales dialoga. Sin entrar en detalles sintácticos ni morfológicos, la importancia de utilizar esta idea se encuentra en comenzar a entender que los enunciados producidos por las personas tienen carácter dialógico, es decir son históricos y socialmente relacionados. Como hemos intentado sintetizar, el autor ruso plantea que

...al elegir [una] palabra en el proceso de estructuración de un enunciado, muy pocas veces las tomamos del sistema de la lengua en su forma neutra, *de diccionario*. Las solemos tomar de *otros enunciados*, y ante todo de los enunciados afines genéricamente al nuestro, es decir, parecidos por su tema, estructura, estilo; por consiguiente, escogemos palabras según su especificación genérica (Bajtín, 2008: 274).

Dicha palabra ajena que el hablante toma de su contexto más inmediato, se encuentra cargada de valoraciones acerca de dicho mundo, expresan ideológicamente una visión del mismo, por lo que al tomar palabras de otros tomamos también ideologías ajenas. La palabra ajena, y la relación que el enunciadador establece con ella, permite a Bajtín articular las mediaciones entre el ser social y el entorno en el cual se desarrolla, pensando una relación activa del primero para con los discursos que se encuentran en el segundo.

El problema del discurso ajeno, estudiado en *Marxismo y filosofía del lenguaje*, nos revela el papel que el autor le otorga a la conciencia creadora del ser social en contexto socio-histórico, pues es entendido como

...discurso en el discurso enunciado dentro de otro enunciado, pero al mismo tiempo es discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado (Voloshinov, 2009: 180)

No hay un enunciado autónomo, pues siempre se establece y se reconoce diálogo con otros enunciados, los cuales, como se ha dicho, además del significado compartido por el

colectivo semiótico traen consigo un conjunto de valoraciones a partir del posicionamiento de los sujetos enunciadores. Hay una apropiación de estilo, de tema, pero también de valoración, pues en el discurso que elabora el ser social entra en diálogo, de aceptación o confrontación, con los discursos ajenos que se vinculan con el objeto. Recuperando el carácter contradictorio que se refleja y refracta en el lenguaje Drucaroff sostiene que

...se trata de que el significado del signo, en su totalidad, nació valorado de algún modo, y nació con la potencia de que las valoraciones opuestas latían secretamente, *como posibilidad*, en él. La clave es que la lengua es ubicua, la usan todas las clases sociales de una comunidad: en una misma palabra, diferentes grupos leen intereses y valoraciones diferentes (Drucaroff, 1996: 29-30).

Como consecuencia, el signo no debe, ni puede, ser abordado sólo como unidad abstracta, sino que se constituye a partir de un horizonte espacio-temporal concreto, donde las contradicciones y conflictos sociales dejan su impronta. En términos generales el autor ruso afirma que

...en la vida real, nosotros jamás pronunciamos ni oímos palabras, sino que oímos la verdad o la mentira, lo bueno o lo malo, lo importante o lo nimio, lo agradable o lo desagradable. La palabra siempre aparece llena de un contenido y de una significación ideológica o pragmática (Voloshinov, 2009: 112).<sup>14</sup>

No hay actividad comunicativa neutra o abstracta, sino que, mediante el proceso de reflejo y refracción de la realidad, siempre esta cargada de valoraciones, posicionamientos y posturas acerca del objeto en cuestión.<sup>15</sup>

Se produce una tensión entre estos discursos ajenos y la realidad práctica entre el ser social y el objeto al que se hace referencia, donde la capacidad aproximación o

---

<sup>14</sup> Posteriormente agrega que "sin mencionar ya el hecho de que el hablante toma prestada la palabra en cuanto signo del acervo social de los signos existentes, la formulación individual de este signo social en un enunciado concreto se determina completamente por las relaciones sociales" (Voloshinov, 2009: 138). Por su parte, Silvestri agrega que "cuando incorporo a mi conciencia un signo, lo incorporo ya empapado con la valoración social, con el punto de vista de un grupo determinado, aun cuando no necesariamente pertenezca a ese grupo – para el caso, lo que importa es mi grupo de referencia – o ya se hayan extinguido las circunstancias objetivas que generaron dicha valoración (Silvestri, 1993: 56).

<sup>15</sup> En la crítica a Freud plantea que "el contenido del componente verbal de la conducta está determinado en todos sus aspectos fundamentales y esenciales por factores sociales objetivos. El ambiente social le ha dado a una persona las palabras, y las ha unido con significados y juicios de valor específicos; el mismo ambiente continúa determinando y controlando de manera incesante las reacciones verbales de esa persona a lo largo de su vida" (Voloshinov, 1999: 158).

reconstrucción que se realiza, como veremos más adelante, no se trata de una cuestión personal o individual, pues

...nuestra conciencia no entra en contacto con la realidad objetiva sino a través del ambiente ideológico. Como instancia mediadora ineludible, él es quien determina el factor subjetivo del reflejo, interpretado por Bajtín desde el punto de vista ideológico. La subjetividad en nuestro acceso a la realidad no resulta, por lo tanto, individual, sino social, propia de la colectividad concreta en que vivimos (Silvestri, 1993: 58).<sup>16</sup>

Estas ideas llevan a Bajtín a pensar la construcción de la conciencia individual como un fenómeno enteramente social,<sup>17</sup> pues la experiencia discursiva individual de cada persona se forma y se desarrolla en relación con los enunciados ajenos. Se trata de un proceso de *asimilación* (más o menos creativa) de palabras *ajenas* (y no de palabras de la lengua), donde estas palabras ajenas están cargadas de diferentes grados de "alteridad" o de asimilación, de diferente grado de concientización y de manifestación.<sup>18</sup>

Para Bajtín (2008), entonces, las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo que se asimila, se elabora, se reacentúa por nosotros, y, de esta manera, podemos considerar que un enunciado está lleno de *matices dialógicos*, y sin tomarlos en cuenta es imposible comprender al enunciado como totalidad. Nuestro pensamiento se origina y se forma en el proceso de interacción y lucha con pensamientos ajenos, lo cual no puede dejar de reflejarse en la forma de la expresión verbal del nuestro.

La recuperación de las complejas interrelaciones de los enunciados con las relaciones sociales en las cuales se insertan a partir de su funcionalidad de reflejo y refracción ideológica representativa del ser en sí, hace inacabada la aproximación a sus fundamentos ontológicos. Incompletud que reclama avanzar en la identificación de aquellos elementos y

---

<sup>16</sup> Posteriormente agrega que "el enunciado ajeno siempre se integra al enunciado propio. No hay una barrera nítida entre ambos, y nuestro discurso está impregnado de palabras ajenas en diferentes grados de alteridad. Mi experiencia discursiva se forma y se desarrolla gracias a la constante interacción con los enunciados del otro" (Silvestri, 1993: 99).

<sup>17</sup> En este punto es importante la similitud que existe con la obra del también pensador ruso Vygotsky. Cabe mencionar que en la actualidad no existe unanimidad en decir si ambos autores se conocieron teórica o personalmente, por lo que algunos autores plantean que dicha similitud se relaciona con el contexto de producción en el cual desarrollaron su obra. En este sentido véase Silvestri, 1993 y Ponzio, 1999.

<sup>18</sup> Agrega Bajtín que "todo lo que a mí concierne, llega a mi conciencia, comenzando por mi nombre, desde el mundo exterior a través de la palabra de los otros (la madre, etc.), con su entonación, en su tonalidad emocional y valorativa. Yo me conozco inicialmente a través de otros: de ellos recibo palabras, formas, tonalidad, para formar una noción inicial de mí mismo" (Bajtín, 2008c: 357).

tendencias vigentes en el modo de producción capitalista, en tanto, podríamos afirmar, contexto que limita y potencia el desarrollo de particularidades históricas.

La consolidación del trabajo abstracto como forma de organización de los procesos de producción y reproducción, y la consecuente contradicción fundamental entre clases sociales antagónicas se refleja de manera refractada en los discursos y visiones que las clases construyen sobre esos procesos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANTUNES, R.; *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta ediciones, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Los sentidos del Trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Buenos Aires: Taller de Estudios Laborales (TEL) – Herramientas Ediciones, 2005.
- BAJTÍN, M.; *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Biblioteca de Filosofía/Editora Nacional, 2002.
- \_\_\_\_\_. “El problema de los géneros discursivos”; in Bajtín, M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires Siglo veintiuno editores, 2008.
- \_\_\_\_\_. “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”; in Bajtín, M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2008b.
- \_\_\_\_\_. “De los apuntes de 1970-1971”; in Bajtín, M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2008c.
- BAJTÍN, M./VOLOSHINOV, V.; *¿Qué es el lenguaje?* Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998.
- BLANCK, G.; “Vida y obra de Bajtín y sus círculos”; in Silvestri, A. y G. Blanck. *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.
- BOCHAROV, S.; “En torno a una conversación”; In Zavala I. M. (coord.). *Bajtín y sus apócrifos*. México: Anthropos, 1996.
- BUBNOVA, T.; “Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y Comentarios para contribuir a la confusión general)”; in Zavala I. M. (coord.). *Bajtín y sus apócrifos*. México: Anthropos, 1996.
- COSTA, G. M.; *Individuo e sociedade. Sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács*. Maceió: EDUFAL, 1997.
- CRAIG, B.; “Gramsci, Bajtín y la semiótica de la hegemonía”, in: *Revista Herramienta N° 4*, 1997. Disponible: [www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar) [15/02/ 2010].
- DRUCAROFF, E.; *Mijail Bajtín. La guerra de las culturas*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1996.
- GARRIDO, R. E.; *Hacia una teoría dialógica del humor: el caso de una conversación entre Don Quijote y Sancho*, in: Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura N°. 10, 2003. Yale University, Lehman College, CUNY. Disponible: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras> [01/05/2010].
- GONZAGA MATTOS MONTEIRO, L.; *Neomarxismo: individuo e subjetividade*. São Paulo: EDUC – Editora da PUC-SP, 1995.
- INFRANCA, A.; *Trabajo, individuo e historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta ediciones, 2005.

- \_\_\_\_\_. "Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács. De la *Ontología del ser social a Historia y conciencia de clase*", in: Infranca, A. y M. Vedda (Comp.): *György Lukács, Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad, 2007.
- LENIN, V.; *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras, 1975. Disponible en: [www.elmilitante.org](http://www.elmilitante.org) [14/06/2011]
- LESSA, S.; *Lukács: Trabalho, Objetivação, Alienação*. 1992. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [01/06/2010]
- \_\_\_\_\_. *O processo de produção/reprodução social; trabalho e Sociabilidade*. 1999. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [01/06/2010]
- \_\_\_\_\_. *Serviço Social, Trabalho e Reprodução*. 2000. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [01/06/2010]
- \_\_\_\_\_. "Lukács: El método y su fundamento ontológico", in: Borgianni, E. y C. Montaña. *Metodología en servicio social. Hoy en debate*. São Paulo: Cortez Editora, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Lukács e a Ontologia: uma introdução*. 2001. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [01/06/2010]
- \_\_\_\_\_. *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. *História e Ontologia: a questão do trabalho*. 2005. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [01/06/2010]
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporaneo*. São Paulo: Cortez Editora, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Para comprender a ontologia de Lukács*. Ijuí: Editora Unijui, 2009.
- LUKÁCS, G.; 1966. *Estética*. Barcelona: Grijabo, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Prolegómenos a una estética marxista*. Barcelona: Grijabo, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ontología del ser social*. Capítulo: La reproducción. Traducción de Sergio Lessa. 1981. Disponible: [www.sergiolessa.com](http://www.sergiolessa.com) [13/09/2010]
- \_\_\_\_\_. *La crisis de la filosofía burguesa*. 2000. Ediciones elaleph.com [17/11/2010]
- \_\_\_\_\_. *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta ediciones, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Los Fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos", in: Lukács, G. *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Historia y conciencia de clase. Estudio de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones RyR, 2009.
- MARX, C.; *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.
- MARX, C. Y ENGELS, F.; *La ideología Alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1968.
- OLDRINI, G.; "El fundamento ontológico de la Estética de Lukács"; in: Infranca, A. y M. Vedda (Comp.): *György Lukács, Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad, 2007.
- PONZIO, A.; *La Revolución Bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Editorial Cátedra, 1999.
- RODRÍGUEZ MONROY, A.; "Bajtín y el deseo del otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética" En: Zavala I. M. (coord.): *Bajtín y sus apócrifos*. México: Anthropos, 1996.
- SILVESTRI, A.; "Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia"; in: Silvestri, A. y G. Blanck. *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.
- TERTULIAN, N.; "El pensamiento del último Lukács"; in: Infranca, A. y M. Vedda *György Lukács, ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

VOLOSHINOV, V. N.; *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.

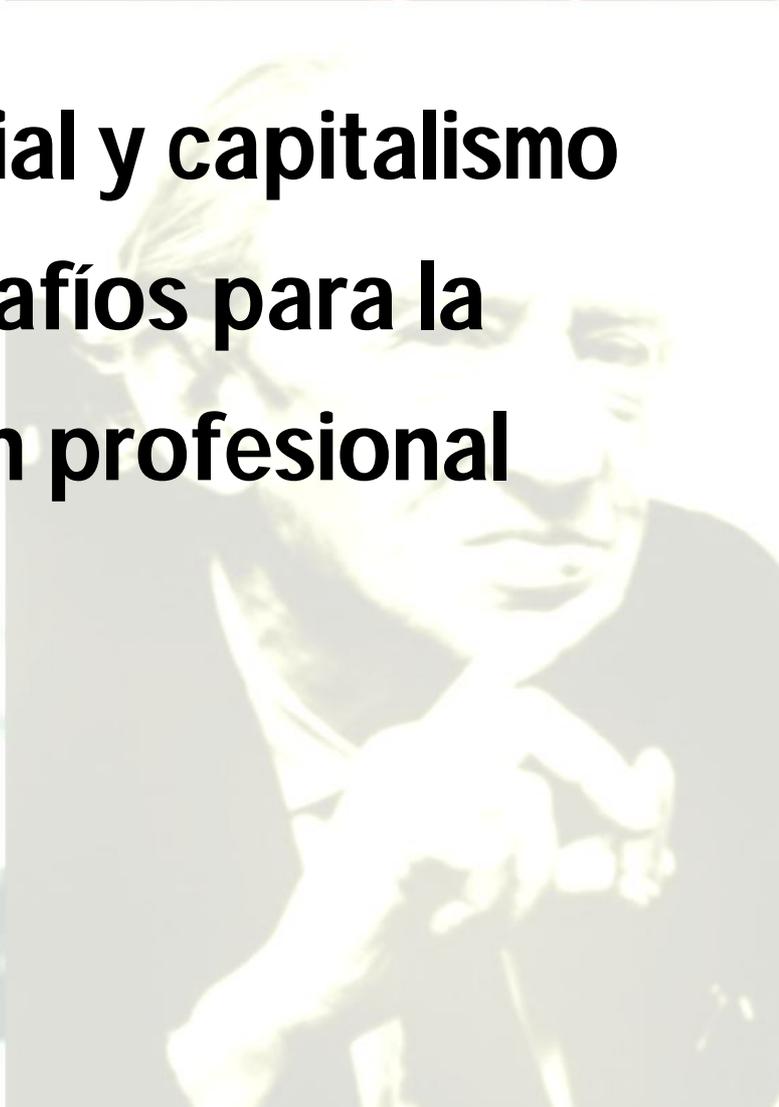
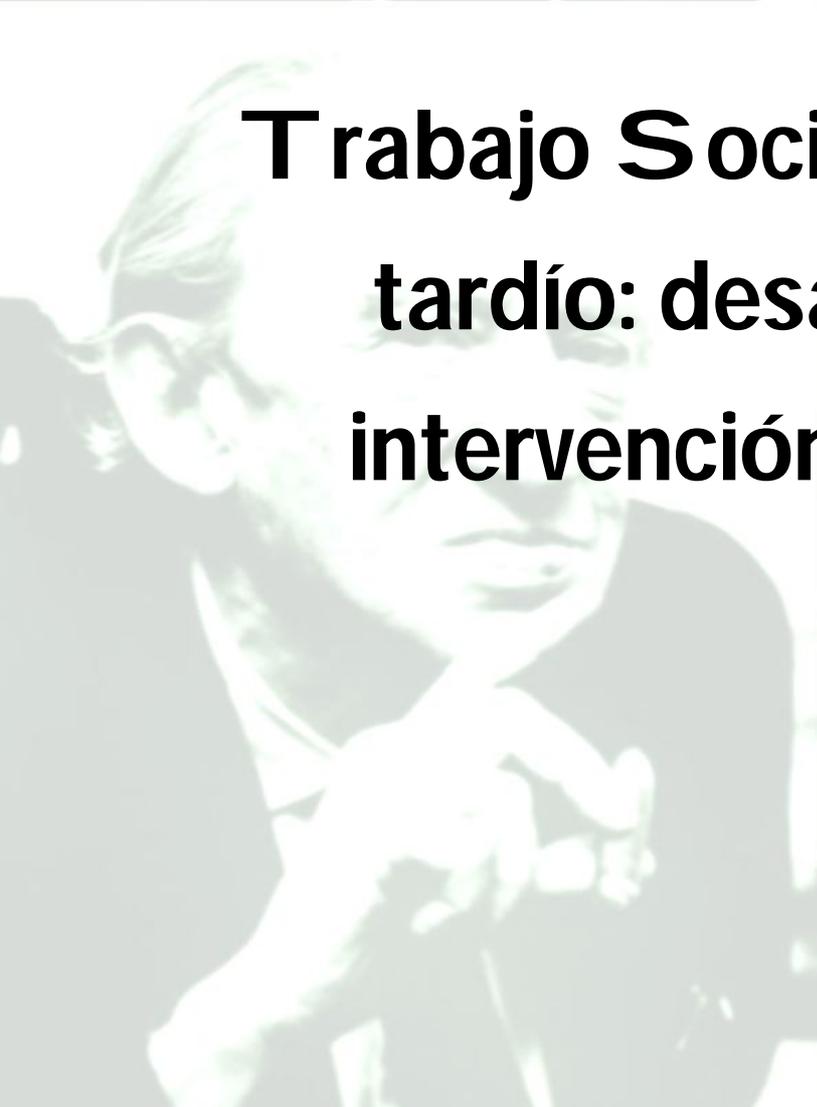
\_\_\_\_\_. *Freudismo. Un bosquejo crítico*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

ZAVALA, I. M.; "Prologo"; in: Voloshinov, V. N. *EL Marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza Universidad, 1992.

\_\_\_\_\_. "Bajtín y sus apócrifos o en El-Nombre-del-Padre" En: Zavala I. M. (coord.): *Bajtín y sus apócrifos*. México: Anthropos. 1996.



**Tercera parte:**



**Trabajo Social y capitalismo  
tardío: desafíos para la  
intervención profesional**

# Trabajo, complejos sociales y Trabajo Social

Gilmaisa Macedo da Costa<sup>1</sup>

El Servicio Social o Trabajo Social, como denominan, surge en el mundo solamente con la constitución del capitalismo. En ese período histórico se gestan las condiciones necesarias y suficientes en la división del trabajo para que un grupo de personas transforme esa actividad social en una profesión. El presupuesto ontológico para el surgimiento del Servicio Social es la existencia de la desigualdad social, pero una desigualdad social cuyo carácter central es la desigualdad entre las clases fundamentales, la burguesía y el proletariado, una desigualdad generada en consecuencia del modo de producción capitalista. Tal modo de producción en momentos iniciales crea una pobreza que provoca inquietud al entendimiento por parte de filósofos, filántropos, economistas, etc., pues se trataba de una nueva pobreza producida en medio a un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y vista como incomprensible ya que la expectativa era de que la sociedad consolidada tras la Revolución Francesa bajo el dominio de la burguesía traería en su interior la igualdad social. No obstante, lo que se evidencia es la existencia de condiciones profundamente deshumanas a los trabajadores y a

---

<sup>1</sup> Doctora en Servicio Social (UFPE). Docente del Programa de Pos-gradó en Servicio Social de la Universidad Federal de Alagoas.

sus familias visibles en lo inmediato, pero solamente desvelada por Marx en su exposición de la Ley General de la Acumulación Capitalista. En ella, el autor evidencia las bases objetivas de la desigualdad de clases que hace necesario el surgimiento de grupos sociales organizados y ocupados con los problemas de allí resultantes.

La historia, ya muy conocida de los asistentes sociales, que voy a señalar rápidamente, muestra que el centro de Europa es el *locus* en que grupos de individuos relacionados a la filantropía y a la Iglesia crean Escuelas para la educación de personas, particularmente mujeres, para promover y racionalizar la asistencia social administrándola a los trabajadores o a partes del ejército industrial de reserva, desempleada o víctimas del pauperismo. Proceso que se desarrolla al principio, más específicamente en la Inglaterra del siglo XIX, momento de maduración y consolidación del capitalismo industrial. El primer curso experimental de graduación para voluntariado social se realiza en Londres en 1893 y a partir de allí proliferan en diversas partes de Europa y se expanden hacia América siguiendo el rumbo de la propia expansión y acumulación de capital. De modo que la constitución del Servicio Social como profesión tiene bases concretas en las condiciones objetivas surgidas en el capitalismo y el Estado allí instituido formaliza la institucionalización del Servicio Social creando un espacio en el mercado de trabajo para los asistentes sociales más específicamente entre 1890 y 1940 con la constitución de un modelo de Estado que interfiere en la cuestión social, tema ampliamente analizado por José Paulo Netto (1992).

Es innegable, sin embargo, que ese espacio fue históricamente precedido por la actuación de grupos voluntarios europeos en la prestación de asistencia social a los estratos más pobres de la sociedad. La actividad del voluntariado, compuesta de personal vinculado a la medicina social, a la economía, a la física social (sociología) y a la dinámica de movimientos sociales que denunciaban particularmente la explotación de mano de obra infantil se transforma procesalmente en soporte al modelo de administración capitalista, sea componiendo instituciones del Estado en el control y prevención de secuelas de la Cuestión Social, sea en el campo privado con funciones asistenciales y educativas junto a los trabajadores que frecuentemente resultaron en moralización de los comportamientos.

Por más que hayamos cuestionado las primeras interpretaciones teóricas sobre el Servicio Social confundiéndonlo con el asistencialismo, no hay cómo desconocer el hecho

histórico de que en sus orígenes se articulan Iglesia, Grupos de asistencia y Estado, este último en un primer momento marcado por el liberalismo; administrando apenas acciones sociales junto a los pobres. Ejemplo patente es el de las Leyes de los Pobres en Inglaterra y el confinamiento de estos en Casas de Trabajo, una de las formas primeras de política de asistencia estatal. Esa acción del Estado no se daba tanto por la benevolencia hacia los hombres y sus pésimas condiciones de vida, sino por el “potencial explosivo”, para usar una expresión de Mézáros, que ese pauperismo representaba, mostrando una cara deshumana de esa sociedad en el trato con el problema de desigualdad social.

En el siglo XIX las formas legales de regulación de las relaciones sociales adecuadas a momentos anteriores con el Estatuto de los Aprendices expedido por el Parlamento Inglés en 1563, complementado por el Estatuto de los Residentes y de la Ley del Asentamiento, así como las Leyes de los Pobres, ya no eran suficientes a las relaciones sociales ahora basadas en la libre venta de la fuerza de trabajo. La realidad exigía otras formas de intervención en los problemas que se hacían visibles con las nuevas expresiones de las desigualdades de clase y ya no permitía el agotamiento de la fuerza de trabajo del operario y su familia. La expansión del capitalismo da una nueva configuración a las acciones estatales en este ámbito, adquiriendo nuevas funciones junto a los problemas sociales.

En América Latina, el Servicio Social tiene una raíz histórica común: las escuelas surgen y se desarrollan más o menos en la misma época en la mayoría de los países. Por otro ángulo, el surgimiento de las escuelas de Servicio Social es paralelo a las transformaciones socioeconómicas de la mayoría de los países entre 1920 y 1930, acelerándose en la década de 1940. La expansión acelerada del capitalismo de los monopolios y la diferenciación de las estructuras productivas en cada país se reflejan en la evolución de la profesión. Las respuestas a los problemas evidenciados socialmente son diferenciadas de acuerdo a los modelos de actuación que se presentan en la propia sociedad.

En Brasil, el Servicio Social se inicia en la década de 1930 influenciado por el Servicio Social Franco/Belga. La primera Carrera de formación en Servicio Social, salvo engaño, fue realizada en la ciudad de San Pablo en 1932 por Mlle. Adèle de Loneux con apoyo de la Curia Metropolitana. A diferencia de Argentina, el tema Cuestión Social ya componía como propuesta central la carrera ofrecida a las mujeres y jóvenes católicas interesadas en el

cuidado con la asistencia a los pobres, y sensibles a los problemas sociales en la perspectiva de que la asistencia debería ser prestada de modo organizado y por personas preparadas para eso. La concepción de Cuestión Social tenía una base liberal vigente en el ideario francés desde 1831 y difundida entre los filántropos, se refería a los problemas y necesidades sociales del momento con la finalidad de promover condiciones de bienestar social mediante la prestación organizada de asistencia.

A partir de la década de 1940, asistentes sociales brasileños hacen carreras y prácticas en Universidades o Instituciones norteamericanas a través del Convenio Brasil/Estados Unidos con el objeto de perfeccionarse hacia el ejercicio profesional, país en el que se había gestado una institucionalización del Servicio Social contando con una vasta red de agencias asistenciales y una formación aproximada a las ciencias sociales que en una línea de tiempo y de fundamentación diferenciada dan soporte a la creación de los aportes teórico-metodológicos del Servicio Social de Casos, Grupos y de Comunidad, decisivamente influenciados por Mary Richmond, Gordon Hamilton y Gisela Konopka con énfasis peculiar en la acción sobre los individuos. Esa aproximación a las ciencias sociales estableció una ruptura con la Filosofía, consecuentemente con la Ontología ya ocurrida desde la constitución de las ciencias burguesas. Lo que permanece de la Filosofía está dado por su influencia neotomista en el campo de la ética profesional. El Servicio Social brasileño nunca ha dispuesto de una red institucional en la prestación de asistencia en los moldes estadounidenses y eso ha influenciado en el cuestionamiento sobre la ausencia de bases teóricas sustentables y de condiciones objetivas para la actuación de acuerdo a la realidad vivida por los asistentes sociales brasileños. La tendencia, aún así, era la del pragmatismo por medio de la creación de modelos asistenciales y de la producción de conocimientos útiles a la práctica profesional, en este sentido, enteramente adecuados al modelo burgués. El desarrollo social nuevamente creó condiciones para lo que Netto (1991) denominó erosión del Servicio Social en su forma clásica, resultando en la incorporación de nuevas interpretaciones sobre la profesión y sobre la realidad social mediante la interlocución con las ciencias sociales.

Como parte de esa erosión se sabe que el denominado Movimiento de Reconceptualización tuvo participación decisiva en países de América latina y también en el Servicio Social brasileño. Este puede ser entendido como un movimiento teórico,

metodológico y operacional que procuró crear una identidad entre su acción y las demandas reales inherentes a la situación del continente. En lo esencial, la Reconceptualización implicó una transferencia del objeto del Servicio Social de los problemas individuales, grupales y comunitarios a los problemas estructurales de la sociedad. Defendió la comprensión de un papel de participación activa de los profesionales en el planeamiento, dinamización y ejecución de políticas sociales con vistas a romper las relaciones de dependencia de los sectores sociales más afectados por la estructura de la sociedad, mediante colaboración o iniciación en la toma de conciencia a partir de la organización y de la movilización social.

En el plano teórico surgen tendencias de interpretación de lo social con base en el Positivismo, en la Fenomenología y en el Marxismo que buscan fundamentar la formación con aportes peculiares criticando la ausencia de bases teóricas consistentes para el ejercicio profesional. La aproximación al marxismo fue problemática, especialmente debido a fuerte influencia del Estructuralismo. El límite de esta tendencia para el conocimiento de lo real, en particular el althusseriano, es que la objetividad que defiende es una objetividad del pensamiento, desconectada de las bases objetivas reales, inscribiéndose en el campo del subjetivismo. Esa tendencia llevó al Servicio Social a buscar propuestas metodológicas formales, criticadas posteriormente, pero que se anticipaban idealmente a la realidad destituyéndola del carácter ontológico-material. En el mismo período desaparece también cualquier referencia al individuo o a la individualidad.

No obstante, en este plano, el Servicio Social no permanece allí, sino que da inicio a una rica interlocución en el campo de las ciencias sociales diversificando temas y objetos de estudio. Avanza en el campo del marxismo y ejerce influencia en la intención de una hegemonía en la formación profesional, particularmente bajo la influencia de Yamamoto & Carvalho (1986), con la cual la producción intelectual de base marxista adquiere una consistencia más sólida con aproximaciones a Marx y Gramsci, esa primera obra cuenta aún con una concepción de ciudadanía basada en el historiador inglés T. H. Marshall en la reflexión sobre los derechos, se trataba de una búsqueda de aproximación con los clásicos con vistas a la aprehensión de lo real. El intento de hegemonía ganó un espacio significativo en la formación y en las organizaciones de la categoría de los asistentes sociales, con desdoblamiento en el campo político a favor del compromiso con las clases populares, sin

embargo, en Brasil la realidad social solo favoreció ese posicionamiento por un período relativamente corto en que la sociedad se movilizaba en defensa de la lucha contra el régimen dictatorial y en defensa de la ciudadanía. El conservadorismo no desapareció de la formación profesional, permaneció de modo sutil y silencioso en el embate de la clase y la práctica profesional, alimentado por los valores sociales y por la presión de las instituciones y de los empleadores que requerían a su servicio, definiciones en materia de las atribuciones y especificidades de la profesión en dirección a la preservación de las instituciones vigentes.

En el ámbito del conocimiento a profundización sobre la génesis y función de la profesión, está efectivamente elevado a la relación con la totalidad social con la producción de José Paulo Netto (1991, 1992), situando las bases y el contexto histórico del Servicio Social a partir del capitalismo monopolista. El Estado asume nuevas funciones, inclusive junto a la administración de la Cuestión Social, pasando a requerir personal en su ejecución, lo que permite la inserción de la categoría profesional a la división social y técnica del trabajo de ese período histórico.

Es, a partir de la tendencia denominada por él de Intención de Ruptura derivada del Movimiento de Reconceptualización que la Cuestión Social adquiere el carácter de categoría social, en el sentido de que se trata de forma de ser, determinación de la existencia, por lo tanto, como algo existente en lo real teóricamente aprehendido. El énfasis en la aprehensión de la Cuestión Social es en especial su dimensión política en el campo de la desigualdad y de la lucha de clases. La relación entre Servicio Social y Cuestión Social avanza con Netto en materia de cualificar esa relación cuando aprehende que, a partir de una posición requerida por el Estado constituido en el capitalismo monopolista, la actividad profesional actúa en las refracciones de la cuestión social, mejor dicho, el Estado reconoce la Cuestión Social e interviene sobre ella fragmentándola en problemas sociales e instituyendo políticas sociales para esa intervención. El conjunto de personas graduado por las Escuelas Confesionales para la graduación y práctica de la asistencia social es justamente aquel que constituirá la categoría de los asistentes sociales de profesión en el proceso de institucionalización profesional. En el trayecto de la política cultural de la dictadura brasileña a partir de 1964, esa formación transita, en gran medida hacia la Universidad Pública, ensanchando el campo de debate, de la investigación y de la interlocución con diversas tendencias teóricas.

Con la tendencia de Intención de Ruptura se gesta una concepción de profesión que de algún modo ganó notoriedad en el interior de la formación profesional. Algunos contenidos le son peculiares. Que el Servicio Social no se explica en sí mismo, pero que compone el conjunto de la totalidad social puesto por un sujeto, la sociedad capitalista; que el Servicio Social tiene origen en la división del trabajo; que la cuestión social constituye la base y el objeto de la práctica profesional; que el asistente social tiene su base de actuación en el ámbito de las políticas sociales del Estado. El debate ahora seguirá en el sentido de que el Servicio Social debería abandonar la discusión sobre la profesión en sí y pasar a discutir los objetos de la práctica profesional.

El desvío de la reflexión del interior del Servicio Social hacia el campo de lo social en sí, fue, en mi opinión, una perspectiva correcta que aportó recursos al debate expandiendo el horizonte de pensamiento y de investigación de la realidad. Sin embargo, en el proceso que se sigue, el acervo teórico producido hasta entonces será profundamente impactado con el debate sobre la reestructuración productiva y sobre el carácter del trabajo en el ámbito de las ciencias sociales. Este se viene delineando a partir de la crisis instaurada a mediados de la década de 1970, especialmente por las transformaciones societarias ocurridas en la expansión y acumulación capitalista contemporánea y de los aspectos extra económicos que se delinearán. El desempleo, la reducción de los puestos de trabajo en la industria, el advenimiento de la socialdemocracia y sus ventajas para los trabajadores, el fracaso de las experiencias revolucionarias del este europeo fueron temas que, ante los aspectos de una nueva realidad llevaron a una reflexión sobre el fin del trabajo o al fin de la centralización del trabajo particularmente conducido por tendencias llamadas pos-modernas y bajo el intenso debate en las ciencias sociales, impulsando hacia el abandono de las grandes narrativas y por nuevos parámetros de reflexión. La idea más presente es que el pensamiento de Marx ya no servía para el mundo en ebullición que las transformaciones societarias colocaban en el orden de día y el trabajo no tenía carácter central en la contemporaneidad.

El Servicio Social no se quedó ajeno al debate, pero la tendencia más hegemónica consintió en afirmar la existencia del trabajo y no la de negarla. En el plano de formación profesional un proyecto se delinea para la revisión curricular en las Carreras de Servicio Social brasileño con nuevas Directrices Generales para la Carrera de Servicio Social. Este

proyecto acarrea hacia el interior del debate profesional algo muy positivo, el tema trabajo y el problema de los fundamentos de la sociedad de forma más consiente, exigiendo su necesaria profundización. La reafirmación del trabajo como categoría efectivamente existente y operante en la vida social estaba presente en un conjunto de formulaciones distribuidas en Núcleos que en líneas generales traían como propuesta, bases teóricas en la reflexión de la sociedad teniendo por referencia el trabajo. No obstante, junto a eso se presenta un nuevo problema para el debate sobre la profesión, pues la concepción de Servicio Social sufre una inflexión: el Servicio Social como profesión oriunda de la división del trabajo pasa a ser entendido como el propio trabajo y el proceso disparado por esa actividad como un proceso de trabajo. En este período, el proceso de trabajo tal como contenido en el capítulo V de *El Capital* con sus elementos como objeto, medios y fines está transpuesto automáticamente para el proceso de trabajo del Servicio Social como si correspondiera a un procedimiento metodológico común a cualquier actividad profesional sin las necesarias mediaciones. Permanece la idea de que el Servicio Social es oriundo de la división del trabajo y el objeto del Servicio Social fue identificado como siendo la Cuestión Social que correspondería a su materia prima. Eso, de algún modo, va a corresponder a un apelo muy común entre los asistentes sociales de que la tendencia marxista no había producido un referencial modelo para la intervención profesional.

Para mí, eso se ha convertido en motivo de inquietud. ¿Cómo podría haber una identidad entre el proceso de trabajo pensado por Marx y el proceso de trabajo del Servicio Social? ¿Cómo la categoría Cuestión Social, una categoría enteramente social y sin relación directa con la objetividad material de naturaleza podía ser materia prima del trabajo profesional? La investigación que me propuse realizar tomó como referencia la categoría trabajo tal como pensada por Lukács (1981). El trabajo como categoría del ser social tiene un carácter ontológico material preciso en la transformación de objetividades naturales en objetividades sociales y sus elementos como objeto, instrumentos, medios y materia prima tienen carácter objetivo material. Ese trabajo pensado como actividad fundante del ser social es una interacción entre hombre (sociedad) y naturaleza. En verdad, una categoría asociable a la idea del trabajo como eterna necesidad humana que Lukács aprehende como fundamento

del mundo de los hombres y modelo de toda praxis social. En este sentido, no podría ser esta la respuesta para el establecimiento de la relación entre Servicio Social y trabajo.

Otro aspecto que impulsó la reflexión se debió a la aprehensión de Lukács sobre la totalidad social como complejo de complejos. Todo ser, todo existente es, en el sentido más general y en el sentido más singular, un complejo, un conjunto de relaciones que se articulan y se interdependen formando una totalidad. De este modo, el ser social, la sociedad desde su forma más simple no puede ser reducida al trabajo. El trabajo, abstraído como categoría del ser social es una abstracción razonable, pero este, de hecho, solo existe como momento de reproducción social. Solo existe en el interior de una sociedad como totalidad y en medio a otros complejos sociales. Este aspecto nos indica totalidad social como un compuesto de múltiples complejos que se interdeterminan reflexivamente. Estos no existen en completo aislamiento, hay siempre entre ellos una relación dialéctica reflexiva entre determinante y determinado.

Para Lukács el ser social como totalidad histórica se constituye como tal a partir de las posiciones teleológicas de los hombres o, en otros términos, de las posturas teológicas. Una posición teleológica es un momento en el que el sujeto elabora idealmente una acción y establece una finalidad para realizarla. Para eso, precisa crear los medios para esa realización mediante un proceso de objetivación. La posición teleológica primaria es el trabajo, fundamentalmente una acción del hombre sobre la naturaleza del cual derivan otras posiciones teleológicas, las posiciones teleológicas secundarias. En estos últimos, diferentemente de la acción sobre la naturaleza, la acción de la conciencia se da sobre otras conciencias poniendo en movimientos acciones realizadas por otros individuos, siendo particularmente responsable por las acciones de los hombres entre sí. Las posiciones teleológicas con los medios que los hombres disponen para la realización del desarrollo social en la larga y contradictoria humana marcada por continuidades y discontinuidades. En el proceso de producción y reproducción social, distintas posiciones teleológicas se interpenetran y se articulan, pero el objeto de cada una de esas acciones está siempre marcado por la diferencia entre acción sobre la objetividad real y acción sobre las conciencias, que no se confunden visto que se constituyen objetos ontológicamente diferentes.

El desarrollo del trabajo fue tan intenso que bajo el impulso de la división del trabajo generó inúmeros complejos sociales y muchos de ellos adquirieron una relativa autonomía ante la base económica. Esa autonomía relativa se debe a las diversas funciones que estos complejos adquieren en el proceso y eso no significa que entre ellos no existan relaciones y articulaciones. No se trata de momentos aislados del ser social, sino de una unidad dialécticamente articulada en su diversidad compleja en que la acción de los hombres sobre la naturaleza no coincide exactamente con aquella de la relación de los hombres entre sí, que caracteriza la posición teleológica secundaria. Este último compuesto de actividades extra-económicas que en la continuidad del proceso social adquieren realmente una relativa autonomía en el contexto de la totalidad social, algunas de ellas con funciones mediadoras entre los complejos singulares específicamente unidos al campo de los conflictos humano-sociales como, por ejemplo, el derecho, la política, el arte, la filosofía. La especificidad del actuar y reaccionar de estos complejos los hace imprescindibles a la totalidad social y cuando ciertos grupos sociales hacen de esos complejos sus profesiones, eso se realiza por el hecho de que una parte de la sociedad ya no precisa participar directamente de la producción del contenido material de la esencia.

Ejemplo patente de la posición teleológica secundaria es la ideología. La concepción de ideología en Lukács tiene un significado distinto del de la mayoría de los autores que la limita al conjunto de ideas producidas por los hombres. Él piensa la ideología como una categoría del ser social, ya eso demuestra una gran diferencia considerando que categoría es forma de ser, determinación de la existencia, por lo tanto está dada en la realidad y como tal, puede hacerse objeto de conocimiento por los hombres. Por lo tanto, él la piensa como manifestaciones de conflictos sociales existentes en lo real que los hombres abstraen, pudiendo manifestarse como ideas, teorías, pensamientos o como actividades humanas. Entonces, el suelo ontológico de la ideología es lo cotidiano más inmediato, lo cotidiano pone problemas y conflictos para que se resuelvan y para eso los hombres crean los medios más adecuados para resolverlos. Estos medios pueden actuar tanto en el sentido de la conservación como en el de la transformación social. Apoyado justamente en Marx, Lukács identifica el carácter de la ideología como complejo del ser que ejerce función en los conflictos humano-sociales. De este modo, si la ideología puede manifestarse como falsa

conciencia y esta ha sido una forma histórica de las ideologías de las clases dominantes al intentar traducir sus intereses como siendo los intereses de todos, no es este su carácter esencial. Tanto un acto de conciencia falso como uno verdadero pueden, en algún momento, actuar como ideología, basta que sirva de instrumento para combatir conflictos sociales, o sea, ejerza allí una función social.

Por lo tanto, si necesariamente eliminada la idea de que el Servicio Social es trabajo en el exacto sentido de interacción hombre x naturaleza, o sea, de fundamento del ser social, aún más si afirmada la idea de que trabajo y profesión son categorías diferentes y ni toda profesión es trabajo por ser asalariada y por derivar de la división del trabajo la aproximación más precisa del Servicio Social es con la posición teleológica secundaria, con aquellos complejos o actividades que, en la división del trabajo se hicieron campos profesionales, adquirieron una relativa autonomía y ejercen acciones sobre los hombres y sus conciencias.

Más precisamente si admitimos que la base de su acción sea la cuestión social, su relación es mucho más estrecha con aquellos complejos que ejercen una función en los conflictos humano-sociales. Cuestión Social aquí entendida como un compuesto de acciones en las que se encuentran articulados tres elementos: la base material que genera desigualdad social, una desigualdad de clases que somete un contingente poblacional de trabajadores al pauperismo porque dispone solamente de su fuerza de trabajo, que la requiere o la expulsa del proceso productivo según los intereses o necesidades del capital; el potencial explosivo de los conflictos de las clases pauperizadas o de trabajadores que reaccionan contra las condiciones de explotación, de vida y de trabajo; las acciones del Estado moderno que históricamente han sido a veces en sentido de intervención, a veces en sentido de no intervención en sus refracciones como pobreza, desempleo, abandono de niños y ancianos, entre tantas otras expresiones que cada vez más se desdoblán como problemáticas, requiriendo intervención del Estado o de la sociedad.

En fin, son esas reflexiones críticas que coloco en debate poniendo en cuestión la identidad entre trabajo y Servicio Social. El Servicio Social como complejo ideológico mantiene, ciertamente, interrelaciones no solo con la base económica de la cual se origina, sino con otros complejos superestructurales de la totalidad social como política, derecho, educación, etc. Su origen en la división del trabajo y su articulación con el Estado aún hoy

merecen ser ampliamente investigadas desde que el objetivo sea el de desvelar lo social efectivamente real contribuyendo con el conocimiento humano. En el ámbito de una exposición del tipo que aquí realizamos, evidentemente no es posible explotar todos los aspectos problemáticos referentes al tema.

## **BIBLIOGRAFÍA**

COSTA, G. M.; *Serviço Social em Debate: ser social, trabalho, ideologia*; Maceió: EDUFAL, 2011.

ENGELS, F.; *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*; Portugal: Editorial Presença; Brasil: Martins Fontes, s.d.

NETTO, J. P.; *Ditadura e Serviço Social: uma análise do serviço social no Brasil pós-64*; São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*; São Paulo: Cortez, 1992.

HAMILTON, G.; *Teoria e Prática do Serviço Social de Casos*, Rio de Janeiro: Agir, 1982.

IAMAMOTO, M.; CARVALHO, R.; *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*, São Paulo: Cortez, 1986.

KONOPKA, G.; *Serviço social de Grupo*, Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

MONTAÑO, C.; *La naturaleza Del Servicio Social: um ensayo sobre su genesis, su especificidad y su reproduccion*, São Paulo: Cortez, 1998.

VERDÈZ-LEROUX, J. *Trabalhador Social: prática, hábitos, ethos, formas de intervenção*, São Paulo: Cortez, 1986.

# **Trabajo Social y estrategias de intervención profesional: posiciones teleológicas secundarias y su mediación con la ideología**

**Sergio Daniel Gianna<sup>1</sup>**

## **INTRODUCCIÓN**

El trabajo que aquí se presenta sintetiza algunos de los resultados alcanzados en la tesis doctoral denominada "Tendencias en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino", en la cual, su primera parte, analiza desde la obra de Marx y Lukács los fundamentos ontológicos del Trabajo Social y las implicancias que dicha temática tiene para pensar los procesos de intervención profesional.

En ese sentido, se sostuvieron dos hipótesis centrales: la primera, que el Trabajo Social no objetiva un proceso de trabajo, sino que existe entre ambas una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, ciertas determinaciones que son comunes a toda praxis social, al tiempo que otras son particulares a cada una de ellas. Y la segunda hipótesis refiere a que existe una mediación fundamental entre las otras formas de praxis social, posiciones teleológicas secundarias, y la ideología.

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales (FCS-UBA). Docente de la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. Becario CONICET.

Así, en un primer momento, se pretenden abordar las dos hipótesis anteriormente señaladas y su mediación con el Trabajo Social, mientras que en un segundo momento se ahonda en el estudio de las posiciones teleológicas presentes en los procesos de intervención profesional, sus mediaciones y su articulación con las estrategias de intervención profesional y sus momentos tácticos.

### **TRABAJO, PRAXIS E IDEOLOGÍA**

Lukács (1981) en su obra tardía va a retomar las determinaciones ontológicas del pensamiento de Marx, advirtiendo que éste último además de realizar una crítica al modo de producción capitalista desarrolla una ontología del ser social, esto es, devela aquellas determinaciones esenciales de la vida humana y sin la cual ésta no podría desarrollarse.

En ese sentido, Lukács (1981) advierte que la realidad es un complejo de complejos en las que existiría tres niveles del ser, los cuales, no son un construcción arbitraria ni subjetiva del autor, sino propiedades y cualidades propias de la realidad objetiva: la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres.

Estos tres niveles del ser tienen una doble determinación: por un lado, conforman una unidad de lo diverso, en la que existe una interrelación permanente entre éstas, pero, por otro lado, cada una de ellas posee una autonomía relativa y tiene un devenir particular. En el caso de la naturaleza inorgánica ésta no posee vida y lo que genera la apariencia de que la tenga es el accionar de la naturaleza orgánica, cuya propiedad fundamental consiste en una reproducción simple o epifenoménica que no introduce la posibilidad de lo nuevo, de allí el carácter instintivo de los animales, mientras que el ser social, el mundo de los hombres, tiene la capacidad de actuar de forma consciente y voluntaria sobre el medio para transformarlo según sus finalidades.

Esta unidad de lo diverso que sintetizan los diversos niveles del ser, que conforman el complejo de complejos del ser, emergen de lo que Lukács (1981) llama una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, en la medida que todo nivel del ser hereda del anterior nivel ciertas determinaciones, al tiempo que su momento predominante lo ocupan nuevas cualidades y aptitudes que sólo existen en potencia y que deben desarrollarse en ese nuevo nivel del ser. Tomando el salto ontológico del ser social respecto a la naturaleza orgánica se

observa que la reproducción biológica es una determinación común entre ambas, no obstante, la discontinuidad se encuentra en el carácter que adquiere dicha reproducción: en la naturaleza orgánica es una reproducción simple que repone continuamente sus propias bases, mientras que el ser social tiende a una reproducción ampliada que vuelve más compleja y diversa la reproducción, predominando en ésta sus aspectos sociales.

En ese sentido, la categoría transicional entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres refiere al trabajo, en la medida que dicha categoría funda el mundo de los hombres. Para Marx:

El *proceso de trabajo* [...] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (2002: 223).

Este pasaje de *El Capital* brinda algunas pistas en torno a las consideraciones que Marx tenía en torno a la categoría trabajo. En primer lugar, se observa que la categoría trabajo refiere a un proceso que incluye a los individuos, y a una determinada sociedad, y a la naturaleza. En segundo lugar, que la transformación de la naturaleza a partir de un fin humano es la condición inherente a la vida humana y, por tanto, es una condición ineliminable para que exista y se reproduzca el ser social. En ese sentido, en cuanto categoría transicional, el trabajo es inherente a la vida humana y lo que se transforma con el devenir histórico es la forma que adquiere el trabajo y el modo en que son organizados los procesos de trabajo y las relaciones que los individuos mantienen entre sí.

También, Marx advierte que el trabajo es una actividad orientada a un fin, es decir, que el individuo humano es capaz de orientar su accionar de modo conciente y voluntario, de modo que

Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y

manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad (2002: 216).

Lukács (2004) va a señalar que este proceso que es ideado con anticipación en la conciencia refiere a una posición teleológica que establece una posición del fin y realiza una investigación de los medios más acordes para alcanzar la realización de la praxis. La posición del fin del trabajo tiene su origen en una necesidad humana, la cual, para poder efectivizarse requiere de una investigación de los medios, esto es, debe aprehender las cualidades y las determinaciones de aquellos objetos y cadenas causales necesarias para la consecución de dicho fin. Para Lukács:

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 [...] La investigación tiene, en ello, una doble función: por un lado, revela lo que se halla presente en sí en los objetos en cuestión, independientemente de toda conciencia; por otro, descubre en los objetos nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función, a través de cuya puesta en movimiento puede únicamente ser realizado el fin teleológicamente puesto (2004: 70).

De este modo, el trabajo es la síntesis de un momento ideal y de un momento real y en la medida que no se inicie el proceso de transformación práctico de la realidad dicha posición teleológica, como momento ideal, tiene el rasgo de ser una potencia, como posibilidad de ser y no ser, y sólo el momento real, que actúa y modifica la realidad objetiva, vuelve a la causalidad dada, como *"movimiento autónomo basado en sí mismo"* (Lukács, 2004: 63), en una causalidad puesta a partir de una finalidad humana. Este pasaje de la posibilidad a la transformación de la naturaleza es retratado por Lukács con precisión, al decir que

El trabajo presupone que el hombre reconoce que determinadas propiedades de un objeto son adecuadas para su posición de fin. Estas propiedades deben encontrarse, sin duda, objetivamente presentes, pertenecen al ser del objeto en cuestión, pero en general han quedado latentes en su ser natural, constituyen mera posibilidades [...] Sin transformar en realidad esta posibilidad existente de lo natural, todo trabajo se encontraría condenado al fracaso[...] Aquí no se torna consciente ninguna necesidad ciega, sino

que una posibilidad latente, que por siempre permanecería latente sin el proceso de trabajo, es elevada conscientemente, a través del trabajo, a la esfera de la realidad. El factor de la transformación del sujeto que trabaja consiste en lo esencial en despertar sistemáticamente posibilidades que hasta entonces solo dormían en el hombre como posibilidades (2004: 175-176).

El proceso de objetivación enfrenta al individuo a una situación que posee cadenas causales concretas, debiendo elegir entre diversas alternativas para la consecución de la finalidad propuesta. En otras palabras, la teleología orienta el pasaje de la posibilidad, como proyecto ideal de la finalidad, a la objetivación, que enfrenta al individuo a una serie de alternativas dentro de una situación específica y particular.

Así, la categoría trabajo se orienta por un deber ser, en la medida que es una acción que anticipada en la conciencia es dirigida y orientada por el tiempo futuro, articulada conjuntamente con el pasado y el presente, ya que la objetivación de las alternativas se dirigen a la concreción de una finalidad que aún no existe en la realidad objetiva y es condición esencial para su realización el reflejo, la captación de aquellas determinaciones esenciales existentes de la porción de la naturaleza que se busca transformar y de aquellos medios más acordes para alcanzar la misma. En un mismo sentido, Marx afirma que *“Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin o sea el trabajo mismo, su objeto y sus medios”* (2002: 216).

Esta apretada síntesis de algunos de los elementos constitutivos de la categoría trabajo para Marx y Lukács permiten comprender que la misma es una posición teleológica primaria dirigida a transformar la naturaleza según una finalidad humana. Al mismo tiempo, dicha categoría ha sido abordada desde una *“abstracción sui generis”*, en la medida que fue analizada en sus componentes simples y sin considerar su mediación con otros complejos sociales que se desarrollan de forma simultánea a ésta: como el lenguaje, la cooperación y la sociabilidad humana como un todo.

En ese sentido, siguiendo el método de lo abstracto a lo concreto o el método de las dos vías, una vez develado los elementos simples y las determinaciones esenciales de la categoría trabajo ésta necesariamente debe ser analizada dentro de un *“complejo social que se mueve y reproduce procesualmente”* (Lukács, 1981 II\*: 135). Para Lukács resulta fundamental analizar, y captar las mediaciones, entre las partes que constituyen un todo y la

totalidad, esto es, el lugar que ocupan los complejos sociales dentro del complejo de complejos que es la sociabilidad humana. Así, para el autor, el momento predominante lo ocupa la totalidad respecto a sus partes, elementos y categorías que la constituye. De este modo, el ser social es un complejo de complejos en el que se producen interacciones entre complejos parciales y el complejo total. Mediante este movimiento, permanente y contradictorio, se

[...] desarrolla el proceso reproductivo del complejo total en cuestión, en el cual también los complejos parciales se reproducen como hechos autónomos –aunque sólo relativamente–, pero en cada uno de tales procesos es la reproducción de la totalidad la que, en este múltiple sentido de interacciones, constituye el momento predominante (Lukács, 1981 II\*: 138).

Si la totalidad es el momento predominante respecto a los complejos sociales parciales que la conforman, esta prioridad es de carácter ontológico en la medida que en ella los complejos parciales revelan su esencia y su función social (Lukács, 1981). Así, desde la óptica de la reproducción, el trabajo es la categoría fundante del ser social, sin la cual no podría desarrollarse la reproducción del individuo humano ni del género humano como un todo. Por ello, para Lukács, la economía se convierte en el momento predominante en la reproducción social, ya que

[...] la economía, como sistema dinámico de todas las mediaciones que forman la base material para la reproducción de los individuos singulares y del género humano, es el hilo real que conjuga la reproducción del género humano y aquella de sus ejemplares singulares (1981 II\*: 289).

Es decir, la economía, como complejo social donde se sintetizan los múltiples procesos de trabajo o posiciones teleológicas primarias, forma parte de la división social y técnica del trabajo, la cual, no se reduce a esta, sino que forman parte de ella un conjunto de praxis social, o posiciones teleológicas secundarias, que tendrán una finalidad distinta a la de transformar la naturaleza. Si la totalidad social es un complejo de complejos, su dinámica inherente se caracteriza no sólo por su devenir permanente, sino también por su desarrollo desigual y contradictorio en el que emergen momentos y categorías que tienen como

modelo el trabajo pero no se reducen a él. Estas otras categorías serían complejos sociales no económicos o, como Netto y Braz (2007) las denominan, praxis. Sobre este punto, Lukács afirma:

Cuando de la naturaleza orgánica se eleva el ser social [...], por un lado, permanecen insuprimibles los momentos biológicos de su reproducción en sus relaciones con los componentes físico-químicos, por el otro, su funcionamiento y su reproducción adquieren un carácter social cada vez más pronunciado [...] La reproducción física del hombre como ser biológico es y permanece el fundamento ontológico de todo ser social. Sin embargo, es un fundamento cuyo modo de existencia es de transformarse en una cosa social en un grado cada vez más elevado: esto es, por un lado, son creados sistemas de mediaciones (complejos) para realizar y fijar en lo real estas transformaciones [...] por otro lado, este ambiente autocreado [...] vuelve a actuar sobre el propio creador [...] (1981 II\*: 230).

Este sistema de mediaciones que se desarrolla en el mundo de los hombres alude a la creación y transformación de una realidad que es cada vez más compleja para el ser social, apareciendo diversos complejos sociales que tienen finalidades y funciones sociales distintivas respecto a la transformación de la naturaleza mediante el trabajo. Como advierte Lukács (1981), esta diversidad y multiplicación de momentos heterogéneos no rompe con la unidad originaria del ser social, al contrario, se enriquece y diversifica. Por ello, el autor hablará de una identidad de la identidad de la no identidad, que

[...] en contraposición a la naturaleza orgánica, es característica peculiar del ser social que una necesidad definitivamente unitaria puede, sin renunciar a la propia unidad, formar para su satisfacción "órganos" completamente diversos, en los cuales la unidad originaria es, al mismo tiempo, superada y conservada, y que por eso, en sus estructuras internas, realizan esta identidad de identidad y no identidad en las más variadas formas concretas (Lukács, 1981 II\*: 239)

En ese sentido, la sociabilidad humana no se reduce al trabajo ni a las posiciones teleológicas primarias, sino que existen otras formas de praxis social que objetivan posiciones teleológicas secundarias destinadas a actuar sobre la conciencia y las prácticas de

otros individuos y grupos sociales. Retomando la distinción entre las posiciones teleológicas primarias y secundarias, Lukács destaca:

El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso. En las formas posteriores, más evolucionadas de la praxis social, aparece además, en primer plano, el efecto sobre otros hombres, cuyo objeto es en última instancia –por cierto que sólo en última instancia- una mediación para la producción de valores de uso. El contenido esencial de la posición teleológica es, sin embargo, a partir de ahora –dicho en términos muy generales, muy abstractos, la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas (2004: 103).

Estas posiciones teleológicas secundarias aparecen en una fase muy primitiva de la vida humana, como en la organización de un proceso de trabajo particular, ya que ciertos individuos determinan con anterioridad cuáles son las funciones y roles que otros deberán desempeñar. Por ejemplo, esto se expresa ya en la caza colectiva del paleolítico, en la cual,

[...] si la cooperación ha de funcionar exitosamente, debe tener lugar una división de funciones entre los participantes individuales (bastidores y cazadores). Deben ir precedidas de una posición teleológica que determine el carácter, el papel, la función, etc. de las posiciones individuales, ahora concretas y reales, orientadas a un objeto natural. El objeto de esta posición secundaria no es, pues, ya algo puramente natural, sino la conciencia de un grupo humano; la posición del fin ya no tiene por fin transformar un objeto natural, sino la ejecución de una posición teleológica que, por cierto, ya está orientada a objetos naturales; los medios, igualmente, ya no son intervenciones sobre objetos naturales, sino que quieren provocar tales intervenciones en otros hombres (Lukács, 2004: 104).

Esta cooperación aún no establece un proceso nítido de diferenciación entre aquellos que orientan sus acciones a transformar la naturaleza y quienes actúan sobre la conciencia y las posiciones teleológicas de otros individuos. Es decir, en este momento la división del trabajo es apenas técnica y no social, ya que *“[...] la división del trabajo es, con certeza, apenas ocasional, y por eso consiste en un mero actuar técnicamente en común en el caso de determinadas operaciones o cooperaciones”* (Lukács, 1981 II\*: 154). La división del trabajo

comienza cuando se autonomizan las ocupaciones en profesiones y de las mismas se pueden obtener los productos del trabajo sin que éstos deban producirlos para si mismos.

De este modo, las profesiones se constituyen a partir del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, ya que estas últimas impactan en la división social del trabajo volviéndola más compleja y diversificada. Es mediante el aumento de la productividad del trabajo, que permite eleva la capacidad cualitativa de producción así como su expansión cuantitativa, que emergen formas institucionales cuya finalidad y función social se ligan a las posiciones teleológicas secundarias. En términos de Lukács:

Cuanto más se desarrolla el trabajo, y con ello la división del trabajo, tanto más autónomas se tornan las formas de las posiciones teleológicas de segundo tipo, y tanto más se pueden desarrollar en un complejo para si mismo de la división del trabajo (1981 II\*: 155).

Esta autonomía de las posiciones teleológicas secundarias es de carácter relativo. Si la autonomía enfatiza que los complejos sociales no se convierten en meros epifenómenos de lo que ocurre en la dinámica económica, su carácter relativo refiere a que éstos no pueden ser escindidos en sus elementos simples ni ser captados y analizados de manera aislada, ya que, por el contrario, es dentro de la totalidad, como momento predominante respecto a los complejos parciales, que alcanzan y ejercen una función social específica.

Para Lukács (1981) estas posiciones teleológicas secundarias tendrán una relación directa con la ideología, al considerarla como un instrumento del cual los individuos y grupos sociales adquieren conciencia de los conflictos sociales y actúan sobre ello. Esta concepción de las posiciones teleológicas secundarias y la ideología retoma el planteo de Marx de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en la que señala que

Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal, se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción [...] y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen (2004: 67).

A partir de esto, Lukács va a extender el planteo de Marx, inicialmente ligado a un momento esencialmente revolucionario, a las diversas situaciones y manifestaciones que ocurren en el cotidiano:

Creemos, por eso, estar autorizados a aplicar la esencia de la caracterización marxiana también a la cotidianeidad de la respectiva formación, y ver en las formas ideológicas los instrumentos por los cuales son concientizados y enfrentados también los problemas que ocupan tal cotidianeidad (1981 II<sup>\*\*</sup>: 446).

La ideología, de este modo, es una elaboración ideal de la realidad que apunta a volver consciente y operativa la praxis de los hombres, actuando ésta en una sociedad concreta y en un momento histórico determinado. Por ello, existe para Lukács (1981) una concepción amplia de ideología, que se manifiesta ya en estas fases iniciales de la sociabilidad humana, en la que existía un conjunto de normas y aptitudes sociales y colectivas que los individuos debían objetivar, aún cuando las mismas no eran impuestas a partir de relaciones de dominación y explotación.

Asimismo existe para Lukács una concepción restricta de ideología, que convierte a la misma en un instrumento de lucha social entre grupos y clases sociales. Esto “[...] *presupone conflictos sociales, que en último análisis deben ser enfrentados [...] sobre el plano socio-económico, pero que en cualquier sociedad concreta producen para tal ámbito formas específicas: justamente las formas concretas de la respectiva ideología*” (Lukács, 1981: 452).

La concepción restricta de ideología se vincula con la aparición de sociedades de clases cuyos intereses en pugna buscan instituirse como interés general de una sociedad entera. Los antagonismos sociales y la disputa de intereses entre grupos y clases sociales no sólo se liga a cierto desarrollo de la división del trabajo y a la forma de organizar el proceso de producción y reproducción social, sino también a la conformación de instrumentos ideológicos que permitan dirimirlos.

La ideología es una forma de conciencia que, sin ser absolutamente idéntica a la conciencia de la realidad, permite dirimir los conflictos sociales, ligándolos directamente con la praxis. La ideología en sociedades de clase no solo torna operativa la práctica social, sino

que la hace de modo tal de responder a las necesidades de las clases sociales en disputa, volviendo a sus miembros conscientes de sus intereses y de los conflictos sociales.

Es esta función social que desempeña la ideología la que lleva a que ciertas posiciones teleológicas secundarias se institucionalicen en complejos sociales ideológicos, con el fin de operacionalizar ciertas posiciones teleológicas en detrimento de otras e interviniendo de modo sistemático sobre los conflictos sociales existentes en una sociedad determinada.

Dichos complejos ideológicos actúan sobre una materialidad social, las relaciones sociales, para reproducirla o modificarla, permitiendo sostener aquella forma de organización social que hace posible la continuidad del modo en que está organizado el proceso de metabolismo social, esto es, la producción y reproducción social. Es decir, los complejos ideológicos no actúan de modo directo sobre el proceso de transformación de la naturaleza ni pueden confundirse con el trabajo. No obstante, *"[...] el proceso de reproducción económica, a partir de un estadio determinado no podría funcionar, ni en el plano económico, si no se formasen campos de actividad no económica que tornasen posible el desarrollo de ese proceso en el plano del ser"* (Lukács, 1981: 376-377).

Estas determinaciones expuestas dan cuenta de las mediaciones existentes entre la categoría trabajo y los complejos sociales de carácter ideológico, entre las posiciones teleológicas primarias y secundarias, y como la primera tiene la función social de transformar la naturaleza, siendo la condición esencial de la vida humana, mientras la segunda actúa sobre la conciencia y práctica de los individuos e interviene sobre los problemas sociales y situaciones conflictivas que se suceden en cada momento histórico. Al mismo tiempo, se analizó como la división social y técnica del trabajo se constituye a partir de un "retroceso de las barreras naturales", que permite a los hombres un creciente control de la naturaleza y su consecuente transformación, lo que hace que exista la posibilidad de que ciertos individuos y grupos sociales ya no se inmiscuyan en la transformación de la naturaleza, sino que desarrollen posiciones teleológicas secundarias que se objetivan en profesiones y en instituciones. A partir del desarrollo se propone avanzar en el estudio del Trabajo Social y los aportes que el develamiento de la naturaleza de la profesión trae para pensar los procesos de intervención profesional.

## TRABAJO SOCIAL E IDEOLOGÍA: POSICIONES TELEOLÓGICAS SECUNDARIAS Y ESTRATEGIAS DE INTERVENCIÓN PROFESIONAL

En el apartado anterior se abordó como a partir de la obra de Marx y Lukács la sociabilidad humana, cuya base y fundamento se encuentra en el trabajo, es un complejo social cuya reproducción ascendente la vuelve cada vez más mediada y compleja y se analizó como la división social y técnica del trabajo contiene en sí a los procesos de trabajo y a los complejos ideológicos, esto es, a posiciones teleológicas primarias y secundarias.

La perspectiva histórico-crítica ha develado la génesis del Trabajo Social y como la misma se vincula al proceso de surgimiento y consolidación del capitalismo monopolista que demanda que el Estado cumpla un conjunto de funciones económicas y políticas que le permitan sostener el lucro capitalista, al tiempo que alcanza un cierto consenso y construye hegemonía dentro de la sociabilidad al abordar y otorgar ciertas reivindicaciones de la clase obrera (Iamamoto 1997, Netto 1997). Esta perspectiva, por un lado, permite concebir al Trabajo Social inserto en la división social y técnica del trabajo, y, por otro, devela la naturaleza y la función social que ejerce la profesión como uno de los mecanismos movilizador por el proyecto societario del capital, pero que emerge de la conflictividad de la lucha de clases, para atender las problemáticas emergentes de la "cuestión social".

Así, profesiones como el Trabajo Social no se encuentran por fuera de la división social del trabajo, por el contrario, éstas forman parte de la misma pero, al mismo tiempo, éstas tienen una función social muy mediada e indirecta respecto a la transformación de la naturaleza, adquiriendo una autonomía relativa respecto a la esfera ontológica de la economía. Es decir, para Lukács (1981) las posiciones teleológicas secundarias, aquellas que adoptan una forma institucional, se insertan en la división social y técnica del trabajo, existiendo en la misma no sólo proceso de trabajo, en cuanto posición teleológica primaria, sino también posiciones teleológicas secundarias. Según Costa,

Los actos del Servicio Social envuelven siempre una acción de los agentes profesionales ante determinadas realidades sociales, condiciones existentes en la vida de los individuos o grupos humanos resultantes de las relaciones sociales presentes. Como se puede ver, este es un tipo de materialidad no idéntico a la materialidad simple o

natural, mismo si esta última ya contiene trabajo humano tornándola objetividad social (2011: 124).

Al cambiar el “objeto” sobre el cuál interviene el Trabajo Social, que no es una legalidad natural sino social, se producen transformaciones en la finalidad y en los medios que los trabajadores sociales objetivan en sus intervenciones profesionales.<sup>2</sup> Si el trabajo obra sobre la legalidad natural, como ya fue visto en diversas situaciones, las posiciones teleológicas secundarias, como es el caso del Trabajo Social, lo hacen sobre las relaciones sociales a partir de un campo de valores que establece socialmente lo deseado e indeseado, pero, sobre todo, su “objeto” es un sujeto que tiene una posición activa y capacidad de reaccionar sobre la posición teleológica inicial, ya que el ser social siempre dispone de un margen de libertad y de acción<sup>3</sup> y ante cada decisión tiene una pluralidad de alternativas sobre las cuales debe elegir. Actuar sobre la legalidad social genera una transformación en la finalidad de la posición teleológica, ya que ésta busca transformar o reproducir las relaciones sociales y los medios con los que dispone, basado en la coerción o en consenso, son esencialmente diferentes.

La distinción entre la legalidad natural y la legalidad social es esencial para identificar cuál la actividad humana que Marx (2002) vinculaba con el trabajo y cuales se constituyen en otros modos de praxis social. Sintetizando, Costa advierte:

[...] las posiciones de tipo secundario presentan la misma estructura y dinámica que las posiciones operantes en el trabajo: se dirigen a un objeto, ponen fines y medios. La distinción básica entre el trabajo y esas otras posiciones reside principalmente en el objeto que la posición debe mirar. En el primer caso (trabajo), la objetividad es natural, en el segundo caso (teleologías secundarias), posiciones causales de carácter social (2011: 125).

---

<sup>2</sup> En relación a este punto, Lessa señala: *“En el caso de la praxis del operario, son decisivos otros “medios” y “fines”: el debe conocer las cualidades y posibilidades objetivas de las herramientas y del material a ser transformado –y está completamente fuera de cuestión “convencer” a la chapa de hierro que se comporte como un auto”* (2012: 34). Mientras que en aquellos individuos que objetivan posiciones teleológicas secundarias, dichos fines y medios no sólo son distintos, sino, como se verá más adelante, que se ligan con la ideología.

<sup>3</sup> Como reconoce Lukács, en todo acto humano siempre *“[...] 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”* (2004: 168).

Al mismo tiempo, existe otra distinción esencial para distinguir al trabajo de las otras formas de praxis. Éstas últimas, según Lessa (2012), poseen ciertos rasgos de continuidad respecto al trabajo: en lo que respecta a su *forma* (se objetivan posiciones teleológicas), a su *materialidad* (si bien pueden trabajar con distintos ambientes y herramientas, ambas se relacionan, de modo inmediato o mediato, con la producción de bienes materiales) y son *trabajos asalariados* (todas son mercancías que se intercambian en el mercado y a cambio de la utilización de su valor de uso obtienen un salario, una retribución por el gasto de fuerza de trabajo). Sin embargo, Lukács señala que la clave para comprender las partes constitutivas del proceso de sociabilidad humana es la función social que éstas ejercen dentro de la totalidad. En términos del autor,

[...] no hay dudas que la división del trabajo forma un complejo por el cual los actos singulares, las operaciones singulares, etc. tienen sentido solamente en el interior del proceso del cual son partes; es encima de todo la **función** que deben desarrollar precisamente en este complejo (Lukács, 1981 II\*: 137).

De este modo, lo que distingue al trabajo de las otras formas de praxis humana es la función social que ésta cumple dentro de la sociedad. Si *“Al trabajo [le] cabe la producción de los medios de producción y de subsistencia; a las otras formas de praxis [le] caben las funciones preparatorias (las más diversas) indispensables a la realización de los actos de trabajo históricamente necesarios [...]”* (Lessa, 2012: 34). La distinción central entre el trabajo y las otras formas de posición teleológica se encuentra en dicha función social: si la primera tiene como finalidad la transformación de la naturaleza según finalidades humanas, creando la base material de toda sociedad y su riqueza material, la segunda interviene sobre las relaciones sociales, generando las condiciones necesarias para que el trabajo pueda efectivizarse y realizarse, contribuyendo con la reproducción de las relaciones sociales vigentes.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre las función social de las posiciones teleológicas secundarias, Lessa señala: *“Elas tienen por objetivo organizar a las personas para que se comporten en una forma dada [...] En esta relación actúan, siempre, tanto el convencimiento como la represión. Al interferir sobre la conciencia de los individuos para que actúan en un determinado sentido [...] desencadenan otras posiciones teleológicas y, no, procesualidades naturales”* (2012: 33-34)

Recapitulando, puede afirmarse que el Trabajo Social no es trabajo y si sería una posición teleológica secundaria que actúa sobre las relaciones sociales y los problemas sociales que derivan del orden monopólico del capital. En ese sentido, al operar sobre la legalidad social, el Trabajo Social no puede traer a colación para pensar los procesos de intervención determinaciones que son propias de los actos de trabajo y que dificultan la reflexión en torno a las estrategias y tácticas de intervención profesional.

Así, el Trabajo Social, por la función social que ocupa en la sociedad como posición teleológica secundaria, no se inserta de modo directo en el campo productivo y en la esfera ontológica de la economía. Esto ya fue dilucidado por Netto, al decir que:

En cuanto interviniente en los mecanismos elementales de la preservación y del control de la fuerza de trabajo, y simultáneamente en los "servicios" que el Estado acciona para reducir el conjunto de trabas que la valorización del capital encuentra en el orden monopólico, el Servicio Social no desempeña funciones productivas, pero se inserta en las actividades que se tomaron auxiliares de los procesos específicamente monopólicos de la reproducción, de la acumulación y de la valorización del capital [...] (1997: 93).

Desde esta óptica, el Trabajo Social, tanto por el lugar que ocupa en la división social y técnica del trabajo (contratado principalmente por el Estado, instancia que no se vincula propiamente con la categoría trabajo) como por el tipo de legalidad sobre el que interviene (de carácter social), no se ubica de modo inmediato ni directo en la esfera ontológica de la economía (aunque contribuye a reproducirla de manera mediada con la reproducción de las condiciones objetivas y subjetivas de la clase trabajadora) sino que actúa sobre los problemas sociales que derivan de la "cuestión social" (la relación social general y antagónica entre capital y trabajo). Estos elementos permiten comprender por qué la profesión sería una posición teleológica secundaria.<sup>5</sup>

Estas consideraciones acerca del Trabajo Social, como una posición teleológica secundaria, serían apenas una porción, un elemento constitutivo de su naturaleza. En ese

---

<sup>5</sup> Por su parte, Costa afirma: *"La actividad profesional, a nuestro ver, tiene por base una posición teleológica secundaria surgida del cotidiano y dirigida al cotidiano de la vida social. Secundaria porque, derivada del trabajo, tiene por finalidad actuar sobre conciencias con el objetivo de atender una finalidad deseada, no ejerciendo directamente funciones productivas"* (2011: 161-162).

sentido, Lukács resalta en diversos pasajes la existencia de una mediación entre las posiciones teleológicas secundarias y la ideología. En términos del autor:

Con la diferenciación social de nivel superior, con el nacimiento de las clases sociales con intereses antagónicos, ese tipo de posición teleológica se vuelve la base espiritual-estructurante que el marxismo llama ideología. O sea: en los conflictos suscitados por las contradicciones de las modalidades de producción más desarrolladas, la ideología produce las formas a través de las cuales los hombres se vuelven concientes de esos conflictos y en ellos se insertan mediante la lucha (Lukács, 1981 II<sup>\*\*</sup>: 140-141).

Las posiciones teleológicas secundarias, cumpliendo una función ideológica, forman parte y constituyen momentos de la sociabilidad humana que actúan y median las relaciones entre los hombres y los conflictos humano-sociales que se desencadenan. La relación entre posición teleológica secundaria e ideología se presenta en el Trabajo Social a partir de la función social que la profesión es llamada a ejercer: actuar sobre la heterogeneidad ontológica del cotidiano (Netto, 2012) e introducir la modificación de ciertas variables y aspectos concreto de los individuos y grupos sociales. Al respecto de esto, lamamoto afirma:

Se podría afirmar que el Servicio Social [...] se sitúa en el proceso de la reproducción de las relaciones sociales, fundamentalmente como una actividad auxiliar y subsidiaria en el ejercicio del control social y en la difusión de la ideología de las clases dominantes en relación a las clases trabajadoras. Así, contribuye como uno de los mecanismos institucionales movilizados por la burguesía e insertado en el aparato burocrático del Estado, de las empresas y otras entidades privadas, en la creación de bases políticas que legitimen el ejercicio del poder de clase, contraponiéndose a las iniciativas autónomas de organización y representación de los trabajadores (1997: 185).

La función social, ligada a la ideología, que desempeña el Trabajo Social, refiere a que éste interviene sobre las manifestaciones de la "cuestión social", es decir, sobre aquellas expresiones que emergen de la relación social general entre capital y trabajo que produce y genera un desarrollo exponencial de la riqueza social, mediante una producción cada vez más social, que se vuelve cada vez más amplia y extensiva, pero bajo un acceso restringido y privado de las mismas. lamamoto (2003) dirá que la "cuestión social" produce una dinámica de desigualdad y rebeldía y es sobre esta tensión que el Trabajo Social interviene, como

parte de aquellos mecanismos que identifican los conflictos sociales y los núcleos problemáticos y la creación de medios para actuar sobre los mismos.

Este lugar objetivo que ocupa el Trabajo Social en la división social y técnica de trabajo, actuando en la reproducción de las relaciones sociales mediante una función esencialmente ideológica, hace que la profesión se encuentre en su intervención frente a un proceso contradictorio, ya que con su accionar

Reproduce también, por la misma actividad, intereses contrapuestos que conviven en tensión. Responde tanto a demandas del capital como del trabajo y sólo puede fortalecer uno u otro polo por la mediación de su opuesto. Participa tanto de los mecanismos de dominación y explotación como también, al mismo tiempo y por la misma actividad, da respuesta a las necesidades de sobrevivencia de las clases trabajadoras y de la reproducción del antagonismo en esos intereses sociales, reforzando las contradicciones que constituyen el móvil básico de la historia (Iamamoto, 1997: 89).

Por consiguiente, el Trabajo Social cumple la función social e ideológica de actuar sobre los aspectos objetivos y subjetivos de la clase trabajadora, pero lo hace a través de prestaciones o interviniendo sobre el momento ideal de las posiciones teleológicas de individuos y colectividades, mediante la incorporación y reproducción de ciertos valores, culturas y comportamientos. Sobre este punto, Costa afirma que el Trabajo Social

[...] ejerce una función en el ámbito de los conflictos, la búsqueda de dirigirse al comportamiento de los individuos proviene esencialmente de su práctica, como manifestación de la función ideológica. Los conflictos derivados de la totalidad social se manifiestan básicamente en la conciencia de los individuos. Eso significa que el Servicio social actúa en la realidad teniendo como base un momento ideal a partir del cual opera como posición teleológica secundaria (2011: 113).

Es decir, el Trabajo Social sería un complejo ideológico de carácter restricto que aborda un conjunto de problemas sociales que derivan del cotidiano de amplios segmentos de la población, reproduciendo con su accionar intereses de carácter antagónico: tanto la

manutención del status quo como la accesibilidad de aquellas conquistas y derechos de las clases subalternas.

Reconocer esto, sin dudas, es una de las claves esenciales para generar una intervención situada y construir estrategias profesionales que permitan ampliar la autonomía relativa con la que cuenta el profesional en la institución y navegar sobre dicha contradicción, pudiendo orientar la intervención a uno de estos intereses antagónicos.

La superación de la demanda institucional, que no supone descartar todas las tareas y acciones que la institución demanda de los profesionales, vuelve esencial una posición teleológica secundaria que supere el reflejo condicionado, como respuesta inmediata entre teoría y práctica, y plantee finalidades profesionales que aspiren al mediano y largo plazo, construyendo las estrategias y tácticas necesarias para su consecución.

Para ello, resulta central considerar que la intervención profesional se constituye en una síntesis de múltiples determinaciones en la que se conjugan los objetivos y relaciones de poder presentes en la institución empleadora, así como las necesidades y objetivos presentes en la población usuaria. Comprender y desandar este aspecto, que en el cotidiano de la intervención se presenta como algo caótico, requiere de un proceso de reconstrucción analítico que apunte a captar tres determinaciones ontológicas que se encuentran articuladas: lo *socio-institucional*, el *subdeterminante popular* y lo *ético-político* (Gianna y Mallardí 2011, Gianna 2011).

En primer término, la determinación socio-institucional expresa el tratamiento general que el Estado da a las manifestaciones de la "cuestión social" y como se presenta en la institución concreta en la que se inserta el profesional. Es decir, si el Estado aborda el conjunto de expresiones de la "cuestión social" mediante un tratamiento que contribuye a parcializarla y fragmentarla, como problemas sociales aislados que no tienen vinculación entre sí (problemas de salud, de educación, de vivienda, etc.) y con su causa (la relación social y antagónica entre el capital y el trabajo), esto lleva a que las políticas sociales tengan un aspecto público y privado. Dicho aspecto público remite a que el Estado amplía su faz de actuación y reconoce que mediante un conjunto de reformas pueden atenderse ciertas necesidades demandadas por segmentos de la población, pero, al mismo tiempo, se complementa con una fase privada, que tiende a reproducir el aspecto individual del

problema, culpabilizando al individuo de su situación y por no aprovechar las posibilidades que la sociedad le ofrece (Netto, 1997). Estos elementos propios del abordaje que el Estado lleva adelante cuando toma para sí las manifestaciones de la "cuestión social" se expresan en una tendencia que no sólo psicologiza y culpabiliza a los individuos, sino que también introduce inducciones comportamentales para que los individuos actúen de determinado modo y no de otro.

Dilucidar cómo esto se presenta en la institución empleadora, requiere de un proceso analítico que debe estar acompañado por una exploración de las finalidades y objetivos de la política social o de la institución empleadora, los recursos asequibles e inasequibles con los que se dispone, los criterios de delimitación de la población usuaria y las relaciones de poder existentes en el seno de la institución.

Sin embargo, esta primera determinación no determina unívocamente a la profesión, ya que existen otros aspectos que subdeterminan a la misma. Por ello se denomina a la segunda determinación como subdeterminante popular, en cuanto existe una capacidad objetiva de interpelación e incidencia de la población usuaria en las instancias hegemónicas que intervienen sobre la "cuestión social" y sobre las instituciones que planifican y ejecutan las políticas sociales.

Esta determinación debe permitir una reconstrucción de las necesidades, intereses y posicionamientos de la población usuaria, en cuanto sujetos colectivos que, con sus acciones y posicionamientos, inciden sobre la intervención profesional y la institución. Pero, además de esto, deben captarse las relaciones existentes entre estos aspectos generales y las situaciones que el profesional aborda desde su intervención cotidianamente.

Finalmente, la determinación ético-política introduce la cuestión de la articulación de los valores que se objetivan en la intervención profesional y su vinculación con las finalidades y los medios. Más allá de los aspectos contenidos en los códigos de ética, la profesión articula, inclusive desde la pluralidad de posiciones, un conjunto de proposiciones teóricas y políticas respecto al modo de concebir a los individuos, las relaciones sociales, la sociedad como un todo, etc. y los valores que la profesión apunta a defender con su actuación profesional, como la democracia, la libertad, la justicia social y cuyo horizonte es la emancipación humana.

Así, la ética se constituye en una herramienta para posicionarse en las instituciones, permitiendo objetivar posicionamientos teórico-políticos que orienten el accionar profesional a la consecución y materialización de dichos valores en las instituciones en las que se insertan los trabajadores sociales, articulándose con los proyectos societarios en pugna y en los intereses antagónicos que existen en el seno institucional.

Estas determinaciones, que no aspiran a convertirse en una nueva receta ni en un nuevo esquema metodológico a priori, permiten introducir, en el seno de la actuación profesional, estrategias de intervención orientada por finalidades que no sólo incorporan lo que las instituciones demandan de los profesionales, sino también las reivindicaciones de la población usuaria y los valores éticos que se materializan en prácticas teórico-políticas de los profesionales. Esta finalidad profesional debe estar articulada con los aspectos táctico-operativos, con aquellos movimientos parciales que el profesional realiza, de manera subordinada a la estrategia, para alcanzar la finalidad planteada, las cuales, sólo pueden ser determinados en una situación concreta y en un momento histórico concreto.

## BIBLIOGRAFÍA

- COSTA, G.; *Serviço Social em debate. Ser social, trabalho, ideologia*. Inují: Editora Unijui, 2011.
- GIANNA, S.; MALLARDI, M.; Tensiones y contradicciones en la teleología de los procesos de intervención en Trabajo Social; in: Revista *Tendencias y Retos*. Bogotá: Universidad de la Salle, N° 16, 2011a.
- \_\_\_\_\_.; El Trabajo Social como complejo social. Aproximación a los fundamentos de los procesos de intervención profesional, in: Revista *Debate e Sociedade*. Ubêrlandia: Universidad Católica de Ubêrlandia, V. 1, N. 1, 2011b.
- IAMAMOTO, M.; *Serviço Social y división social del trabajo*; São Paulo: Cortez Editora, 1997.
- \_\_\_\_\_.; *El Servicio Social en la contemporaneidad: trabajo y formación profesional*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.
- LESSA, S.; *El proceso de producción/reproducción social: trabajo y sociabilidad*, in: *Cuestión Social, reproducción de la fuerza de trabajo y políticas de asistencia*. Mallardi, Manuel; Madrid, Liliana y Oliva, Andrea. Tandil: Publicación de la carrera de TS-FCH-UNICEN, 2012.
- LUKÁCS, G.; *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma: Editori Riuniti, 1981.
- \_\_\_\_\_.; *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramientas, 2004.
- MARX, K.; *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2002.
- \_\_\_\_\_.; *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2004.
- NETTO, J. P.; *Capitalismo monopolista y Servicio Social*. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

\_\_\_\_\_.; Cotidiano: conocimiento y crítica, in: *Trabajo Social: crítica de la vida cotidiana y método en Marx*. Cappello M.; Mamblona C. (Comp.). La Plata: CTS- Productora del Boulevard, 2012.

NETTO, J. P.; BRAZ, M.; *Economía política. Uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

# **Perspectiva histórico-crítica y marxismo olvidado Diálogos postergados**

**Brian Z. Cañizares<sup>1</sup>**

## **PRESENTACIÓN**

Las siguientes líneas pretenden establecer algunas reflexiones y aportes para el debate respecto del diálogo entre Trabajo Social (en adelante, TS) y los aportes de a teoría social crítica, considerando como tal la corriente que se deriva tanto de la recuperación de aportes de la obra marxiana, como de la tradición marxista.

En este sentido, nuestra humilde presentación, no pretende esbozar una sistematización exhaustiva de los aportes de la corriente histórico crítica en TS, ya debidamente explicitados por contribuciones provenientes de autores como José Paulo, Netto, Marilda lamamoto, Yolanda Guerra, o Sergio Lessa.

Lo que nos interesa en esta oportunidad son dos cuestiones: la primera de ellas tiene que ver con plantear mínimamente algunos supuestos de la corriente crítica que se estructuran

---

<sup>1</sup> Licenciado en Trabajo Social (FCH-UNICEN). Maestrando en Trabajo Social (FTS-UNLP). Docente de la Carrera de Trabajo Social de la Universidad Patagónica Austral – Unidad Académica Caleta Olivia. Becario CONICET.

como categorías básicas para la comprensión de la realidad social, pero atendiendo a las potencialidades aún presentes en algunas concepciones de textos poco explorados de Marx (al menos en el TS) y, sobre todo, a la necesidad de diálogo que identificamos entre la profesión y el llamado marxismo heterodoxo, aquel marxismo que expresa una ruptura con los aportes tanto reformistas como conservadores de la II y III Internacional. Hablamos de los marxistas malditos; huéspedes del “Gran Hotel Abismo” descrito por Lukács (2007), y rescatando a algún pensador representante de una perspectiva propiamente latinoamericana como José Carlos Mariátegui. En segundo lugar, intentaremos establecer algunas aclaraciones que pretenden plantear argumentos, tomando prestada la expresión de Todorov (1991) para el establecimiento de una “crítica de la crítica”, intentando expedirnos sobre aquello que consideramos que “no es” el TS. Este último aspecto, pretende contrarrestar críticas provenientes de tendencias posmodernas que propugnan el fin de los meta-relatos, y la obsolescencia del marxismo como fuente de comprensión de la realidad contemporánea. Esto dicho, pues, comúnmente, sobre todo las críticas vulgares a la corriente histórico-crítica, toman como referencia algunos de los puntos que nosotros mismos en esta oportunidad discutimos.

### **SOBRE EL MARXISMO HETERODOXO Y LA CORRIENTE HISTÓRICO-CRÍTICA EN TRABAJO SOCIAL**

No es el espacio este para analizar específicamente cuáles fueron las causas individuales que llevaron a determinados marxistas a alejarse de las posiciones conservadoras y reformistas de la II y III Internacional. Al respecto, diremos que, en general, estos pensadores, se alejan de la organización por graves y profundas diferencias de orden político y práctico respecto de los sectores reformistas de la I internacional, encabezados por Bernstein, y, en el caso de la III, el alejamiento se produce discutiendo la burocratización y las ideas totalitarias de Stalin, así como por la presencia de diferencias de orden práctico, tales como las concepciones de la realización efectiva de la revolución social.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> En este sentido, sin duda Trotsky destaca en su abierto debate al modelo de “Revolución por etapas” o “modelo de las cuatro clases” propuesto por Stalin, al que contrapone su modelo de “Revolución Permanente” (Trotsky, 2009).

De la primera escisión se destaca la figura de Rosa Luxemburgo, mientras que de la segunda, resuenan los nombres de Antonio Gramsci, León Trotsky y György Lukács.

Realizando una grosera síntesis, podemos decir que todos estos pensadores poseían en común la intención de romper con las concepciones ortodoxas de un comunismo que veían como fachada desprovista del contenido emancipatorio de la Revolución de Octubre del '17, situación ésta agravada por la muerte de Lenin en 1924.

La obra de estos pensadores fue víctima de múltiples bastardeos o directo oscurecimiento. En principio, por la dirigencia de los mismos PC, bajo las directivas del *komintern* central establecido en la Unión Soviética, bajo la dirección de Stalin. A partir de las directivas del líder ruso, los PC a nivel global se encargaban de perseguir y acallar las manifestaciones de cualquier posicionamiento contrario a la doctrina oficial, ya tendiente al directo reformismo y el abandono "solapado" de la estrategia de la revolución mundial frente a la propuesta "conciliadora" basada en la alianza de clases. Luego, en un segundo momento a partir de la segunda posguerra, los escritos de estos pensadores serán víctimas de la persecución y la estrategia propagandista<sup>3</sup> desarrollada por el imperialismo estadounidense en el marco de la guerra fría.

En cuanto a los aportes específicos, podemos decir sintéticamente que: Luxemburgo avanzó en la complejización del entendimiento de la organización obrera como espacio más amplio que la burocracia o la institucionalidad, rechazando toda clase de reforma frente a la opción revolucionaria; Gramsci avanzó en el entendimiento de los procesos de hegemonía y la correlación de fuerzas, a la vez que fue capaz de explicitar el entendimiento del Estado en Marx, como mucho más que un simple "comité ejecutor de los intereses de la burguesía" (Marx y Engels, 2008) para entenderlo como un espacio de lucha que es pasible de ser "ampliado" mediante movimientos de contrahegemonía;<sup>4</sup> Trotsky, realizando una lectura crítica de la "revolución por etapas" y el "modelo de las cuatro clases" estaliniano, fue capaz de plantear un modo distinto de pensar el proceso revolucionario de una forma "no burocrática" a través de su modelo de la "Revolución Permanente" (al respecto de la cual, la

---

<sup>3</sup> Lamentablemente, la estrategia no resultaba solamente propagandística, sino que suponía el enfrentamiento armado directo de los cuadros más combativos del marxismo.

<sup>4</sup> No obstante, Marx también advirtió algunas de estas cuestiones en su obra madura, como lo hizo por el mismo tiempo Engels.

experiencia revolucionaria cubana del '59 dice mucho<sup>5</sup>), y no sólo ello, sino que su obra lo llevó a relacionarse con el arte rupturista promovido por el Surrealismo de Bretón y concebir junto a él (y Diego Rivera) aportes para un arte revolucionario (Bretón, Trotsky y Rivera, 1999); Lukács, por su parte, realizó importantísimos aportes al entendimiento de los procesos de reificación en su obra de juventud, siendo quizás ésta, su etapa más conocida,<sup>6</sup> pero avanzó, sobre su madurez, en una construcción progresiva de su pensamiento llegando a establecer principios para reconstruir una ontología del ser social, a través de la lectura de la obra de Marx, así como de la redacción de una compleja obra sobre la estética, y dejar, previo a su muerte, aportes de lo que sería su estudio sobre la ética.

Los enormes aportes de estos marxistas a la teoría social reportan una importancia ineludible para la teoría social contemporánea. Lo mismo cabe, por ejemplo, a algunos aportes provenientes de la llamada Escuela de Frankfurt. Al respecto de la cual, diremos que, si bien no queda claro si tales autores sostienen la radicalidad de los primeros referenciados, aportes provenientes de obras como las de Adorno, Marcuse o Benjamin, resultan en mucho importantes para el entendimiento de procesos contemporáneos o de manifestaciones contemporáneas del capitalismo tardío.

Ya en el marco de América Latina, resulta fundamental, a nuestro entender, la obra de uno de los grandes marxistas latinoamericanos, José Carlos Mariátegui. Sin duda, la obra de Mariátegui continúa siendo una deuda por parte de las ciencias sociales. Aún más cuando pesa sobre ellas (y, claro, debemos reconocerlo, sobre nosotros los científicos) un marcado eurocentrismo que tiende a minimizar a los pensadores que se encuentran por fuera de las grandes tradiciones teóricas. En este sentido, la obra y el legado del *Amauta*<sup>7</sup> aun aguarda por ser retomado rigurosamente y explotado en su potencial comprensivo para la realidad latinoamericana, para entender las potencialidades de un pueblo heredero de las tradiciones precolombinas y por ello, heredero de un potencial revolucionario de carácter singular. Aún resta recuperar, por ejemplo, los aportes que el autor de los "7 ensayos"<sup>8</sup> proporciona a la

---

<sup>5</sup> Aunque mucho también pueda discutirse en esta relación. Al respecto Cf.: Löwy, 2014.

<sup>6</sup> Fundamentalmente a través de su obra "Historia y Conciencia de Clase". De la cual el mismo autor realizó críticas, e incluso tildo de "hegeliana" en algunos entendimientos.

<sup>7</sup> Apodo de Mariátegui en Perú, del quechua: "Maestro".

<sup>8</sup> Nos referimos a la obra "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana" (2012).

potencial alianza de clases (trabajadoras y campesinas y pequeño-burguesas) para la superación del capitalismo en la región. Existe aquí, un diálogo postergado (demasiado postergado), amén de algunos fundamentales rescates por parte de intelectuales de nuestro país que no debemos dejar de mencionar,<sup>9</sup> entre las ciencias sociales y su obra, y más aún, entre el trabajo social y las reflexiones de quien, sin dudas, junto a Ernesto “Ché” Guevara, se encuentra entre los más grandes pensadores de nuestra América.

Entonces, ¿a qué viene esta recuperación de estos (pocos, pero muy importantes)<sup>10</sup> autores y pensadores? Y la respuesta es que, todos ellos precisan de dialogar con el TS. Todos ellos tienen mucho más que decir sobre la comprensión de la “cuestión social”, sobre la conducción de los procesos de reflexión y de suspensión de la vida cotidiana (Heller, 1985) para la elaboración de estrategias de intervención, sobre las posibilidades efectivas del fortalecimiento de la clase trabajadora para superar las condiciones de deshumanización a las cuales lo somete el sistema de la explotación del hombre por el hombre.

En líneas generales, muchos de nosotros, en cuanto hemos atravesado procesos de formación de grado o posgrado en TS, hemos conocido lineamientos básicos de la corriente histórico-crítica, amén de coincidir con ella o no. Más allá de esto, por estos supuestos conocemos, por ejemplo, que la “cuestión social”<sup>11</sup> se constituye en expresión de la lucha de clases, sobre todo debido a que la expresión de demanda de la clase trabajadora, introduce en la agenda pública un conjunto de problemas producto de la pauperización originada funcionalmente por el capitalismo (Iamamoto, 1997; Netto, 2002; Grassi, 2004), reconociendo que dicha lucha se establece en cuanto enfrentamiento del propio modo de producción; conocemos también respecto del lugar contradictorio que el TS asume respecto de las políticas sociales, pues la profesión se orientaría tanto a responder a demandas de los subalternos, como a reproducir la fuerza de trabajo (Iamamoto, 1997; Yazbek, 2000); sabemos asimismo que la profesión se origina por el desarrollo de la división social del trabajo (Lessa, 2012) en un momento específico de la historia, ligado al establecimiento del

---

<sup>9</sup> Sin dudas Editorial Herramienta constituye una de las avanzadas de esta defensa aún en construcción.

<sup>10</sup> Resta, sin duda, mencionar una gran cantidad de intelectuales latinoamericanos contemporáneos tales como Carlos Nelson Coutinho, o Michael Löwy.

<sup>11</sup> El entrecorillado de la expresión, justamente señala esta dirección.

modelo del capitalismo monopolista (Netto, 2002), dada la necesidad de profesionales que se constituyan en ejecutores terminales de las políticas sociales.

Ahora bien, el problema está dado en que, en la Argentina, tal como lo demuestran las aproximaciones de Siede (2014), nuestro acercamiento a la corriente del TS crítico, "heredero" de la tradición marxista y de la obra marxiana, se realizó a través de un "marxismo sin Marx", de un marxismo antes teñido de peronismo de izquierda, hacia mediados de los años '70 (Siede, 2014: 151). Este particular proceso determinó en muchos casos que la aproximación a la obra de Marx y su diálogo con el TS se diera (con suerte) en instancias de los posgrados, o bien, quedara sujeto a la opción individual de los interesados, o aún a grupos de estudio organizados *ad hoc*.

Esto reporta múltiples dificultades. Es principio porque clausura la posibilidad de profundización, de construcción de mediaciones entre la obra original y las mediaciones que los profesionales fueren capaces de establecer para reconstruir síntesis explicativas desde estos parámetros teórico-metodológicos. Luego, y como consecuencia, la recurrencia a intérpretes de las obras originales, dificulta el camino para establecer vínculos teórico-epistémicos entre las obras originales y los aportes de pensadores de la tradición como los mencionados más arriba. A modo de ejemplo, difícilmente pueda comprender las implicancias de la categoría "trabajo", en Lukács, sin haberme aproximado mínimamente a la lectura de *El Capital*; sin una lectura atenta de "Sobre la cuestión judía", por ejemplo, algunas mediaciones para comprender la categoría de Estado en Gramsci se perderán inexorablemente.

Lo que intentamos ilustrar es que esta desconexión entre las obras originales y la aproximación de los estudiantes (sean estos de grado o posgrado), producida por la utilización de intérpretes, con certeza juega un papel profundamente contraproducente para la posibilidad de recuperar, por ejemplo, al marxismo heterodoxo.

Con ello, valga aclarar, no negamos los valiosos aportes de grandes marxistas latinoamericanos, como Netto o Yamamoto, a la profesión, al contrario, consideramos sus aportes como centrales y, de alguna manera, algunas de sus obras constituyen ya clásicos contemporáneos del TS. Sino que, lo que pretendemos resaltar son las dificultades que se

producen cuando la lectura del marxismo (o de la obra marxiana) se produce *solamente* a través de intérpretes. Vale recalcar, de todas formas, que la recurrencia a los mismos en una fase temprana se encuentra totalmente justificada, pues ciertamente este momento específico requerirá de la aproximación a otros autores capaces de facilitar el acceso a los originales, pero ello, no debería sustituir a la obra en sí, o al menos, no sin riesgo de constituir un desvío en la comprensión de la inmanencia de la misma. Insistimos, para concluir con este aspecto, en la necesidad de considerar a las obras de intérpretes marxistas como lo que son y a través de los aportes que éstas traen, y no como reemplazo de las obras originales.

Volviendo a lo anterior, la importancia de recuperar a los marxistas olvidados<sup>12</sup> reside en la capacidad explicativa que sus presentaciones categoriales y conceptuales tienen para aportar al TS como profesión. Así, por ejemplo, se nos ocurre interrogarnos sobre posibles incorporaciones de las categorías de Lukács, para entender los procesos de reproducción en el cotidiano de los usuarios de las políticas sociales y ensayar posibilidades de ruptura con la reificación; vale preguntarnos sobre la posibilidad de vincular las reflexiones estéticas de Mariátegui<sup>13</sup> (e incluso de Adorno y Lukács, aunque disímiles entre sí), para ensayar espacios alternativos de intervención en TS considerando la expresión artística. El espectro de posibilidades se abre en la medida en que seamos capaces de aproximarnos a la obra de los pensadores y construir las mediaciones necesarias para la elaboración de estrategias de intervención y también propuestas de investigación y formación.

Y esto mismo vale para la misma obra de Marx, sobre todo respecto de algunos volúmenes también olvidados o con baja repercusión académica en el ámbito del TS. Mencionaremos a este respecto tres obras: el *grundrisse* "Introducción a la crítica de la economía política 1857-1858"; "Miseria de la Filosofía" y "Sobre la cuestión judía". La primera de estas obras tiene una importancia central, a la que es complementaria la segunda

---

<sup>12</sup> Aquí, valga una aclaración, quizás Antonio Gramsci sea el menos "olvidado", entre quienes mencionamos. Habiendo sido recuperado tanto en el campo del Trabajo Social como en la Ciencia Política y la Sociología.

<sup>13</sup> Mariátegui tuvo en su corta vida una prolífica producción escrita sobre estética. Algunas de sus aproximaciones recuperan, como en el caso de Trotsky, la relevancia del Surrealismo.

mencionada; y es que aquí, el pensador alemán establece una aproximación única<sup>14</sup> respecto del método de la crítica a la economía política. Establece una serie de puntos a partir de los cuales es posible comprender una forma de hacer investigación centrada en la crítica revolucionaria de lo dado. Como dijimos, la segunda obra complementa este abordaje señalando puntos de discusión con J. Proudhon (autor de la obra "Filosofía de la miseria", con la cual el pensador alemán dialoga), a través de los cuales, Marx discute, en rigor, la concepción idealista y materialista de la historia. La tercera obra contiene elementos válidos para pensar la necesidad de la democracia como espacio de realización de intereses del ser humano, y ensayar reflexiones respecto de los desafíos de la misma,<sup>15</sup> sin dejar de pensar en términos revolucionarios.

La recuperación de este referencial teórico, tanto del marxismo heterodoxo, como de las obras poco exploradas de Marx, por parte de los trabajadores sociales y estudiantes de TS, implica, además de lo señalado, otra gran finalidad, y es contrarrestar la crítica vulgar de la obsolescencia del marxismo como fuente de modelos explicativos y de interpretación de la realidad, por acusarlo de atemporal, o de falta de estrategias para abordar las cuestiones "micro", asociadas a la intervención profesional.

Existe en la actualidad una tendencia en TS asociada a un abordaje tanto de la intervención como de la interpretación de la realidad que tiende a fragmentar la realidad en *realidades*, la singularidad en *singularidades* y así de corrido, imponiendo aquello que Gianna (2011) rescata como "moda de la letra S". Y lo que Guerra (2007) define como racionalidad formal-abstracta. Esto es, una forma de interpretar (y accionar) que desvincula las acciones individuales de sus determinantes e interpreta las realidades de los sujetos como exclusivo "aquí y ahora". Donde prima, la subjetividad como el espacio privilegiado para la "resolución" de las necesidades. Como si, por ejemplo, el hambre, causado por una "idea", fuese a ser superado simplemente por el reemplazo de otra idea de "abundancia". Esta tendencia, de corte netamente posmoderno, considera a la corriente histórico-crítica como atemporal e inútil para dar cuenta, por ejemplo, de los procesos de intervención cotidianos

---

<sup>14</sup> No solo por su calidad explicativa, sino porque es la única vez que Marx trata de esto con cierta sistematicidad, a lo largo de su obra.

<sup>15</sup> Al respecto, Cf. la aproximación de Abensour (1998) y también de Coutinho (2013)

de los trabajadores sociales, o incluso, considera los planteos críticos como estructuras teóricas demasiado amplias y alejadas de la realidad, y siempre tendientes al determinismo.

Las críticas provenientes de esta tendencia responden, de todas formas, a una consideración del marxismo en clave vulgar, profundamente abstracta y apuntando sobre todo a endilgar a la propuesta crítica, una supuesta imposibilidad para explicar la realidad actual, todo lo cual, incluso estaría respaldado por la caída del llamado "socialismo real". Respecto de esto, es preciso decir que nuestra propuesta halla eco en el rechazo a la burocratización de la vida sea esta de "izquierda o derecha". Por tal, nos oponemos fervientemente a cualquier intento de conservadurismo ortodoxo sostenido en el nombre de la defensa de una ideología (tal como en el caso de la III Internacional), y por ello rechazamos toda perspectiva que preconice las estructuras por sobre la libertad de los hombres, pero en el proceso, diferenciamos otro tipo de marxismo, "maldito", bastardo de las concepciones ortodoxas vulgares, que sostenga aún la posibilidad de una superación del capitalismo y asuma como principio al hombre como el creador de su propia historia. Consideramos que se hallan en este tipo de marxismo, las claves para deconstruir críticamente las manifestaciones contemporáneas del capitalismo y apuntar a su superación. Entendemos que los desafíos actuales a la intervención nos interpelan en la búsqueda de marcos de referencia y de acción consustanciados con una transformación de las relaciones sociales, transformación que, estimamos, no se dará de un día para el otro, pero a la cual estamos seguros de poder sumar desde el lugar que nos convoque.

Por último, es nuestra intención apuntar algunas reflexiones respecto de interpretaciones erradas respecto de la perspectiva crítica en TS, y aportar elementos que provean a la discusión de tales sentidos.

### **LABERINTOS DE LA TRADICIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA Y TENTATIVAS DE REFLEXIÓN**

Para este último apartado nos parece pertinente destacar algunos subíndices para abordar algunos de los lugares problemáticos a lo que es posible llegar, (y a los cuales, de hecho, muchos compañeros llegan) si no se consideran las debidas mediaciones en el proceso de reflexión y de objetivación de las previas ideaciones, en términos lukácsianos.

Así, nos interesará desarrollar brevemente algunos puntos que colocamos como llamados de atención respecto de aquello que consideramos no ser TS, o bien de aquellos componentes que, bajo la perspectiva crítica y la referencia a los supuestos marxianos, se presta a confusión:

### **El TS no es militancia, aunque puede apuntar al fortalecimiento de la clase trabajadora**

Un error muy común que viene dado por tendencias dentro del marxismo exclusivamente politicistas que desconsideran los demás factores (tales como el estatuto profesional del TS y sus elementos académico-formativos en tanto herramientas teórico-metodológicas y operativo instrumentales), es confundir práctica profesional con práctica militante. Esto constituye un grave equívoco que tiende tanto a la desjerarquización de la práctica, como a la confusión entre la dimensión ético-política subyacente a todas las acciones llevadas a cabo en el ejercicio profesional y la orientación política determinada, por ejemplo, por la adscripción a determinada ideología política (sea esta partidaria o no).

Con ello, no decimos que la práctica no conlleve en sí una dimensión política, y suponga siempre una ideología; pero queremos resaltar que, aún cuando pueda aportar al fortalecimiento de la clase trabajadora (por ejemplo, favoreciendo las condiciones para la organización y el enfrentamiento colectivo de determinados conflictos, o instando a la construcción de conciencia reivindicativa en tal o cual situación a través de los espacios de entrevista, por ejemplo), el trabajador social es un profesional, académicamente facultado y portador de recursos intelectuales y operativos que desarrolla una práctica organizadamente pautada y a través de una planificación de la acción basada en la reconstrucción analítica rigurosa de la realidad.

Claro, consideramos que el TS crítico deberá ser un TS consustanciado con la realidad y las luchas de la clase trabajadora, pero tal articulación deberá encontrar sus mediaciones en el marco de la práctica profesional.

Asimismo, por fuera de su rol profesional, los sujetos trabajadores sociales podrán insertarse en espacios de militancia si así lo decidieran. Un factor no excluye al otro en la

vida personal, pero si cada uno de estos espacios remite a prácticas completamente distintas.

**El TS no constituye trabajo productivo en el sentido humano-genérico, por tal no actúa sobre ninguna materia prima.**

Ateniéndonos a la obra marxiana, principalmente a las indicaciones de los capítulos V y XIX de El Capital, podemos identificar al TS como trabajo productivo en sentido abstracto (pues ayuda a la autovalorización del capital), pero para nada podremos considerarlo trabajo productivo en el sentido genérico. Al tratar de este tema, Marx aclara que el trabajo, en su sentido primario, implica la transformación de la naturaleza, y que, la extracción de materias primas por parte de los hombres, implican una modificación del ambiente naturalmente dado (Marx, 2002: 215-216). Esto no ocurre así en la práctica del TS. Es falso considerar a la pobreza o mismo a la "cuestión social" como materia prima de la profesión. Aún cuando reconozcamos que la profesión surge como necesidad de la división del trabajo, no podemos caer en esa trampa que se presenta siempre con mucho sentido y que pareciera igualarnos, por ejemplo, al obrero que efectivamente transforma la naturaleza extrayendo de ella materias primas. Lo que si nos aproxima a este tipo de trabajadores, es la condición asalariada, y aún el hecho de que el trabajador social también vende su fuerza de trabajo para garantizar su reproducción, pero el trabajo que realiza es cualitativamente distinto al de, por ejemplo, el obrero manual. Esta reflexión nos lleva al siguiente punto.

**El trabajador social también sufre alienación, y, por tal, no se ubica por fuera del atravesamiento de la "cuestión social"**

Otro de los lugares comunes en las apreciaciones apresuradas de la corriente histórico-crítica, tiene que ver con considerar al trabajador social como sujeto que se ubica "por fuera" de la alienación, en un escalón "superior" que le permite comprometerse con las clases subalternas y contribuir a la "toma de conciencia" de los usuarios de los servicios sociales, pudiendo guiarlos hacia la senda de la transformación social, simplemente utilizando las estrategias correctas. Argumento muy difundido, pero igualmente erróneo.

Aquí se posee un incorrecto entendimiento de la alienación. Al respecto, los aportes de Lukács en su *Ontología del ser social*, resultan completamente pertinentes. El filósofo húngaro señala justamente que, al ser una condición ontológica, la alienación es inevitable en el espacio de la vida cotidiana. Constituye un elemento que asume diferentes configuraciones bajo distintas formas de sociabilidad, pero en definitiva se define por su perentoriedad. Lo que sí señala, es la capacidad de objetivar momentos de suspensión de esa alienación mediante el trabajo transformador y el arte (Lukács, 2004 y 2013). Esto es, mediante praxis a través de las cuales el hombre se eleva a su condición humano genérica, construye soluciones teleológicamente, para luego objetivarlas y alcanzar un nuevo nivel de sociabilidad, superior al anterior, pero en el que deberá enfrentar nuevas alienaciones, distintas a las superadas. Comprender esta lógica resulta clarificador, en tanto corre a los trabajadores sociales del lugar de “iluminados guías de la clase trabajadora”, y pasa a comprender que ellos mismos sufren de las mismas alienaciones de las que sufren los usuarios, y que, deben enfrentarlas abstrayéndose a su condición humano genérica.

Esto nos lleva a considerar que el profesional, en cuanto no propietario de los medios de producción, se encuentra atravesado asimismo por las manifestaciones de la “cuestión social”. Es decir que también se encuentra en la lucha por garantizar su reproducción en un mercado de trabajo profundamente cambiante y competitivo. En nada debemos confundir a los profesionales con actores que puedan ubicarse por fuera de estas determinaciones históricas.

**El TS no es una práctica autónoma planteada por fuera de los espacios ocupacionales y de la sociabilidad capitalista.**

Otra de las ilusiones presentes en las consideraciones simplistas del posicionamiento crítico, refiere a considerar al TS como una práctica que se situaría más allá de los límites de los espacios ocupacionales, o, más aún, por fuera de la sociabilidad del capital. Otra concepción profundamente falsa. En principio, porque el espacio socio-ocupacional del TS viene dado históricamente en el espacio público estatal, por lo cual, se establecen condiciones de empleabilidad que exigen al profesional determinadas condiciones a cumplir

en el desempeño de sus funciones y en la forma de llevarlas a cabo. Por otra parte, la práctica de los profesionales se encuentra regulada por asociaciones profesionales tales como consejos y colegios que regulan el ejercicio a través de la adscripción a los códigos de ética y suscribiendo a leyes de ejercicio profesional. Por su parte, cualquiera sea el espacio ocupacional ejercido por cualquier profesional, estará regulado siempre por aquello que las jerarquías exijan al trabajador social en función de la direccionalidad política propia de la institución. En este marco, el profesional podrá usufructuar aquellos espacios considerados por Lamamato como “espacios de relativa autonomía”, los cuales ciertamente constituyen espacios de lucha (incluso ideológica en un punto), pero son siempre supereditados a su dimensión relativa.

Por último, aún aquellos espacios ocupacionales que se desenvuelvan en espacios que podríamos considerar de “resistencia al capitalismo”, tales como movimientos sociales, de autogestión o, incluso, de fábricas recuperadas, no podrán considerar su práctica como situada “por fuera” de la sociabilidad capitalista. Es decir, bajo esta perspectiva, no puede generarse una “ilusión autonomista” que pretenda establecer límites a una sociabilidad que se asume como una totalidad, como un sistema que atañe a todas las esferas de la vida, como un “complejo de complejos”, según nos señala Lukács.

No estamos diciendo con ello que no sean válidas las experiencias en el marco de estos espacios. Muy por el contrario, consideramos tales articulaciones como elementos y momentos profundamente reivindicativos y que señalan y aportan a una relación directa del TS con el fortalecimiento de estrategias de resistencia a la deshumanización capitalista en el marco actual. Lo que afirmamos, es que, aún en estos espacios, la égida del capital continúa por atravesar la cotidianeidad de todos los actores involucrados.

La construcción de un TS crítico continúa siendo un desafío que exige ser retomado tanto en la cotidianeidad de la intervención, como en los espacios de debate y discusión académica, así como en el ámbito de la producción del conocimiento. Consideramos que los aportes puestos en relieve en esta presentación podrían abrir el juego a pensar aspectos e ideas que apunten en esa dirección y sobre todo que movilicen al debate respecto de

aspectos como la crítica, la historia, la transformación y la superación de lo dado. Esperamos desde aquí, hallar interlocutores para tal fin.

## BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, M.; *La Democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998.

BRETON, A.; TROTSKY, L.; RIVERA, D.; *Por un arte revolucionario independiente: Breton, Trotsky, Rivera*. Mataró: El Viejo Topo, 1999.

COUTINHO, C. N.; Democracia y socialismo: cuestiones de principio, en Coutinho: Un pensador crítico de la sociedad burguesa, in: *Cuadernos de Teoría Social & Trabajo Social Contemporáneo*, Año I, N° I, La Plata: Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social, Dynamis, 2013.

GIANNA, S.; Capitalismo tardío y decadencia ideológica: La posmodernidad y su incidencia en el trabajo social contemporáneo, in: *Cuestión Social, vida cotidiana y debates en Trabajo Social. Tensiones, luchas y conflictos contemporáneos*, Mallardí, M., Madrid, L., Rossi, A., Tandil: Publicación de la carrera de TS-FCH-UNICEN, 2011.

GRASSI, E.; Cuestión social: precisiones necesarias y principales problemas; in: *Revista Escenarios*, Año 4 – N° 8. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2004.

GUERRA, Y.; *La instrumentalidad del servicio social. Sus determinaciones socio-históricas y sus racionalidades*. San Pabo: Cortez, 2007.

HELLER, A.; *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo, 1985.

IAMAMOTO, M.; *Servicio Social y División del Trabajo*. San Pablo: Cortez, 1997.

LESSA, S.; *Serviço social e trabalho. Porque o serviço social não é trabalho*, San Pablo: Instituto Lukács, 2012.

LÖWY, M.; *Revolución permanente en América Latina*. La Plata: La Caldera, 2014.

LUKÁCS, G.; *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

LUKÁCS, G.; *Ética, Estética y Ontología*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

LUKÁCS, G.; *Ontología del ser social: la alienación*. Buenos Aires: Herramienta, 2013.

MARIATEGUI, J.; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Gorla, 2012.

MARX, K.; *El capital*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

MARX, K.; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 – 1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 2006.

MARX, K.; ENGELS, F.; *Manifiesto Comunista*. La Plata: Terramar, 2008.

NETTO, J. P.; *Capitalismo Monopolista y Servicio Social*. San Pablo: Cortez, 2002.

SIEDE, V.; *Trabajo social, marxismo, cristianismo y peronismo. El Debate profesional argentino en las décadas de 60-70*. La Plata: Editorial Dynamis, 2014.

TODOROV, T.; *Crítica de la crítica*. Barcelona: Paidós, 1991.

TROTSKY, L.; *La revolución permanente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

YAZBEK, M. C.; Políticas sociales y asistenciales: estrategias contradictorias de gestión estatal de la pobreza de las clases subalternas; in: *La Política Social Hoy*. Borgianni E. y Montañó, C.: San Pablo: Cortez, 2000.