



ESTRUCTURA ONTOLÓGICA LUKÁCSIANA

DIEGO FERNANDO CORREA CASTAÑEDA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.colu

RESUMEN

En este artículo se hará un recorrido detallado por el sistema ontológico y categorial de la obra póstuma de Georg Lukács, *Ontología del ser social*. En adición, se hará una comparación entre la problemática que se presenta entre la primera parte histórica y la segunda parte sistemática. Así mismo, se pondrán en juego los sistemas ontológicos del existencialismo, de Nicolai Hartmann, de Hegel y de Marx, para terminar con la propuesta de una ontología plenamente social de Lukács. Igualmente se harán aproximaciones a las categorías de trabajo, reproducción social, ideología y alienación, determinantes todas ellas del ser social.

Palabras clave: ontología; categoría; ser social; ideología; alienación

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Correo electrónico: diegocorreacast@gmail.com

Para citar este artículo: Correa Castañeda, D. F. (2024). Estructura ontológica lukácsiana. *Universitas Philosophica*, 41(82), 17-47. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.colu.



LUKÁCSIAN ONTOLOGICAL STRUCTURE

ABSTRACT

In this article we will take a detailed look at the ontological and categorical system of Georg Lukács's posthumous work *Ontology of Social Being*. A comparison will be made between the problematic that arises between the first historical part and the second systematic part. The ontological systems of existentialism, Nicolai Hartmann, Hegel, and Marx will be brought into play, ending with Lukács's proposal of a fully social ontology. The categories of labour, social reproduction, ideology, and alienation, all of them determinants of social being, will also be approached.

Keywords: ontology; category; social being; ideology; alienation

1. Introducción

FRANK BENSELER DICE QUE “en su correspondencia con el editor, Lukács menciona por primera vez la *Ontología* el 19 de septiembre de 1964” (Benseler, 1986, p. 731), y aunque afirma que es la primera vez que Lukács hace referencia a esta obra, las huellas de las inquietudes ontológicas de este autor no le llegaron de golpe en la vejez. En las *Notas para el compañero Lukács sobre la Ontología* (*Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*), los miembros de la primera Escuela de Budapest, Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus y Mihály Vajda, ya afirmaban: “Creemos que podemos hablar... [sobre la intención de escribir una *Ontología*] correctamente de la realización de los planes juveniles en la vejez” (Dannemann, 1986, p. 209)¹.

Aunque no se trata de hacer un recorrido histórico exhaustivo por todos los pasos que llevaron a Lukács a la elaboración de la *Ontología*, si es necesario, por lo menos, enmarcar los momentos más destacados en la concepción del pensamiento cumbre de su madurez. Los mayores detalles los proporcionan sus discípulos más cercanos, los que la tradición ha llamado la Escuela de Budapest. Máxime cuando el propio Lukács debatía los aspectos centrales con ellos. Debemos tener en cuenta que los *Prolegómenos* (Lukács, 1990) surgieron precisamente del intenso debate fruto de esas arduas discusiones. La técnica empleada por Lukács era que “tan pronto como [...] terminaba un capítulo [...] [entregaba] el texto a uno de sus alumnos”.² Durante el año de “1968, (...) [les] presentó el manuscrito completo con el expreso deseo de tener con ellos discusiones detalladas y críticas al respecto” (Benseler, 1986, p. 745)³. Dichas discusiones se desarrollaron en cinco encuentros que “tuvieron lugar en el invierno de 1968-1969” (Tertulian, 2006, p. 31)⁴. Desafortunadamente, el resultado de estas discusiones, como lo

1 „Wir meinen, mit Recht von der Realisierung von Jugendplänen in alten Jahren sprechen zu dürfen.”

2 „Sobals Lukács mit einem Kapitel fertig war, überreichte er den Text in der Regel einem seiner Schüler.”

3 „ihnen die «Ontologie» Kapitel für Kapitel, das komplette maschinengeschriebene Manuskript so-dann im Jahre 1968 mit dem ausdrücklichen Wunsch überreicht habe, ihre Kritik mit ihm zu er-örtern.”

4 « dans les discussions qui ont eu lieu pendant l'hiver 1968-1969. »

manifiesta Tertulian, después de haber sido publicada la *Ontología* “tuvo el efecto de crear un prejuicio bastante desfavorable hacia el *opus postumum* lukácsiano, sobre todo en una época en la que el lector no tenía la posibilidad de formarse su propia opinión al respecto” (Tertulian, 1990, p. xi).

Los resultados del exhaustivo examen de las diversas partes que componen la *Ontología* fueron presentados a “M. Vajda, quien editó los documentos y llevó el punto de vista común a una fórmula unificada” (Dannemann, 1986, p. 211)⁵. Los puntos fueron presentados en un único informe que contenía las correcciones que se deberían llevar a cabo en cinco puntos centrales de la *Ontología*. El primero de ellos son las *Notas sobre la parte I de la Ontología*, sobre la cual afirman que “contiene dos concepciones de la ontología que se contradicen en muchos aspectos” (Dannemann, 1986, p. 232)⁶. Le siguió el informe sobre el *Capítulo del trabajo*, del que afirman que su “mayor defecto es [...] que precisamente tal problema queda sin resolver, o incluso no se plantea en absoluto” (Dannemann, 1986, p. 237)⁷. En el tercer apartado se aborda el *Capítulo sobre la reproducción*, y en él los alumnos presentan sus discrepancias en torno a los temas de la libertad y las alternativas. Al extraer citas de la *Ontología* para compararlas y evidenciar las diferencias, se muestran en la primera de ellas que si la “libertad significa exclusivamente que la situación del individuo está determinada cada vez más por casualidades con la presión en primer plano de las leyes económicas generales [...] [en la segunda cita encuentran que] es solo la apariencia de la libertad”⁸; ellos encuentran aquí una contradicción con la que se muestran en desacuerdo, ya que esto implicaría que “no se podría atribuir ninguna relevancia

5 „... das komplette maschinengeschriebene Manuskript sodann in Jahre 1968 mit dem ausdrücklichen Wunsch überreicht habe.”

6 „Unserer Beurteilung nach beinhaltet der erste Teil zwie –in vielen wesentlichen Momenten einander widersprechende– Konzeptionen der Ontologie.”

7 „Unserer Auffassung nach in der grösste Mangel des Kapitels, dass even ein solches Problem ungelöst bleibt, ja sogar gar nicht gestellt wird.”

8 „das Problem der Freiheit ausschliesslich soviel, dass die Lage des Individuums mit dem In-den-Vordergrundrücken der allgemeinen ökonomischen Gesetzmässigkeiten mehr und mehr durch Zufälligkeiten bestimmt wird. Auf S. 624/II, 143 aber wird über denselben Tatbestand geschrieben, dass dies nur der Schein der Freiheit sei.”

ontológica al problema de la libertad”⁹. En favor de su argumentación afirman que “el creciente papel de la casualidad en las decisiones individuales crearía, en efecto, sólo apariencia de libertad”¹⁰. De estas disquisiciones sacan la conclusión de que el “problema de la libertad social no puede tratarse en la correlación de las categorías ‘necesidad-casualidad’” (Dannemann, 1986, p. 241)¹¹. El cuarto informe se centra el *Capítulo sobre la ideología*, esta vez ellos sugieren que se deben “omitir los dos primeros puntos del capítulo”, ya que estos dos epígrafes “apenas añaden nada nuevo a lo que se ha esbozado en capítulos anteriores”¹², además están repitiendo “casi todo del capítulo sobre el trabajo”, y no solo lo hacen de manera menos clara, si no que no “llevan a cabo el análisis de los momentos ideales” (Dannemann, 1986, p. 246)¹³. El informe termina con el *Capítulo sobre la alienación*, a propósito del cual, en términos generales, las referencias son negativas; no aceptan la concepción básica del capítulo, ya que la alienación recibe un tratamiento solo desde la óptica del individuo, desde la personalidad y no desde la filosofía de la historia (Dannemann, 1986).

2. Los Prolegómenos

UNA CARACTERÍSTICA IMPORTANTE DE LOS *PROLEGÓMENOS* es que en ellos no existe el contraste –problemático– que hay entre las dos partes de la *Ontología*. Aquí, el lector se enfrenta a un texto completo, en el que el orden cronológico de la parte histórica y el sistemático de la segunda no afecta la forma en que son presentados. Quizás el hecho de que Lukács no haya podido –en contra de sus deseos– revisarlos en profundidad (Tertulian, 1990, p. xxiv) haya producido que la mezcla de continuidad y discontinuidad que los integra pueda llevar a

9 „Folglich könnte man dem Problem der Freiheit keinerlei ontologische Relevanz zuschreiben.”

10 „Die wachsende Rolle des Zufalls in den individuelle Entscheidungen würde natürlich tatsächlich nur den Schein der Freiheit schaffen.”

11 „das Problem der gesellschaftlichen Freiheit kann in der Korrelation der Kategorien ‘Notwendigkeit-Zufälligkeit’ nicht behandelt werden.”

12 „kaum etwas Neues dem in vorangehenden Kapiteln Dargelegten hinzu.”

13 „führt aber die Analyse der ideellen Momente nichtdurch.”

que sobre ellos se hagan afirmaciones contrapuestas. Por eso no es raro encontrar divergencias entre dos de los más grandes expertos de la obra de Lukács. Si, por un lado, Nicolas Tertulian considera que los *Prolegómenos* contienen nuevos acentos e incluso aportaciones novedosas, por el otro lado, István Eörsi afirma que ellos vuelven a resumir lo que también explica la parte histórica y sistemática del manuscrito original (Eörsi, 1976).

Lejos de la forma problemática en la que los *Prolegómenos* fueron concebidos, se puede apreciar un claro proceso de síntesis tanto de los sistemas ontológicos como del sistema categorial. El curso de las ontologías brevemente expuesto no solo muestra la línea zigzagueante del proceso histórico que tratan de refigurar, sino la especificidad ontológica que tratan de resolver. De ahí que en los *Prolegómenos* se expongan, en un principio, las características de una *ontología general* en lugar de una que contenga aspectos de carácter específicamente social. El camino ontológico descrito en la *Ontología* puede ser visto procesualmente por los saltos que van desde las *viejas ontologías*, la *ontología religiosa* y la *ontología existencialista* –que ocupan la primera parte–; a la *ontología natural* y la *ontología genuina y crítica* –desarrollada en la segunda parte–; a través de la *ontología del pasado reciente*, la *ontología lógico-histórica de Hegel* –tercera parte–, para concluir con una *ontología genuinamente materialista*, la *ontología crítica* y la *ontología del ser social de Marx* –del cuarto capítulo–. En una síntesis mucho más detallada, los sistemas se pueden comprimir en lo *teológico*, lo *natural*, lo *lógico* y lo *social* –cada sistema ontológico viene acompañado de su respectivo sistema categorial–. Es así como se puede ver con claridad que el tránsito va de las concepciones ontológicas de carácter general a las de contenido social, en medio de las cuales se encuentran las consideraciones ontológicas naturales.

Esta línea de desarrollo se ajusta a los requerimientos constructivos de la obra. Los tres momentos a través de los que Lukács presenta su exposición –el inorgánico, el orgánico y el social– reciben atención en orden de importancia. Desde luego que el pleno desarrollo es para los aspectos sociales, pues allí es en donde se presentan la mayor cantidad de interacciones ontológicas. La ontología de la naturaleza se presenta en los *Prolegómenos* en oposición a la ontología social. Esto es, lo social en su permanente lucha por descubrir los secretos naturales –de esta tarea se ocupan las diferentes ciencias– empuja las barreras naturales haciéndolas retroceder cada vez más. Esta expresión categorial del “retroceso de

las barreras naturales” (Lukács, 1984, p. 83)¹⁴ es una constante en la *Ontología*. La relación entre la ontología social y la natural, aparte de estar permanentemente en conflicto, se convierte en el centro que determina, en última instancia, los procesos evolutivos tanto naturales como sociales, en donde de la interacción entre las categorías de la *irreversibilidad* y la *causalidad* juegan el papel central.

El grupo de las categorías modales ocupa la parte novedosa tanto de los *Prolegómenos* como de la *Ontología* en general –“en los *Prolegómenos*... [es la primera vez que Lukács] propone una reflexión sistemática sobre las categorías modales (necesidad, casualidad, posibilidad) referidas a la realidad modal del ser” (Tertulian, 2010 p. 398)–¹⁵. La necesidad, la casualidad y la posibilidad integran el núcleo ontológico de los sistemas filosóficos en su conjunto. No hay sistema de pensamiento –teológico, lógico, epistemológico u ontológico, etc.– en el que las categorías modales no ocupen, sin ningún lugar a dudas, el centro. Las podemos encontrar ejerciendo funciones determinantes desde Espinoza –para el que no existe lo casual–¹⁶, o Hobbes (2000, p. 115) –quien niega la casualidad–, hasta Kant –que preserva el necesario dominio de su carácter causal¹⁷– y Hegel –para quien a la representación (*Vorstellen*) carente de pensamiento todo se le ofrece y presenta en la figura de la casualidad–¹⁸.

14 „zurückweichen der Natur Schranke.”

15 “É, também, pela primeira vez, nos *Prolegômenos*, que ele propõe uma reflexão sistemática sobre as categorias modais (necessidade, casualidade, possibilidade) referidas à realidade modal do ser.”

16 “En la naturaleza no hay nada contingente... [casual], sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (Spinoza, 2011, p. 95).

17 “La interpretación de Kant de la diferencia entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, precisamente en lo que se refiere a la conexión y oposición entre la causalidad y la teleología, tiene el gran mérito de que se adhiere firmemente a preservar el necesario dominio de su carácter causal (‘mecánico’, dice Kant) en los procesos puestos en marcha por la ‘conveniencia sin propósito’”. [*„Kants Interpretation der Differenz der anorganischen und der organischen Natur, gerade den Zusammenhang und Gegensatz von Kausalität und Teleologie betreffend, hat das grosse Verdienst, das er unerschütterlich daran festhält, in den von der ‘Zweckmässigkeit ohne Zweck’ in Gang gesetzten Prozessen die notwendige Herrschaft ihres kausalen (‘meschnischen’, sag Kant) Charakters zu bewahren.”*] (Lukács, 1984, p. 22).

18 “Posibilidad y necesidad coercitiva caracterizan el espíritu objetivo de Hegel” [*„Möglichkeit und Bedarf des Zwanges charakterisieren Hegels objektiven Geist”*] (Lukács, 1984, p. 209).

Lukács lleva a cabo un rastreo sobre el recorrido que han hecho las categorías modales desde su concepción en la naturaleza inorgánica, hasta el ser social y las consideraciones económicas de Marx. ¿Existe un vínculo, o una conexión, o, mejor dicho, un trasvase de las categorías del mundo de la naturaleza inorgánica (del ser de la naturaleza) –tratadas por las diversas ciencias naturales– al del ser social? Hay tres formas de ver esta interacción: la primera afirmaría la exclusión de cualquier elemento común, de manera que el vínculo debe considerarse ontológicamente inadmisibile (Lukács, 1984, p. 154); la segunda sostendría que entre la esfera natural y la social existe una interrelación ontológica de complejos de procesamiento, como la llama Lukács, de las categorías de la necesidad y la casualidad. Sin embargo, esta interrelación categorial no es la única que se da entre el ámbito del ser social y el del natural –la interrelación (que tiende hacia lo casual) entre la naturaleza inorgánica y orgánica no está excluida de estas consideraciones–. También existe una tercera posibilidad, consistente en que en el vínculo se dé una razonabilidad causal completa, en la que el predominio lo tendría la forma casual.

Las interacciones categoriales modales adquieren complejidad –aumento cualitativo, lo denomina Lukács– cuando pasan a actuar dentro del ámbito del pleno desarrollo del ser social. Dicha riqueza en las interacciones viene marcada, como es lógico, por el aumento significativo, derivado de la creciente adaptación al entorno, de las relaciones que el ser humano establece con la naturaleza material a la que transforma a través del trabajo –aquí se tiene que considerar nuevamente el retroceso de las barreras de la naturaleza expuesto por Marx como la clave categorial principal–, y la que genera, como es bien sabido, en el ser social, la toma de conciencia –la objetividad de la naturaleza inorgánica no conoce tal cosa en absoluto (Lukács, 1984)– que le ayuda a determinar qué casualidades son favorables o desfavorables para tener en cuenta en su propio desarrollo social.

Los acontecimientos del pasado han sido considerados bajo la lupa de la categoría de necesidad; por este motivo, se ha llevado una inserción ontológica de la necesidad en el lugar de la realidad, otorgándole a dicha categoría modal el papel de figura inmovible trascendente. Una de las tareas de Lukács en los *Prolegómenos*, y en la *Ontología*, es erradicar el influjo de lo necesario y reemplazarlo por lo casual. En palabras de Nicolas Tertulian (1990), “demoler las

viejas interpretaciones necesitaristas” (p. xxiv)¹⁹, que hacen que la categoría de la necesidad adopte la forma de una totalidad cerrada, y “abrir el camino a una verdadera filosofía de la libertad” (Tertulian, 1990, p. xxiv)²⁰, en donde la categoría de la casualidad brinda la oportunidad de entender nuestra realidad social, y nuestra relación con ella, bajo el abrigo de una totalidad abierta.

3. Parte histórica: sistemas ontológicos y categoriales de la primera parte de la *Ontología*

“A partir... [del trabajo] se hará visible cómo la conciencia de la eficacia de las categorías surge del nuevo proceso –social– de reproducción del género humano y se eleva como proceso a niveles cada vez más altos” (Lukács, 1984, p. 136)²¹.

LAS TRES FORMAS SUPERIORES abarcan con sus sistemas a los demás campos de actuación filosófica. En la primera parte de la *Ontología*, Lukács lleva a cabo un recorrido en cuatro etapas. Veremos que el progreso histórico categorial-ontológico –“la historia es la historia de los cambios de las categorías”, dice Lukács (1986, p. 740)²²–, se irá transformado del aislamiento del individuo representado en la primera parte –con claros acentos afectivos, mentales y emocionales– al colectivo social expuesto al final.

En los *sistemas ontológicos –esferas superiores* para Dannemann y Honneth (2021, p. 453)– que componen la “Primera parte histórica”, Lukács ya hace efectiva la categoría marxista de *procesualidad*. Aun dentro del salto temporal –su construcción es anacrónica–, que implica pasar del neopositivismo y el existencialismo a Hartmann, Hegel y Marx, los sistemas ontológicos adquieren una continuidad y fluidez que se corresponde con el método de exposición. Si

19 “*Risoluta a demolire le vecchie interpretazioni necessitariste.*”

20 “*Aprire la via e una vera filosofia della libertà.*”

21 “*Von dort aus wird es sichtbar werden, wie ein Bewusstsein über die Wirksamkeit der Kategorien aus dem neuartigen –gesellschaftlichen– Reproduktionsprozess des Menschengeschlechts entspringt und sich als Prozess auf immer höhere Stufen erhebt.*”

22 “*die Geschichte die Geschichte der Veränderungen der Kategorien.*”

atendiéramos –en contra de la forma en la que lo planificó Lukács– a un orden histórico cronológico, el primer lugar lo tendría que ocupar Hegel, seguido por Marx, pasar de allí al período entrelazado que se da entre el neopositivismo, el existencialismo y la posterior construcción hartmanniana. Al romper este orden, lo que se hace evidente es que las formas ontológicas adoptadas por el neopositivismo y el existencialismo –con su renuncia a una visión del mundo y en su negación de la relación de las ciencias con la realidad (Lukács, 1984, p. 349)– son en realidad una regresión a estadios ontológicos anteriores a los obtenidos por Hegel, quien aún dentro del logicismo dialéctico –de la imbricación del Ser histórico y del pensar, para decirlo con Ballester (2017)–, y con la *contradicción* como fundamento de la filosofía (Lukács, 1984, p. 469), ya da un salto cualitativo hacia adelante al vincular su sistema a una base natural (Lukács, 1984, pp. 473-474). Aunque Lukács destaca el gran logro obtenido por Nicolai Hartmann, considera, sin embargo, que la *imparcialidad* de su sistema ante discusiones histórico-mundiales que se han mantenido durante siglos –tales como los problemas religiosos en su conjunto o referencias a temas sociales concretos– deja entrever las fortalezas y limitaciones de su pensamiento (Lukács, 1984, p. 425). Será en definitiva *el giro materialista en la ontología del ser social* (Lukács, 1984, p. 566) de Marx el que sirva de colofón, no solo al aglutinar dentro de su sistema todas las contradicciones anteriores, sino al saber resolver las diferencias y colocar a la ontología por primera vez en el ámbito del ser social, despojada de todas las cargas metafísicas que la aquejaban y estableciendo *la prioridad ontológica de la economía* (Lukács, 1984, p. 566) como base ineliminable, pero a la vez descartando una simple y vulgar transferencia materialista de las leyes de la naturaleza a la sociedad. La claridad del modelo temporal implementado por Lukács adquiere pleno sentido al ver el proceso que ha seguido en la construcción de su sistema.

Hay varios aspectos formales significativos que afectan la primera parte de la *Ontología*. El primero, aparte de tener una compleja construcción temporal –de la que ya hemos hecho alusión en repetidas ocasiones y que está relacionada no solo con la concepción que tuvo Lukács, sino también con la forma en la que las ediciones húngara y alemana presentaron la obra– tiene la peculiaridad, resalta por Eörsi (1976), de que los capítulos sobre Marx y Hegel pueden entenderse como un ensayo separado del conjunto, que puede ser estudiado independientemente del avance de la obra. En segundo lugar está la extensión progresiva del

número de páginas que componen los epígrafes, que indican una clara ascensión e intensidad a medida que el tema se acerca al punto final con Marx –los detalles están más adelante–, y el que, en contraste con el mayor número de páginas que los componen, haya una disminución del número de sistemas ontológicos a los que se hace referencia. En tercer lugar, hay que destacar como una característica notable el índice de erratas, que figura al final del volumen 14 de la edición de Luchterhand, y que afecta solo a los cuatro epígrafes del Capítulo I, “Neopositivismo y existencialismo”. Lo que indica también que esta fue una parte problemática en la construcción de la *Ontología*.

Los sistemas ontológicos –en contraste con la segunda parte en la que la prioridad la tendrán los sistemas categoriales– son el vehículo a través del cual se manifiesta el contenido filosófico de la obra –esto se podrá apreciar a continuación–, guardando una clara correspondencia con el momento que cada uno de ellos ocupa y desarrolla. El recorrido va desde de la *ontología teológica*, la *ontología irracionalista* o la *ontología fenomenológica de Heidegger* desplegada en el primer capítulo; a la *ontología de la naturaleza inorgánica*, la *ontología fundada en la realidad* o la *ontología de la casualidad* que integra el segundo capítulo dedicado a Hartmann; para pasar al capítulo de Hegel en donde el número de sistemas ontológicos sufre un serio descenso, pero gana en intensidad y solidez, con la *ontología racional*, la *ontología realista* o la *ontología logicista*. El cierre se corresponde con el método ontológico citado en el capítulo dedicado a Marx, en el cual los sistemas ontológicos pasan a ser la *ontología espontánea de la vida cotidiana*, la *ontología histórica del ser social* o la *ontología de la historicidad*.

Una de las características principales de la primera parte, centrada en las figuras de Husserl, Sartre y Heidegger, son los intentos fallidos del neopositivismo y existencialismo de dar cuenta del ser social. Estos introducen una *ontología existencialista*, a través de la cual logran una “homogeneización mecánica de las categorías del ser, de las leyes del ser, etc., en la naturaleza y la sociedad” (Lukács, 1984, p. 143)²³, produciéndose un retorno epistemológico al dualismo idealista burgués. Las categorías principales que “creen poder encontrar en la investigación fenomenológica-ontológica del *Dasein* [...] no son más que modos de

23 „muß ein berechtigter Protest gegen eine solche mechanische Homogenisierung der Seins kategorien, Seinsgesetzlichkeiten etc. in Natur und Gesellschaft entstehen.“

apariciencia inmediata de la vida moderna, capitalísticamente alienada y manipulada” (Lukács, 1984, p. 382)²⁴. Nos presentan esencialmente a un individuo *aburrido, miedoso* (Lukács, 1984, p. 389), en su *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) o *aislado* (*isoliert*) (Lukács, 1984, p. 8). De las utilizadas como herramientas para dar el salto de lo fenomenológico a lo ontológico, las más destacadas son la *reducción*, la *puesta entre paréntesis* o la *purificación* (*Reinigen*) fenomenológica (Lukács, 1984, pp. 376-377). La base del irracionalismo consiste en la pretensión de establecer una antropología filosófica con prioridad ontológica del ser sobre la conciencia, separando ámbitos que por su propia naturaleza son indisolubles: el antropológico y el social. Esto lleva al método existencialista al callejón sin salida de convertir a la filosofía en una antropología idealísticamente irracionalista, ya que, ineludiblemente, sin una ontología dialéctica de la naturaleza –*dejada de lado por irrelevante*– no puede fundarse ninguna ontología dialéctica del ser humano y de la sociedad (Lukács, 1984, p. 396).

Nicolai Hartmann ocupa el segundo lugar en el sistema histórico organizado por Lukács. Se encuentra después del neopositivismo y el existencialismo, y precede a Hegel y Marx. Esta forma metodológica implementada por Lukács puede tener varias explicaciones. Se podría pensar en un principio que, debido a la dimensión del sistema ontológico-categorial introducido por Hartmann, que lo diferencia sustancialmente de cualquier intento precedente, y al ser un autor contemporáneo de Lukács, este sistema tendría que ocupar –por necesidad tanto lógica, para decirlo con Hegel, como ontológica– el último lugar en el sistema; pero, paradójicamente, ocupa un lugar bastante particular. Quizás sean dos los motivos más destacados de esta posición del gran ontólogo. Ambos están afectados por el mismo síntoma, la exclusión que hace Hartmann tanto de los aspectos sociales determinantes en la constitución del sentido que le dan los hombres a su realidad cotidiana, como por ejemplo la religión, y la ambigüedad que se da entre los puntos fuertes y débiles que presenta en su ontología de la naturaleza (Lukács, 1984, p. 434).

24 „bei der phänomenologisch-ontologischen Untersuchung des Daseins [...] nichts weiter sind, als [...] unmittelbare Erscheinungsweisen des modernen, kapitalistisch entfremdeten und manipulierten Lebens.“

Entre estas consideraciones se erige la figura de Nicolai Hartmann –*sobria y prudente*– que emerge dentro de un gran abanico de filósofos alemanes destacados, pero esencialmente en contraste con Feuerbach, filósofo al que Hartmann sobrepasa por la amplitud y extensión de su pensamiento – “sus investigaciones se extienden a todo el campo del mundo y del conocimiento” (Lukács, 1984, p. 421)²⁵–, y que lo convierten en un descubridor de la realidad, al plantearle a esta, filosóficamente hablando, preguntas y respuestas ontológicas (Lukács, 1984, p. 422). Aunque Lukács afirma que ambos sufrieron de *miopía*, incluso de *ceguera*, ante las cuestiones sociales, convirtiéndose esta deficiencia en el punto débil de sus respectivos sistemas, también dice que este estancamiento guarda una correspondencia directa con los momentos históricos en los que se desarrolló, y de los que Hartmann particularmente fue consciente (Lukács, 1984, pp. 422-423).

La mayor distinción que establece la ontología de Hartmann es que, no solo parte desde abajo, *philosophia prima*, sino que despliega su sistema ontológico en este mundo, en contraste con las ontologías epistémico-teológicas, como la de Kant, cuyos conceptos centrales –determinados por el entendimiento– y procedentes de la teología (Dios, inmortalidad, etc.), o teologías secularizadas –la teología sin Dios de Heidegger– (Lukács, 1984, p. 388), parten desde arriba, *philosophia ultima* (Lukács, 1984, p. 424). La ontología de Hartmann toma la dirección de la *intentio recta* –a la que la ontología debe aferrarse en contraposición a la epistemología– hacia la que se dirige el conocimiento humano, determinado por el objeto –“dureza” de la realidad, la llama Lukács (1984, p. 428)–, de la mano de sus dos extensiones más destacadas: la ciencia y la ontología (Lukács, 1984, p. 425), en contraposición con la *intentio obliqua*, como plegada sobre sí misma, a la que se ve obligada la epistemología para conocer dentro de su propio sistema no solo la forma a través de la cual conoce la realidad, sino cómo puede llegar ella misma a ser la validadora de su propio sistema cognitivo.

La tercera posición entre Hartmann y Marx la ocupa Hegel. Aunque el sistema categorial hartmanniano –aun con los aspectos que deja por fuera– supera al hegeliano, Lukács ubica a Hegel antes de Marx por haber sido este el que despejó

25 „seine Untersuchungen dehnen sich auf das ganze Gebiet der Welt und des Wissens aus.”

el camino por el que transitó el único sistema que ha sabido integrar en su interior de manera objetiva todas las categorías del desarrollo social, con la introducción novedosa de descifrar que “el ser categorial de la cosa constituye el ser de la cosa” (Lukács, 1986, p. 740)²⁶, en clara oposición a las ontologías anteriores, que partían justo de una determinación unívoca, esto es, “el ser categorial era la categoría fundamental dentro de la cual se formaban las categorías de la realidad” (Lukács, 1986, p. 740)²⁷.

Hegel, al igual que Chateaubriand, se fue a la cama en la Antigüedad y se despertó al siguiente día en la Modernidad, pero a diferencia de este, que construyó su obra como un lamento por la condición aristocrática perdida, él era un verdadero aristócrata. Hegel tomó el camino de reconocer las nuevas condiciones sociales precedentes ilustradas, ya plenamente burguesas surgidas de la Revolución, y darles forma a través de un método doblemente contradictorio: primero por la imposibilidad de conciliación entre la continuación de la Ilustración, con la razón como estandarte, y el surgimiento de una nueva clase social ante la que aquella tuvo que sucumbir (Lukács, 1986, p. 468); y segundo, por tratar de fusionar el progreso dialéctico, plenamente imbuido de antinomias, como las llama Lukács, con un sistema lógico cerrado, determinista, teleológico y con marcados límites (Lukács, 1986, p. 311).

El sistema temporal implementado por Lukács produce una continuidad entre la solidez de Hartmann y la ontología contradictorio-logicista hegeliana (Lukács, 1984, p. 495), en la que los dos grandes complejos de la ontología y de la lógica crecen juntos, produciendo una evidente contradicción entre el método dialéctico –con un contenido histórico real *ontológico*– y el sistema construido y elaborado en forma *lógica* –articulado especulativamente (Ballester, 2017)–. Hegel pretende hacer avanzar a la *Razón* dentro de un mundo que busca vías de retroceso precedentes, irracionalistas y pre-contradictorias –el romanticismo–, dentro de un escenario en el que las nuevas fuerzas sociales, en particular, la burguesía naciente, rechaza dar continuidad al proceso ilustrado, motivo por el

26 „das kategoriale Sein des Dinges das Sein des Dinges aus.”

27 „das kategoriale Sein die grundlegende Kategorie war, innerhalb deren sich die Kategorien der Wirklichkeit herausbildeten.”

que la *contradicción* se convierte en la categoría central de su ontología (Lukács, 1984, p. 469).

Hegel parte de la descripción realista de la sociedad burguesa surgida de la realidad posrevolucionaria y heredera de la Revolución francesa y la Revolución industrial en Inglaterra, frente al atraso alemán afanado por superar intelectualmente –librando una clara lucha con el contraste entre el pasado y el futuro– los procesos revolucionarios de sus vecinos. Bajo esta contradictoriedad histórica, Hegel crea su doble sistema –un choque de dos ontologías igualmente contradictorio– de una Lógica en donde queda impresa una unión intelectual inseparable de lógica y ontología (Lukács, 1984, p. 483). En la tensión que se presenta entre el pasado y el presente –y debido a que Hegel se haya vuelto personalmente cada vez más conservador–, la filosofía hegeliana es dirigida de manera inequívoca hacia el presente (p. 474), ante el que la ecuación *idea = presente* (Lukács, 1984, p. 479), representada en su sistema lógico, aun a riesgo de la unión indisoluble entre lo correcto y lo incorrecto, toma con fuerza la determinación social-ontológica del presente (pp. 476-477).

De la confusa especulación anterior a la introducción de la ontología de Marx –hay que dejar en claro que Hartmann queda por fuera de esta valoración–, se pasa al terreno en el que las categorías surgen de la “forma histórico-dialéctica” (Lukács, 1984, p. 38), esto es, en donde la historia –“el carácter histórico del conjunto del ser determina también el carácter histórico de las categorías” (Lukács, 1984, p. 315)²⁸–, es tomada como principio básico de todo ser. “La ontología de Marx no es un sistema de verdades absolutas y abstractas, sino, ante todo, un estatuto teórico, cuya fisonomía es trazada por un haz de lineamientos categoriales en cuanto formas de existencia del ser social” (Chasin, 2015, p. 12). La tradición filosófica a la que Marx da un vuelco puede ser vista desde varias perspectivas. En el caso que nos ocupa, la ubicación y el papel que desempeñan las categorías pueden ser tomados como uno de esos momentos estelares de la historia de la filosofía en los que el cambio de perspectiva abre nuevas vías, insospechadas hasta Marx, para la comprensión del ser. El ave de Minerva que dudó en levantar el vuelo al atardecer con la desaparición de Hegel (D’Hondt, 2002), lo vuelve a emprender con

28 „Der historische Charakter des gesamten Seins bestimmt den historischen Charakter auch der Kategorien.”

nuevo vigor ya en pleno día ante la llegada de Marx. La vieja disputa que ha atravesado la historia del pensamiento sobre si es este el que tiene la prioridad en el acercamiento a la realidad y le imprime a esta su esencialidad categorial (Lukács, 1984, p. 311) da un vuelco total con la afirmación marxista de que las categorías son formas del ser, determinaciones de la existencia (Lukács, 1984, p. 310). El cambio de perspectiva consiste en entender que es el ser categorial de la cosa el que constituye el ser de la cosa, y no como se ha venido sosteniendo desde las viejas filosofías, para las que el ser categorial era la categoría fundamental dentro de la cual se formaban las categorías de la realidad (Lukács, 1986, p. 740).

Una vez que Marx toma este fundamento como principio de desarrollo, despeja el camino para adoptar la realidad histórico-dialéctica como la base de la cual surgen las categorías que determinarán el vínculo que el hombre establece entre él y las circunstancias en las que cambia su realidad circundante a través del *trabajo* para su propia supervivencia. De este modo, la realidad objetiva se convierte en el crisol generador de determinaciones de la existencia –categorías centrales tales como la *generalidad* y la *singularidad*, el *género* y el *ejemplar* tienen su fuente allí (Lukács, 1984, p. 311)–, sin por ello dejar por fuera la parte ideal del proceso. De esta doble interacción entre la esfera interior del pensamiento y las determinaciones de la realidad se comienza a gestar el sistema categorial marxista. Aunque son dos esferas del ser que en primera instancia aparecen separadas, en el sistema de Marx están indisolublemente unidas. Esto se puede ver en la doble gestación que tiene una categoría fundamental como la de *valor*, que en primera instancia tendría una clara génesis en la relación que se establece entre una *categoría económica* como la *producción*, con su inseparable categoría social del *trabajo*, constituyendo entre ellas una relación categorial fundamental para entender la manera en la que los seres humanos construyen las formas del ser que le dan sentido a su existencia; pero entendiendo a su vez que entre los procesos materiales del ser social y los (puramente) mentales se establece un vínculo –de una *procesualidad concreta e histórica*, dirá Marx– intrínsecamente entrelazado –“inseparabilidad del conocimiento y de la práctica”, diría Lukács (1984, p. 314)²⁹–, que dará lugar a la determinación concreta de las categorías,

29 „Untrennbarkeit von Erkenntnis und Praxis.”

en la que la categoría de *generalidad abstracta* (Lukács, 1984, p. 309) se inscribe como fundamental.

No es que sobre la herencia de la *ontología racional* (Lukács, 1984, p. 470) hegeliana se haya dado un giro, como sostiene la tradición, sino más bien que de las conclusiones hegelianas, necesariamente sustentadas en una sucesión de categorías *lógico-ontológicas* (Lukács, 1984, p. 495), no se puede llegar a la conclusión de que estas hayan tomado cuerpo, se hayan encarnado, corporeizado –Lukács (1984) denomina esta pretensión de *falsa ontología lógica de Hegel* (p. 531)– en el largo camino que llevó de la naturaleza inorgánica a la orgánica y finalmente a la aparición del sujeto cognoscente. Será a partir de Marx, “que rechaza cualquier tipo de fundamento especulativo” (Chasin, 2015, p. 12), que este sistema adquirirá solidez al estar basado ya en *categorías históricas* vinculadas con la existencia efectiva de los hombres dentro de un ámbito social (Lukács, 1984, pp. 614 y 643), y alejándose del predominio de lo lógico, con su *violación intelectual igualitaria y estática del ser* (Lukács, 1984, p. 100), para dar paso a la posibilidad de un saber real (Chasin, 2015, p. 12).

4. Parte sistemática: sistemas ontológicos y categoriales de la segunda parte de la *Ontología*

“Luego vendrán las cuestiones sociales propiamente dichas”
(Lukács, 1986, p. 735; énfasis añadido)³⁰.

LOS CAPÍTULO DE LA SEGUNDA PARTE: “Cuestiones sociales” (Lukács, 1986, p. 735), para el propio Lukács; “Parte metodológica o sistemática” (1986, p. 738), para su editor alemán, ocupan el segundo volumen de la edición de Luchterhand. Si en la primera parte de la *Ontología* el predominio lo tienen los sistemas ontológicos –la constitución de cada uno de los capítulos está sustentado en el desarrollo y despliegue de estos junto con las categorías más importantes que le sirven de soporte para su introducción–, la segunda parte se diferencia por la ausencia de ese gran complejo sistemático ontológico-categorial. Ahora el desarrollo de los capítulos estará centrado en la utilización de unos

30 „Dann kommen erst die eigentlich gesellschaftlichen Fragen.”

pocos sistemas ontológicos acompañados igualmente de un número reducido de categorías, pero que han sufrido un cambio interior que las ha llevado a pasar de las originarias formas simples a un carácter marcadamente más complejo. Dannemann y Honneth (2021) lo han visto muy bien: “Ya han salido a la luz las categorías fundamentalmente más importantes de las formas de ser más complicadas frente a las más simples: reproducción de la vida frente al mero devenir diferente, adaptación activa a ella, cambio consciente del entorno, frente a formas meramente pasivas” (p. 470).³¹

Otra de las características más notorias de la *Ontología* es la falta de continuidad entre la primera y la segunda parte –a Lukács le preocupaba especialmente la estructura de la obra y no estuvo de acuerdo con la forma en la que editaron los capítulos (Eörsi, 1976)–. Esta última contiene un sistema progresivo –ética de izquierda, según Eörsi (2011)– que está respaldado por los capítulos sistemáticos o metodológicos, formando un contraste con la primera que se adhiere a un método de desarrollo más conservador. Este tipo de disputa ya acompañaba a Lukács desde sus primeras obras, como lo pone de manifiesto Traverso (2021), quien nos informa que ya en la *Teoría de la novela*, Lukács había subrayado que, basado en la dialéctica de Hegel y el romanticismo de Goethe, su libro expresaba una clara “oposición a la barbarie del capitalismo” y, por lo tanto, “no era de naturaleza conservadora sino subversiva...” (p. xxxi).³² De la misma manera que Lukács resalta el carácter contradictorio que se oculta en la obra de Hegel, en su intento por conciliar la dialéctica de la realidad con un sistema lógico-especulativo, en la *Ontología* se aprecia el intento de coordinar una primera parte histórico-dialéctica –llamada por Infranca y Vedda (2007) *metafísica de la realidad histórica* (p. 15)–, que sería la llamada a englobar los aspectos objetivos concretos de la realidad, con una segunda en donde los aspectos metafísicos –especulativos– ocupan el lugar central. Basta con pensar en la dirección ontologizante que va adquiriendo el pensamiento de Lukács hacia la parte final

31 „Dabei sind die prinzipiell wichtigsten Kategorien der komplizierteren Seinsformen im Gegensatz zu den einfacheren bereits ins Licht getreten: Reproduktion der Lebens im Gegensatz zum blossen Anderswerden, aktive, die Umgebung webusst verändernde Anpassung an sie, im Gegensatz zur bloss passiven.“

32 “Not conservative but subversive in nature.”

del gran *opus postumum*, en el que el momento *ideal* y la *ideología* –*epifenómeno espiritual*, llama Infranca (2013, p. 9) a la ideología–, previo al de la *alienación*, ocupan el lugar más destacado y conclusivo de toda la obra. Podría pensarse que la posición de estas tres formas categoriales –distorsionantes– al final de la gran obra clausuran el esfuerzo de Lukács en su intento de dar cuenta del ser social, pero nada más alejado de la realidad. La obra final en la que se intentaría dar respuesta y solución a estas formas que afectan al ser social sería la *Ética*³³, obra que, como es sabido, fue interrumpida por la enfermedad de Lukács y de la que se conservan los apuntes que conducirían a su elaboración³⁴.

Los cuatro capítulos de la segunda parte: el “Trabajo”, la “Reproducción”, el “Ideal/ideología” y la “Alienación” son en verdad el despliegue de las categorías ontológicas más importantes desarrolladas por Lukács. Al igual que la primera parte histórica está dominada por un orden anacrónico, aquí cobra importancia el orden estructural en el que son presentados. Es evidente que la *alienación* debe ocupar el último lugar, al ser el producto distorsionado de todo el proceso precedente, pero que el primer lugar lo ocupe el capítulo sobre el *trabajo* en lugar del dedicado al *ideal* –no al de la *ideología*– parece ir en contra de lo expresado por Marx –algo ya presente también en Aristóteles y que Lukács describe como

33 Son abundantes las alusiones a que en una futura *Ética* sería en la que se daría respuesta a las problemáticas no abordadas en la *Ontología*. “Por lo tanto, esta interrelación decisiva solo puede examinarse en consecuencia en el marco de una ética científica” [„Diese entscheidende Wechselbeziehung kann deshalb nur im Rahmen einer wissenschaftlichen Ethik entsprechend zergliedert werden.”] (Lukács, 1984, p. 351). “La profunda corrección y la igualmente profunda problemática de esta afirmación de Hegel solo pueden ser tratadas adecuadamente en la ética” [„Die tiefe Richtigkeit und die ebenso tiefe Problematik dieser Stellungnahme Hegels kann erst in der Ethik adäquat behandelt werden.”] (Lukács, 1984, p. 475). “Solo en la ética será posible aclarar con precisión cómo las diversas formas ideológicas que regulan directamente la práctica humana” [„Es wird erst in der Ethik möglich sein, genau klarzulegen, wie die verschiedenen ideologischen Formen, die die menschliche Praxis unmittelbar regeln.”] (Lukács, 1986, p. 541). “Los problemas concretos que surgen de esta situación, del pluralismo de la alienación, sólo pueden tratarse en la ética” [„Die konkreten Probleme, die aus diese Lage, aus dem seinschaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können ers in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden.”] (Lukács, 1986, p. 552). “La complicada dialéctica que surge aquí solo puede tratarse adecuadamente en la ética” [„Die hier entstehende komplizierte Dialektik kann erst in der Ethik angemessen behandelt werden.”] (Lukács, 1986, p. 688), etc.

34 Existe una edición bilingüe en portugués, véase Lukács, 2015.

los dos momentos que se presentan en el trabajo, el pensar (νόησις) y el producir (ποίησις) (Lukács, 1986, p. 18)–, y que Lukács toma como modelo, de que primero está la *idea* y después su *realización concreta*. “Lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera” dice Marx (2017, p. 240; Lukács, 1984, p. 20).

También es importante resaltar que esta segunda parte guarda una clara división –ausente en la primera parte histórica– entre la esfera de la plena actividad humana en su intercambio con la naturaleza: el *trabajo* y la *reproducción*; y el resultado o las consecuencias que emanan de las distorsiones provocadas por el gran entramado categorial surgido de este intercambio: la *ideología* y la *alienación*.

Siendo el *trabajo* en sí mismo una *categoría ontológica central*, se convierte por su carácter primordial (Lukács, 1986, p. 10 n.) –Engels lo colocó en el centro de la humanización del hombre–, en el punto del que surgen otras formas categoriales, tales como la *sociabilidad*, la *primera división del trabajo*, el *lenguaje*, etc. (Lukács, 1986, p. 10). Su mismo carácter polivalente muestra que tiene una doble cara ontológica³⁵, ya que solo es posible ponerlo en práctica con un marcado acento *teleológico*, pero esto ya implica un conocimiento previo de dicha puesta en escena (Lukács, 1986, p. 41). De esta manera, con el trabajo la conciencia humana deja de ser un epifenómeno en sentido ontológico (Lukács, 1986, p. 26), ya que la concepción de la naturaleza y de la historia debe tener un creador consciente, afirma Lukács, y pasa a ocupar un lugar originario (Lukács, 1986, p. 74), que a su vez debe ser tomado como modelo para el desarrollo de toda práctica del ser social, y para comprender las demás puestas en escena socio-teleológicas (Lukács, 1986, pp. 10-13).

La *teleología* es la *categoría ontológica objetiva* de la que se sirve Lukács para el análisis de la *categoría social del trabajo*, “el trabajo no puede producirse sino como acto teleológico”, decía ya Lukács desde la *Estética* (1966, p. 39). La versatilidad y flexibilidad productiva filosófico-categorial que tiene la teleología –que puede ser objetiva, trascendente, del trabajo, real, natural, más primitiva del trabajo, cósmica, de la vida cotidiana (Lukács, 1986, pp. 13, 15-18, 22, 51, 94 y ss.)–,

35 Dannemann y Honneth (2021) hablan también de un “dualismo ontológico de las religiones” [„der ontologische Dualismus, der die meisten Religionen”] (p. 456).

vinculada en su desarrollo histórico junto al trabajo, ha dotado de un marcado carácter transicional a aspectos como los medios de trabajo, el proceso, el objeto, el desarrollo, el instrumento, el ámbito, el trabajo simple, normal (Lukács, 1986, p. 96), definiéndolos como órganos del metabolismo entre el hombre y la naturaleza (Lukács, 1986, p. 41). Lukács ya encuentra presente esta conexión en los sistemas ontológicos de Aristóteles, Hegel y Marx. Destaca que Aristóteles y Hegel comprendieron el carácter teleológico del trabajo (Lukács, 1986, p. 13) –Hegel lo convirtió en el motor de la historia y de toda su visión del mundo–, pero en su intento de vincularlo con la naturaleza y la historia (Lukács, 1986, p. 92) se encontraron con la antinomia, no resuelta por ellos, de tener que otorgarle al desarrollo social una base con carácter de *necesidad*, lo que los llevó por el camino, ya inevitable para ellos, de introducir en la evolución del ser humano la forma mítica, transformando de este modo todo el ámbito de lo real en un mito (Lukács, 1986, p. 17). Por el contrario, Marx sí supo ver, como es natural, que el trabajo no era necesariamente “una de las muchas manifestaciones de la teleología en general, sino el único punto en el que un planteamiento teleológico es ontológicamente demostrable como un momento real de la realidad material” (Lukács, 1986, p. 16)³⁶.

Que el *trabajo* se presenta en un escenario ideal previo, “el principio teleológico”, y que para hacerse efectivo se requiere que la conciencia del ser humano posea “un cierto grado de reflejo correcto de la realidad objetiva” (Lukács, 1966, p. 40) son presupuestos que ya estaban presentes en la *Estética* y que son replicados en la *Ontología*. Sin embargo, en esta última se pone el énfasis en la aparición y expresión de la conciencia –la superación de lo epifenoménico de la determinación meramente biológica de la conciencia–, así como sobre el modo concreto de ser de su naturaleza ya no epifenoménica (Lukács, 1986, p. 28). Lukács habla ahora de una identidad común inseparable de dos actos heterogéneos entre sí; por un lado, un reflejo de lo más exacto posible de la realidad –aquí surge el problema de que si el reflejo se orienta hacia las generalizaciones surgen problemas de una ontología general (Lukács, 1986, p. 55)–, combinado, por otro lado, con

36 „nicht eine der vielen Erscheinungsformen der Teleologie im allgemeinen ist, sondern der einzige Punkt, wo eine teleologische Setzung als reales Moment der materiellen Wirklichkeit ontologisch nachweisbar ist.”

una puesta en escena de las cadenas de causalidad –ya presentes en germen en la realidad, dice en la *Estética* (Lukács, 1966, p. 294)–, que son indispensables para la realización de la puesta en escena teleológica (Lukács, 1986, p. 29).

La relación más activa y dinámica que se presenta en el capítulo sobre el trabajo es la que se muestra entre la teoría del reflejo, las formas categoriales de la *alternativa*, las *cadenas de alternativas*, la *causalidad* y las *cadenas de causalidades*, junto con la *teleología*. El trabajo se erige como fuente originaria natural –siempre habrá un remanente de aspectos naturales en esta interacción–, pero en constante lucha por hacer retroceder las barreras naturales, “en el trabajo [...] –dice el Lukács de la *Estética*– las leyes naturales se aprovechan teleológicamente en una humana posición de fines” (Lukács, 1966, p. 268). El papel central que juega aquí tanto la *alternativa* como las *cadenas de alternativas* es que son la base de donde surgen los reflejos, al ser estos originariamente una toma de posición que el ser humano adopta ante la eventualidad de tomar decisiones. En su origen, las categorías ontológicas de la *alternativa* y la *analogía* –esta última es una categoría procedente de la lógica–, jugaron, de forma inconsciente dice Lukács, un papel muy determinante en la constitución de la conciencia humana u “ontología de la conciencia humana” (Lukács, 1986, p. 238)³⁷, la *aparición y expresión de la conciencia* son un punto nuclear no solo de este capítulo sino del mismo proceso ontológico lukácsiano. Cuando ambas entran en el proceso del trabajo –su polivalencia las implica en múltiples áreas: alternativas económicas y no económicas, humano-morales, realizaciones de valores– hacen realidad la transformación de lo que es meramente posible en lo que llega a ser después realidad (Lukács, 1986, p. 73).

Ahora bien, el escenario en el que se desarrolla todo el entramado del trabajo, con todo el caudal ontológico-categorial, tiene lugar en la relación que se establece entre la *causalidad* y la *teleología*. Para aclarar los conceptos (las categorías), la causalidad es un principio de automovimiento colocado sobre sí mismo, que conserva este carácter incluso cuando una serie causal tiene su punto de partida en un acto de conciencia; mientras que la teleología es por su propia naturaleza una categoría puesta, colocada, establecida: todo proceso teleológico

37 „Ontologie des menschlichen Bewußtseins.”

contiene un objetivo y, por tanto, una conciencia que pone objetivos. Sin embargo, cuando es la conciencia la que pone, coloca, establece los objetivos, se puede hablar de que ella, la conciencia, ha dado paso al proceso teleológico. Al ubicar Lukács la interrelación categorial en parámetros puramente ontológicos (Lukács, 1986, p. 14), –dentro de un complejo social que se procesa y reproduce de manera procesual–, se distancia de las ontológicas epistemológicas (Kant) y teológicas que le dan prioridad a la esfera teleológica –determinista, finalista– como sustento de sus sistemas.

Como se anunció al inicio de este artículo, la reproducción –y la producción– es una categoría que avanza a la par que la categoría del trabajo. Por lo que inevitablemente el *trabajo* y la *reproducción* están indisolublemente unidas. La *reproducción* sufre en la *Ontología* una clara división de su ámbito de actuación. Podríamos decir que como categoría está implícita en múltiples campos. La podemos encontrar en el mundo inorgánico, el orgánico y el social. Es claro que para Lukács todos están estrechamente entrelazados y, por lo tanto, que entre las tres formas de la realidad existe un vínculo de unión que hace que el uno no se pueda dar sin el otro, en donde lo natural, como es lógico, tiene la prioridad. Aunque debe entenderse que esta prioridad es solo una cuestión de hecho, esto es, “hay ser sin conciencia, pero no hay conciencia sin ser” (Lukács, 1966, p. 19), decía ya Lukács en la obra más importante antes de la *Ontología*, la *Estética*. Valga decir que, en este sentido, la *Ontología* en parte es una ampliación de los presupuestos ya consignados en la *Estética*, como lo hemos dicho en relación con otros aspectos, sin que ello le quite peso a lo expuesto en la obra póstuma, teniendo presente que aquí se amplía el carácter ontológico que subyacía en la *Estética* y que, como sostuvimos antes, fue interrumpido.

Dando un paso más allá, la reproducción salta del ámbito material-natural al social. Ahora la categoría muta, se transforma, en el proceso interno transformador que afecta en igual medida al campo ontológico al que pasa a ser aplicada, el de la reproducción social, la reproducción del ser vivo individual (Lukács, 1986, p. 156). De la combinación entre la reproducción *filogenética* –la relación evolutiva entre las especies o conjunto de procesos genético-adaptativos que tendrían que otorgarle al individuo la capacidad para identificarse con los otros miembros de su especie– y la reproducción *ontogenética* –crecimiento y desarrollo individual–, se tendría que pasar a una forma categorial que Lukács no

Menciona en la *Ontología* y que habría rendido muchos frutos de haber sido así, lo *sociogenético*³⁸. Podríamos decir que dentro de este tercer campo introducido por Frantz Fanon –veinte años antes de la publicación de la *Ontología*–, es en el que tiene lugar la reproducción de lo de genérico (Lukács, 1986, p. 160), de la genericidad. Este conjunto de categorías desemboca en lo que Lukács denomina la *reproducción de la totalidad*. En ella tiene lugar de forma conclusiva la sociabilidad, “la ontología de la sociabilidad o de los complejos de sociabilidad” (Lukács, 1986, pp. 152, 180), que, como dice el autor, no es posible sin su base de reproducción biológica.

En el capítulo sobre “El ideal y la ideología”, la fuerza ontologizante que empuja a Lukács lo lleva a realizar transformaciones procesuales en los mismos campos categoriales previos a la *Ontología*. La mutación que se produce en una categoría de la *Estética* tan importante como la *vida cotidiana* demuestra la nueva senda alcanzada. La categoría de la *vida cotidiana* –a la que se le ha prestado tan poca atención por parte de los demás campos del saber, y a la que Lukács dedica atención en la *Estética* (1966)– adquiere no solo una nueva dimensión en la *Ontología*, sino incluso un cambio de denominación al ser llamada de ahora en adelante *ontología de la vida cotidiana* –en donde se encuentra *el origen de nuestras ideas ontológicas*, como dicen Dannemann y Honneth (2021, p. 453)–. Esta nueva dimensión que le otorga Lukács en su obra póstuma la convierte en el núcleo del que surge el mismo momento ideológico, y en la mediadora entre la situación económica correspondiente y el surgimiento de este mismo momento (Lukács, 1986, p. 413).

El momento ideal como tal recibe su carga ontológica al ser llamado por Lukács (1986) “ontología del momento ideal” (p. 337)³⁹. Lo ideal adquiere un significado claro si es entendido como la misma puesta en escena teleológica, esto es, si el acto ideal no se desvincula de su correspondiente acto material. Para

38 El libro en el que Frantz Fanon introdujo el concepto de *sociogenia* fue publicado en 1952. Si bien es cierto que lo hizo dentro de un contexto de aplicación psicoanalítico –en la sustitución que Freud pidió de lo filogenético por lo ontogenético–, Fanon se sirve de ello para hablar de que los problemas de alienación que sufre el negro se presentan no solo dentro del contraste entre lo filogenético y lo ontogenético, sino también en un tercer estadio, el sociogenético (Fanon, 2009, p. 45).

39 „*Ontologie des ideellen Moments.*”

Lukács, la esfera ideal –la idea o intención subjetiva– se presenta en un complejo que contiene tres momentos; lo ideal se sitúa en primer lugar como complejo imaginativo, para pasar, a continuación, al momento de la iniciativa y saltar desde allí a lo real, esto es, al momento de la realidad. Ha de tenerse en cuenta que en una ontología, para el ser social no hay teleología –momento ideal– como categoría del ser sin una causalidad –momento real– que la realice (Lukács, 1986, p. 306). Entrelazamiento dialéctico indisoluble que el autor toma de la misma obra de Marx.

La problemática tanto ideal como ideológica desemboca inevitablemente en una relación –Lukács habla de conflictos sociales– establecida entre las esferas individuales –ideologías individuales– y sociales –ideología en general– en las que el ser social se desarrolla. La forma ideológica se instala de forma permanente entre los aspectos conflictivos que surgen por la defensa de los intereses vitales de los grupos en cuestión, “la aparición y difusión de ideologías aparece como la característica general de las sociedades de clases” (Lukács, 1986, p. 405)⁴⁰. Si el hombre es un ser que se hace preguntas –esfera teleológica– y encuentra las respuestas –esfera causal– en su lucha contra las fuerzas naturales, haciéndolas retroceder a través de la apropiación por medio del trabajo, entonces resulta congruente suponer que de la complejidad de un escenario teleológico en que se originan las preguntas emane a su vez una personalidad más desarrollada; en cuanto más preñado esté del mismo contacto con lo natural y en su forma de transformarlo, por necesidad más compleja se volverá la personalidad en su proceso ascendente transformador –cuanto más desarrollada está la personalidad, mayores son sus logros, dice Lukács–. De este entramado dialéctico entre lo individual y lo social o colectivo en estrecha interacción con el mundo de la práctica pueden emanar los diversos escenarios ideológicos. Pueden surgir de la discusión de los resultados más avanzados del trabajo científico enfrentado con las visiones surgidas de la vida cotidiana. Lukács pone como ejemplo la doble verdad defendida por el cardenal Belarmino –que la ciencia y la teología vayan por caminos separados y que sus logros no modifiquen los principios ontológicos de sus vecinos–, entendida como una doble determinación –con un marcado

40 „Entstehen und Verbreitung von Ideologien erscheint als das allgemeine Kennzeichen der Klassengesellschaften.”

acento del momento ideológico–, que tiene su desarrollo en el ser social en el que el individuo en cuestión vive y trabaja.

Es cierto que la parte de la realidad a la que la destreza humana –desplegada a través del trabajo– no ha podido llegar, deja abierta la puerta a que de los aspectos aún no descubiertos de aquella –círculo de lo incognoscible, lo llama Lukács– tomen la forma de figuras trascendentes y ejerzan un poder y una fuerza sobre los hombres, incluso en la misma medida de los avances logrados. Es así como de las fuerzas del mundo mágico y de las creencias religiosas –Lukács desarrolló ampliamente estas interacciones en la *Estética* (1966, p. 107)– surgen las situaciones que luego ejercerán sobre los hombres el gran poder de fuerzas ideológicas. Así, el momento ideológico que se presenta la mayoría de las veces disfrazado de diversas formas distorsionantes puede ser utilizado para combatir los conflictos sociales –desideologización–, a través de hacer consciente en el hombre los motivos de su surgimiento –siempre con carácter de genericidad–, cuyos fundamentos últimos hay que buscar en el desarrollo económico (Lukács, 1986, p. 404).

La alienación –que debe ser entendida como fenómeno ideológico– es el punto culminante de todo el proceso ontológico lukácsiano. Debe tenerse en cuenta que no es el punto final de sus consideraciones filosóficas. Ya se ha dicho en repetidas ocasiones que ese lugar lo tendría que ocupar la ética⁴¹. De ahí que no deben tomarse los aportes sobre la alienación como la cumbre más elevada de todo su pensamiento. La alienación es una categoría ontológica –Lukács despeja las dudas de que una ontología basada en categorías marxistas derive necesariamente en una sociología (Holz *et al.*, 1971)– tan versátil y útil que le sirve a Lukács como forma aglutinante de todo el malestar distorsionante que embarga al ser humano a través de todo su proceso histórico, fenómeno exclusivamente histórico-social, lo llama el autor. En este capítulo final de la *Ontología*, los múltiples sistemas ontológicos que ocupan la amplitud desplegada en la obra quedan comprimidos en uno solo, la *Ontología de la vida cotidiana*. Ya hemos mostrado

41 “Los problemas concretos que surgen de esta situación, del pluralismo de la alienación, sólo pueden tratarse en la ética según su importancia” [„Die konkreten Probleme, die aus dieser Lage, aus dem seinsthaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können erst in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden“]. (Lukács, 1986, p. 552).

la transformación que sufre la *vida cotidiana* desde su posición como *categoría* central en la *Estética* a la adopción de *forma ontológica* en la *Ontología*. La vida cotidiana, ahora ya tomada como el ámbito de la mediación, es la esfera ontológica en la que tienen lugar las relaciones sociales, la estructura económica en general –ambos proporcionan la base objetiva de los fenómenos (Lukács, 1986, p. 556)–, y desde luego el hombre individual. La alienación debe entenderse como un fenómeno distorsionado que afecta a la sociedad en su conjunto, pero especialmente a cada individuo, en sus interacciones con la propia vida cotidiana. Si anteriormente habíamos expuesto que en el *momento ideal* se presentaba un contraste problemático entre la vinculación de la individualidad y la personalidad –la supuesta falta de conexión entre estas dos formas del ser abre ya las puertas a la aparición de la alienación–, ahora el problema se transfiere a una triple relación: lo económico, lo social y lo individual (aunque debe entenderse que al ser la vida cotidiana, con su doble forma de mediación y de inmediatez, el crisol en el que se funden los tres modelos, esta podría ser considerada como el cuarto momento). Durante el proceso mediante el cual el hombre se aliena, tanto individual como colectivamente, no solo se pierde el control sobre los resultados de sus actividades sociales –a través de una acción en cadena que lleva desde la dominación del producto sobre el productor hasta la dominación del no-productor sobre el productor inmediato–, sino que tanto los elementos teóricos y prácticos (vida cotidiana) como los empíricos y especulativos (esfera hegeliana), económicos y filosóficos de la teoría (Marx) chocan y se entrelazan intrincadamente. En este sentido, Lukács (1986) sugiere seguir una triple secuencia, la disolución del hegelianismo, a la que seguiría la aparición de Feuerbach y la posterior y definitiva crítica de Marx a ellos y a sus seguidores que continuaron atrapados en el idealismo (Lukács, 1986, p. 556). Por eso debemos entender que es a través de este concepto en torno al cual se centra explícitamente toda la obra y a través del cual se articula su contenido (Markus, 1986, p. 73).

El proceso de socialización –desarrollo social– a través de condiciones sociales objetivas –el trabajo y la reproducción sociales– se transforma inevitablemente en insociable, ya que todo el proceso se sale del control consciente de los individuos, del desarrollo individual. La alienación del ser humano, tanto social como individual, consiste en entender que la realidad material transformada por el hombre a través del trabajo adquiere independencia autónoma y se vuelve

contra él. En la *Ontología*, la alienación como categoría ontológica adquiere la forma de la *procesualidad*, es una concepción de la historia como un proceso. Se origina un cambio de paradigma, una toma de distancia con Hegel, en relación con *Historia y conciencia de clase*, en la que la procesualidad era entendida como una esencia inmutable, como un forma ya implícita e integrada en la misma práctica humana.

Los antagonismos que se dan entre la formación de la personalidad y la singularidad, entre lo social y lo individual, entre el mundo de la interioridad del pensamiento y de su ejecución práctica en el mundo de la vida cotidiana necesitan ser superados o derribados para poder erradicar o abolir la alienación. Se requiere determinar ontológicamente la alienación real como proceso real en el ser social del ser humano en la actualidad –Tertulian señala repetidamente que los análisis de Lukács sobre la alienación y la cosificación tienen relevancia contemporánea (Dannemann, 1986, p. 16)–, a través de una reconstrucción mental, para que el hombre descubra que la alienación no solo es un síntoma del desarrollo económico, sino incluso que dicha manifestación del malestar general es una clara señal, como dice Dannemann (1986), para revolucionar la relación del hombre con el trabajo (p. 481) y la vida cotidiana en la que se desarrollan las medicaciones para su superación.

5. Consideraciones finales

EL HECHO DE NO HISTORIZAR A LUKÁCS, sino de actualizar sus premisas –expuesto por Dannemann–, la relevancia de pertenecer a un partido político, señalada por Lukács, y la crítica del estalinismo como una condición sin precedentes para el retorno a Marx, y el deseo de un proceso de democratización, constituyen los grandes momentos finales de la *Ontología*. La democratización, nos indica Miklós Almási (1989), constituye así un nuevo *tertium datur* –no como un simple medio sino como esfera cualitativa superior (p. 20)– entre la superación del estalinismo y las pretensiones democráticas manipuladoras burguesas, que con su retroceso histórico reinstauran a través de un sistema democrático las viejas aspiraciones manipuladoras del capitalismo, impidiendo por todos sus medios el avance de un auténtico sistema democratizador socialista. Estas aspiraciones de una democratización, siempre vista como proceso, de la

vida cotidiana, “el anhelo de una democracia no manipulada o preimperialista” (Lukács, 1986, pp. 721-722)⁴² –en donde se tendría que partir desde la base social implicando a todas sus instituciones, desde abajo, *philosophia prima*, para lograr proyectar hacia arriba, *philosophia ultima*, hacia la socialización–, aglutina las mejores intenciones de los seres humanos por modificar las condiciones sociales de su existencia (Jung, 2007).

La democratización fluctúa entre dos polos, el material, de la circulación de mercancías –con arraigo en la forma democrática de la sociedad burguesa–, y la forma ideal como superestructura estatal (Lukács, 1989, p. 50) –constituida como arma ideológica de control aparentemente independiente–. Ambos polos interactúan en una interdependencia que legitima, enmascarando la realidad, los sistemas democráticos. La democratización debe elevarse como un tercer momento superador, a través de un largo proceso –Lukács no habla de acción inmediata– para desenmascarar la falsa idea de libertad e igualdad que el sistema burgués democrático muestra como premisa de acción ejercida a través de un Estado ideal –momento del parlamentarismo, lo llama Lukács–, creado con el solo fin de defender los intereses de las clases poseedoras, de los capitalistas.

Enzo Traverso (2021) afirma rotundamente que el *Asalto a la razón* tendría que ser “incluido entre los mayores logros intelectuales del siglo pasado” (p. lix).⁴³ Si consideramos de forma crítica y distanciada que la *Ontología del ser social* es la síntesis filosófica del marxismo en su plena madurez, y que en este sentido supera la forma de desenmascaramiento del irracionalismo llevada a cabo por su gran obra predecesora –la *Estética* camina junto a estas dos obras–, al dedicarse íntegramente a las *grandes cuestiones ontológicas*, tendríamos que dejar de ver la gran *Ontología* como un *bloque errático* de un marxismo ya superado, y acercarlo, integrándolo, a las grandes construcciones sistemáticas, tanto del pasado como del presente, afanadas por dotar de sentido la vida del ser humano, y así contribuir en su avance hacia el esclarecimiento de los verdaderos fundamentos sociales.

Consideramos que tanto Dannemann y Jung como Tertulian coinciden acertadamente en las reflexiones sobre el desconocimiento reinante en torno a la gran

42 „die Sehnsucht nach einer nicht manipulierten Demokratie”.

43 “This is enough to include the book among the greatest intellectual achievements of the past century.”

obra póstuma de Lukács. Si, por un lado, los dos grandes conocedores alemanes de la obra de Lukács nos hablan de lo “poco conocida que es la obra tardía de Lukács, la *Ontología*, una obra cuya publicación húngara se produjo en el peor momento posible” (Dannemann y Jung, 1995, p. 8)⁴⁴, por otra parte tenemos los significativos aportes del lukácsiano Tertulian cuando nos dice que “la *Ontología del ser social*, en su conjunto, sigue siendo una obra insuficientemente explorada y analizada en la multiplicidad de sus ramificaciones: un inmenso bloque errático en un paisaje filosófico dominado por movimientos de ideas más conformistas y poco sensibles a las grandes cuestiones ontológicas” (Tertulian, 1990, p. XXVII).

Referencias

- Almási, M. (1989). Prólogo a la edición húngara. En G. Lukács, *El hombre y la democracia* (pp. 19-31). Editorial Contrapunto.
- Ballester, M. (2017). *Introducción. Crítica y subversión de la continuidad*. En G. Lukács, *Falsa y auténtica Ontología de Hegel* (pp. 11-43). Bellaterra.
- Benseler, F. (1986). Nachwort. En G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. II Halbband* (pp. 731-748). Luchterhand.
- Chasin, J. (2015). *Marx. Ontología y método*. Herramienta.
- Dannemann, R. & Honneth, A. (Eds.). (2021). *Georg Lukács Ästhetik, Marxismus, Ontologie*. Suhrkamp.
- Dannemann, R. & Jung, W. (Eds.). (1995). *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins"*. Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dannemann, R. (Ed.). (1986). *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Sandler.
- D'Hondt, J. (2002). *Hegel*. Tusquets Editores.
- Eörsi, I. (1976). *Egy Posztumusz Mű Története*. En G. Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról III* (pp. 9-14). Magvető Könyvkiadó.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.

⁴⁴ „Der Ontologie, ab, einer Arbeit, deren ungarische Publikation zu einem denkbar schlechten Zeitpunkt erfolgte”.

- Holz, K., Kofler, L. & Abendroth, W. (1971). *Conversaciones con Lukács*. Alianza.
- Infranca, A. (2013). Introducción. En G. Lukács, *Ontología del ser social: La alienación* (A. Infranca & M. Vedda, Eds.) (pp. 9-22). Herramienta.
- Infranca, A., & Vedda, M. (Comps.). (2007). *György Lukács. Ética, estética y ontología*. Colihue.
- Jung, W. (2007). *Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács*. En A. Infranca y M. Vedda (Eds.), *György Lukács. Ética, estética y ontología* (pp. 85-102). Colihue.
- Lukács, G. (1966). *Estética I*. Grijalbo.
- Lukács, G. (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. I Halbband*. Luchterhand.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. II Halbband*. Luchterhand.
- Lukács, G. (1989). *El hombre y la democracia*. Editorial Contrapunto.
- Lukács, G. (1990). *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Lukács, G. (2015). *Notas para uma ética / Versuche zu einer Ethik*: edição bilíngüe (S. Lessa, Trad.). Instituto Lukács.
- Markus, G. (1986). Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács. En R. Dannemann (Ed.), *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie* (pp.71-104). Sendler.
- Marx, K. (2017). *El capital*. Siglo XXI.
- Tertulian, N. (1990). Introducción. En G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* (pp. IX-XXVII). Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Tertulian, N. (2006). Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger. *Actuel Marx*, 1(39), 29-53.
- Tertulian, N. (2010). Posfácio. En Lukács, G., *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (pp. 381-400). Boitempo.
- Traverso, E. (2021). Dialectic of Irrationalism. Historicizing Lukács's *The Destruction of Reason*. En G. Lukács, G., *The Destruction of Reason* (ix-lx). Verso Books.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Alianza.