

El debate acerca del método al interior del marxismo produjo una vasta y variada bibliografía. Las más diferentes vertientes y las más diversas corrientes políticas tienden a ver en el método el campo resolutivo último de sus divergencias o confluencias. No raramente, tenemos el método afirmado como un *organon* que sería la llave de la verdad, otras veces el método casi es reducido a la lógica formal-aristotélica: tal como el lenguaje posee una gramática, el pensamiento tendría en las leyes lógicas su compendio de reglas que aseguraría su formalización correcta, y por lo tanto, la veracidad de lo pensado. El argumento de autoridad, al fin y al cabo, termina siempre surgiendo en este contexto: el método "verdadero" sería la garantía de la corrección o de la veracidad del conocimiento.

Fue así que en el transcurso del siglo XX, el método se va transformando en la garantía de la verdad. Con todo, en el horizonte marxiano (si Lukács está correcto), ésta es una proposición rigurosamente inaceptable. Por dos razones:

1) Por un lado, porque si la realidad posee una objetividad propia, distinta de la conciencia, no hay ninguna razón para que la realidad (y no el método) no sea el criterio de verdad. Hacer lo contrario, deducir la verdad del conocimiento a partir de la esfera metodológica, produce dificultades insuperables. Antes de más nada, porque muchas veces del mismo "método verdadero" frecuentemente derivan afirmaciones y conclusiones muy distintas. Esto ocurre en todas las áreas del conocimiento; con todo, en la política, dada sus especificidades, es muy grande la frecuencia y la intensidad con que propuestas muy diferentes tienen el mismo piso metodológico.

En pocas palabras, como en el proceso de intelección de la realidad hay mucho más que los principios metodológicos, si adoptásemos el método como la razón de ser del conocimiento verdadero, crearíamos una enorme confusión. Y con esa confusión, no apenas la investigación de la realidad es perjudicada, como también dejaríamos

---

\* Texto inédito, elaborado especialmente para integrar esta coletánea. Publicado en Borgianni, B. e Montañó, C. *Metodología y Servicio Social*, pp. 199-228, Ed. Cortez, São Paulo, 2000.

de encauzar la resolución de lo que la reflexión metodológica puede de hecho solucionar: las cuestiones de método.

2) Además de la realidad (y no el método) ser el criterio de verdad, hay aun una segunda razón por la cual la proposición opuesta es incompatible con el universo marxiano: en la enorme mayoría de las veces termina por conducir a la concepción según la cual el objeto del conocimiento es una pura construcción de la subjetividad. Así siendo, lo que asumimos por realidad nada más sería que una imagen creada por nosotros, en nuestro propio proceso gnoseológico: con esto estamos más propiamente en el campo kantiano-fenomenológico que en el campo marxiano.

Si Lukács está correcto, repetimos, la esfera resolutive del problema del método es dada por su función social<sup>1</sup> y no, como se quiere la mayoría de las veces, por la esfera lógico-deductiva.

Nos gustaría desde ya advertir al lector para dos aspectos muy importantes. El primero es que este procedimiento – buscar la determinación de la particularidad de los complejos sociales en sus funciones sociales – es típico del último Lukács, en especial el de *Para una Ontología del Ser Social*.<sup>2</sup> Esta obra, por un lado, no apenas aun está en gran medida inexplorada, como de forma alguna puede ser considerada consensual entre los marxistas. No podemos aquí detenernos sobre la polémica que la cerca, pero apuntar este hecho nos permite explicitar que estamos entrando en un terreno aun poco estudiado y polémico.

En segundo lugar, que al interior del propio Lukács maduro, hay indicios bastantes fuertes de una divergencia importante en el tratamiento que confiere al método. En el 'Prefacio' a la *Historia y Conciencia de Clase* de 1967, año en que ya estaba envuelto en la

---

1. Función social, aquí en un sentido totalmente distinto del funcionalismo, como el desarrollo del texto dejará claro al lector. Aprovechamos esta primera nota para dejar consignado nuestro débito para con Elisabete Borgianni e Carlos Montaña, por la lectura cuidadosa y sugerencias que mejoraron en mucho el texto.

2. Lukács, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1986). Lukács, G. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie* (1986a). Hay traducciones italianas de estas obras: *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* (1976-1981); y *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi di venuta possibile* (1990). En el Centro de Documentación Lukács, de la Universidad Federal de Alagoas (Biblioteca Central, UFAL, Maceió, Alagoas-Brasil), pueden ser obtenidos los capítulos de esta obra ya traducidos al portugués.

redacción de la *Ontología*, sus reafirmaciones de algunas de las tesis metodológicas de juventud parecen ser incompatibles con sus teorizaciones en la *Ontología*.<sup>3</sup> Nuevamente, con todo, algunas dificultades se interponen para una resolución conclusiva de esas cuestiones: no hay ningún estudio resolutorio de las mismas y, tal como Marx, Lukács también no nos dejó ningún tratado sistemático acerca del método.

Teniendo en mente estas dos salvedades, lo que nos proponemos en este artículo es un objeto muy delimitado: exponer al lector no especialista lo que sería el fundamento ontológico del método en Marx, según el último Lukács.

#### 1. La función social del método

El método cumple una función social muy específica: frente a lo desconocido nos indica cómo proceder para incorporarlo, con la mayor eficiencia posible, a lo ya conocido. Con todo, al hacerlo necesariamente ocurren dos fenómenos aparentemente paradójicos.

Por un lado, al ampliar el campo de lo conocido terminamos por producir una nueva frontera con lo desconocido. Tal como lo que conocemos es una producción histórico-social, lo desconocido a ser investigado también lo es; al menos en el sentido de que sólo podemos dirigirnos a lo desconocido a partir de aquello que ya conocemos. Esta relación entre lo ya conocido y lo aun por ser conocido no es de modo alguno necesariamente lineal y continua; las más distintas relaciones son aquí posibles – con todo, esta relación más general entre lo conocido como la base a partir de la cual investigamos lo desconocido se mantiene válida. Por lo tanto, al conocer algo terminamos también por señalar un nuevo desconocido a ser investigado. Conocimiento y desconocido a ser investigado son polos distintos de una misma

---

3. Para quedarnos apenas en un ejemplo más conocido, la tesis central de el ensayo "Qué es el marxismo ortodoxo" – según la cual aunque incluso la historia comprobara que todas las afirmaciones y tesis aisladas de Marx son falsas, aun así la validez de su método permanecería intocada –, difícilmente podría tener validez en el contexto de su *Ontología*. En este último escrito, hay elementos y lineamientos suficientes a partir del cual se podría argumentar que un procedimiento metodológico que conduce a tesis y afirmaciones falsas, que conduce a un reflejo incorrecto de la realidad, no podría ser un procedimiento metodológico acertado, pues la validez del método no reside en sí mismo en cuanto tal, sino en su capacidad de auxiliar en la construcción, por la subjetividad, de un reflejo correcto de la realidad.

procesualidad, cual sea, la trayectoria histórico-social de la humanidad en el sentido de reproducir en la conciencia, de una forma cada vez más aproximada, las determinaciones de la realidad.<sup>4</sup>

En esta relación entre lo ya conocido y lo aun desconocido encontramos la segunda paradoja aparente: cuando iniciamos la investigación de algo desconocido, jamás podemos tener certeza *a priori* de cuáles procedimientos investigativos (por lo tanto, de cuál método) se revelarán como los más adecuado para conocerlo. Con base en lo que ya conocemos, con base en las experiencias con objetos que nos parecen semejantes etc., podemos hacer previsiones y anticipaciones de cuál *probablemente* será el método más adecuado. Con todo, la certeza apenas podrá venir *a posteriori*, después del conocimiento del objeto. De esta forma, en este momento en que el objeto ya desvelado nos permite tener certeza de cuál es el mejor método para conocerlo, el método se torna superfluo: si conocemos el objeto, no tiene sentido investigarlo nuevamente.<sup>5</sup>

Así, el método exhibe una cierta dimensión de particularidad: cada objeto requiere de un método particular para ser conocido. En otras palabras, el descubrimiento de cada objeto implicará siempre en una investigación que jamás será idéntica a ninguna otra – en la misma medida en que jamás habrá dos entes exactamente iguales. Con todo, como ningún objeto existe fuera de una totalidad,<sup>6</sup> la relación

---

4. Un paréntesis: afirmar la existencia de lo desconocido en nada nos aproxima de la tesis kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en-sí. De un lado, tenemos la tesis marxiana de la absoluta historicidad del objeto y del sujeto: como nuestra relación con la realidad evolucionó incesantemente porque tanto los sujetos como el mundo objetivo son procesualidad en constante transformación, es inevitable que siempre tengamos algo nuevo a conocer. Por eso, el conocimiento es un proceso de aproximación inagotable. Tal postura, evidentemente nada tiene que ver con la afirmación kantiano-fenomenológica de que la cosa en-sí, el ser-precisamente-así existente, es imposible de ser conocido. Hay una absoluta antinomia entre las dos tesis.

5. Estas palabras deben ser tomada con un cierto cuidado por el lector. Pues, toda vez que conocemos lo nuevo, nuevas cuestiones pueden ser puestas para todos nuestros conocimientos anteriores, de tal modo que jamás habrá un objeto ya totalmente conocido. O, como la relación entre el hombre y su ambiente es absolutamente histórica, en cualquiera de sus dimensiones, ésta nunca puede adquirir un carácter estático, definitivo.

6. Marx, en los *Manuscritos de 1844*, afirma que "Un ser no objetivo es un no ser" ("*Ein ungegeständliches Wesen ist ein Unwesen*") *Die Frühschriften* (1971: 274). Hay una traducción española (Marx, 1985: 195), que con todo, trae este pasaje de forma un poco diferente: "Un ser *no objetivo* es un *no-ser*, un absurdo". Con esta incorporación, "un absurdo", quedamos sabiendo del hecho de que el traductor concuerda con la tesis marxiana, lo que no puede dejar de alegrarnos. Sin embargo, como hay una distancia entre el texto y el traductor, incorporaciones de este tipo son siempre de lamentar.

objetiva entre su particularidad y la generalidad a la cual pertenece hace con que el método que se reveló adecuado a su conocimiento contenga elementos comunes a los procedimientos metodológicos que se revelarán correctos para la comprensión de otros objetos en el futuro. En ese sentido y medida, es posible la elevación de las experiencias investigativas pasadas a una tematización genérica acerca del método. O sea, si lo universal es la *universalidad de singulares*, y los singulares apenas pueden ser *singularidades de un universal*, entonces la relación entre el método adecuado a cada ente singular no puede dejar de ser una particularización del método adecuado a la generalidad a la cual pertenece el ente en cuestión. Y viceversa.

Detengámonos en esta cuestión, pues ella es de la mayor importancia.

La totalidad de todo lo que existe<sup>7</sup> compone un complejo unitario. Lo inorgánico y la vida se articulan de varias maneras, de tal modo que sin el primero la última es imposible. Del mismo modo, naturaleza y mundo de los hombres están de tal forma articulados que sin aquella la sociabilidad siquiera podría existir. Y aun más, no hay relación social, por más singular que sea, que no sea parte (incluso por las mediaciones más distantes) de la historia de la humanidad. Todo lo que existe hace parte de una misma y única totalidad.

Con todo, el carácter de totalidad compleja consubstanciada por el ser en nada se opone a la afirmación de la diferencia entre los complejos singulares y universales. Por el contrario, es exactamente la síntesis de esas diferencias que funda esta misma totalidad por último unitaria; lo complejo apenas puede ser "complejo" si sus partes constituyentes, así como las relaciones entre las mismas, son distintas, diferentes – contradictorias. La totalidad sólo puede ser "por último unitaria" si es compuesta por elementos singulares que son inmediatamente diferentes entre sí, contradictorios.

Esta constatación ontológica se hace presente en la reflexión metodológica por el reconocimiento de que las determinaciones y categorías comunes a un determinado sector de la realidad – o si nos

---

7. "Todo lo que existe" nada más es que el ser en general.

referimos a la máxima generalidad, a la totalidad en cuanto tal – puedan ser reflexionadas en procedimientos metodológicos comunes a las investigaciones de sus objetos. Así, por ejemplo, al estudiar la esfera de la vida, tenemos algunos procedimientos metodológicos peculiares a la biología, y que de algún modo probablemente estarán presentes en la totalidad de las investigaciones en esa esfera. Con todo, por la misma razón, tales procedimientos peculiares a la biología serán muy distintos de aquellos empleados por la geología. Y en un probable avance de diferenciaciones, serán por fin casi<sup>8</sup> inaplicable a un evento social como la Revolución Francesa.

En otras palabras, si bien es verdad que cuanto más tendiente a la singularidad sea el objeto investigado, más particular y específico es el método requerido, lo contrario también es verdadero. O sea, cuanto más universal el objeto investigado, más genérica tiende a ser la validez de los procedimientos metodológicos empleados. Así, si bien es verdad que podemos hablar de metodologías específicas a cada una de las esferas de la realidad, también es cierto que podemos hablar de una reflexión metodológica, la más universal, que trate de los procedimientos metodológicos, los más universales – los cuales, por lo tanto, estarán presentes en todas las investigaciones a ser realizadas.

En ese sentido y medida, si bien es el carácter peculiar del objeto el que determina la particularidad del método a él adecuado (los objetos vivos y la biología, el ser mineral y la geología, el ser social y la historia del mundo de los hombres etc.), son las determinaciones más genéricas del complejo compuesto por todo lo existente – las determinaciones más generales de la totalidad de todo lo que existe – las que determinan la metodología en su plano más universal. Y si el estudio de las determinaciones más genérico-universales de lo existente es realizado por la ontología, entonces, en ese nivel de más amplia universalidad, será la ontología el fundamento del método. O, para decirlo de otro modo, si lo inorgánico, la vida, así como el ser social, son partícipes de una misma totalidad, hay elementos metodológicos comunes a todos estos distintos objetos. Y, tanto tratándose de objetos más particulares como del ser

social en su dimensión más universal, algo podemos afirmar: son las determinaciones del objeto investigado que determinarán, al fin y al cabo, cuáles son los procedimientos metodológicos más adecuados para su desvelamiento. En otras palabras, será siempre la esfera ontológica (las determinaciones más generales del objeto investigado) la que determinará la metodología.

Aquí, cualquier fijación rígida terminaría por falsificar la concepción lukacsiana. Tal como todo nuevo conocimiento de la realidad en alguna medida modifica la relación del hombre con su ambiente, del mismo modo éste provoca una alteración en la experiencia acumulada de investigación de la realidad, y por esta mediación, una necesaria modificación en las teorizaciones acerca del método.

Ya en este primer y más superficial abordaje, el método, así como el lenguaje, la ideología etc., se revela como uno de los complejos más dinámicos del ser social. Su función social – sistematizar las experiencias de absorción de lo desconocido en la esfera de lo ya conocido, de modo a aumentar la eficiencia de adquisición de nuevos conocimientos –, hace con que necesariamente incorpore todas las novedades que se presentan en la relación históricamente construida del hombre con su ambiente, en todas sus dimensiones. Esta es posiblemente una de las mayores fuentes de dificultades para su tematización teórica: la rigidez de las definiciones y conceptos teóricos termina por ser una fuente más de problemas para el tratamiento de complejos sociales tan fluidos (lo que no significa que sean indefinidos). Ninguna rigidez es aquí admisible, sin embargo, sin categorías teóricas claramente definidas no hay ciencia posible. Veremos cómo Lukács intenta dar cuenta de este enorme desafío, siempre a partir de Marx.

## 2. Método y ontología <sup>9</sup>

Hay un tramo en *Para una Ontología ...* en que Lukács afirma:

---

8. "Casi", y no "absolutamente", porque en el plano de la máxima generalidad ciertamente habrá elementos ontológicos (y por lo tanto, metodológicos) comunes a los dos ejemplos.

9. Un trato más circunstanciado de algunas de las siguientes cuestiones que serán aquí abordadas puede ser encontrado en Lessa (1998).

"Naturalmente no debemos olvidar que todo grado de ser, en su todo y en los detalles, tiene el carácter de complejo, lo que quiere decir que sus categorías, aun las más centrales y determinantes, pueden ser comprendidas adecuadamente apenas al interior y a partir de la totalidad compleja del nivel de ser del cual se trata" (Lukács, 1981, II: 11).

Veamos lo que tenemos aquí: una afirmación ontológica ("todo grado de ser ... tiene carácter de complejo") en la cual se apoya una afirmación metodológica ("sus categorías ... pueden ser comprendidas ... apenas al interior y a partir de la totalidad"). Dejando de lado las consecuencias ontológicas, lo que nos interesa es el hecho de que Lukács reclama como apoyo de su procedimiento metodológico, *la afirmación ontológica más universal*: dado el carácter de complejo del ser, la totalidad compleja es el piso exclusivo ("apenas") a partir del cual, y en el cual, las categorías "pueden ser comprendidas adecuadamente". En el mismo sentido, Lukács afirmará más adelante: "/.../ el contexto total del complejo en cuestión es siempre primario en relación a sus propios elementos" (*ídem.*: 57).

La prioridad metodológica de la categoría de la totalidad es, en esa medida, ontológicamente fundada. Un argumento ontológico – el ser consubstancia una totalidad compleja – es el fundamento último de su argumento metodológico: "apenas al interior y a partir de la totalidad compleja" "las categorías /.../ pueden ser comprendidas adecuadamente".

Algo análogo encontramos en *Para una Ontología ...* cuando se trata de fundamentar el *abordaje genético*. En este caso, inicia Lukács por argumentar que la "totalidad es compleja" porque es *histórica*. Su desarrollo histórico se da en el sentido de la génesis y desarrollo de categorías mediadoras que tornan cada vez más heterogénea y compleja la estructura originaria del ser, a veces por medio de rupturas ontológicas. (Pensemos en los pasajes del ser inorgánico a la vida, y posteriormente en la génesis del ser social). Como vimos, esta creciente diferenciación ontológica no implica en el desaparecimiento del carácter de totalidad del ser, sino apenas que su unitariedad última se afirma por la mediación de complejos antes inexistentes. Lo que ocurre, apenas (aunque esto de manera alguna sea poco) es que, tal como los complejos, la unitariedad de la totalidad también se desarrolla, dejando de ser simple para ser crecientemente compleja.

Por lo tanto, en Lukács, la unitariedad ontológica del ser, presupuesta en la noción de totalidad, no se contrapone en absoluto al devenir: es *esencialmente histórica*.<sup>10</sup>

En suma: el carácter unitario de la totalidad se afirma en todos los momentos de su desarrollo. Pero nunca se afirma exactamente de la misma forma. La creciente complejización de su substancia aumenta e intensifica las mediaciones que, por un lado, la articulan en una unilateralidad última, y por otro, posibilitan la génesis y el desarrollo de categorías y complejos crecientemente diferenciados (tanto internamente como entre sí), categorías y complejos éstos que elevan a un nivel superior la unitariedad primaria de la totalidad en cuestión. Ser, totalidad y devenir – al contrario de las ontologías tradicionales (ver Lessa, 1996) – están en Lukács rigurosamente articulados: el ser es una totalidad en desarrollo, y la historia, en su acepción más genérica, el movimiento del ser.

Según Lukács, de esa moldura ontológica derivan – además del predominio de la totalidad – dos elementos metodológicos fundamentales e íntimamente articulados: el *abordaje genético* y la crítica radical de las metodologías que deducen la realidad a partir de conceptos teórico-sistemáticos. Vamos a cada uno de esos elementos.

Si el carácter de totalidad compleja del ser impone la prioridad metodológica de la categoría de totalidad, su historicidad igualmente impone la exigencia del abordaje genético. Este significa:

"elucidar la estructura originaria que representa el punto de partida para las formas subsecuentes, su fundamento insuprimible, pero al mismo tiempo, tornar también visibles las diferencias cualitativas que en el curso de desarrollo social posterior acompañan con espontánea inevitabilidad y necesariamente modifican de manera decisiva, incluso en relación a determinaciones importantes, la estructura originaria del fenómeno" (Lukács, 1981: 111-2).

Sucintamente, el abordaje genético significa "elucidar" el "fundamento insuprimible", "la estructura originaria" de las "formas subsecuentes", de modo a concomitantemente desvelar las

---

10. Precisamente en este sentido, en el capítulo dedicado a Marx de su *Ontología*, Lukács afirma que la substancialidad "no es una relación estático-estacionaria de autoconservación que se contrapone en términos rígidos y exclusivos al proceso del devenir, ésta, por el contrario, se conserva en su esencia, pero procesualmente, transformándose en el proceso, renovándose, participando del proceso" (Lukács, 1976-81, I: 394).

diferenciaciones cualitativas que en el plano de la realidad operan en el desarrollo del objeto investigado. O sea, en el estudio de cualquier categoría, sea ella más genérica o más particular, el aspecto decisivo es el descubrimiento de la procesualidad histórica que articula su génesis con su configuración presente. Conocer el objeto significa también conocer el proceso histórico que le es consubstancial – y no apenas su forma presente, como si ésta no poseyera historia.

El *abordaje genético* lukacsiano es el exacto contrapunto a las metodologías que proponen la "construcción de la realidad" a partir de conceptos teóricos *a priori*. Nos referimos aquí a un amplio abanico que se extiende desde el neopositivismo más radical, con su matematización de la realidad, al idealismo de corte hegeliano, pasando por el marxismo vulgar y por autores como Althusser, Bourdieu y Passeron. Si bien son reales las significativas diferencias entre estas corrientes teóricas, diferencias éstas que no deseamos ocultar de modo alguno, no menos verdadero es que estas diferencias no desvanece el hecho de que en todas ellas el punto de partida metodológico sea una deducción de la realidad a partir de conceptos teóricos abstractamente contruídos.<sup>11</sup>

El "abordaje genético", en contrapartida, implica en el rechazo de "toda 'deducción lógica' de la estructura, del ordenamiento de categorías /.../ partiendo de su concepto general considerado en abstracto" (Lukács, 1976-81: 90). Pues, al "deducir lógicamente" la realidad (*ídem.*: 112), se termina por substituir la "génesis histórico-social" de las categorías por una "jerarquía conceptual-sistemática" (*ídem.*: 90). Perdido el acceso a la procesualidad genética y a la historia que condujo desde lo más simple a lo más complejo, las fases de desarrollo no pueden más ser articuladas entre

---

11. Siendo lo más breve posible, el neopositivismo lleva al extremo la matematización de la realidad hasta el punto en que las relaciones matemáticas pasen a ser la propia realidad, o en otras palabras, la realidad pase a ser *expresión* de las relaciones matemáticas (ver Lukács, 1976a: 25 y ss.); el idealismo de corte hegeliano– con fuerte influencias (la historia tiene sus ironías) sobre el marxismo vulgar – presupone una trayectoria histórica ya inscrita desde su inicio, encuadrando el movimiento ontológico en una estructura teórica abstractamente deducida y determinada (ver Lukács, 1979); Bourdieu y Passeron, en su conocido análisis acerca de la reproducción social, parten de un concepto *a priori* (el arbitrario cultural y la violencia simbólica) para la construcción de su objeto de estudio (la reproducción social) (ver Lessa, 1995: Introducción y Conclusión); y por

si por sus vínculos objetivos, ontológicos. Por el contrario, apenas pueden ser articuladas a partir de un "punto de vista" valorativo "arbitrariamente elegido, de modo puramente ideal, y aplicado desde el exterior sobre /.../" la procesualidad histórico-real (*ídem.*: 168). Con este procedimiento tanto la "esencia concreta" como "su interacción concreta terminan falsificadas" (*ídem.*: 90). El movimiento histórico-concreto se convierte en el movimiento lógico de las categorías, la historia es substituida por la lógica, y el movimiento de la realidad deja de ser aprehendido por la conciencia para ser por esta "deducido".

Exactamente por los mismos motivos, continúa el filósofo húngaro, debemos rechazar la "ontología materialista vulgar que entiende a las categorías más complejas como simples productos mecánicos de las [categorías] elementales, fundantes". Esta deducción directa de las formas más desarrolladas de sus formas primitivas cancela la compleja articulación entre el pasado y el presente, pues, si es verdad que el presente tiene su fundamento en el pasado, no menos verdad es que apenas como campo de innumerables posibilidades futuras puede ser el pasado fundamento del presente. No hay ninguna fatalidad histórica, ninguna determinación directa que imponga, digamos, a las sociedades primitivas, una única y exclusiva dirección de desarrollo histórico en el sentido del capitalismo. Tal es así, que esta dirección de desarrollo se concretizó en la historia de apenas algunas pocas formaciones sociales, y si hoy el capitalismo es la formación dominante en escala planetaria, en nada altera ese hecho.

Como no hay ninguna relación inmediata entre las formas más simples y las más desarrolladas de sociabilidad, substituir la compleja procesualidad histórica, con todas sus mediaciones, por una secuencia de absoluta necesidad lógica, tal como lo hace el marxismo vulgar, "impide /.../ la comprensión de la especificidad" de las categorías más complejas y "crea /.../ una falsa jerarquía, que se pretende ontológica, según la cual solamente a las categorías elementales puede ser atribuido un ser en sentido propio" (Lukács, 1976-81: 90). Para ser breves, impone la distinción, típica del stalinismo, que hace de la "infraestructura" social el verdadero

---

fin, Althusser presupone el objeto de conocimiento como un constructo de la subjetividad (Althusser, 1969).

"ser", y de la "superestructura" una dimensión derivada, causada por el "ser" de su base material. Impone, en suma, una distinción del estatuto ontológico entre la esencia (movimiento de la técnica) y el fenómeno (la esfera "superestructural") del mundo de los hombres, conduciendo al economicismo más tosco.

En todas estas vertientes, *mutatis mutandis*, el resultado es semejante: el movimiento histórico de las categorías reales es substituido por el movimiento lógico de las categorías del conocimiento. Por esta ruta rápidamente se llega al idealismo.<sup>12</sup>

Sumariemos nuestro percurso hasta aquí: para Lukács, el carácter de totalidad compleja del ser impone metodológicamente la prioridad de la categoría de la totalidad. Su historicidad requiere el abordaje genético. Fijemos este punto: estos dos requisitos metodológicos fundamentales de Lukács derivan de sus categorías ontológicas centrales.

### 3. El percurso de "ida y vuelta" \*

Al lado del abordaje genético y del predominio de la totalidad, el tercero de los elementos metodológicos decisivos es así expuesto por Lukács:

"para deslindar la cuestión [él se refiere al trabajo en cuanto categoría fundante del mundo de los hombres] debemos referirnos nuevamente al método de las dos vías de Marx, ya analizado por nosotros: primero, descomponer analítico-abstractamente el nuevo complejo del ser para poder, con el fundamento así obtenido, retornar al (o sea, avanzar hasta el) complejo del ser social, no sólo en cuanto dato, y por lo tanto simplemente representado, sino ahora también concebido en su totalidad real" (Lukács, 1976-81: 11).

Al contrario de los anteriores, este argumento es inmediatamente metodológico: la investigación debe descomponer de forma analítico-abstracta la representación del complejo del ser, y con base en los elementos así obtenidos, avanzar hasta el "complejo del ser social" concebido en su "totalidad real" (*realen Totalität*). Con todo, veremos

---

12. Ver, por ejemplo, la aguda crítica de E. Thompson a Althusser (Thompson, 1981), y también el indispensable texto de Carlos Nelson Coutinho, infelizmente agotado hace décadas (Coutinho, 1972).

\* El autor hace referencia al texto marxiano, conocido como "Introducción" del '57 [N. del T.].

que tanto la necesidad cuanto la forma de ese movimiento de "ida y vuelta" son fundamentadas por las exigencias que la realidad pone para ser desvelada por la subjetividad.

Imaginemos un ejemplo muy radical, aunque de ningún modo absurdo: un investigador, en un determinado momento de su investigación, se depara con un resultado inesperado, completamente desconocido. Algo tan inédito cuanto, digamos así, un metal capaz de moverse por si mismo.<sup>13</sup>

El primer momento de esta relación con lo nuevo desconocido, al lado de la sensación de sorpresa, es la "constatación ontológica" de estar frente a algo claramente distinto de todo lo que tenemos a nuestro alrededor. Ese algo desconocido ya posee, por lo tanto, una identidad propia: éste es diferente de todo lo que conocemos, se destaca en cuanto "lo desconocido" al interior de aquello que conocemos. Esta identidad ya nos posibilita un paso decisivo: transformarlo en un objeto de investigación específico; nos permite singularizarlo en cuanto "este desconocido".

Con todo, esta identidad se afirma incluso, digamos así, de manera esencialmente negativa: apenas sabemos que el objeto misterioso no se asemeja con nada que conocemos, podemos por lo tanto identificarlo apenas por la afirmación de que éste *NO ES* nada de lo que ya conocemos. Afirmamos su identidad por su relación de negación con todo lo que conocemos, y no por sus características inmanentes. Estas apenas podrán ser afirmadas después de haber mínimamente (y este mínimamente varía, caso a caso) conocido el objeto.

---

13. El hecho de que hayamos optado por un ejemplo de la naturaleza inorgánica no posee, en esta discusión más genérica del método, cualquier importancia. Para el investigador de los fundamentos ontológicos más generales de la problemática metodológica, las diferencias entre las esferas ontológicas (inorgánica, vida y sociabilidad) no son decisivas. Por eso, en este momento del texto en que exploraremos el "método de las dos vías", podríamos perfectamente recurrir a ejemplos de la vida social o de la vida biológica. Al optar por el ejemplo en cuestión, no pretendemos sugerir que haya una identidad o distinción absolutas entre la naturaleza y la sociabilidad; identidad y distinción absolutas de las cuales resultarían identidad o distinción (también absolutas) entre sus metodologías específicas. El hecho de que el "método de las dos vías", por ejemplo, se aplique tanto a la naturaleza como al ser social no significa que, tal como quieren algunos positivistas, el método de las ciencias naturales pueda ser aplicable a las ciencias humanas. O que, por otro lado, esta diferencia entre las ciencias humanas y las naturales impida que existan elementos metodológicos comunes entre las ciencias de la naturaleza y la ciencia social.

Es a esto que Lukács se refiere cuando, después de Marx, señala que en todo proceso de conocimiento, "sea que tomemos la propia realidad inmediatamente determinada, o aun sus complejos parciales", el punto de partida necesario es el conocimiento inmediato de la realidad. Este conocimiento, por ser "inmediato", no puede sino producir una representación "caótica del todo" (Marx, 1973: 21).<sup>\*</sup> No porque el todo sea caótico, sino porque nuestra representación del mismo es aun inmediata, carente de mediaciones. Sólo conseguimos aprehender lo que él no-es (él no es nada de lo que conocemos), pero nada más podemos afirmar de lo que él es en su ser-precisamente-así.

¿Cómo romper en este momento tal impase en el proceso del conocimiento? Sólo hay una salida posible, tanto práctica como teórica: encontrar alguna relación de lo "desconocido" con algo de aquello que ya conocemos. O sea, a través de un proceso de analogía entre lo "desconocido" y lo que ya conocemos, deberemos iniciar comparaciones buscando establecer características comunes. Por ejemplo, lo que se mueve en la enorme mayoría de las veces posee vida. En este sentido podemos investigar si este "desconocido" posee algún metabolismo orgánico: ¿respira, se alimenta, transforma el medio ambiente en el cual se encuentra, tal como los animales y las plantas lo hacen? Varias explicaciones pueden ser divisadas en este momento, y sus respuestas van permitiéndonos acrecentar datos a aquello que aun es "desconocido": no intercambia nada con el medio ambiente, por lo tanto no debe ser un organismo biológico de cualquier especie etc.

Podemos iniciar entonces, continuemos imaginando, otra serie de investigaciones: ¿cómo se mueve? ¿Por el traslado de sus moléculas de un lugar a otro del cuerpo, o entonces apenas por la alteración de la relación entre las mismas, sin que se muevan a lo largo del cuerpo? ¿De dónde proviene la energía para moverse: hay alguna fuente interna de energía (por ejemplo, una molécula radioactiva que la produzca) o él aprovecha una energía externa (el Sol, el campo magnético de la Tierra etc.) para moverse?

---

\* La obra a la cual el autor se refiere en los *Grundrisse* – traducido por Siglo XXI al castellano como "Borrador" – es la "Introducción" que Marx escribió en 1857; por lo tanto puede ser encontrada en otras publicaciones, como en su "Contribución para la crítica de la Economía Política" de 1859 [N. del T.].

Una serie de experiencias nos podrán brindar otra serie de informaciones: parece haber una fuente interna de energía, sin embargo no conseguimos establecer adónde y cómo ésta es. Por otro lado, podremos descubrir que no hay ninguna interacción con el campo magnético de la Tierra o con el Sol u otra fuente externa de energía cualquiera.

En estas investigaciones iniciales, estaríamos en realidad dando un paso extremadamente importante del camino de "ida": basado en lo que ya conocemos establecemos relaciones analógicas para descubrir cómo clasificar lo "desconocido" al interior de lo que ya conocemos. O sea, estamos intentando descubrir con qué porción de la realidad este "desconocido" se relaciona, cuál es su lugar dentro de la totalidad de lo existente. Ya conseguimos, en nuestro ejemplo, dar algunos pasos iniciales significativos: él no pertenece a la esfera biológica, por lo tanto, apenas podrá ser un ente inorgánico. Esto nos permitirá prever, con razonable grado de certeza, que todos sus procesos serán químicos o/y físicos, pero jamás serán procesos biológicos (y, por derivación, sociales, pues no hay sociedad sin vida). Es por esa vía que tenemos acceso a aquello que Marx, en los *Grundrisse* (1973), denominó de "elementos simples". Este es el momento más inicial de la investigación, y sus resultados son siempre parciales: lo máximo que conseguimos son informaciones y datos que se refieren a aspectos específicos del objeto, y no tenemos aun acceso a su totalidad sino como un todo "caótico".

Es preciso señalar que la conquista de cada "elemento simple" permite no apenas un nuevo cuestionamiento, ahora más rico, profundo, "mediado", de los otros "elementos simples" ya obtenidos, como incluso posibilita poner nuevas cuestiones y orientarlas en un sentido más preciso que las antiguas. El descubrimiento de que lo "desconocido" no es un ser vivo, por ejemplo, permite descartar una enorme gama de investigaciones y orienta nuestros esfuerzos en una dirección mucho más precisa. A cada nuevo "elemento simple" que conseguimos descubrir, más avanza nuestro conocimiento del objeto en cuestión, aunque aun no podamos decir de hecho qué es: ¿es un metal, es un gas que a la temperatura ambiente de la Tierra se solidifica, es algo completamente distinto de todo eso? ¿O será apenas una imagen ahlográfica misteriosamente producida en nuestro laboratorio?

Esta etapa del conocimiento investigativo es superada en el momento en que, por medio la articulación de los elementos simples ya alcanzados, hay un salto cualitativo que posibilita que pasemos a trabajar directamente con la representación del objeto en cuanto totalidad. En este momento, los elementos simples son integrados en un todo articulado y tenemos ahora una representación mucho más rica de la porción de la realidad investigada. Este hecho posibilita que nuestra investigación se dirija no apenas a sus partes constitutivas en cuanto tales, sino también a las relaciones que mantienen entre si, y también, a la articulación de todas ellas en una totalidad.

Este momento, en nuestro ejemplo fantasioso, sería alcanzado cuando (continuemos a dar alas a la imaginación), descubriéramos que lo "desconocido" en cuestión es un cuerpo en un "cuarto" estado de la materia: el estado gelatinoso. Además del estado gaseoso, líquido y sólido habríamos descubierto un cuarto estado, intermedio entre el líquido y el sólido, que llamaríamos de gelatinoso! Ya sabemos ahora *qué es* nuestro misterioso objeto: un metal en estado gelatinoso.

Este descubrimiento posibilita dar un enorme salto en el proceso investigativo. No apenas porque nuestras acciones serán mucho más precisamente dirigidas, sino porque ahora podemos trabajar no sólo con las cualidades aisladas de lo antes "desconocido", como también con su totalidad.

Este salto de cualidad es el momento en que se inicia el "camino de vuelta": basado en los elementos alcanzados, se "avanza" hasta el objeto, ahora "concebido en su totalidad real" (Lukács, 1981: 11), en cuanto una "totalidad rica, hecha de muchas determinaciones y relaciones" (Marx, 1973: 285).

Si en el momento de "ida" el movimiento decisivo era la descomposición del "todo caótico" en sus elementos simples, de modo a investigarlos en cuanto determinaciones singulares, en la "vuelta" se trata de desvendar la relación de esos elementos entre si y con la totalidad de la cual hacen parte. No apenas las partes, sino también sus relaciones, se introducen en el campo a ser investigado. Con esto, no apenas los "elementos simples" pueden ser explorados más exhaustivamente, revelando particularidades que sólo podrían ser captadas al estudiar sus relaciones con la totalidad, como aun más, la

función específica que les cabe al interior del todo puede ser desvendada. El nivel de la investigación es, en la "vuelta", cualitativamente distinto del de la "ida": en ésta, la totalidad sólo podría aparecer como un todo caótico; en aquella, la totalidad ya es un complejo articulado de "múltiples determinaciones": el "universal concreto".

Al término de este movimiento – representación "caótica" del todo / análisis del objeto en sus "elementos simples" / síntesis de estos en el "universal concreto" – tenemos la reflexión mucho más afinada, en la y por la conciencia, de un determinado sector de la realidad.

4. Un problema decisivo: ¿qué es una abstracción "razonable"?

Vimos hasta ahora las conexiones más generales (la "ida" y la "vuelta") por las cuales la conciencia refleja la realidad. No examinamos aun el por qué la subjetividad opera de esta manera; en pocas palabras, aun no examinamos cuáles son los fundamentos ontológicos que tornan imprescindible el "método de las dos vías". Veremos que, tal como ocurre con la prioridad metodológica de la totalidad y con el abordaje genético, aquí también la "ida" y la "vuelta" son una exigencia puesta por la realidad en el momento de su reflexión en la forma de conocimiento.

Antes, sin embargo, debemos al menos mencionar una crítica que por veces se le hace a Lukács en este peculiar. Esta surgió, ya hace algún tiempo, en el contexto de lo que algunas veces es denominado de "teoría de las abstracciones",<sup>14</sup> y tiene importantes consecuencias para nuestro tema. En el fondo, tal problema se resume a la siguiente cuestión: si el camino de "ida" se inicia por el análisis que tiene por mediación las "abstracciones aisladoras", ¿cuál es entonces el criterio para determinar cuáles son las abstracciones que son y cuáles las que no son pertinentes? ¿Cómo distinguir entre la falsa y la verdadera "abstracción"?

---

14. El origen de esta cuestión posiblemente se relaciona con un cierto fetichismo de la particularidad, si podemos decirlo así, oriundo de una lectura más "lógica" que "ontológica" de la categoría de la particularidad tal como Lukács la discute en su

En los *Grundrisse* Marx se refiere a "abstracciones razonables" (1973: 5); pues bien, ¿cuál es el criterio de esa razonabilidad? A Lukács no le resta cualquier duda: ese criterio son las determinaciones del ser-precisamente-así del objeto en cuestión. Lo que, por su turno, pondría el siguiente problema: ¿cómo podemos verificar la validez de nuestras abstracciones aisladoras frente a las determinaciones ontológicas del objeto, en un momento del conocimiento (en la "ida") en el cual *estas determinaciones ontológicas aun no son conocidas?*

Entendamos el problema: según Lukács, Marx concebiría el proceso de construcción de la representación de la realidad en la conciencia, a través de un percurso de "ida" y de "vuelta" en el cual, partiéndose de la representación del objeto como un todo caótico, por la mediación de las "abstracciones aisladoras" llegaríamos, en un primer momento, a los "elementos simples", y de éstos pasaríamos, en el debido tiempo, al universal concreto (a representaciones de la totalidad del objeto). Los "elementos simples" abstractamente obtenidos serían así el material básico, elemental, de la constitución de la representación de la totalidad. ¿Cómo podríamos entonces llegar a una representación de la totalidad mínimamente correcta si los "elementos simples" de los cuales partimos fuesen absurdos? Y del mismo modo, ¿cómo podríamos estar seguros de la corrección de nuestras abstracciones, que nos brindaron los "elementos simples", antes de tener acceso a la representación de la totalidad?

Bien examinadas las cosas, ésta es una falsa cuestión.

Ella retira el problema de la relación conocimiento/objeto en-si (la esfera ontológica), y lo dirige a la esfera del proceso de conocimiento en cuanto tal (la esfera gnoseológica). La artimaña, para que seamos breves, es hacer desaparecer en el camino de "ida" la totalidad del objeto investigado; cuando, en realidad, esta totalidad está todo el tiempo presente, a pesar de que en la forma de un "todo caótico", "carente de determinaciones". En nuestro ejemplo, al descubrir el nuevo objeto, lo que tenemos que hacer es investigar este "todo" que se nos presenta todavía como "caótico": si es una forma de

---

*Estética*. Una formulación más reciente de la "teoría de las abstracciones" puede ser encontrada en Chasin (1995).

vida, en determinadas circunstancias se comportará de esta forma, en otras, de otras maneras, y así sucesivamente. Por esta vía podremos determinar si es o no un ser vivo, una materia inorgánica etc. Si es un evento social, que no puede ser investigado con experiencias, tendremos la historia como el campo resolutivo último.

En todos estos momentos, el "todo caótico" permaneció como referencia de la investigación, y aunque haya aparecido bajo la forma primitiva y poco determinada del "caos", no por eso se hace menos presente. En pocas palabras, si en el inicio de la "ida", la totalidad del objeto se presenta como "carente de determinaciones", esto no significa que esta totalidad sea *inexistente*. Significa apenas que, en su relación con el objeto, el sujeto aun no fue capaz de representarla sino como una totalidad indefinida.

El falso problema de la "teoría de las abstracciones" apenas tiene sentido si endureciéramos la relación entre la "ida" y la "vuelta", privándola de todo carácter dialéctico. Si el proceso de conocimiento fuera de tal orden que apenas conociéramos la totalidad *después* de haber conocido *todos* los "elementos simples", no habría cualquier posibilidad de que la totalidad esté en el camino de "ida". De este modo, haciendo desaparecer la totalidad en el camino de "ida" (repetimos: asumiendo la "carencia de determinaciones" como sinónimo de inexistencia de totalidad), desaparece también cualquier posibilidad de un referencial ontológico para determinar la "razonabilidad" de las abstracciones. Sin este referencial no hay cómo huir de este falso problema que conduce al procedimiento que Lukács tanto criticó: substituir la realidad por los modelos, conceptos etc., lógico-gnoseológicos como criterio de la "razonabilidad" de las abstracciones.

Inclusive, no hay ni en Marx ni en Lukács, un abismo entre los dos movimientos del conocimiento. Tanto en la "ida" y la "vuelta", como al interior de cada una de ellas, tenemos la constante referencia de los elementos simples a la totalidad, y de ésta de nuevo a aquellos. Y si en los momentos iniciales la totalidad es representada de forma "caótica" es porque también los "elementos simples" no fueron

aun suficientemente explorados, estando aun "carentes de determinaciones", tal como la totalidad.<sup>15</sup>

Por lo tanto, el camino de "ida" y de "vuelta" deja de manifiesto una intensa y compleja relación entre la subjetividad y el objeto. En esta relación la subjetividad se presenta con su totalidad (intuición, raciocinio, emociones, conocimientos, valores, concepciones de mundo etc.), así como el objeto, *en todos* los momentos del proceso de reflexión de la realidad por la conciencia – a pesar de que la forma de presentación de la subjetividad no sea de modo alguno único. Es en esta compleja red de relaciones entre la realidad y la conciencia – y entre la "ida" y la "vuelta" – que, si la "abstracciones" fueran completamente "irrazonables", resultarán en absurdos que tendrán que ser, más tarde o más temprano, descartados porque incapaces de desvelar el objeto en cuestión.

Por lo tanto, el criterio de la "razonabilidad" de las abstracciones tiene en Lukács un sólido fundamento ontológico: será la realidad, en el proceso de su apropiación por la subjetividad, la que dará la última palabra sobre cuáles son las abstracciones "razonables" y cuáles no.

Si, por un camino inverso, procuráramos establecer un criterio lógico-formal de la "razonabilidad" de las abstracciones aisladoras, terminaremos en la concepción del método que hoy predomina: al fin y al cabo, terminaremos por establecer un criterio lógico-gnoseológico para evaluar la veracidad del conocimiento, retirando (o incluso haciendo desaparecer) la función decisiva en este plano ejercida por la objetividad. Al proceder así, en cuanto marxistas caemos en una enorme contradicción, ya que la prioridad ontológica de la existencia sobre la conciencia se convierte, en el plano metodológico, en la prioridad de la subjetividad sobre el objeto, de las categorías del pensamiento sobre la realidad. En la mayoría de la veces, con este movimiento se abandona el terreno marxiano y se aproxima (cuando no se adhiere) a posturas asumidamente kantianas o fenomenológicas.

---

15. Con esto no queremos sugerir que la "carencia" de determinaciones tenga exactamente el mismo peso en cada uno de los casos. A pesar de "carente" de determinaciones, los elementos singulares pueden ser singularizados – aunque sea de forma muy limitada – antes de constituirse el universal concreto. En esta medida y sentido, los dos casos presentan diferencias significativas que sería incorrecto ocultar.

Podemos percibir ahora por qué la cuestión de la "razonabilidad" de las "abstracciones aisladoras" se tornó tan importante en el debate metodológico. Aparentemente ésta representaría el descubrimiento de una laguna en la concepción marxiana. Si el todo "caótico" apenas puede ser conocido a través de su descomposición por las "abstracciones aisladoras" "razonables", y siendo éstas los "elementos simples" a partir del cual todo lo conocido avanzaría hasta el "universal concreto", el paso siguiente indispensable sería determinar un criterio de esta razonabilidad. Como Marx no dio este paso, podríamos apresuradamente concluir que hay en Marx, y en Lukács, una laguna que impide la resolución.

Feliz engaño. Marx no se detuvo sobre un criterio de razonabilidad, después de hablar de las "abstracciones razonables", porque sus consideraciones acerca del percurso de "ida" y de "vuelta" *ya son* tal "criterio": se parte de la realidad y se retorna a ella. No como una "partida" que significa abandonar la realidad y zambullirse en un proceso puramente lógico-gnoseológico, sino como inicio de una investigación que tiene en la realidad su horizonte permanente; "se vuelve", no a una realidad que se había dejado para atrás, sino a una realidad que ahora podemos comprender e investigar de un punto de vista mucho más global, genérico, universal. Por nunca haber abandonado el objeto como momento predominante en el proceso gnoseológico, Marx no tuvo la necesidad de establecer criterios no-ontológicos para la razonabilidad de las abstracciones. Por eso, no hay ninguna laguna en este particular, y nada justifica a aquellos que quieren "completar" a Marx, acrecentando aquí elementos puramente lógico-formales.

## 5. El fundamento ontológico del camino de "ida" y "vuelta"

Puesto todo esto, podemos ahora retornar a la cuestión abierta: ¿por qué el proceso de conocimiento opera tal percurso de "ida" y "vuelta"?

Recordemos, pues es decisivo para Lukács: tanto el abordaje genético como la prioridad metodológica de la totalidad derivan de

elementos neurálgicos de su ontología, como ser, la historicidad del ser y su carácter de totalidad compleja.

Con el "método de las dos vías" ocurre algo semejante. En el movimiento de desvelamiento de la realidad, el mismo se impone como procedimiento típico de la subjetividad – no por cualquier necesidad lógico-abstracta, ni debido a cualquier "naturaleza" de la razón humana (a la Kant) –, sino como una necesidad a ella impuesta por la realidad.

Veamos como esto se da.

Todo y cualquier objeto es siempre una "síntesis de múltiples determinaciones". Entre las determinaciones ontológicas absolutamente necesarias, dos son las decisivas para nuestro problema:

1) no hay objeto que no consubstancie una síntesis entre las determinaciones universales y las singulares. Tomemos como ejemplo la relación individuo/humanidad. El primero apenas puede existir como parte singular (porque jamás habrá dos individuos exactamente iguales) de una totalidad (la humanidad); ésta, a su vez, apenas puede ser la universalidad de singulares (no hay humanidad sin individuos), pues sin la síntesis de los singulares no sería posible ninguna universalidad. Ciertamente, aun debemos tener en consideración que entre lo singular y lo universal pueden surgir una serie de mediaciones que componen la esfera de la particularidad (la clase social, por ejemplo). Así, todo individuo es portador, tal como todos los individuos con los cuales comparte su existencia, de determinaciones comunes: es un hombre de la sociedad primitiva, o de la sociedad feudal etc. Su singularidad en cuanto individuo apenas puede ser construida dentro de estas determinaciones particulares de su época, aunque no universales a toda la historia de la humanidad. Así, un señor feudal apenas podría existir en la Edad Media, porque apenas ahí ocurrieron las mediaciones entre individuo y humanidad que en el pasado tornaron posible la existencia de señores feudales.

Relación análoga surge en la esfera de la vida y en el ser inorgánico. También en ellos la singularidad, la particularidad y la universalidad son dimensiones objetivas, efectivamente existentes de la realidad – y también en la naturaleza apenas pueden existir como

determinaciones dialécticas, o sea, sólo existen en relación entre si y no pueden tener existencia real separadamente una de otra. Para ser breves: no hay universalidad que no sea la síntesis de singulares; no hay singularidad que no sea partícipe de un universal, y en la enorme mayoría de las veces, entre los dos polos se desprenden mediaciones reales que constituyen la esfera de la particularidad.

2) la segunda relación ontológica absolutamente necesaria es la que surge entre la esencia y el fenómeno. Para el problema que ahora investigamos, lo decisivo es que en la acepción lukacsiana son ambas categorías igualmente históricas. La esencia es el campo de posibilidades de consubstanciación del fenómeno, y éste es la mediación por la cual la esencia se particulariza en cada momento del proceso histórico. Sin la mediación de los fenómenos la esencia no podría desprender su inmanente procesualidad; a su vez, sin las determinaciones esenciales el fenómeno no tendría lo que particularizar. Tenemos aquí una ruptura fundamental con todas las concepciones ontológicas que, desde la Grecia hasta Hegel, *mutantibus mutandis*, concebían la esencia como la esfera de la permanencia, de lo eterno, y el fenómeno como el campo de lo efímero, de la historicidad. A pesar de un tema fascinante, no podremos ahora tratar de esta ruptura y de la revolución que Marx, según Lukács, introdujo en este campo.<sup>16</sup>

Lo que ahora nos importa, es que la esencia y el fenómeno, tal como las esferas universales y singulares, son determinaciones inherentes al ser de todo y cualquier objeto en su en-sí. Las "múltiples determinaciones" a que Marx se refiere también refieren necesariamente a esas categorías ontológicas. Nada puede existir que, en su ser-precisamente-así, no exprese estas determinaciones ontológicas, las más generales.

A partir de esto podemos comprender por qué el reflejo de la realidad por la conciencia, aun en su etapa menos determinada, el "todo caótico", es siempre portador de una determinada articulación entre las esferas de la esencia y del fenómeno, de lo esencial y de lo singular, de tal manera que al descomponerlo en sus "elementos

simples" tenemos acceso a sus determinaciones fenoménicas, esenciales, universales, singulares etc.

Siendo extremadamente breve: no podemos conocer la esencia sin aprehender los fenómenos que la particularizan; no podemos comprender tales fenómenos sino en la relación que mantiene con la esencia de la cual hacen parte. Y no podemos conocerlos aisladamente uno del otro, porque en la realidad ellos componen una síntesis: el objeto que procuramos conocer es siempre una síntesis dialéctica entre estos dos niveles de determinaciones ontológicas. Lo mismo en relación a lo universal/singular.

Este es el fundamento ontológico del "método de las dos vías": sólo podemos conocer algo si somos capaces de reproducir en la conciencia sus "múltiples determinaciones". El objeto, en lo que nos interesa, compone un todo sintético de determinaciones universales, singulares, particulares, esenciales y fenoménicas.<sup>17</sup> Es este todo sintético que en un primer momento se presenta como una representación "caótica". Como este todo es efectivamente compuesto por partes, en la esfera de la subjetividad podemos descomponerlo en sus "elementos simples" (la "ida"). Con todo, como sus "elementos simples" apenas existen en cuanto tales como partícipes de la totalidad compuesta por el objeto, a partir de los "elementos simples" podemos sintetizar en la subjetividad la totalidad compleja que el objeto de hecho es. Siendo así, podemos realizar el camino de "vuelta" que nos conduce al "universal concreto", que nada más es que la totalidad del objeto elevada a la representación en la conciencia.

Por lo tanto, al articular en la conciencia universalidad (totalidad) y singularidad (elementos simples), esencia y fenómeno, el percurso de "ida" y "vuelta" es el reflejo a nivel de método del hecho de que todos los entes apenas existen en cuanto complejos ontológicos. En otras palabras, es producto del hecho de que la realidad es la "síntesis de múltiples determinaciones".

---

16. Para una discusión de esta cuestión, desde el punto de vista de la ontología tradicional, es imprescindible Gilson (s.d.). Tratamos de estas cuestiones en Lessa (1997; 1996 y 1996a).

17. Una advertencia: no hay ninguna relación necesaria entre lo esencial y lo universal; son planos de determinaciones ontológicas distintas.

Por lo tanto, si la prioridad ontológica de la totalidad es el fundamento de la prioridad metodológica de la totalidad frente a sus complejos parciales, si la historicidad del ser es el fundamento ontológico de la necesidad metodológica del abordaje genético, entonces el carácter de totalidad compleja de la realidad es el fundamento ontológico de la necesidad del "método de las dos vías". Tal como en los casos anteriores, también aquí la esfera ontológica es el fundamento de la metodología.

## 6. Una última observación

A esta altura no debe caber la menor duda que toda esta articulación entre método y ontología tiene por fundamento la posibilidad de que efectivamente conozcamos la realidad en cuanto tal. Si el conocimiento del mundo objetivo, tal como quería Kant y hoy quieren Habermas (de *Teoría de la acción comunicativa*)<sup>18</sup> y los fenomenólogos, es una falsa proposición filosófica, entonces nada de esto haría cualquier sentido.

Nuestra gran dificultad aquí es que el fundamento ontológico del proceso de conocimiento es distinto del fundamento ontológico del método. Para ser muy sintéticos, los fundamentos ontológicos del método se refieren a algunas determinaciones más genéricas del ser (su carácter de totalidad compleja, su historicidad, el predominio de la totalidad frente a sus complejos particulares etc.); por su parte, el fundamento ontológico del proceso de conocimiento radica en la praxis social, y dentro de ésta, más específicamente en el trabajo en cuanto categoría fundante del mundo de los hombres. Un análisis de la categoría trabajo y su relación con el reflejo de la realidad por la conciencia es un tópico que requiere mucho más que un artículo para ser introductoriamente explorado. Por otro lado, si no brindamos al lector algunos lineamientos, tememos que todo este artículo se asemeje a un castillo sin pilares: un bello sueño, sin embargo sin base real.

En este sentido presentamos, antes de concluir este artículo, algunos lineamientos para posibilitar al lector al menos divisar de

---

18. Para una contraposición entre Habermas y Lukács en este campo, ver Lessa (1997: especialmente el capítulo VI); ver también Lessa (1994 y 1996b).

qué se trata. Al mismo tiempo, contamos con una cierta generosidad de los lectores para que releven las lagunas inevitables en una exposición tan sintética de un proceso tan complejo y rico de mediaciones.

Para Marx, según Lukács:

1) la producción del conocimiento es parte integrante del desarrollo histórico del mundo de los hombres. Compone por lo tanto una relación históricamente construida entre el sujeto y el objeto, en la cual ambos polos (el sujeto y el objeto) son procesualidades históricas. Como consecuencia inmediata, no hay posibilidad de cualquier conocimiento absoluto en una relación en la cual los dos polos se encuentran en constante desarrollo histórico.

2) Reconocer el carácter histórico tanto del sujeto como del objeto no implica de modo alguno afirmar la identidad de la historia de cada uno. El mundo objetivo, sea éste pura naturaleza o creación humana, es portador de determinaciones ontológico-históricas distintas de las del sujeto. De tal modo que la naturaleza puede existir sin los hombres, y aun en otro extremo, las creaciones humanas pueden sobrevivir a sus propios creadores. Los museos son imágenes vivas de este hecho: objetos que sobreviven a sus civilizaciones. No hay por lo tanto ni identidad sujeto/objeto, como quería Hegel, ni identidad entre las leyes y categorías que predominan en la naturaleza y en el mundo de los hombres, como quieren algunos positivistas.

3) En esta relación sujeto/objeto radica la producción del conocimiento. Y ésta es posible por lo que la praxis social tiene de más peculiar: la relación entre la teleología y la causalidad que surge al interior del trabajo, tal como fue definido por Marx en el famoso tramo (aunque no sólo ahí) de *El Capital*, en el cual compara el peor arquitecto con la mejor abeja (ver Marx, 1985a, I, 1: 216).

Talvez pudiéramos resumir así los trazos más generales de la relación teleología/causalidad en la esfera de la praxis: como resultado de las necesidades puestas por la realidad y percibidas por el sujeto (pues la realidad puede poner una necesidad objetiva que no sea percibida por el sujeto, con vastas consecuencias según el caso), éste elige en su conciencia cuál de las alternativas juzga más

adecuada para atender a la necesidad tal como él la percibió. Tanto su capacidad de percepción como también las posibilidades que él tiene a su disposición para resolver el problema, son predominantemente determinadas por las relaciones sociales en que está inmerso.

Una vez elegida la alternativa a ser objetivada, comienza el proceso de transformación de la realidad en el sentido de construirse en ésta el proyecto idealizado. En este proceso de transformación de la realidad, el conocimiento va siendo testado en la práctica. De tal modo que, si se intenta transformar el agua en hacha, se percibirá rápidamente que lo que se conoce del agua no es verdadero, y que sus propiedades objetivas imposibilitan que pueda ser transformada en un hacha. En este proceso, nuevos conocimientos van siendo adquiridos, otros viejos van siendo reafirmados, corregidos o abandonados; y no menos importante, según avanza este proceso, siempre articulado con el desarrollo de las capacidades humanas en transformar su ambiente, se desarrollan también las cuestiones que, apoyándonos en lo conocido, dirigimos a lo desconocido. Así, toda la relación gnoseológica se altera (a pesar de que en la mayoría de la veces de forma casi imperceptible) a cada proceso de objetivación. Al construir el mundo de los hombres, al transformar la realidad, el hombre también transforma el conocimiento que tiene del mundo objetivo. Una vez más, la extrema brevedad de nuestro resumen no debe llevar al lector a imaginar que para Marx y Lukács exista aquí cualquier relación de necesidad lineal, mecánica o inmediata.

4) En este preciso sentido, es la relación entre teleología y causalidad peculiar a la praxis humana (cuya forma más primitiva es el trabajo, entendido en la tradición marxiana como el intercambio orgánico del hombre con la naturaleza) la que funda el proceso de conocimiento. Con todo, a medida en que las sociedades van desarrollándose, el proceso de conocimiento va tornándose cada vez más complejo. Así es que de forma cada vez más intensa otros complejos sociales como la ideología, los valores, las luchas de clase etc., terminan interfiriendo tanto en la elección de las alternativas a ser objetivadas como también en las cuestiones que serán inmediatamente dirigidas a lo desconocido para que sean investigadas. Es por eso que todo proceso de conocimiento, sea cual fuere, está siempre

"comprometido" con alguna concepción de mundo – no hay nada de neutro en esta esfera. Si bien esto por veces compromete la validez del conocimiento producido (por ejemplo, la tecnología de fabricación de armas atómicas), o incluso su veracidad (por ejemplo, las teorías fascistas de la raza superior o entonces el darwinismo social), sin embargo, no resta la menor duda que por sí sólo este "comprometimiento" no es suficiente para tornar el conocimiento falso. El hecho de que un antibiótico haya sido fabricado procurando el lucro no significa que su efecto sea mera ilusión, o que la ciencia en él empleada sea falsa.

Estos son, con la brevedad más extrema, repetimos, los puntos fundamentales de la tesis lukacsiano-marxiana: afirma el trabajo como la determinación fundante de la producción del conocimiento, y al mismo tiempo, rechaza perentoriamente la reducción de esta procesualidad apenas al proceso de trabajo. Fundada por el trabajo, la esfera gnoseológica, con el desarrollo del mundo de los hombres, termina por sufrir influencias y a recibir determinaciones de complejos sociales tan distintos del trabajo como la ideología, la lucha de clases, los intereses económicos, los valores morales, éticos, estéticos etc., etc.

Es basado en esta concepción de la relación entre hombre y naturaleza, entre la subjetividad y la objetividad, que Lukács articula sus reflexiones acerca del método en Marx. La esfera del conocimiento es fundada por el trabajo y, de modo genérico y en el sentido más amplio, tiene en éste el momento predominante (*übergreifendes Moment*) de su desarrollo. La cuestión metodológica se relaciona con todo ese complejo y no podría existir fuera de él. Con todo, los fundamentos ontológicos de las necesidades a ser atendidas por los procedimientos metodológicos son otros que no el trabajo, como argumentamos arriba.

Con esto, podemos pasar directamente a las conclusiones.

## 7. Conclusión

Lo que particulariza la concepción metodológica de Lukács es tener en la ontología su fundamento último. El piso resolutivo, en el

plano de la teoría, es la totalidad real (*realen Totalität*). El ser, en cuanto objeto, impone a la subjetividad procedimientos para el desvelamiento de sus nexos. Para que la subjetividad pueda recabar las determinaciones de la realidad bajo la forma de teoría, es necesario que ultrapase la inmediaticidad de las representaciones meramente dadas, y que, por medio de "abstracciones aisladoras" descomponga analíticamente la realidad, y en seguida opere la síntesis que conduce al "universal concreto".

Este procedimiento analítico-abstracto tiene su complemento necesario en la prioridad de la totalidad y en el abordaje genético. El camino "de vuelta" presupone una cooperación permanente entre el procedimiento histórico (genético) y el procedimiento abstracto-sistematizante, que elucida las leyes y las tendencias (Lukács, 1981, I: 286).

No hay por lo tanto en Lukács un abismo entre método y ontología. Los procedimientos metodológicos, teniendo en vista orientar la postura del sujeto cognoscente frente a lo desconocido, se apoyan en la sistematización de las determinaciones ontológicas más generales alcanzadas a cada momento histórico. El conocimiento ya adquirido del ser en general es el fundamento de los lineamientos metodológicos para sumergirse en lo desconocido.

Aun más, este "brindar lineamientos" nada tiene de neutro: es permeado por las disputas al interior de la sociedad, y en la sociedad contemporánea, sobre todo por la lucha de clases. La ideología – en la acepción lukacsiana, como conjunto de concepciones que permiten a los diferentes grupos y clases sociales organizarse para la disputa de dirección de la sociedad<sup>19</sup> – juega aquí un papel importante, así como la moral y la ética.

La discusión de esta relación entre ontología, ciencia, ética y moral, nos conduciría para más allá de los límites propuestos para este artículo. Por eso, nos limitaremos a estos lineamientos más generales para resaltar lo cuánto para Lukács las consideraciones metodológicas son fundadas en la ontología. Y lo son de tal manera que el complejo problemático de la metodología, lejos de conformar un

campo aislado, apenas tiene existencia concreta en intrínseca determinación reflexiva tanto con la ontología como con la ideología, y por medio de ésta con la política, la filosofía, la moral, la ética etc. Que esto representa la más radical ruptura concebible con el positivismo y el marxismo vulgar, tanto como con pensadores contemporáneos, como Althusser y Habermas, es algo que no requiere mayor demostración – a pesar de que la exploración de los meandros de esta ruptura, caso a caso, sea un objeto de investigación de la mayor relevancia y en larga medida aun inexplorado.

## Bibliografía

- ALTHUSSER, L. "De *El Capital* a la filosofía de Marx"; *in Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 1969.
- CHASIN, J. "Marx - Estatuto Ontológico e resolução metodológica"; *in* Teixeira, F. *Pensando com Marx*. São Paulo, Ensaio, 1995.
- COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- GILSON, E. *L'êtr e l'essence*. París, Ed. Vrin, s.d.
- LESSA, S. "Habermas e a centralidade do 'mundo da vida'"; *in Serviço Social & Sociedade* nº 46. São Paulo, Cortez, diciembre de 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sociabilidade e individualização*. Alagoas, Edufal, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Lukács: ontologia e historicidade"; *in* Revista *Trans/formação* vol. 19. São Paulo, UNESP, 1996.
- \_\_\_\_\_. "A ontologia de Lukács: retorno à ontologia tradicional?"; *in* Antunes, R. y Rego, W. (orgs.) *Lukács, um Galileu no século XX*. São Paulo, Boitempo, 1996a.
- \_\_\_\_\_. "A centralidade ontológica do trabalho em Lukács"; *in Serviço Social & Sociedade* nº 52. São Paulo, Cortez, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e Ser Social*. Maceió, EDUFAL, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)"; *in* Revista *Praia Vermelha* nº 2. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ. Rio de Janeiro, 1998.

---

19. Sobre la categoría de la Ideología en Lukács, ver la competente tesis de maestría de Gilmaísa Macedo (1998). Ver también Vaisman (1989).

- LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Luchterhand Verlag, 1986. Traducción al italiano: *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riuniti, Roma, 1976-81.
- \_\_\_\_\_. "Neopositivismo"; in *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riuniti, Roma. (Existe una traducción al portugués del Prof. Mario Duayer. Universidad Federal Fluminense, Rio de Janeiro), 1976a.
- \_\_\_\_\_. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Prolégomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*, Luchterhand Verlag, 1986a. Traducción al italiano: *Prolégomi ni all'Ontologia dell'Essere Sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*. Ed. Guerini e Associati, Nápoles, 1990.
- MACEDO, G. *Trabalho e Serviço Social*. Pernambuco, UFPE-Tesis de maestría, 1998.
- MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse (1857-1858)*. Buenos Aires, Siglo XXI, vol. I, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Die Frühschriften*. Alfred Kröner Verlag, 1971. Traducción española: *Manuscritos de 1844*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- \_\_\_\_\_. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Libro Primero, Tomo I, Volumen 1. México, Siglo XXI, 1985a.
- THOMPSON, E. *A mi séria da teoria*. São Paulo, Zahar, 1981.
- VAISMAN, E. *A ideologia e sua determinação ontológica*. São Paulo, Ensaio, 17/18, 1989.