

Apuntes sobre la cuestión del método en György Lukács.

Micaela Cuesta.

Cita:

Micaela Cuesta (2007). *Apuntes sobre la cuestión del método en György Lukács. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/180>

Apuntes sobre la cuestión del método en György Lukács.

Micaela Cuesta

Lic. en Sociología, UBA. Becaria CONICET.

micaelacuesta@yahoo.com.ar

György Lukács inicia su célebre libro *Historia y conciencia de clase*, con un artículo cuyo título inquiriere lo siguiente: *¿Qué es marxismo ortodoxo?*. Contrariamente a lo que a primera vista este interrogante nos puede sugerir, el desarrollo del apartado girará principalmente en torno a un asunto: *el método*. Lukács afirma: “En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*”¹. ¿Qué es lo que debiéramos interpretar respecto de esta aseveración? Una primera aproximación podría consistir en la interpretación peyorativa del término ortodoxia, el que, en función de su estrechez de miras y ceñimiento a un cuerpo riguroso de doctrinas, habría de ser superado a través de una crítica rigurosa dirigida al método. Esta interpretación es sólo parcialmente verdadera, pues si bien la crítica se dirigirá en el sentido de una profundización de la perspectiva epistemológica y metodológica, no se realizará con el objeto de desechar el sustantivo *ortodoxia*, sino, antes bien, de disputarlo. Sólo será verdaderamente ortodoxo quien radicalice la perspectiva metodológica en el sentido de sus fundadores. La ortodoxia no representa ya una convicción ideológica sino una convicción de tipo científica. Ella se juega positivamente en las especificidades del marxismo, es decir, en su metodología, que será en última instancia la que nos permitirá una aproximación a sus supuestos epistémicos. Dichos supuestos, a su vez, serían los únicos capaces de dotarnos de las herramientas suficientes para aproximarnos al conocimiento de la realidad objetiva de nuestro presente. La sorpresa, pero también la riqueza del planteo de Lukács radica en que esta defensa del método marxista en donde recae la ortodoxia, será emprendida a partir del recurso, si bien crítico, a autores que se encuentran por definición fuera del campo del marxismo. Nos referimos fundamentalmente a Weber y a Simmel. Con objeto de desandar esta problemática dividiremos el trabajo en tres partes: la primera de ellas referirá, sucintamente, a la caracterización que realiza Lukács de la estructura de la sociedad capitalista; la segunda, a la situación de la filosofía y las ciencias, tal y como la analiza el pensador húngaro. La tercera, y última, a la redefinición y postulación de las categorías a partir de las cuales hemos de abordar el análisis de la sociedad. El orden propuesto encuentra justificación en el hecho de que a partir de la iluminación de la especificidad de las formaciones capitalistas, adquirirán peso y consistencia los análisis de las formas de conciencia, de las cuales la filosofía y las ciencias lejos de estar exentas, constituyen su más refinada y depurada expresión.

PARTE I: CLAVES PARA INTERPRETAR EL ENIGMA DE LA FORMA MERCANCÍA

“La extrañeza respecto de la naturaleza, respecto de la naturaleza primera, el moderno sentimiento sentimental de la naturaleza, es sólo proyección de la vivencia de que el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna sino cárcel”. G, Lukács².

Las reflexiones de Lukács en torno a la estructura de la sociedad, reposan sobre tres pilares teóricos. Su punto de partida está dado por el análisis de Marx sobre la forma de valor. A partir de él despliega Lukács un estudio minucioso acerca de la estructura de la mercancía, la cosificación de las relaciones sociales y su determinación en las formas que asume la conciencia. Estos desarrollos, son acompañados por la introducción de la categoría weberiana de racionalidad formal, de la cual la cuantificación y la posibilidad del cálculo constituyen sus principales elementos. El tercero de sus referentes teóricos, es Simmel, aunque, ciertamente modificado. De él deriva Lukács la categoría de cosificación, pero vinculada, no ya a una suerte de concepción subjetiva del valor, relacionada al intercambio y a la moneda, sino a la categoría de trabajo abstracto inserto en el modo de producción del capitalismo. Su función es central en el trabajo analizado.

Lukács descubre en el enigma de la estructura mercancía, el prototipo de todas las formas de objetividad y subjetividad que dominan la realidad social objetiva. ¿En qué consiste la esencia de la forma mercancía? En pocas palabras, ella radica en que las relaciones entre los hombres asumen una «objetividad fantasmal» que borra toda huella de su verdadera naturaleza, es decir, su ser producto de relaciones sociales.

Lo que el autor húngaro pretende establecer es hasta qué punto la forma mercancía y el fetichismo, estructuran la vida entera de una sociedad, en qué medida al devenir la mercancía forma universal, cosifica el desarrollo tanto objetivo como subjetivo de la sociedad capitalista.

La cosificación en términos objetivos debe leerse en la emergencia de un mundo de cosas, de relaciones cósicas, que se le contraponen al hombre como poder independiente, como fuerza exterior y ajena. En términos subjetivos este proceso encuentra lugar cuando la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, convirtiéndolo en mercancía mediante la abstracción de sus cualidades y su conversión en fuerza de trabajo.

Estos procesos son acompañados por un tipo específico de racionalidad: la racionalidad formal. A partir de su afán cuantificador y calculador, se va eliminando progresivamente todo aspecto cualitativo. La personalidad total del hombre se escinde, por un lado, en cualidades humanas, por otro, en mera fuerza de trabajo. El objetivo es el de insertar aquellas fuerza de trabajo en sistemas racionales especializados y reducirla a concepto calculístico. El principio de racionalidad del cálculo, transforma al hombre, al sujeto y al objeto, a partir de un proceso de trabajo que exige una ruptura con la unidad del producto mismo.

Este proceso se complementa con la multiplicación y conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados que presentándose como recíprocamente casuales, aniquilan su necesidad orgánica. Esta descomposición, significa necesariamente el desgarramiento del sujeto. El trabajador queda inserto como parte mecanizada en un sistema a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad. De manera creciente, la actividad del trabajo, pierde su carácter activo para convertirse en mera *actividad contemplativa* ante un mundo de normas mecánicas e independientes de la conciencia, que se manifiestan como cerradas y conclusas. Con ello, las categorías básicas del comportamiento del hombre respecto del mundo sufren una profunda transformación.

La condición del hombre en la sociedad burguesa, constituye para Lukács, el punto de partida ineludible para analizar las formas de conciencia en tanto formas puras del capital. En las formas necesarias que asume la conciencia, en la objetivación racional, se hacen imperceptibles las relaciones entre los hombres, y la de ellos con los objetos reales de la satisfacción de las necesidades. La conciencia cosificada, no sólo oculta el carácter cualitativo, material e incluso cósmico inmediato de las cosas, sino que lo profundiza por el camino de la ciencia. Sus intentos por avanzar en el sentido de penetrar en la inmediatez son vanos, así como vano es el esfuerzo por tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación. En este sentido -mas no sólo en éste- debemos interpretar la aseveración de Lukács que sostiene no sólo el quedarse presas de las formas aparentes, sino también el postular su independencia del suelo capitalista y su hipostasiada atemporalidad.

No hemos de perder de vista en éste análisis que lo nuevo de este tipo de racionalismo formal, reside en su vocación de ser aquel que ha descubierto el principio de conexión de todos los fenómenos al que se enfrenta el hombre en su interacción con el mundo. Su novedad radica en presentarse como un sistema universal. Esta pretensión modifica sustancialmente la correlación entre racionalidad e irracionalidad, pues el elemento irracional es capaz de descomponer y minar desde su interior, haciéndolo implosionar, al edificio cautelosamente elevado por el sistema racional.

El tipo de racionalidad propia del modo de producción capitalista presenta entonces -a ojos de Lukács- un límite interno: su carácter eminentemente formal. La articulación de elementos aislados en un sistema de «leyes generales» deviene, en virtud de sus supuestos, desprecio de la concreción y materialidad de esas leyes, en una incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de las relaciones entre los sistemas parciales, en su relativa independencia.

Tanto el análisis del sistema jurídico como el de las crisis comparecen ante esta limitación³.

En relación al *sistema jurídico*, aplicable por su generalidad formal a todo acontecimiento posible de la vida, está regido por los parámetros de previsibilidad y calculabilidad. Sus categorías prolijamente sistematizadas y homogeneizadas se le enfrentan al hombre como algo terminado, conclusivo y rígido. En la superficie de esta aparente rigidez, el punto de vista propio del

racionalismo, es incapaz de leer las transformaciones subterráneas, es incapaz de reconocer en él un producto de las conflictivas relaciones entre la economía capitalista y las leyes que regulan su funcionamiento.

De un modo aún más contundente su miopía es evidenciada en el momento de analizar las *crisis*. Ante sus diversos sentidos, ellas se presentan como la ruptura de la transición continua e inmediata de un sistema parcial a otro.

El racionalismo puede regular el detalle, postular la rígida necesidad que domina a los distintos fenómenos singulares, pero en este afán se le escurre el proceso de conjunto, se le presenta el todo como casual e irracional. En el momento en que el racionalismo renuncia al sustrato material, ha renunciado también a la conexión con el todo. Es así cómo, tanto la economía burguesa como las ciencias particulares y especializadas, persisten en la mera descripción, que al decir de Louis Althusser representa, por un lado, una fase transitoria aunque necesaria en el desarrollo de la verdadera teoría, pero por otro lado, y éste es el punto que nos interesa subrayar, conlleva “el riesgo de «bloquear», el desarrollo indispensable de la misma teoría”⁴. La posibilidad de superar esta fase descriptiva está obturada por el propio camino metodológico delineado por la filosofía y la ciencia burguesa.

La filosofía burguesa se sitúa respecto de las ciencias del mismo modo que las ciencias respecto de la realidad empírica, es decir, aceptando el formalismo como sustrato dado inmutable, imposibilitada de penetrar en la cosificación a él subyacente.

Es necesaria una filosofía cuyo fin no se reduzca a ser guardián fronterizo de las demarcaciones de las ciencias particulares. Una filosofía que se resista a la burocrática tarea de justificar la validez de fundamento de los conceptos de las ciencias especializadas. Esta filosofía, como ciencia de conjunto, solo podrá superar los límites del formalismo a través de un planteo orientado hacia la *totalidad concreta material* de lo cognoscible. Para ello es preciso que se penetre en los motivos, la génesis y la caducidad de aquel formalismo. Lo cual, significa a su vez, una transformación de la ciencia por obra del método filosófico unificador, es decir, por obra del *método dialéctico*.

PARTE II: CARTOGRAFÍAS DE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA BURGUESA

En un trabajo publicado en la década del 40, cuyo título original es *¿Existencialismo o marxismo?*, Lukács lleva a cabo una suerte de revisión crítica de la situación de los problemas metodológicos e ideológicos de la filosofía moderna. En aquél texto -dado a conocer al español bajo el rótulo *La crisis de la filosofía burguesa*- encontramos una pequeña historización de los momentos por los que atravesó el pensamiento burgués. La pregunta que articula su desarrollo es formulada del siguiente modo: “¿Qué hay de específicamente nuevo en la filosofía de la época imperialista? ¿Es ella, en verdad, nueva de manera radical? Y si la respuesta es afirmativa ¿dónde reside su novedad?”⁵.

Pese a que la crítica, tal como nos indica el título original de esta obra, estará dirigida a la fenomenología husserliana y a su derivación ontológica, nos importa retener lo siguiente para continuar la indagación sobre el método que aquí nos compete. Presentado de modo en extremo esquemático, el recorrido realizado va del idealismo clásico hasta 1848, pasando por la filosofía de transición cuyo rasgo distintivo en el plano de la teoría del conocimiento es su acentuado agnosticismo, para arribar, finalmente, a la filosofía del imperialismo. Luego de notar algunos sutiles matices, Lukács concluye respondiendo a la pregunta formulada -por la pretendida novedad de la filosofía del imperialismo- de modo negativo. Lo que observa en la filosofía del último período es la continuidad -aunque desmejorada- de aquel idealismo subjetivo clásico ciertamente más sofisticado.

Entonces, ¿en qué consiste la marca de este idealismo? En primer lugar, reside en el principio fundamental que postula la primacía de la conciencia sobre la existencia. Al interior de este idealismo -afirma Lukács- conviven dos posibilidades. La primera concierne al idealismo subjetivo, cuyo exponente encontramos en la figura del filósofo alemán Immanuel Kant. La segunda, asume la forma del idealismo objetivo, una de cuyas desfiguraciones es la tristemente célebre *Weltgeist* (Espíritu de Mundo) hegeliana.

Ambas perspectivas merecen un atento abordaje, pues del análisis crítico de estas posiciones resultará el correctivo metodológico, en palabras de Adorno, la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*⁶.

Comencemos entonces por la filosofía kantiana. Quizás podamos agrupar los problemas que según Lukács se derivan de ella, con tan sólo reproducir uno de sus postulados: la existencia de una realidad objetiva fuera de la conciencia que, sin embargo, nos es incognoscible por principio. Se alude aquí a la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno. Expresado rápida y esquemáticamente, el primero es producto de la sensibilidad y el entendimiento, en tanto el segundo está representado por la cosa-en-sí, sobre la cual todo podemos pensar pero nada conocer, es desde todo punto de vista ininteligible.

En *Historia y conciencia de clases* encontramos la siguiente sentencia: “El pensamiento moderno burgués al buscar las «condiciones de posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser social básico, se obstruye a sí misma el camino que lleva a los planteos claros, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas”⁷.

Kant aborda la cuestión de las «condiciones de posibilidad» en su *Crítica a la Razón Pura*, establece allí lo que conocemos como giro copernicano, esto es, intentar que los objetos se rijan por nuestro conocimiento y no ya que nuestro conocimiento se rija a partir de los objetos. Se propone, de este modo, entender al mundo como producto propio y no como nacido con independencia del sujeto conocedor.

Ubicamos aquí tres observaciones realizadas por Lukács. En primer lugar y recurriendo a Marx, nos advierte que este planteo estaba ya presente en Vico,

quien notaba que la diferencia entre historia humana e historia natural, se encuentra en que hemos producido la una y no la otra. En segundo lugar, Lukács agrega que no sólo Vico fue en este punto precursor, pues desde Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza y Leibniz, existe la idea de que podemos acceder al objeto de conocimiento, porque y en la medida en que nosotros lo hemos producido. En tercer lugar y el de mayor relevancia, objeta Lukács que “la cuestión de por qué y con qué derecho el entendimiento humano concibe esos sistemas de formas como naturaleza suya propia (...) no se plantea si quiera. La cosa se toma como obvia”⁸.

Uno de los problemas consiste entonces en dar cuenta del fundamento óntico sobre el cual se elevan las preguntas de la filosofía moderna y a las cuales intenta volver con sus conceptos. Y en esta búsqueda no ha de representar un dato menor, el que estos desarrollo filosóficos hayan estado en interacción constante con los adelantos de las ciencias exactas, cuya evolución se encontraba, a su vez, en una fecunda relación con la técnica en creciente racionalización, y con la experiencia del trabajo en la producción. La importancia de estas interrelaciones se hace evidente toda vez que consideremos la especificidad del moderno racionalismo, toda vez que atendamos tanto al material a que se aplica como a la función que se le atribuye en relación al conocimiento y a las finalidades humanas. Si lo propio del racionalismo, como señaláramos en el apartado anterior, reside en presentarse como un sistema universal, único capaz de comprender las conexiones del todo, la existencia del límite, de la irracionalidad de lo dado, hace peligrar la coherencia del sistema filosófico.

Con lo anterior retomamos el inicio de este segundo apartado: la cosa-en-sí kantiana. Ella representa el límite a la capacidad humana, racional y formal de conocer, y constituye a su vez un elemento imprescindible para la supervivencia del sistema. Según Lukács, el fundamento de estas limitaciones o barreras aparentemente variadas y diversas, es él mismo unitario, dado que remite al problema único de lo «irracional» del ser. Esta problemática es susceptible de ser reducida a dos grandes complejos: el primero, referido al problema de la materia, la cuestión del contenido de las formas gracias a las cuales conocemos el mundo, en tanto lo hemos producido. El segundo, se vincula al problema de la totalidad y la sustancia última del conocimiento.

Ambos aspectos del problema, se anclan en aquello que el ser social capitalista excluye y reprime en su reflexión, es decir, sus condiciones y determinaciones sociales de existencia, pero que fatalmente insiste y retorna como su límite infranqueable. Dan prueba de ello los intentos frustrados por dar solución a los problemas mencionados, en las tres obras críticas kantianas.

En la *Crítica de la Razón Pura*, por un lado, se le niega la solución al segundo grupo de cuestiones, es decir, al problema de la totalidad y la sustancia última del conocimiento, eliminándolas de la ciencia en tanto problemas mal planteados de la «dialéctica trascendental». Por otro lado, el primer grupo de problemas, el que refiere a la materia o contenido de las formas, acerca del cual se reflexiona con absoluta independencia del segundo, tampoco encuentra en este desarrollo solución. Para el racionalismo, la irresolución racional del

contenido del concepto se revela en la relación entre contenido sensible y forma racional-calculística del entendimiento. El ser-así de los contenidos sensibles es para éstos un dato irreductible, su contenido es irracional. Luego, si el problema del contenido irracional deriva en la impenetrabilidad de los datos a través de los conceptos del entendimiento, entonces la cuestión de la cosa-en-sí cobra un carácter lógico-metodológico determinante para los problemas teóricos y sistemáticos. Lo que se pone en tela de juicio, desde la perspectiva de lukácsiana, es la capacidad del racionalismo de resolver en formas conceptuales, racionales, el ser dado de los hechos empíricos, es decir, si pueden ser pensados –tal como afirma el propio idealismo- como producidos por «nuestro» entendimiento, y en la misma medida, susceptibles de ser conocidos por nosotros. Así planteada, la cuestión adquiere una relevancia decisiva en relación a la posibilidad de que el sistema pueda existir como tal.

En la *Crítica a la Facultad de Juzgar*, el arte y su principio, es presentado como el terreno donde se podrían superar tanto las antinomias entre forma y contenido como el problema de la cosa-en-sí. Lukács piensa en este punto en Schiller, discípulo de Kant, quien postula al ámbito del arte como el terreno en el cual el sujeto de la acción podría ocupar el lugar del productor de la totalidad concreta. Sin embargo, con ello, afirma Lukács, se arriba a un callejón sin salida, pues, o bien se produce la estatización del mundo, lo cual supondría la huida ante el problema de la conversión del sujeto en sujeto contemplativo; o bien, “el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del conocimiento intuitivo”⁹, es decir, de lo dado como «producido»¹⁰. No es posible, por lo tanto, comprender dentro de los límites del arte el problema de la sustancia o el del sujeto.

Finalmente, en su *Crítica a la Razón Práctica*, Kant, busca una vez más sin lograrlo, superar sus limitaciones acudiendo a la interioridad del sujeto. Intenta demostrar que las barreras teoréticamente insuperables, pueden ser superadas en la práctica. Sin embargo, vuelve a sucumbir, según Lukács, ante la exigencia de descubrir un nivel de objetividad en el cual sea superada la dualidad entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto. Kant creyó ver esta unidad en la actividad, en la razón práctica. Nuevamente aquí, nos dice Lukács, Kant queda preso en la interpretación crítica filosófica de los datos éticos de la conciencia.

Desde el punto de vista del método el problema se ha desplazado y con ello se mantiene, en primer lugar, la necesidad de las leyes para el mundo externo y la naturaleza; en segundo lugar, la autonomía que se pretendía fundar queda reducida a la estimación de los hechos puramente internos; en tercer lugar, la escisión entre apariencia y esencia lejos de resolverse es transplantada al interior del sujeto mismo, es ahora el propio sujeto el que queda desdoblado en fenómeno y noumeno. En cuarto y último lugar, la ética así formulada, es meramente formal y carente de contenido.

El camino hacia la interioridad, concluye Lukács, no resulta suficiente al momento de resolver la irracionalidad de la cosa-en-sí. Si bien, el puente tendido hacia la práctica reviste algún valor, éste desaparece en el instante en

que no es regido por el sustrato material concreto de la acción, en el momento en que queda preso de las limitaciones de toda contemplación abstracta. Esta superación sólo sería posible si se eliminara la indiferencia de la forma respecto del contenido. Si se hiciera consciente que “la teoría y la práctica se refieren a los mismos objetos, en la medida en que todo objeto está dado como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido”¹¹. Si ello no hubiese sido desconocido se hubiera podido dar solución al problema de la irracionalidad mediante la vía de una auténtica práctica.

Persisten entonces los siguientes escollos que configuran los distintos problemas metodológicos: la irresolubilidad de lo fáctico, la problematicidad de la relación forma-contenido, y la irracionalidad de la materia.

Por otro lado, agrega Lukács, el intento kantiano no sólo se dirige al objeto, sino también al sujeto del conocimiento. Kant, pretende extirpar del conocimiento todos los momentos subjetivos irracionales, todo lo antropomórfico, haciendo del sujeto un elemento puramente formal. Con ello, se entraría en contradicción con el principio, antes aludido, según el cual podemos conocer lo que es por nosotros producido. Esta contradicción es fiel expresión intelectual de la situación objetiva que deben conceptuar. No es otra cosa que la formulación lógico metodológica del moderno estado de la sociedad capitalista: un estado en el cual, al tiempo que se eliminan las vinculaciones irracionales y fácticas, se levanta a partir de la realidad por ellos mismos creada, una suerte de «segunda naturaleza»¹² autoproducida que se les enfrenta con la misma ciega necesidad de las fuerzas irracionales de la propia naturaleza.

Finalmente, uno de los principios-cimientos del giro copernicano tropieza inexorablemente cuando es asaltado por el problema de la totalidad, de la cosa-en-sí y de lo dado como autoproducido.

A partir de lo hasta aquí desarrollado, podemos adelantar dos conclusiones:

1) La inflexibilidad proveniente de las fuerzas de esta segunda naturaleza o mundo de la convención, reciben un nuevo acento, ya no son ciegas, sino consecuencias necesarias de un sistema de leyes conocidas, racionales, que sin embargo, no pueden concebirse en su fundamento último, ni en su totalidad, pero cuyas partes pueden ser contempladas, calculadas y previstas.

2) Las relaciones humanas son pensadas bajo categorías pertenecientes a la naturaleza. Ellas asumen la forma de la objetividad, de los elementos abstractos conceptuales de las ciencias naturales. El supuesto sujeto de la acción, adopta progresivamente la actitud de observador puro de aquellos procesos artificialmente contruidos.

Kant, intenta superar lógicamente, mas no filosóficamente, la dualidad entre pensamiento y ser, entre conciencia y realidad, pero termina por eternizarla bajo la forma del fenómeno y la cosa-en-sí. Quizás su problema epistemológico, señala Lukács, se encuentre en la relación entre la lógica y la metafísica, en la relación del pensamiento al ser. Todo comportamiento

contemplativo, “todo «pensamiento puro» ha de ponerse por su «pureza» como tarea el conocimiento de un objeto que se le contrapone totalmente, con lo que plantea el problema de la objetividad y la subjetividad. El objeto del pensamiento (...) es así algo ajeno al sujeto”¹³.

El problema que de allí emerge, indica Lukács, es el de la adecuación. El abismo que se extiende entre la forma «subjetiva» del pensamiento y la objetividad de lo «existente» irá creciendo en la misma medida en que crezca la «pureza» con que se elabore el carácter cognoscitivo del pensamiento. El problema del ser no se resuelve con la sola afirmación que reza que es «producido» por el pensamiento, tal como aseverara Kant. Lejos de resolverse con ello el problema del ser, Kant lo elimina como problema de la teoría del conocimiento. Al hacer esto “se plantea para él la siguiente situación filosófica: también sus objetos pensados tienen que concordar con alguna «realidad». Pero esa realidad se sitúa como cosa-en-sí, fuera de lo «críticamente» cognoscible”¹⁴. Con ello cae en el escepticismo o agnosticismo¹⁵.

El comportamiento receptivo contemplativo se sitúa en una relación inmediata entre el pensamiento y los objetos que rodean al hombre. Al no pretender una transformación del mundo éste acepta como inevitables, tanto la rigidez empírico material del ser, como la rigidez lógica de sus conceptos, orientando sus planteos no en el sentido del suelo concreto que fungió esos objetos, sino en el sentido de buscar la esencia inmutada de aquello, considerados como datos.

En este sentido, proclama el autor de la *Ontología del ser social*, que la tarea de la Filosofía, radica en encontrar el sujeto de la acción, como producto del cual pueda entenderse la totalidad concreta de la realidad. Sólo entonces será posible rebasar tanto al idealismo como al racionalismo formal, a través de una solución lógica del problema de la irracionalidad. Solución que habilite pensar al mundo como sistema completo, concreto y producido por nosotros y que por nosotros llega a autoconciencia. Para superar la fragmentación y descomposición del hombre operada por los sistemas racionales parciales, hay que derivarlo de un sujeto concreto total, como resultado de un sujeto productor.

Dirijámonos ahora hacia la suerte que corre la segunda posibilidad del idealismo: el idealismo objetivo, cuya figura central es Hegel. En este punto consideramos preciso llamar la atención acerca de dos situaciones. La primera la encontramos en el “Prólogo a la primera edición” de *Historia y conciencia de clases*. Lukács, se lamenta en esas páginas del olvido en que ha caído lo que él considera el nervio vital del método de Marx, esto es, la dialéctica. Se propone a continuación atender a quien fuera su máximo exponente: Hegel. El objetivo declarado por Lukács puede resumirse en pocas palabras del siguiente modo: “(...) salvar lo metódicamente fecundo del pensamiento de Hegel como fuerza viva espiritual del presente”¹⁶. La verdadera intención reside en hacer de la cuestión del método dialéctico un objeto de discusión, cuestión a la que se juzga, a todas luces, viva y actual.

La segunda situación, también refiere a un lamento, y sólo la separa de la primera algunos años. En un artículo de 1938 titulado *Marx y el problema de la decadencia ideológica*, Lukács certifica la muerte y disolución, alrededor de 1848, del hegelianismo, al que califica como la “última gran filosofía de la sociedad burguesa”¹⁷. Agrega además que ella se convirtió “simultáneamente (...) en uno de las importantes componentes del proceso que conduce a la formación del materialismo histórico”¹⁸.

Para Lukács, la grandeza y la tragedia de la filosofía de Hegel, estriba en que a diferencia de lo que sucediera con el idealismo kantiano, no oculta lo dado en la arquitectura de las formas racionales puras producidas por el entendimiento, sino que “comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema”¹⁹. Hegel funda su dialéctica en la crítica al contenido irracional de lo dado. En su filosofía, ser y no-ser, dejan de presentarse como puras abstracciones del pensamiento para cobrar un contenido determinado. El autor de la *Fenomenología del espíritu* -afirma Lukács- supera el dualismo kantiano y lo hace al postular que “por ser la realidad objetiva un proceso surgido del movimiento de los fenómenos que evolucionan para devenir su opuesto, la reflexión no podría pretender reproducirla de una manera adecuada sino a condición de ser ella misma dialéctica”²⁰. Con ello, se disuelve la oposición fenómeno-esencia, inmediato-cosa-en-sí, pues se concede existencia objetiva tanto al fenómeno inmediato como a la esencia, estribando su diferencia en la diversidad de los grados de existencia. En la postulación de las distintas gradaciones del ser reside una de las mayores revelaciones de la lógica hegeliana.

La argumentación del idealismo kantiano termina de hundirse definitivamente desde el momento en que Hegel concibe al objeto como parte de una totalidad concreta, con lo cual se despeja la idea de que junto al concepto de ser, como concepto límite, propio de la perspectiva contemplativa, es posible y hasta necesario pensar otros estadios de la realidad, esto es, reflexionar acerca del ser-dado, de la existencia, de la realidad, etc.

Sin duda, reconoce Lukács, la historia del método dialéctico arraiga en el racionalismo, pero se opera en él una reorientación. Tanto en la *Fenomenología*, como en la *Lógica*, Hegel emprende por primera vez la tarea de fundar todos los problemas “en la naturaleza material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico filosófico”²¹. Nace la lógica del concepto concreto de la totalidad, como así también, la categoría de sujeto, entendida no ya en términos de un espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos, sino como la ocurrencia del proceso dialéctico entre el sujeto y el objeto.

El problema de la dialéctica, y con él el de la contraposición entre sujeto-objeto, necesidad y libertad, pensamiento y ser, sólo puede ser resuelto -sostiene Lukács- si:

- i. Lo verdadero es entendido no sólo como sustancia sino como sujeto;

- ii. El sujeto, es decir, la conciencia, el pensamiento, es pensado simultáneamente como productor y producto del proceso dialéctico; y finalmente si,
- iii. Entendemos al mundo como un mundo por él producido, como una configuración conciente, a pesar de la objetividad con el que se le enfrenta.

La filosofía clásica ha arribado a un cambio en la significación de la identidad para explicar la concreción y el movimiento, y ha enunciado a esta sustancia con el significante *Historia*. Ella se erige como el terreno de la génesis, y en tanto tal, como la vía predilecta de resolución de varios de los dilemas irresueltos en idealismo kantiano.

Sin embargo, subsiste en Hegel, un lastre idealista y es el que refiere al sujeto de la acción. La unidad de sujeto-objeto para probar y mostrar la «acción» sólo se consigue mediante la demostración concreta de aquel «nosotros», de aquel sujeto de cuya acción resulta verdaderamente la historia. Hegel creyó, ilusoriamente al decir de Lukács, haber encontrado este «nosotros» en las configuraciones concretas de los Espíritus Nacionales. De su mano se perdió en la mitología del concepto. Pues este supuesto sujeto-objeto de la historia no satisface las exigencias metódicas sistemáticas que le atribuye el sistema. El Espíritu Nacional no es otra cosa que la determinación de una entidad superior denominada -por Lukács- Espíritu de Mundo. Su reconocimiento se da a través de él y no a partir de su ser. El Espíritu Nacional, es sólo de modo aparente el sujeto de la historia y ello debido a que es reducido a un medio a través del cual se expresa, por encima de él, el Espíritu de Mundo. La acción deviene de éste modo trascendente y la libertad mera ficción.

El corolario de esta mitologización esta representado por el sintagma «astucia de la razón». Con ella termina Hegel de escaparse de la historia en el momento en que pretende leer en los estadios históricos, el necesario camino que hubo de emprender aquella «astucia» para arribar al Reino de la Razón. Se despoja así a la historia de su esencia, primero, en función de la relación de casualidad que se establece entre ella y la razón. La historia vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que parecía haberse superado. Sucumbe la razón en las antinomias de la cosa-en-sí predialéctica. Segundo, porque la relación inexplicable entre Espíritu Absoluto e Historia obliga a Hegel a postular un final de la historia presente ya en su tiempo. Por último, la génesis es independizada de la historia.

El método vira hacia la contemplación y la abstracción, falseando y haciendo violencia a la historia que fatalmente es la misma que lo desgarrar.

En manos del «Espíritu» y la «Idea» cae de un solo golpe el último intento por atravesar los límites del pensamiento racionalista formal y el de restablecer al hombre desbaratado por la cosificación. Vuelve a replicarse la dualidad contemplativa de sujeto y objeto.

Según Lukács, sólo un elemento es el que produjo tanto el acercamiento como el distanciamiento, entre Marx y Hegel. Este elemento es la *realidad*. En este

sentido, el punto de contacto se encuentra, por un lado, en pensar la realidad como un autoponerse, autoproducirse y autoreproducirse; y por otro lado, en afirmar la teoría como autoconocimiento de la realidad.

El punto de distanciamiento, como indicábamos recién, también es la realidad, sólo que esta vez pensada a partir del proceso histórico. En palabras de Lukács: “Marx reprocha a Hegel (...) el no haber superado realmente la dualidad de pensamiento y ser, de teoría y práctica; el que precisamente en el punto decisivo no haya rebasado a Kant, el que su conocimiento lo sea meramente acerca de una materia en sí carente de esencia, y no autoconciencia de esta materia de la sociedad humana”²².

En Hegel el hacedor de la historia es el Espíritu Absoluto. La filosofía, por su parte, cumple la función de ser su conciencia, sólo que una conciencia *post festum*. A partir de esta sentencia lukácsiana, lo Absoluto del Espíritu se vuelve sólo aparente, pues su único modo de llegar a conciencia depende de la especulación del filósofo.

Para el filósofo húngaro, Marx critica la mitología en la que cayó el concepto, y se propone además dar un paso más, éste reside en extremar las consecuencias del planteo hegeliano de la historia. Continúa y realiza Marx las críticas que el mismo Hegel esbozara de modo insuficiente a Kant y Fichte.

A ojos de Lukács, fue Marx quien señaló la insuficiencia del desarrollo hegeliano. Hegel no entrevió las verdaderas fuerzas motoras de la historia. Quedó entrampado en el punto de vista platónico kantiano, el mismo que profundiza la duplicidad de pensamiento y ser, de forma y contenido. A pesar de haber sido quien describió la significación de la totalidad concreta de la historia, su materia no pudo desembarazarse del idealismo platónico.

PARTE III: OPERACIÓN RESCATE, CRÍTICA Y RESIGNIFICACIÓN

La filosofía burguesa, asevera Lukács, contiene en su interior las claves para poder pensar más allá de sus limitaciones. Dos son los elementos que se rescatan y resignifican desde el punto de vista del método, el primero referido al proceder dialéctico y a la *totalidad concreta*, el segundo, a la concepción del *sujeto de la acción*, es decir, del *sujeto-objeto idéntico*.

El *método dialéctico*, afirma Lukács, aparecería como mero añadido inesencial o puro ornamento, si no se tuviese en cuenta que en cuanto método de la teoría social expresa a través de sus categorías formas de ser, condiciones de existencia. La función de la dialéctica materialista es la de leer en los distintos hechos aislados, en los contruidos sistemas parciales, la concreta unidad del todo, descubriendo en esa apariencia precisamente una apariencia, pero ahora una de tipo necesaria, producida por el sistema social de la sociedad actual. Penetrar en la «objetividad fantasmal» requiere el esfuerzo de ahondar críticamente en los condicionamientos históricos que le subyacen, lo cual significa, por un lado, el abandono del punto de vista contemplativo e inmediato, y por otro, el sometimiento a su tratamiento histórico-dialéctico.

En este sentido, el primer supuesto para una aproximación realmente científica, postula el autor de *El alma y las formas*, estriba en la captación clara y precisa de la diferencia que existe entre el modo de existencia y la estructura nuclear interna, entre las representaciones que nos formamos acerca de la manifestación de los fenómenos y sus conceptos. Según Lukács, fue Marx nuevamente quien indicó esta no identidad entre fenómeno y esencia y proporcionó algunas de las claves para avanzar en su conocimiento: la primera, indica la necesidad de despejar la forma inmediata en la que se nos hacen presentes los fenómenos; la segunda, en producir las mediaciones a través de las cuales referirlas a su núcleo interno, y a partir de allí comprenderlas; en tercer lugar, identificar en la forma en que estos fenómenos aparecen, una necesidad histórica, una necesidad inscrita en su génesis.

Sólo podemos acceder a la realidad a través de los hechos, sin falsearla, cuando somos capaces de articular dichos hechos aislados como momentos del desarrollo social. Cuando entendemos bajo el concepto de totalidad la reproducción intelectual de la realidad, su ser resultado de sucesivas determinaciones del pensamiento, su ser unidad de lo múltiple.

La consideración dialéctica de la realidad se muestra entonces como el único método apropiado para reproducir y captar intelectualmente la realidad. La verdad de esta concepción se manifiesta cuando tomamos como punto de partida el sustrato material, real, del método, es decir, la sociedad capitalista y con ella sus antagonismos internos entre fuerzas de producción y relaciones de producción. Toda vez que estos antagonismos inherentes al sistema han sido negados, se ha malinterpretado la contradicción como una insuficiencia teórica, como signo de que algo en el estadio científico alcanzado no era satisfactorio.

En relación a la categoría de *totalidad*, Lukács, en un texto de 1947, asume y hasta cierto punto justifica la impopularidad y el rechazo a que esta categoría se ve sometida en función de su identificación con el fascismo. No obstante, persiste en su intento por sostenerla en virtud de su importancia heurística. Lukács, advierte en los adversarios de ciertas nociones caricaturescas acerca de la totalidad, una actitud de una pobreza teórica e intelectual alarmante. Lejos de emprender la ardua tarea de realizar sobre ella una crítica dialéctica objetiva, optan por suprimir la idea de todo plano. Sacrificando la fértil función que podría cumplir en la teoría del conocimiento, postulan la imagen caótica de un mundo en el cual el único recurso del hombre para dotarlo de orden consiste en construcciones de tipo teleológicas, técnicas y especulativas.

Lukács señala que tanto Marx como Lenin, se habían anticipado a este problema proporcionando una solución. La misma consiste en pensar que “la categoría de totalidad, como toda categoría auténtica, refleja las relaciones reales”²³. En cuanto tal, posee un significado doble: en primer lugar, el de afirmar que la realidad objetiva constituye un todo coherente, del que cada elemento está de un modo u otro, vinculado; y en segundo lugar, que ese tipo de relaciones dan forma a correlaciones concretas, vinculadas de manera por completo disímiles, pero siempre determinada.

Con la referencia a la totalidad, se altera la naturaleza material del fenómeno singular. Aislar toda singularidad en su pura «individualidad» fáctica, desde el punto de vista del método, convierte al objeto histórico en mónada inmutable, excluida de toda posible interacción, haciendo simultáneamente de sus propiedades inmediatamente existentes, esencialidades insuperables. Si bien podría concederse que con ello conserva la mónada toda su singularidad individual, la obtiene al alto costo de reproducir una cruda facticidad, un mero ser-así, empantanándose en un nivel meramente descriptivo. Además, la categoría de totalidad no significa en modo alguno la superación de los momentos singulares en una identidad mayor. Ella proporciona tan solo el camino que conduce a la comprensión de las formas aparienciales y de sus legalidades formales, por la vía de su inclusión en una relación dinámico dialéctica.

Penetrar en el sinsentido aparente de las formas de la inmediatez y descubrir en ellas otra cosa que catástrofe –propia de la conciencia burguesa- supone rebasar la cerrazón de los objetos y avanzar en dirección de una mayor concreción.

“La forma de objetividad de todo objeto de conocimiento; toda alteración esencial y relevante para el conocimiento, se expresa como transformación de la relación al todo, y por tanto como transformación de la forma misma de objetividad”²⁴. Este modo de concebir la realidad como acaecer social es el único capaz de disolver las formas fetichistas de objetividad producidas por el modo de producción capitalista. Y ello, sólo es posible, reconociendo la necesidad de la apariencia, pero reconociéndola como apariencia al fin.

El desgarramiento del velo del fetichismo y la cosificación es la condición de posibilidad del conocimiento histórico. Ello es así, dado que el efecto de las formas fetichistas de objetividad, no es otro que el de presentar los fenómenos de la realidad capitalistas como esencialidades suprahistóricas. Es a partir de estos desarrollos que podemos afirmar junto a Lukács que: conocimiento de la objetividad real de los fenómenos, conocimiento de su carácter histórico, y conocimiento de su función en el todo, constituye el acto indiviso del conocimiento. Es precisamente esta unidad la que pretende ser rota por la pseudo objetividad.

“El rebasamiento de esa inmediatez no puede ser sino la génesis, la «producción» del objeto. Pero esto presupone ya aquí que las formas de mediación en las cuales y por las cuales se rebasa la inmediatez de la existencia de los objetos dados se *muestran como principios constructivos estructurales y como tendencias reales de los objetos mismos*. Esto es: la génesis mental e histórica coinciden en cuanto al principio”²⁵.

Llegados a este punto, nos queda por retomar una última cuestión, mas no por ello menor, nos referimos al *sujeto productor*, al *sujeto-objeto* de la historia. Lukács afirma “(...) el método dialéctico, en cuanto método de la historia, ha quedado reservado a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la «acción» productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado”²⁶. El

proletariado es el producto del orden social capitalista. Comparte con la burguesía el fenómeno de la cosificación, en su inmediatez, para ambas la realidad objetiva del ser social es la misma. Pero, y aquí estriba lo más relevante, las categorías específicas, mediadoras, a través de las cuales llevan a conciencia esa inmediatez difieren en cada caso. Esta diferencia responde a las posiciones que cada una ocupa en la estructura económica.

En este punto Lukács introduce los elementos presentados por Hegel en su *Dialéctica del amo y el esclavo*. Pues para Lukács “el proletariado -el esclavo- se puede reconocer a sí mismo en el mundo gracias a su cosificación en el proceso de trabajo”²⁷.

En este marco, el punto de vista del proletariado, no exige ni pretende una suerte de suma cero o tabula rasa, por el contrario, su punto de partida metódico es la sociedad burguesa tal y como existe en sus distintas manifestaciones.

Afirma Lukács: “Para el proletariado, la limitación de la inmediatez es ya una limitación interna. Con eso se plantea claramente el problema; pero con ese planteamiento de la cuestión quedan ya dados el camino y la *posibilidad* de respuesta”²⁸.

El proletariado aparece como puro y mero objeto del acontecer social. En él y por medio de él, se ejecuta el proceso de cuantificación y abstracción. Él arranca de sí mismo su fuerza de trabajo y se ve obligado a venderla como mercancía. Es precisamente este proceso violento y esclavizante el que lo incita a ir más allá. El quedarse del lado del objeto, no es ya en sí mismo un proceso inmediato, pues, la transformación del trabajador en objeto es producida objetivamente por el tipo de producción capitalista. “Pero precisamente por la escisión que se produce así entre la objetividad y subjetividad del hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de conciencia”²⁹.

El trabajador sólo puede ser consciente de su ser social si antes es consciente de sí mismo como mercancía. Si no supera su función de objeto, su conciencia será autoconciencia de la mercancía, pero esto es ya como conocimiento algo práctico. Pues a partir de él se consuma una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento. Su carácter de «valor de uso» que por magia del intercambio de mercancías desaparece bajo las categorías cuantitativas, pasa por mediación de esta conciencia a ser el resultado de relaciones sociales. Al evidenciarse esta objetividad específica, puede desenmascarse el carácter de fetiche de toda mercancía, revelándose de este modo su núcleo interno: su ser producto de las relaciones entre los hombres, lo que constituye a su vez, el factor del desarrollo social. La contraposición dialéctica entre cantidad y cualidad –presente en Hegel- es el comienzo del proceso de mediación cuyo fin es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica.

Sin dudar, Lukács sostiene que si la filosofía de Hegel está contenida en el capítulo de la *Lógica* como Ser, No-Ser y Devenir, el materialismo histórico está contenido en el capítulo del fetichismo de la mercancía, donde se enuncia que

el autoconocimiento del proletariado no es otra cosa que el conocimiento de la sociedad capitalista.

La conciencia del proletariado no es sino la contradicción del desarrollo social capitalista llevado a conciencia. Lo nuevo en ella, radica en su paso a la acción, en la medida en que su autoconocimiento, el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto. Luego, a través de mediaciones sucesivas, es disuelta como momento del acaecer social, la rigidez y fosilización de toda «objetividad fantasmal».

“Y el que eso sea posible sólo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, o sea, que para la burguesía el tomar conciencia de esta cuestión equivaldría a un suicidio espiritual”³⁰.

Entonces, en primer lugar, sólo podrá romperse la estructura cosificada de la sociedad, mediante la toma de conciencia de las contradicciones inmanentes del proceso mismo. Y esta toma de conciencia encuentra en el proletariado su *posibilidad objetiva*. En segundo lugar, no importa tanto la conciencia en sentido extenso sino la intención que tenga de totalidad (que los momentos singulares, en la totalidad dialéctica, presentan en sí mismo la estructura del todo). En tercer lugar, subrayar que el pensamiento proletario es pensamiento práctico, conciencia social cuya forma es concreta. Finalmente, esta conciencia práctica se manifiesta en el hecho de significar una alteración de sus objetos y sobre todo de sí misma.

Reflexiones finales

Volvemos ahora sobre el inicio de nuestro trabajo: la cuestión del método. Hemos sobrevolado el modo en que Lukács concibe al método, es decir, a la dialéctica. Cómo a partir del mismo movimiento que realizara Marx respecto de la economía política, Lukács repasa críticamente la filosofía alemana. El objetivo que persigue es, por un lado, el de mostrar en las limitaciones y barreras epistemológicas del idealismo, las determinaciones de su ser social. Por otro lado, recuperar de estos planteos aquellos elementos que permiten ir más allá de él, en el sentido de su superación dialéctica. Finalmente, enunciaremos algunas de las particularidades que hacen del punto de vista del proletariado, el único capaz de captar la realidad y las conexiones subyacentes a la totalidad social. Ello en virtud de la posición que ocupa en la estructura del modo de producción capitalista. En él se cierne la posibilidad objetiva de rebasar la inmediatez y la «objetividad fantasmal», y de realizarlo en el sentido de la práctica.

Intentaremos ahora dar un cierre, siempre parcial, a esta problemática, mediante su inclusión en un debate articulado en torno a una pregunta, aquella que se interroga por la posibilidad de la objetividad en las ciencias sociales. Por el problema del punto de vista, del compromiso necesario que implica toda ciencia social, y no sólo aquella cuya pretensión explícita es la de transformar el mundo. En un trabajo de Michel Lowy encontramos algunas claves que nos permiten reflexionar acerca de esta cuestión. La tesis que el autor sostiene,

afirma que el marxismo es el único capaz de dar una solución radical y coherente al problema de la objetividad. Pero esta solución supone una ruptura epistemológica ineludible y radical con el positivismo.

Esquemáticamente, podemos situar el punto de partida del positivismo en la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Su objetivo consiste en arribar a la bien amada neutralidad valorativa, cuya objetividad e imparcialidad es equivalente a la de las ciencias de la naturaleza. Precisamente de estas últimas derivan el método adecuado a las ciencias sociales. El error del positivismo, alude Lowy, reside en la incompreensión de la especificidad metodológica de las ciencias sociales respecto de las naturales. Resume estas particularidades en los siguientes términos:

- i. Carácter eminentemente histórico, transitorio, de los fenómenos sociales y posibilidad de ser transformados por la acción del hombre;
- ii. "Identidad parcial entre el sujeto y el objeto de conocimiento"³¹;
- iii. En los problemas sociales se cuean y debaten miradas antagónicas de las distintas clases sociales;
- iv. La teoría social posee implicancias político ideológicas, dado que el conocimiento de la verdad puede producir efectos directos en la lucha de clases.

Esta desagregación contribuye a establecer la diferenciación entre ciencias naturales y ciencias sociales, tanto respecto al método como respecto a su relación con las clases sociales. Lo cual modifica, a su vez, la cuestión de la objetividad. Estas afirmaciones no suponen perder de vista el carácter histórico y relativo de las propias distinciones.

Lo que nos importa retener del planteo de Lowy, es la afirmación que declara que aquello el positivismo desatiende y niega, es la relación entre la ciencia y lo normativo. No advierte que ya al nivel de la elección del objeto de conocimiento, en la pregunta que a él es dirigida, se está operando sobre un campo cuya visibilidad está permeada por el punto de vista de clases.

En el seno del marxismo este debate tuvo su propio derrotero, y en él el aporte de Lukács es significativo "porque precisa el «punto de vista del proletariado»: no se trata de lo inmediatamente vivido, de la conciencia empírica de la clase obrera, sino del *punto de vista que corresponde racionalmente a sus intereses históricos objetivos*"³². Con ello se erige no sólo en contra del relativismo que postula la igualdad -relativa- de todas las posiciones, sino también en contra de aquellos que afirman que la superioridad epistemológica radica en el punto de vista de las clases revolucionarias de cada periodo histórico en virtud de su capacidad de reconocer y proclamar el cambio social. La burguesía fue en esto pionera, mas en el momento en que logra su posicionamiento social olvida el principio que la condujo al cambio, es decir, la proclamada historicidad y transitoriedad de las relaciones sociales. En este marco, el proletariado no sólo representa el único punto de vista capaz de denunciar la historicidad del sistema burgués, sino que además postula la inauguración de una nueva fase de la sociedad regida ahora por el dominio conciente de los hombres sobre la vida social. Su superioridad epistemológica se complementa con la posibilidad

objetiva de integrar las verdades parciales y superarlas dialécticamente, criticando y negando sus limitaciones de clase.

Referencias bibliográficas:

- Adorno, Theodor (2003): “Sobre sujeto y objeto”. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Althusser, Louis (1999): “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Arato, Andrew y Breines, Paul (1986): *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goldmann, Lucien (1973): *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lowy, Michel, Colliot-Thélène, C., Nair, K. (1974): *Sobre el método marxista. Teoría y praxis*. México: Grijalbo.
- Lukács, Georg (1970): “La teoría de la Novela” *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo, S.A.
- Lukács, Georg (1970): *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe.
- Lukács, Georg (1986): *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI.

¹ Lukács, Georg (1985): “¿Qué es marxismo ortodoxo?”. *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo I, 74. El subrayado está en el original.

² Lukács, Georg (1970): “La teoría de la Novela” *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo, S.A.

³ También se hacen evidentes sus limitaciones en otros dos nudos problemáticos, uno referido a la imposibilidad de pensar el problema del presente como problema histórico y otro relacionado con la teoría idealista del deber ser. Ambos problemas no serán abordados en el presente trabajo, pues se privilegiarán otras entradas que contribuyan al tratamiento de la cuestión del método. Ver: Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II.

⁴ Althusser, Louis (1999): “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI. 113

⁵ Lukács, Georg (1970): *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La Pleyade. 17.

⁶ Adorno identifica a la primera *intentio obliqua* con la reflexión kantiana consistente en volver a referir los conceptos multívocos de sujeto y objeto de conocimiento al no menos complejo y multívoco concepto de sujeto. En tanto la segunda *intentio* sería aquella propiamente adorniana: “El primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua* (...) es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva”. Ver: Adorno, Theodor (2003): “Sobre sujeto y objeto” *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁷ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 39.

⁸ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 42.

⁹ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 76.

¹⁰ A este respecto dice Ishaghpour: “Desde la Crítica del Juicio, donde caracteriza la obra de arte y el juicio estético por su libertad respecto de «nuestros intereses», Kant reconoce a la imaginación creadora la posibilidad de superar las antinomias y la problemática de la cosa en sí. Muy pronto el principio estético sobrepasa las fronteras del arte y se vuelve promesa de una totalidad frente al mundo cosificado y al hombre fragmentado. Este nuevo principio bien mitificaba la intuición creadora y la identidad sujeto-objeto en la interioridad del alma, ocultando así los problemas históricos del ser social cosificado, transformó, no obstante la antigua problemática”. Ver: Ishaghpour, Youssef: “Prólogo”. Goldmann, Lucien (1973): *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu.

¹¹ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 59.

¹² Esta noción aparece ya en una obra anterior de Lúkacs, en la cual, la segunda naturaleza esta asociada al mundo de la convención cuya característica es su carencia de alma, su inabarcable multiplicidad y el hecho de que su ley no es ofrecida al hombre como sentido. Dice el autor: “Es una *segunda naturaleza* y, como la primera, solo determinable como quintaesencia de necesidades reconocidas, pero ajenas al sentido y, por lo tanto, inaferrable e incognoscible en su sustancia real (...) Esta naturaleza, no es, como la primera, muda, manifiesta y ajena al sentido: es un complejo significativo cristalizado, extrañado, que ya no despierta a la interioridad; es un calvario de interioridades agusanadas...”. Ver: Lukács, Georg (1970): “La teoría de la Novela” *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo, S.A.

¹³ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 149.

¹⁴ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 149.

¹⁵ A partir de estas consideraciones, Lukács responsabiliza a Kant de haber reintroducido a la filosofía el principio de la doctrina platónica de las ideas, principio opuesto a su propio principio sintético de la producción. La doctrina platónica representa el intento por salvar la objetividad del objeto sin necesidad de remitirlo a la materialidad de la empiria. La teoría del pensamiento, se convierte de este modo, en metafísica, pues cuando se indica el punto de enlace entre pensamiento-objetos del mundo ideal y mundo ideal-objetos de la existencia empírica, se recurre a algo más allá, a una suerte de anamnesis o intuición intelectual. De cualquier modo el problema queda sin resolverse. Pues todo intento análogo al de la doctrina platónica de las ideas no es mas que la suposición de un núcleo de esencialidad, de coincidencia entre los objetos del pensamiento y el pensamiento mismo. Y esta identidad entre pensamiento y ser, concebidos como heterogéneos por principio, no puede ser probada si no por la vía de la mitología o la metafísica. Ver: Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II.

¹⁶ Lukács, Georg (1985): “Prólogo a la primera edición”. *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. 68.

¹⁷ Lukács, Georg (1986): *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI.

¹⁸ Lukács, Georg (1986): *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI. 19.

¹⁹ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 48-49.

²⁰ Lukács, Georg (1970): “La teoría leninista del conocimiento y los problemas de la filosofía moderna” *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La Pleyade. 172.

²¹ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 79.

²² Lukács, Georg (1985): ¿Qué es marxismo ortodoxo? *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo I. 91. El subrayado es original.

²³ Lukács, Georg (1970): “La teoría leninista del conocimiento y los problemas de la filosofía moderna” *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La Pleyade. 180.

²⁴ Lukács, Georg (1985): ¿Qué es marxismo ortodoxo? *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo I. 88.

²⁵ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 95.

²⁶ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 88.

²⁷ Arato, Andrew y Breines, Paul (1986): *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura Económica. 210.

²⁸ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 105. Las cursivas son nuestras.

²⁹ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 109-110.

³⁰ Lukács, Georg (1985): *Historia y conciencia de clases*. España: Sarpe. Tomo II, 126.

³¹ Lowy, Michel, Colliot-Thélène, C., Naïr, K. (1974): “Objetividad y punto de vista en las ciencias sociales”. Sobre el método marxista. Teoría y praxis. México: Grijalbo. 17.

³² Lowy, Michel, Colliot-Thélène, C., Naïr, K. (1974): “Objetividad y punto de vista en las ciencias sociales”. Sobre el método marxista. Teoría y praxis. México: Grijalbo. 42.