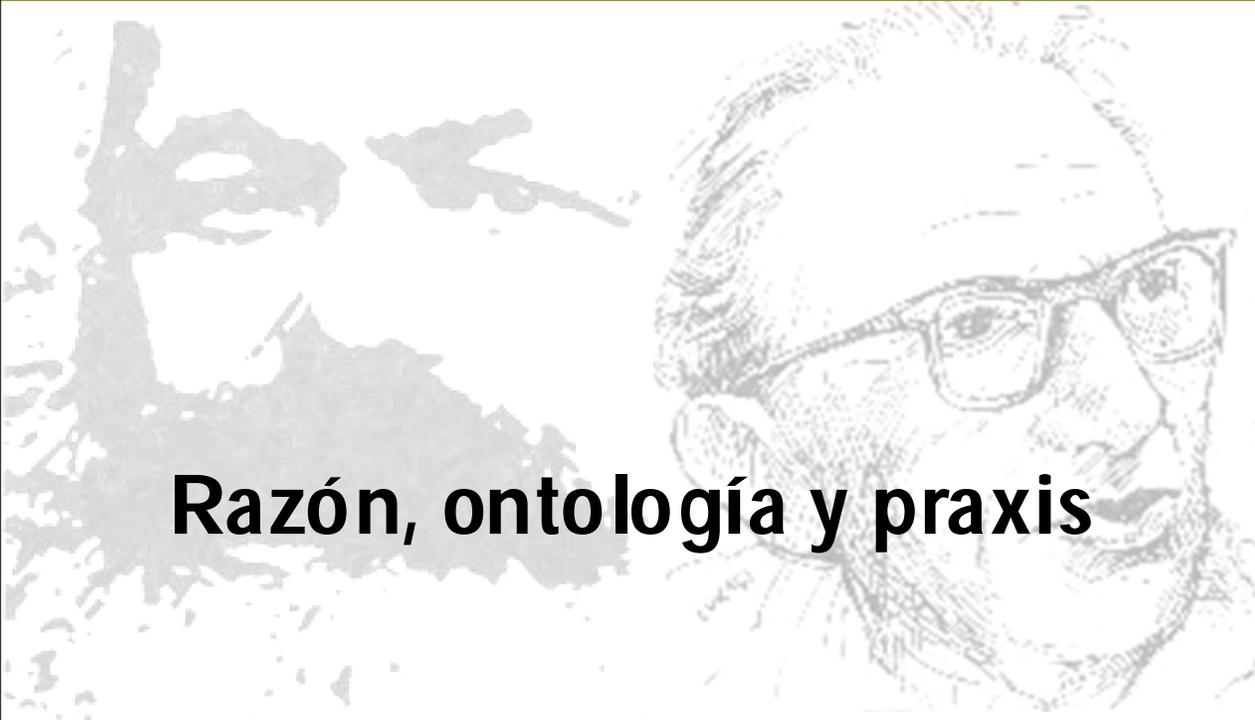


Cátedra Libre

Marxismo y trabajo Social

Ontología y Teoría Social



Razón, ontología y praxis



José Paulo Netto

Mayo de 2013

Netto, Jose Paulo

Razón, ontología y praxis. - 1a ed. - La Plata : Dynamis, 2013.

E-Book.

ISBN 978-987-29828-4-3

1. Teoría Social. 2. Trabajo Social.

CDD 361.3

Fecha de catalogación: 06/08/2013

Razón, ontología y praxis

Dr. José Paulo Netto¹

Es conocida la polémica que, hace cerca de 30 años, trabaron Lévi- Strauss y Sartre: a la reflexión que éste desarrollara en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), procurando establecer “el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica”, aquel, en *El pensamiento salvaje* (1962), contra-argumenta sustentando que Sartre considera como dialéctica lo que solo es, de hecho, el movimiento de la propia razón analítica que se examina y corrige a sí misma. Lévi-Strauss, además, operaba en nombre de una científicidad que pretende el rigor del que supone carece la elaboración filosófica – y lo hacía con la misma inspiración con que, en páginas incluidas en la *Antropología estructural* (1967; ed. Orig., 1958), buscara demostrar la compatibilidad entre sus concepciones y la impostación marxiana.

La polémica expresó una inflexión más en las varias desventuras de Clío, la musa de la historia, señalando el avance significativo de la ola anti-historicista, anti-humanista y anti-dialéctica que se instauraba en la cultura francesa de aquellos años - y que habría de culminar, en la segunda mitad del decenio, en el ámbito del análisis histórico social, con el ofuscamiento del *sujeto en relación a la estructura*. El prestigio del que disfrutarían, en aquella particular coyuntura, las proposiciones de Althusser de *La Revolución Teórica de Marx* (1965) y de Foucault de *Las palabras y las cosas* (1966) tan solamente daba cuerpo a la programática que Lévi-Strauss explicitaba en la confrontación con Sartre: en *El pensamiento salvaje*, con efecto, éste impugna el proyecto de una teoría antropológica asentada en una ontología social centrada en el sujeto; entiende que una rigurosa teoría socioantropológica sólo puede ser una *analítica de la cultura*, con un principio emblemáticamente formulado: “El objetivo último de las ciencias humanas no es constituir el hombre, es disolverlo”.

¹ Doctor en Servicio Social, profesor titular de la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro y participante del Programa de Estudios de Pos-Graduados en Servicio Social de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo. – Traducción: Brian Z. Cañizares; Revisión: Sergio D. Gianna.

Inscrita en un horizonte teórico-cultural más extenso, la polémica se coloca sobre algo abarcativo y decisivo: *la centralidad de la razón dialéctica en el marco de la modernidad y sus explicaciones sustantivas*. Sus desdoblamientos inmanentes habrían de conducir – catalizados, un cuarto de siglo después, por la aparente impermeabilidad del orden burgués a los vectores subversivos que clásicamente en ésta se admitían operantes - a la retórica de lo posmoderno y del neo-irracionalismo que es su inevitable acólito. Sin dudas, las investigaciones de Derrida, Lyotard et allí, aunque diferenciables y diferenciadas, solo adquieren plena legibilidad bajo la óptica propuesta, en el hoy remoto 1962, en el protagonismo del estructuralismo.

Razón moderna: categorías e inclusividad

La constitución de la razón moderna es un proceso que comienza en el Renacimiento y culmina en el Iluminismo. Se trata del arco histórico que, con mediaciones muy complejas, describirá, de Bruno a Hegel, la larga trayectoria al interior de la cual la razón moderna se eruirá en la alternancia y en la síntesis orgánica de tres de sus categorías nucleares: el *humanismo*, el *historicismo concreto* y la *razón dialéctica*. La sumaria clarificación de estas por un lado, que la fundación de la razón moderna implicó la recuperación y conquista de la filosofía clásica (v.g., la inclinación *ontológica de un* Aristóteles), al mismo tiempo en que rompió con constantes propias a su rescate en la reflexión medieval (v.g., la subordinación de la filosofía a la teología). Por otro lado, conviene subrayar el fenómeno, ya suficientemente estudiado, de que tal síntesis está conectada al proceso global de la revolución burguesa, cuando la burguesía expresa, en su lucha contra el *Ancien Regime*, los valores más avanzados y altos del conjunto de la sociedad.

Lo que me importa enfatizar aquí, prioritariamente, es la estructura inclusiva de la razón moderna y su inmanente contradictoriedad con la constelación socio-histórica que propició su constitución misma.

La estructura inclusiva de la razón moderna es sostenida por la *objetividad* y la *procesualidad* que ésta verifica y reconstruye en la realidad. Conforme Horkheimer demostró, la razón moderna es *objetiva* en la medida en que considera que la

racionalidad “es un principio inherente a la realidad”, contenido, “no solo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” (Horkheimer, 1973:16-17). La reconstrucción ideal de esa objetividad por la conciencia de los hombres es un arduo y laborioso trabajo, según el cual estos pueden conocer, mediatamente, el mundo del que son parte constitutiva – luego, entre la conciencia y el mundo objetivo no hay fractura ontológica. La implicación es una unidad entre racionalidad objetiva (principio inherente a la realidad) y racionalidad subjetiva (reconstrucción, en la conciencia, de aquél principio). Pero esta unidad es *procesual*, y en dos sentidos: el mundo es pensado en cuanto movimiento dinamizado contradictoriamente, el ser tiene su efectividad en el proceso de colisiones que es su modo específico de ser; y la conciencia que reconstruye ese movimiento (un *auto movimiento*) procede por aproximaciones.

Hegel: razón, intelecto y ontología

Queda claro que nos movemos en la problemática que es propia al sistema paradigmático de la razón moderna – el sistema de Hegel. Es en este sistema que la razón moderna encuentra su codificación más conclusa. Y no casualmente es en él que se contienen algunos de los dilemas cruciales que señalizan la tensión de esa codificación.

Hegel – crítico de *toda* la filosofía anterior, y, muy especialmente, de las antinomias kantianas y del intuicionismo de su antiguo compañero Schelling – discierne con entera claridad las formas por las cuales la conciencia conoce el mundo: la *intuición* (de la que deriva un “saber inmediato”), la *intelección*, (o entendimiento, pertinente a la razón analítica) y la razón dialéctica. Explorando los matices semánticos distintivos de *Verstand* (intelecto o entendimiento) y *Vernunft* (razón), Hegel apunta: “El intelecto *determina* y mantiene firmes las determinaciones. La razón es *negativa* y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal y en el comprende lo particular” (Hegel, 1968:29).

El apunte hegeliano, en la misma forma en que resalta que la razón (dialéctica) supera – y, por tanto, *supone* – la intelección, indica la validez y la limitación del entendimiento, sustancia de lo que es la *razón analítica* (o abstracta, según algunos tratadistas), cuyos procedimientos connaturales consisten en la distinción, en la clasificación, en la descomposición de conjuntos en sus partes (y, eventualmente, en su recomposición), con énfasis en las inferencias por vía deductiva y mediante modelos de carácter lógico y matemático. El entendimiento es puesto como un *modo operativo de la razón*, que no critica los contenidos de los materiales sobre los que incide – antes, confiere relevancia a sus dimensiones *formales*, evidentemente significantes. A la razón lógica analítica escapa el flujo, la procesualidad contradictoria de sus objetos: sólo la disolución de las determinaciones intelectivas en el movimiento negativo de la razón dialéctica puede asegurar la reconstrucción ideal de la efectividad procesual que las formas señalan fenoménicamente. La razón analítica no es incompatible con pasos sintéticos; sino que las operaciones de síntesis que realiza operan sobre las mismas bases positivas de sus procedimientos de análisis, redundando en la mera recomposición sistémica de los conjuntos objeto de la deconstrucción por medio de la intelección (de allí, de lo contrario, como sugieren algunos tratadistas - cf., por ejemplo, Mora, 1998, 4:2783 -, su congruencia con la razón sistémica).

El tratamiento hegeliano de los procedimientos intelectivos puede ser ampliamente desarrollado para la comprensión exhaustiva de esta modalidad operativo-racional, que es esencialmente *limitada* en la medida en que – no involucrando el carácter negativo y, por tanto, *crítico* de la razón, específico de su razón dialéctica – *agota y reduce* la racionalidad a los comportamientos manipuladores del sujeto de cara al mundo objetivo. Parte significativa de la crítica cultural de la “escuela de Frankfurt” avanzó en esa dirección y, con algunas inflexiones peculiares, condujo asimismo a la vulnerabilización de la razón (Horkheimer y Adorno, 1973; Marcuse, 1969; Adorno, 1975), en un movimiento en que, en el límite, la inspiración hegeliana acaba por derivar exactamente en aquello que el genial filósofo rechazaría de plano – la descualificación de la razón. Es como reacción a tal resultado que, más

recientemente, pensadores de algún modo ligados a la “escuela de Frankfurt” han propuesto una relectura de esta tradición crítica (cf. Especialmente Habermas, 1998).

Independientemente, por ello, de la exploración ulterior de su legado, el sistema hegeliano concluía monumentalmente la articulación de la razón moderna. En su formulación (estructurada sobre una riqueza categorial que sólo encuentra símil en la obra marxiana), la centralidad de la razón estaba asentada en que la racionalidad de lo real y la realidad de la razón operaban históricamente por el trabajo del Espíritu. Los límites de la razón eran puestos, precisamente, en términos históricos: el *devenir* los movía tanto cuanto la razón dialéctica disolvía las fronteras colocadas por las determinaciones intelectivas. La centralidad de la razón (*Vernunft*) se concretizaba en su actualización constante, que inclusive envolvía sus “ardides” – y aunque el búho de Minerva solo alzase su vuelo al caer la noche. En el devenir, la historia se racionalizaba con la historización de la razón (dialéctica). La inclusividad de la razón (*Vernunft*) se expresa en este juego entre historia/objeto y pensamiento/sujeto que, en la laboriosidad del Espíritu que se alienó en el mundo y que vuelve a reconciliarse con él (ellos mismos ya *otros*), acaban por realizarse absolutamente.

Como indiqué, por ello, la codificación hegeliana contenía dilemas inmanentes y cruciales. Estos residían tanto en las implicaciones del idealismo objetivo del filósofo (determinante del *finalismo* que violenta la dirección inherente a su pensamiento) cuanto en la ya abierta y forzada prestidigitación mediante la cual él encuadra inconsecuentemente su método en su sistema: dichos dilemas radicaban, básicamente, en la ambigüedad y en la ambivalencia de su concepción ontológica. Como Lukács (1976) demostró magistralmente, hay en Hegel, *dos* ontologías que conviven en tensión – una, correctamente encaminada a aprehender la objetividad procesual del ser (la “verdadera” ontología) y otra, centrada en la unidad *identitaria* entre racionalidad objetiva y racionalidad subjetiva (la “falsa” ontología, manifiesta fundamentalmente en la tesis de la *identidad sujeto/objeto*). Sin retomar aquí el riguroso análisis lukácsiano desarrollado en el tercer capítulo del primer volumen de la *Ontología del ser social*, interesa apenas afirmar que es de la base de la(s) ontología(s) hegeliana(s) que irradian los vectores que problematizan el conjunto de su

arquitectura sistemática. De la superación de esa ontología heterogénea es que depende la alternativa de recuperar, en otra construcción teórico-sistemática (no necesariamente en otro *sistema*), los avances contemplados en el edificio hegeliano – vale decir: solo liberando la codificación hegeliana de la hipoteca de su “falsa” ontología es posible rescatar sus conquistas. Y esto porque – se asiente desde ya – la *fundación consecuente y radical de la razón dialéctica es función de una ontología*, ella misma radical y dialéctica.

Razón analítica y orden burgués

Volvamos, con todo, al segundo elemento que observé en relación a la razón moderna: su inmanente contradictoriedad con la constelación histórico-social que propició su emergencia.

La constitución de la razón moderna es un proceso imbricado en la profunda *socialización de la sociedad* que es impulsada por el orden burgués: es el desarrollo del capitalismo que, engendrando los fenómenos característicos de la industrialización y de la urbanización y reclamando saberes necesarios a un creciente control sobre la naturaleza, instaura el momento histórico-social en el cual es posible aprehender la *especificidad* del ser social. En efecto, es sólo en el orden burgués, con el acelerado “retroceso de las barreras naturales” – como Marx y Engels se refirieran a ese proceso -, que “es posible reconocer en la sociedad la realidad”, con el hombre pudiendo revelarse “ser social” (Lukács, 1965:40). Es solamente en el terreno de las formaciones histórico-sociales basadas en el capitalismo que la producción y la reproducción de la vida social pueden aparecer a los hombres como el resultado de sus relaciones con la naturaleza y consigo mismos – donde también, se hace posible, sólo en tales formaciones, la emergencia de teorías específicamente sociales.

La masa crítica disponible en la tradición cultural de la que somos legatarios, demuestra bastamente que la *socialización de la sociedad* propició la emergencia de la razón moderna, también provocando un desarrollo inaudito de la intelección. La lógica de la evolución del capitalismo demanda un conocimiento desantropomorfizador de la naturaleza – no es un accidente histórico que aquél desarrollo corresponda a la

emergencia de los *patrones de conocimiento científico* de la naturaleza. La misma masa crítica indica que ese “desencantamiento del mundo” (Weber) es imperativo a un *comportamiento instrumental*: la lógica del desarrollo capitalista implica una actitud *manipuladora* de cara a la naturaleza, que reclama precisamente el conjunto de procedimientos propios a la intelección – la *acción* (social) exigida por aquella lógica demanda la cuantificación, la calculabilidad, la formalización. La razón analítica es, pues, el *órganon* privilegiado de la relación entre sujeto y objeto: es el *cálculo racional* que parametra la intervención del primero sobre el segundo. La *racionalización del mundo objetivo*, simétrica a su “desencantamiento”, no obstante, no se restringe al trato del metabolismo sociedad/naturaleza: el desarrollo del capitalismo, la constitución y consolidación del orden burgués, no solo es la estructuración de una nueva sociabilidad sobre la socialización de la sociedad; es, en la misma y contradictoria medida, la estructuración de una específica forma fenoménica de lo social, aquella engendrada *por la reificación*. El generalizado proceso de reificación de las relaciones sociales, peculiar al orden burgués y que se irradia de la universalización de la *mercancía*. (Marx, 1983; I, 1, I, 4; Lukács, 1965), no responde solamente a la *pseudo-objetividad* con que reviste la procesualidad social (Kosik, 1969); responde, incluso, a la *extensión de la racionalidad humana analítica al dominio de las relaciones sociales*. Como correlato, la consolidación del orden burgués *tiende* a identificar a la razón con la razón analítica, *tiende* a reducir la racionalidad a la intelección.

Esa tendencia – *necesaria* desde el punto de vista del desarrollo capitalista – no es algo residual o epifenoménico en el orden burgués. Antes, es un componente socio-objetivo que condiciona, con ponderación diferenciada según el estadio de desarrollo del capitalismo y las coyunturas políticas, la elaboración teórico-filosófica. No es por azar que el período de ascenso de la burguesía propició emprendimientos culturales que la superaran (piénsese no sólo en Hegel, sino, también, en algunos momentos de la economía política clásica), así como no es por casualidad que tales emprendimientos se tornan progresivamente más raros luego de la consolidación del poder político burgués y de la gran crisis cultural que se registra entre la tercera y la cuarta década del siglo XIX (Lukács, 1968). Es a esta tendencia a la que, en términos histórico-

culturales, debe atribuírsele la hipertrofia práctica del comportamiento instrumental y la reducción teórica de la razón a la racionalidad analítica.

Porque, efectivamente, si el desarrollo de la razón moderna es congruente con la (e igualmente indispensable a la) lógica del orden burgués en cuanto promueve la producción de un modo desantropomorfizador de pensar la naturaleza, es con ésta *incompatible* en lo que respecta a las implicaciones de dos, por lo menos, de sus categorías nucleares: el historicismo concreto y la dialéctica. Ambas, en el límite, conducen a la aprehensión del *carácter históricamente transitorio* del orden burgués: de esa aprehensión pueden resultar comportamientos socio-políticos que ponen en riesgo ese orden. Pensarla como forma histórica determinada, abierta a desarrollos que nieguen sus estructuras sustantivas y pasibles de establecer una nueva sociabilidad, es proceder en el sentido de su deslegitimación. El orden burgués, propiciador de la emergencia de la razón moderna, a partir de un grado dado de desarrollo termina por incompatibilizarse con su integralidad: por su lógica inmanente, debe proseguir estimulando la evolución de la razón analítica (la intelección), pero debe, igualmente, obstaculizar los desdoblamientos de su superación crítica (la dialéctica). Por ejemplo: si los modelos lógico-matemáticos y la regulación de la acción (social) por reglas formales les son connaturales e indispensables (Weber, 1977; Lukács, 1965), le resulta intolerable, como Lukács observó en 1923, situar el problema del *presente* como *problema histórico*.

He aquí por qué el orden burgués opera contractivamente sobre la reflexión racional, mediante dos condicionalismos vinculados, pero distintos en su efectividad y en su ponderación: por medio de la estructura fenoménica peculiar con que recubre sus procesos sociales (la pseudo-objetividad) y de la modalidad ideal de representación que reclama de sus sujetos (la razón analítica, propiciadora privilegiada de la acción instrumental). El primero tiende a oscurecer la *socialización de la sociedad*; el segundo tiende a ecualizar las relaciones sociales a las relaciones manipulatorias similares a las del intercambio sociedad/naturaleza. He allí por qué, en fin, la fundación radical y consecuente de la razón dialéctica exige una elaboración que, prosiguiendo con la centralidad que le atribuyera el pensamiento ilustrado en su codificación crítica mayor

– la hegeliana - , establezca una *nueva ontología*, capaz de explicitar la especificidad del ser social y refinar los procedimientos adecuados para conocerlo, resguardando aquellos que se muestran válidos en otros dominios (del ser y del conocimiento).

La ontología marxiana

Solamente a partir de la cuarta década del siglo XIX fueron puestas las condiciones para la constitución de esa innovadora ontología. Condiciones histórico-sociales: la consolidación del orden burgués y la explicitación de sus posibilidades más sustantivas. Y condiciones teórico-culturales: las bases ideales desarrolladas y articuladas para una aprehensión de la historicidad de ese orden. Condiciones que, entrecruzadas y maduras, estructuraron un genuino cuadro de *crisis* – crisis histórico-social tipificada en las revoluciones de 1848; crisis teórico-cultural, tipificada en la disolución del hegelianismo (y de la economía política clásica). De una, resultará la emergencia de un nuevo sujeto histórico, una nueva “clase para sí”, el proletariado; de otra, las dos principales matrices teóricas de la modernidad: la *obra marxiana* y el par *racionalismo analítico-formal / irracionalismo moderno*, constituyendo estos últimos aquella “polaridad antitética” (Lukács) que configura el campo en que se mueven, hace 150 años, las más diversas tendencias del pensamiento refractario a la razón dialéctica.

La nueva ontología fue elaborada por Marx y está en la base de su obra. De más está sugerir que esta es impensable sin una crítica radical del orden burgués, sustentada por una perspectiva de clase; es superfluo recordar que ella resulta de una preliminar y ardua investigación teórica, que se extendió – por lo menos – por tres lustros (1843-1858); y resulta innecesario subrayar que constituyó la base de un triple movimiento crítico: la revisión de lo más significativo del patrimonio contemporáneo y el análisis de las tendencias estructurales del orden burgués.

La ontología marxiana es, ante todo, una ontología del ser social. Es legítima la consideración de que esta presupone una ontología *general* del ser – pero es evidente, en su reconstitución y desarrollo por el último Lukács, que esta presuposición está lejos de conformarse con el referencial del “marxismo-leninismo” (que puede ser remontado al viejo Engels), que postuló la dialéctica de lo social como extensión de la

dialéctica de la naturaleza. La determinación central de la ontología marxiana como específicamente referida al ser social esta en su categoría *fundante*, la categoría de *praxis*, cuya pertinencia es exclusiva a los individuos pertenecientes al género humano.

Realzar el carácter social de la ontología marxiana es tan importante como resaltar que sólo con la resolución de los problemas centrales de la ontología del ser social es que Marx puede enfrentar con pleno éxito la tarea de elaborar una teoría del orden burgués (o sea; la reproducción ideal del movimiento del ser social en el orden burgués). Entendámonos: no está aquí indicada una sucesión lineal de problemas/soluciones en la obra marxiana. El conocedor de esta obra bien sabe que, en el marco de una reflexión inconclusa que se prolongó por cuatro décadas, hay en ella complicados movimientos de exploración de núcleos temáticos, de abandonos, de rescates en otro nivel, etc. La elaboración teórico-metodológica de Marx se imbrica en su elaboración ontológica – esta, de hecho, subordinada aquella. Pero los dos planos de investigación son simultáneos y concurrentes. Lo que quiero destacar es que solamente cuando pudo resolver los complejos problemas ontológico-sociales mas elementales, es que Marx ecuacionó con riqueza y plasticidad la problemática histórico-social puesta por el orden burgués – o, si se quiere; solamente cuando pudo elucidar la ontología del ser social, pudo Marx aprehender el concreto movimiento del capital en el orden societario que él comanda.

Esta colocación enfática me parece corroborada suficientemente por el examen del dinamismo particular del pensamiento marxiano. No resulta un accidente cualquiera que su elaboración privilegiada de la categoría de *praxis*, fundante de la ontología del ser social que sirve de base a su teoría social, tenga como estandartes dos momentos intensivos de esfuerzos teóricos: iniciase entre 1844-1846, en las reflexiones cristalizadas en los *Manuscritos económico-filosóficos de París* (Marx, 1969), en el primer capítulo de *La Ideología Alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx-Engels, 1982), y se corona entre 1857 y 1858, con los célebres *Grundrisse* (Marx, 1971). De una parte, el primer rumbo, inscrito en la confrontación inicial con la economía política y en la adhesión al proyecto socialista revolucionario del proletariado, señala el descubrimiento del *trabajo* (objetivo, ineliminable intercambio

material de la sociedad con la naturaleza) como proceso matrizador ontológico-primario de la sociabilidad. Es este descubrimiento que permite a Marx una crítica radical del materialismo de Feuerbach y una recuperación, igualmente crítica, de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*. De otra, el último rumbo concretiza el *proceso de trabajo como modelo de praxis*, abriendo a su vez la vía para la comprensión del modo de ser y reproducirse del ser social en cuanto gestor de *totalidades complejas y dinámicas*, con legalidades y estructuras particularizadas históricamente. Es esta concretización que permite a Marx una crítica radical al orden burgués, en la construcción de la teoría social de la cual *El Capital* será la piedra angular. Es en el transcurso de estos tres lustros (de enormes investigaciones, dramáticas y enriquecedoras experiencias de intervención política) que Marx elabora la categoría fundante de una razón dialéctica tornada consecuente y radical por su constitutiva impostación ontológico-materialista – categoría, pues, que es “una forma de ser”, una “determinación de la existencia”.

Praxis, trabajo, objetivación

Es imposible, en los límites que aquí me impongo, explorar la tematización marxiana de la praxis sin reducir, casi a términos de esquema pauperizador, la riqueza y fecundidad de su elaboración. Con conciencia de este riesgo, me propongo tan solamente indicar algunos de sus trazos pertinentes.

Para Marx, el género humano resulta de un *salto* en la dinámica de la naturaleza (inorgánica y orgánica), que sufrió una inflexión sustantivo-estructural cuando se instauró el ser social; este fue colocado por el *proceso de trabajo* (*trabajo* entendido en el sentido del inglés *work*, no *labour*). Con el trabajo, que es una actividad desconocida en el nivel de la naturaleza, puesto que especificado por la *teleología* (cuando lo que la naturaleza conoce es la *causalidad*), un determinado género de ser vivo se destacó de la legalidad natural y se desarrolló según legalidades peculiares. Es la *posición teleológica* del trabajo la que instaura el ser social, cuya existencia y desarrollo suponen la naturaleza y el incesante intercambio con ella – pero cuya estructura es diferente de la misma y de ella tiende a alejarse progresivamente,

merced de una creciente y cada vez más autónoma complejidad. Portador del ser social, mediante una apropiación de la herencia cultural por la vía de la sociabilización, cada individuo del género humano es tanto singularidad cuanto universalidad y solo existe como ser social en cuanto es *ser objetivo* – esto es, ser que se objetiva. Y su objetivación ontológico-primaria es precisamente el trabajo, actividad necesariamente colectiva – de allí la determinación marxiana del hombre como *ser práctico y social*.

Vale aquí un rápido paréntesis para rebatir, llanamente, una crítica que importante interlocutores de Marx le dirigen – aquella según la cual Marx fue capaz de aprehender con sutileza las determinaciones fundamentales de la relación sociedad/naturaleza, pero dejó en la sombra las distintivas de la relación intra-social. Esa crítica, bien representada por la argumentación habermasiana, conforme la cual Marx no atendió debidamente las pertinencias de la dinámica entre “trabajo” e “interacción”, es improcedente: al contrario de lo que sugiere Habermas, la racionalidad de la ontología marxiana no está limitada a una “razón teleológica”, o “estratégica” (Habermas, 1988, I); antes, se expresa inclusiva y particularizadamente en las varias formas de objetivación social. Marx *no* reduce las objetivaciones al trabajo, y, menos aún, *no deriva* de él las objetivaciones sociales. De hecho, el proceso de trabajo es tan solamente la objetivación ontológico-social *primaria*; ineliminable, tiene gradualmente su ponderación alterada en la constitución de una estructura antropológica siempre abierta que, cada vez más rica, comprende otras objetivaciones y de ellas se retroalimenta. El mencionado proceso de *socialización de la sociedad* consiste exactamente, haciendo retroceder las “barreras naturales” (mas jamás eliminándolas), en la actualización de crecientes posibilidades de nuevas objetivaciones. Es este proceso el que, para Marx, configura la *esencia humana* del ser social, explicitación dinámica y moviente de una estructura histórica de posibilidades: la objetivación, la sociabilidad, la universalidad, la conciencia y la libertad. Tales atributos, producidos en el desarrollo específicamente histórico, configuran al ser social como un *ser que escoge* – el hombre, dirá Lukács, es un *ser que responde*. El trabajo, *poniendo el acto teleológico*, coloca la posibilidad de la *libertad*: elección entre alternativas concretas.

Sin embargo, como señalé, además de no reducir la objetivación al trabajo, Marx *tampoco deriva* de él, a modo de consecuencia, las otras objetivaciones. Si todas las objetivaciones del ser social se conectan a sus necesidades ontológicas de producción y reproducción, a medida que ganan articulación propia, implican *legalidades* irreductibles y relativamente autónomas. Piénsese, por ejemplo, en la famosa consideración marxiana del arte griego, formulada en 1857 (Marx, 1971, 1:31-33): Marx se rehúsa a ver en la obra homérica una simple extensión de las homologías estructurales que harían las delicias de un Goldmann. La ontología social marxiana, como fue cabalmente demostrado por Lukács (1976-1981), en función de conferir exactamente al trabajo el puesto central en la constitución de la sociabilidad como modelo de la praxis, es capaz de fundar la especificidad de objetivaciones altamente diferenciadas - como, en los propios desarrollos lukácsianos, el carácter desantropomorfizador de la ciencia, la particularidad antropomorfizadora del arte como autoconciencia de la humanidad y la peculiaridad de la religión (lejos del mero "opio del pueblo") como portadora de valores humano-genéricos en el plano de la vida cotidiana (Lukács, 1966, 1970, 1981; Heller, 1975).

La praxis es reconstruida por Marx como la *actividad objetivo-creadora del ser social* - y el trabajo es su forma, reitérese, ontológico-primaria. Es la praxis la que expresa la especificidad del ser social. Su desarrollo y complejidad creciente, es el indicador del desarrollo y de la complejidad creciente del ser social. Tomada históricamente en sus formas ya desarrolladas, esta puede ser pensada en modalidades muy diversificadas, con base en la distinción lefebvrea entre *mimesis* y *poiesis* (Lefebvre, 1965) hasta las categorizaciones más difundidas de praxis *productiva, científica, estética y política* - de esta, la forma más alta sería la *revolucionaria* (Vázquez, 1968). Por más interesantes que sean esas categorizaciones de praxis, lo que importa es determinar que esta es lo *constitutivo* del ser social.

En cuanto tal, es la praxis la que concretiza la antigua y esencial formulación de Vico, según la cual la diferencia específica entre la historia de la naturaleza y la historia de la sociedad es que ésta última es producida por los hombres. Y la concretiza proveyendo a Marx la llave heurística para la comprensión del movimiento histórico;

este no es nada más que la producción y reproducción de los hombres por sí mismos, el proceso total de sus objetivaciones. Imponiendo la depuración de cualquier finalismo en la apreciación de esa dinámica, la categoría de praxis permite a Marx comprender que, si cada objetivación humana es un acto teleológico, no por ello hay una teleología en la historia: la historia es un campo abierto de posibilidades entre la *libertad concreta de cada sujeto* y la *necesidad y la legalidad objetivas* que derivan de la interacción de sus objetivaciones, que, efectivadas, desencadenan procesos que trascienden a los sujetos. La historicidad que Marx aprehende en la sociedad le es inmanente: resulta de que la sociedad es el proceso global de las objetivaciones sociales, su producción y reproducción, sus interacciones (donde, además, en Marx, la superación de la vieja antinomia individuo/sociedad: sólo puede haber individuo humano-social en sociedad).

Ser social y totalidad

La ontología social marxiana, fundada en la praxis y centrada en el trabajo, aprehende la constitución del ser social como la constitución de *complejos de complejos*: la realidad social es una *totalidad concreta compuesta por totalidades concretas de menor complejidad*.

La *posición teleológica* de la forma ejemplar de praxis, el trabajo, inauguró un nuevo modo de ser del ser, el social, cuya estructura peculiar no obedece a las regularidades naturales, inorgánicas y/o orgánicas (de ahí, pues, la ineptitud para comprender el ser social como extrapolación de regularidades o "leyes" operantes y válidas en aquellos modos de ser). Lo propio de la estructura del ser social es su *carácter de totalidad*; no un "todo" o un "organismo", que integra funcionalmente partes que se complementan, sino un sistema histórico-concreto de relaciones entre totalidades que se estructuran según su grado de complejidad. El menor componente de la totalidad concreta, es ella misma una totalidad de *menor* complejidad, jamás es un elemento simple: el ser que se especifica por la praxis es, cuando ya puede ser verificado fácticamente, *altamente* complejo. Por esto mismo, la *unidad* de la totalidad concreta que es la realidad social no puede ser íntegramente aprehendida en los

términos habituales de la "función", categoría explicativa válida para el sistema de relaciones todo/parte; ésta solo puede ser adecuadamente tomada cuando la investigación histórica establece, en la totalidad concreta, aquel(los) complejo(s) que es (son) ontológicamente determinante (s) para su reproducción.

En Marx, por tanto, la historicidad ya mencionada es siempre la *historicidad de un complejo*; la historia, inscrita en la irreversibilidad objetiva del tiempo, no se agota en ella – sus componentes efectivos son la existencia de una estructura *que se reproduce ampliamente*, la transformación estructural, la dirección y las tendencias de las transformaciones, etc.

La totalidad concreta es dinamizada por la *negatividad* que atraviesa los complejos de complejos que la sustituyen. El movimiento de todas las instancias del ser social resulta de que sean éstas constelaciones de fuerzas cuyo equilibrio dinámico (que les confiere *formas*) es roto, desde el interior, por aquellos vectores que operan en el sentido de la desestructuración de la forma establecida. Así, la totalidad concreta solo es dinámica en cuanto portadora de una negatividad inmanente que la procesualiza – *una totalidad sin negatividad es una totalidad muerta*. Mas la historicidad no conforma un movimiento unilineal: en cada totalidad constitutiva de la totalidad social concreta, la negatividad que la dinamiza se refracta de acuerdo con sus particularidades – la negatividad se realiza en el marco de un *sistema de mediaciones* que responde, en el movimiento de la totalidad social concreta, al *desarrollo desigual* de sus totalidades constitutivas. Así, la totalidad concreta (como sus componentes) es dinamizada a través de mediaciones – *una totalidad inmediata es una totalidad amorfa, inestructurada*.

A esas determinaciones ontológicas llega Marx cuando, estableciendo la praxis como fundante de la especificidad del ser social, se empeña en comprender el orden burgués. Entonces, se trata de aprehender el modo de ser y reproducirse del ser social al interior de una forma histórica concreta: se trata de examinar, en la totalidad socio-histórica que es el orden burgués, las totalidades ontológicamente más complejas – y, después de la verificación fáctica de su gravitación, las más determinantes del

movimiento (producción y reproducción) del ser social. La legalidad de ese movimiento solo puede ser aprehendida con el examen de la estructura de cada complejo constitutivo de la totalidad social y de las mediaciones que entreteje, en su dinámica, con otros complejos. La aprehensión teórica demanda una vinculación del sujeto que investiga con el objeto investigado que es *comandada* por la concreción de este último: el *método de investigación* no es un conjunto de reglas formales de análisis, externas a las peculiaridades del objeto, sino una *relación* que permite al sujeto capturar la dinámica propia del objeto.

Es esa relación a la que Marx asciende, en 1857-1858, y que le despeja la visibilidad del *proceso* del orden burgués, en cuyo marco el movimiento del ser social presenta una legalidad particularizada históricamente. *El Capital* no es más que la expresión ideal de uno de los movimientos medulares de aquél orden y de aquél ser.

El sueño de Clío y el topo de la historia

Marx abrió la vía para la fundación, consecuente y radical, de la razón dialéctica que Hegel, con los vaivenes que conocemos, cristalizó en su codificación. Y lo hizo cuando situó en su base una ontología del ser social anclada en la praxis: sólo ésta pudo sustentar la dialecticidad objetivo-materialista de una racionalidad que trasciende los procedimientos cognitivo-rationales dirigidos a la manipulación del mundo objetivo (que comprende, ciertamente, el mundo social).

La alternativa marxiana, no obstante, no fue explorada y desarrollada. Un largo elenco de motivos y causas puede aclarar por qué la impostación ontológica de Marx sólo fue explicitada y decisivamente retomada recién un cuarto de siglo después de su muerte – y, entre ellos, el bastardeo de su obra como fuente de apología de prácticas políticas seguramente desempeña un papel nada despreciable. En tanto, el hecho central es que la impostación marxiana se encontraba – y se encuentra – en franco y frontal *antagonismo* de cara a los soportes histórico-sociales del pensamiento propio del orden burgués consolidado, o aún, de las direcciones inmanentes de este mismo pensamiento.

De una parte, la constitución de la ontología y de las teorías sociales marxianas, se sabe, tienen como *punto arquimédico la perspectiva de la revolución* – y si esta perspectiva llevó a Marx a lanzar las bases del (auto) conocimiento veraz del movimiento del orden burgués, también determinó un sistemático esfuerzo ideológico para desacreditarlas y descualificarlas. De otra, y más significativamente, la dinámica efectiva del orden burgués opera para dificultar, progresivamente, la superación de los límites de la racionalidad instrumental que le es connatural: los fenómenos conexos a la reificación de las relaciones sociales, a la profundización de la división socio-técnica del trabajo, al parasitismo social y a la ambivalencia generalizada de lo que Lukács señaló como “decadencia ideológica” constriñen fuertemente los esfuerzos para pensar ontológicamente la vida social. En este marco, se entiende que las direcciones intelectuales predominantes sean aquellas marcadas por el epistemologismo, por el metodologismo y por el formalismo, conductos por los cuales la razón analítico-formal es entronada como *el* espacio de la racionalidad.

La perspectiva abierta por la impostación marxiana redefine y redimensiona la herencia del Iluminismo – que, como señala Rouanet (1993), es sólo un capítulo de la historia más amplia de la Ilustración: mantiene la centralidad de la razón (dialéctica) en un proyecto en el que la racionalización del ordenamiento de las relaciones sociedad/naturaleza, colocada por un desarrollo potenciado de las fuerzas productivas, es condición necesaria para el establecimiento de un ordenamiento social racional – pero solamente condición necesaria, *posibilidad objetiva*: su realización demanda una *voluntad política*, también racional (pues fundada en el conocimiento teórico del movimiento del orden burgués), capaz de romper con el dominio del capital. Las promesas del Iluminismo no son falsas ni se agotan *antes* de la superación del orden del capital: necesitan, solamente (lo que no es poco, ni adjetivo...), de una fundamentación histórico-concreta que las actualice y las promueva en el juego de las fuerzas sociales vivas, organizadas y conscientes de sus intereses. *Pero esa proyección sólo se sustenta consecuentemente sobre la ontología puesta a partir de la praxis.*

Sin esta necesaria impostación ontológica y en las fronteras de la racionalidad analítico-formal, el proyecto iluminista fue perdiendo densidad de cara a la

consolidación del orden burgués. En este, el creciente control de la naturaleza – implicando una práctica (social) básicamente manipuladora e instrumental – se revela funcional al movimiento del capital y aquella racionalidad se identifica con la razón *tout court*. Pero la racionalización del intercambio sociedad/naturaleza no condujo (ni conduce) a la liberación y a la autonomía de los individuos. Más aún: paradójicamente, la *hipertrofia de la razón analítica implica la reducción del espacio de la racionalidad*. Todos los niveles de la realidad social que escapan a su modalidad calculadora, ordenadora y controladora son remitidos a la *irratio*. Lo que no puede ser cubierto por los procedimientos analíticos se torna territorio de la irracionalidad. La aparente paradoja (pues de apariencia se trata) revela su lógica: cuánto más la razón, a falta de fundamento ontológico, se empobrece en la analítica formal, mas exalta lo que parece ser irracional. Desde la consolidación del orden del capital, la progresiva escualidez de la razón analítico-formal viene siendo “complementada” con el apelo a la *irratio*: el racionalismo positivista (y su apología de la sociedad burguesa) caminó de la mano del irracionalismo (y con su anticapitalismo romántico) de Kierkgaard/Nietzsche; el neopositivismo lógico convivió cordialmente con el existencialismo de un Heidegger; el estructuralismo de los años 60 no fue perturbado por la explosión “contracultural”; el pos-estructuralismo coexiste agradablemente con la imantación escandalosa operada hoy por los más diversos esoterismos. (En la transición del estructuralismo al pos-estructuralismo, véase, el viejo Marx vuelve a ser objeto de interés: el *marxismo analítico* es la expresión más “moderna” de las tentativas de vaciar el sustrato ontológico de la obra marxiana) No hay, en el horizonte sondable, ninguna indicación de que esa polaridad antitética esté por agotar su reserva reiterativa; al contrario, todo sugiere que el movimiento del orden burgués continuará reponiendo la exigencia de compensar/complementar la *miseria de la razón* con la *destrucción de la razón*.

En este final de siglo, se asiste privilegiadamente al mismo y conocido film: el epistemologismo de la razón analítica, su negación ontológica de la totalidad concreta y su agnosticismo social, que remite a los extremos del relativismo, se conjugan con el neo-irracionalismo, que construye ontologías mitologizantes, mistifica la totalidad concreta en el holismo y/o se torna mezquina en provecho del simulacro y del

fragmento. Mas la película es presentada en nuevos colores: si el instrumentalismo de la razón analítico-formal se torna más modesto por la evidencia de la irracionalidad global de las actuales formas del intercambio sociedad/naturaleza (es imposible ignorar la inminencia de la crisis ecológica, por ejemplo), los nuevos irracionalismos ya no tienen ninguna pretensión romántica o fantasía rebelde –ahora son bien comportados y realistas y proclaman (inclusive capitalizando el fracaso de los regímenes del “socialismo real” como el “fin del socialismo”) el colapso de la historia y de las utopías, con lo cual las banderas ilustradas son archivadas.

En el caso del siglo XX, pues, la “disolución del hombre” que el venerable Lévi-Strauss reclamaba de las ciencias humanas parece estar cumplida: en el terreno de la razón analítico-formal, no hay dudas de que el “Sujeto” desapareció; en el contrapunto neo-irracionalista, es sustituido por los “sujetos” atomizados, cuya identidad evanescente y meteóricamente constituyente se agota en el protagonismo “situacionista”. Parece consumada la victoria de la estructura sobre el sujeto – más exactamente: de la manipulación y de la instrumentación sobre la actividad objetivo-creadora. Parece, en fin, que figuras como la *praxis*, la *dialéctica* y la *revolución* (figuras que, al final, se remiten sustantivamente) se exilian en el museo imaginario del pasado, con Clío inmersa en un sueño aparentemente irreversible.

Entretanto, aquí y allí, más allá de los escombros del “socialismo real”, más allá de la miserable realidad del capitalismo tardío, oídos sensibles captan sonidos extraños. Es bien probable que sea el ruido del trabajo de aquel topo del que hablaran Hegel y Marx – no sería la primera vez, después de todo, que la historia, esa vieja dama indigna, juega a las escondidas con sus propios creadores.

Bibliografía

ADORNO, T. W, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris, Maspéro, 1965.

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, I-II, 1988.

HEGEL, G. F. W. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

HELLER, A. *Sociologia della vita quotidiana*. Roma, Riuniti, 1975.

HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1971.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1973.

KOSIK, K. *Dialéctica do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, H. *Métaphilosophie*. Paris, Minuit, 1965.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LUKÁCS, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1965.

_____. *Estética. I*. La peculiaridad de lo estético. Barcelona-México, Grijalbo, 1-2, 1966.

_____. *El asalto a la razón*. Barcelona-México, Grijalbo, 1968.

_____. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

_____. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma, Riuniti, I-II, 1976-1980.

MARCUSE, H. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

MARX, K. *Manuscripts de 1844*. Paris, Ed. Sociales, 1969.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Borrador). 1857-1858.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1-3, 1971.

_____. *O capital.* Crítica da economia política. São Paulo, Abril Cultural, vol. I, 1983.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã.* Feuerbach. São Paulo, Ciências Humanas, 1982.

MORA, J. F. *Diccionario de filosofía.* Madri, Alianza, 1-4, 1988.

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade.* São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique.* Paris, Gallimard, 1960.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da praxis.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

WEBER, M. *Economia y sociedad.* México-Bogotá, Fondo de Cultura Económica, I-II, 1977.