



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**ONTOLOGÍA Y TRABAJO: REFLEXIONES EN TORNO A LA  
*ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL* DE G. LUKÁCS**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
JUAN IVÁN CARRASCO ANDRÉS

TUTOR:  
DR. MANUEL ANTONIO LAVANIEGOS ESPEJO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Ciudad de México, Méx., Noviembre del 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los que no se arredran ante las verdades más simples y evidentes.

Y a quienes, con su decir y su andar, desentierran las posibilidades ocultas en lo caduco y abren el horizonte para el advenimiento de la *asociación de hombres libres*.

## Agradecimientos

Agradezco, en principio, a la UNAM, por haberme brindado la posibilidad de realizar la maestría en un programa de excelencia académica como lo es el Posgrado de Maestría y Doctorado en Filosofía. De igual modo, al CONACYT, por la beca que, gracias a los impuestos que paga el pueblo de México, me otorgó para dedicarme de tiempo completo a mis estudios y actividades académicas.

Agradezco a mi tutor, el Dr. Manuel Antonio Lavaniegos Espejo, por la libertad, las sugerencias y la amabilidad que tuvo en dirigir mi investigación.

Agradezco a mis compañeros y amigos del Seminario de Metafísica, a cargo del Dr. Ricardo Horneffer, por los invaluable aportes a mi formación académica y por la complicidad y amistad por fuera del espacio académico. De igual modo, extendiendo, con especial respeto y admiración, las gracias al Dr. Ricardo Horneffer por sus aportes, sugerencias, comentarios y recomendaciones en este trayecto de mi formación académica.

Agradezco a mis amigos y camaradas que siempre, a pesar de las distancias y los tiempos, fueron espacio de diálogo, amistad y motivo de aliento.

Agradezco a mis sinodales, la Dra. Pilar Gilardi, al Dr. Carlos Oliva y al Dr. Gerardo de la Fuente, por haberse tomado el tiempo de leer el presente trabajo y por sugerirme o comentarme algunos puntos relevantes.

Agradezco a mis padres, Hena Andrés y Roque Carrasco, por el irrestricto apoyo en todos los ámbitos de mi vida y por alimentar siempre en mí esa vocación crítica y comprometida con la realidad.

Finalmente, agradezco a mi compañera Florence Rojas, por la complicidad en los vericuetos de los sentimientos, por su cariño, presencia, persistencia y apoyo en esas noches de artículos, eventos, tesis y proyectos utópicos.

## Índice

Introducción .....	5
Capítulo I .....	14
Historia de la obra .....	15
Introducción de la obra .....	17
El concepto de trabajo en Historia y conciencia de clase. Técnica y alienación .....	25
El dominio de la mercancía .....	25
Técnica y alienación .....	30
Capítulo II .....	33
Principios generales de la ontología de Lukács .....	33
Hegel, Marx y la posibilidad de una ontología marxista .....	33
La interpretación general de Lukács sobre los tres tomos de El capital de Marx.....	42
Momento dominante .....	45
Historicidad: desarrollo contradictorio, riqueza y género humano .....	47
El concepto de trabajo en Lukács.....	55
Teoría y praxis .....	66
Desarrollo de las fuerzas productivas, tiempo y ser genérico .....	71
Subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital .....	72
Capítulo III .....	78
La interpretación de Heidegger según Lukács en la Ontología del ser social .....	78
Heidegger y Lukács: un diálogo posible .....	87
Entre diálogos: Lucien Goldmann y Nicolas Tertulian.....	88
Nicolas Tertulian.....	90
Diálogo productivo con el marxismo: el horizonte insuperable del trabajo o del comportamiento productivo .....	94
Trabajo, técnica y metafísica.....	104
Conclusiones .....	112
Apéndice.....	120
Bibliografía .....	122

## Introducción

Si se pudiera hacer una caracterización sintética del discurso filosófico en la época en la que se inscribe el presente trabajo habría que señalar, básicamente, que uno de los rasgos que lo definen es la ausencia de los grandes discursos metafísicos u ontológicos. Esto es, la temática filosófica, que desde la antigüedad hasta Hegel o Heidegger, había sido siempre, por excelencia, la concerniente a la metafísica, pareciera haberse diluido, con el surgimiento de las corrientes denominadas posmodernas, en un sinfín de propuestas tendientes a realizar, para bien o para mal, la “superación” de aquella.

En este sentido, la investigación que presentamos a continuación intenta contribuir a ese esfuerzo de reconducir la mirada hacia los temas ontológicos que han sido desechados no sólo por la ciencia positivista que impera en nuestros días, sino también por ciertas “prácticas filosóficas” que gustan de formalizar argumentos o aclarar el significado de las palabras sin percatarse que, malgré eux, habitamos metafísicamente el mundo, aun cuando cotidianamente no formulemos explícitamente la pregunta que interroga por el ser.

Resultan curiosas, en las discusiones filosóficas contemporáneas y del siglo pasado que no han tirado por la borda las problemáticas ontológicas, las alusiones recurrentes a la obra del filósofo alemán G.W.F. Hegel. No nos parece casual que gran parte de la producción filosófica, cuando intenta pensar los fundamentos de la realidad y/o se pregunta por el ser, se remite inexorablemente al filósofo de lo absoluto. Incluso, aquellos discursos que pretendidamente han superado la metafísica y que cuestionan los grandes conceptos de verdad, razón, totalidad, racionalidad, esencia, etc., terminan por debatir, aunque a veces no lo digan explícitamente o no se percaten, con las grandes ontologías de Aristóteles y de Hegel.

G. Lukács y M. Heidegger nos invitan a pensar, a contrapelo de las formas dominantes de hacer filosofía, en términos ontológicos. Lo que se enuncia sobre la realidad, o sobre el ser, comporta siempre ya una manera de entender o de interpretar no sólo aquello sobre lo cual se discurre sino, de igual modo, sobre el sujeto mismo que interpreta. Lukács y Heidegger observan que el lugar que ocupa el ser humano, o el Dasein, dentro de lo que se denomina realidad, implica reconocer un ámbito específico e irreductible que adviene merced a ese ente que existe o trabaja.

El filósofo húngaro encuentra en la praxis la actividad que no sólo configura la realidad en términos específicamente humanos o sociales, sino que también observa en ella la fuente y el origen de cualquier problemática humana, y por ello mismo, el ámbito de toda posible respuesta. De ahí su interés, por ejemplo, por los problemas relativos a la libertad, los valores, la ética o la técnica. Heidegger también diferencia radicalmente al Dasein de cualquier otro ente al cual en su ser no le va a este su ser y, por esta razón, la pregunta por el ser adquiere su lugar específico.

Ya sea que un autor busque, desde la filosofía, las posibilidades de emancipar revolucionariamente a la sociedad de las contradicciones engendradas por la modernidad capitalista, como es el caso de Lukács, o que, como en el caso de Heidegger, se busque un acceso originario al ser, la invitación a pensar dichas problemáticas conduce a recorrer la historia de la filosofía y a ver en Hegel al representante culmen de la metafísica occidental. Hegel se muestra, entonces, como el horizonte ineludible desde donde debe pensarse la realidad y, sobre todo, el filósofo con el que hay que habérselas si se pretende dar un paso adelante en la tarea del pensar.

El trabajo que el lector tiene en sus manos ha sido, en cierta medida, continuación de la investigación que realizamos en la tesis de licenciatura en donde nos ocupamos de exponer el concepto de utilidad en la Fenomenología del espíritu de Hegel, a la luz de las interpretaciones sugeridas por Lukács en su libro El joven Hegel.

Nuestro interés ha partido del hecho de reconocer que pocos son los intentos que, desde el ámbito filosófico, se han hecho para formular la existencia de una ontología en la obra del revolucionario comunista Karl Marx. Si bien a éste último se le considera fundamentalmente economista, sociólogo o historiador, las obras dedicadas a explicitar su pertenencia a dichos discursos tienen un problema mayúsculo porque parten de una definición presupuesta de dichas disciplinas e intentan encontrar esas notas esenciales en la obra del revolucionario alemán. Este proceder no se restringe al ámbito de la sociología o de la economía sino que también comprende el ámbito de la filosofía y, es aquí, de donde han surgido diversos intentos de encontrar aquello que sea lo filosófico en Marx. Por ejemplo, se han extraído éticas, estéticas, epistemologías y, siguiendo a Marzosa<sup>1</sup> o a Lukács, la posibilidad de una ontología.

---

<sup>1</sup> Cf. **Felipe Martínez Marzosa**, "La filosofía de 'El Capital'", en *Marxismo crítico* [versión digital] <<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/12/filosofia20capital.pdf>>

Pero, ¿por qué existe esta posibilidad de considerar el discurso de Marx como un discurso que puede ser catalogado en cualquiera de esas disciplinas?

Pensamos que, en el caso de la filosofía, esto es posible porque en el discurso del revolucionario comunista alemán, en principio, puede observarse con mayor claridad la tendencia a problematizar los supuestos sobre los que descansan los distintos materiales de estudio, conceptos y temáticas que empleó para formular su crítica a la sociedad burguesa. Es decir, si bien todo discurso, sea este sociológico, antropológico, físico o biológico, presupone nociones y conceptos con los que trabaja y que permanecen en la oscuridad debido a su incuestionabilidad, en el caso de Marx hay una tendencia a esclarecer y a explicitar dichos conceptos sin presuponerlos, tal es el caso de conceptos como los de trabajo, valor, dinero, enajenación, capital o mercancía. Y esto pensamos que es así porque Marx, en mayor o en menor medida, se ha formado en el horizonte de la filosofía hegeliana que pretende captar conceptual y sistemáticamente la totalidad de lo real sin presuponer nada de antemano, y sin dejar, tampoco, nada fuera del concepto.

Por ello, y como Marx lo declaró en varios momentos de su obra, el objetivo que perseguía fue captar críticamente la totalidad de las determinaciones económicas de la sociedad burguesa o **lo que es lo mismo**, “el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición.”<sup>2</sup> Quizá por estos motivos, y por las mismas alusiones que Marx realizó sobre Hegel -como haberse declarado **su discípulo y haberse tomado el permiso de “invertir” la dialéctica**- gran parte de la tradición crítica marxista, comenzada por G. Lukács y su célebre obra *Historia y conciencia de clase* haya insistido, hasta la fecha, en que el discurso de Marx no puede ser entendido a cabalidad si no se considera, previamente, el estudio y la comprensión de Hegel.

En este sentido, precisamente, el filósofo marxista György Lukács realizó diversos estudios consagrados al filósofo de lo absoluto. Desde *Historia y conciencia de clase* (1923), pasando por *El joven Hegel* (1948), hasta la propuesta de ontología marxista que desarrolla en la década de los 60, Lukács buscaba constantemente aclarar y desarrollar cuáles habrían sido los puntos decisivos que, al mismo tiempo que aproximaban a Marx con Hegel, también representaban, a su juicio, una ruptura y una superación.

---

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría, “Carta a Lasalle, fechada el 22 de febrero de 1858”, *El discurso crítico de Marx*, p. 57.



Algunos de esos puntos y conceptos los hemos abordado ya previamente en el trabajo de licenciatura; otros, que igualmente parten del esfuerzo llevado a cabo por Lukács en este sentido, hemos tratado de exponerlos y problematizarlos en el presente trabajo.

Sin duda alguna, las posturas del filósofo húngaro expuestas en las obras anteriormente señaladas, han sido el principal motivo que nos ha llevado a trabajar un texto aún desconocido en su totalidad en nuestra lengua: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (En torno a la ontología del ser social, de ahora en adelante, *Ontología*).

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, el lector encontrará en el presente trabajo una exposición estructurada en función de tres objetivos.

El primero de ellos ha sido la labor de traducción y exposición de algunas secciones no publicadas en nuestro idioma<sup>3</sup>, básicamente, la Introducción de la obra y el apartado concerniente a la interpretación que ofrece Lukács del libro *Ser y tiempo* de Martin Heidegger (contenido en el capítulo I de la *Ontología* titulado “Neopositivismo y existencialismo”). El lector no encontrará la traducción completa de dichos apartados, nos hemos concentrado, para efectos de una mejor y puntual exposición, en la traducción de los pasajes que hemos considerado más relevantes. Estos pasajes traducidos se han insertado en la exposición misma del texto, por lo que su lectura no representará ningún salto abrupto o inconexo entre sí, antes bien, permiten resaltar lo que Lukács quiso transmitir.

El capítulo primero está consagrado a la exposición del contexto teórico inmanente a la obra lukacsiana. Para tal efecto, hemos traducido y expuesto la Introducción a la *Ontología* y hemos reconstruido y traducido parte de la correspondencia entre Lukács y su editor, Frank Benseler, para enmarcar y dar cuenta del proceso que fue siguiendo Lukács en la redacción de su *Ontología*.

En la traducción comentada de la Introducción, encontramos básicamente dos campos problemáticos que definen las preocupaciones de Lukács en esta obra. El primero de ellos estriba en la exigencia del filósofo húngaro por situar el ámbito en donde debe enmarcarse su aporte, esto es, a su juicio: el lugar que le corresponde, dentro de la ontología, al ser social. La relevancia de establecer dicho lugar estriba en que, a partir de allí, pueden pensarse de manera adecuada los

---

<sup>3</sup> Para un breve recuento del estado actual de las traducciones al español, el lector puede consultar el apéndice que se encuentra al final de nuestro trabajo.

problemas que, en la filosofía previa a Marx, atada a prejuicios teórico-epistemológicos, habían sido considerados como antinomias irresolubles; por ejemplo, los problemas en torno a la relación entre causalidad y teleología o los problemas relativos a la praxis, a la libertad y a la necesidad.

El segundo campo problemático que Lukács reconoce en la Introducción, a partir de la historización que propone de la filosofía, pero que no desarrolla detalladamente es, por una parte, el hecho de que en el discurso filosófico y en las religiones haya surgido un dualismo ontológico que escinde la realidad en dos complejos irreconciliables; por otra, el establecer y reconocer la distinción entre la posibilidad del conocimiento de la realidad en sí y el de su mera manipulación.

Como parte de la contextualización que hemos realizado, y en consonancia con el segundo de los objetivos que perseguimos, hemos expuesto los elementos más relevantes del abordaje del concepto de trabajo que hace Lukács en la obra de 1923, *Historia y conciencia de clase*, con el fin de contrastarlo con el desarrollado en la *Ontología*. Esta exposición nos interesa por cuanto, a nuestro juicio, nos permite entender la diferencia entre el concepto positivo de trabajo, que se expone en el capítulo segundo del presente estudio, y su configuración histórico-concreta bajo las condiciones del modo de producción específicamente capitalista. Por tal motivo, a partir del concepto de mercancía y su forma valor, hemos expuesto el vínculo que pensamos fundamental entre trabajo, técnica y alienación a la luz de los aportes de Lukács en su ensayo titulado **“La cosificación y la conciencia del proletariado”**.

La *Ontología* tiene una historia bastante peculiar. Al igual que *El capital* de Marx, fue pensada como un momento dentro de un plan más amplio. Este plan más amplio, que a juicio de algunos intérpretes de Lukács podría ser considerado un sistema filosófico<sup>4</sup>, proyectaba en un inicio, la redacción de una *Ética*. Sin embargo, Lukács, como describe en diferentes momentos, se percató de que previamente a la formulación de una ética marxista, debía llevar a cabo la elucidación de los supuestos que ella misma implicaba. Este intento de elucidación fue lo que dio origen a la *Ontología*. Es curioso que, por lo menos en los capítulos que hemos trabajado de la

---

<sup>4</sup> Cf. A. Infranca y M. Vedda, **“Introducción”**, traducción del capítulo sobre el trabajo en, G. Lukács, *Ontología del ser social. El trabajo*. Ambos editores aventuran dicha interpretación por lo declarado en *Gelebtes Denken*, la autobiografía de Lukács, a propósito de los primeros encuentros de éste con E. Bloch, citamos: **“Bloch tuvo sobre mí una influencia poderosa, ya que, a través de su ejemplo, me convenció de que es posible filosofar a la manera tradicional. Hasta entonces, me había perdido entre el neokantismo de mi época, y ahora encontraba en Bloch el fenómeno de que alguien filosofaba como si toda la filosofía actual no existiera, el fenómeno de que era posible filosofar como lo habían hecho Aristóteles o Hegel.”**

obra en cuestión, el mismo Lukács realice alusiones constantes a esa obra que tenía planeado escribir y en donde abordaría problemáticas que no podían ser sino apenas señaladas o bosquejadas en la Ontología.

En el segundo capítulo de nuestro trabajo hemos expuesto los elementos que Lukács piensa como fundamentales para concebir una ontología que hunde sus raíces en la obra del filósofo de Tréveris. El segundo capítulo, por tanto, está dividido en dos apartados. En el primero se exponen los rasgos y principios más generales que Lukács considera relevantes para pensar una ontología de corte marxista. Allí encontramos, por ejemplo, los supuestos irreflexivos de los que debe partir, a juicio del escritor húngaro, la ontología marxista, como el reconocimiento de otros tipos de ser, la noción de momento dominante o la interpretación de Lukács sobre el método de Marx y su aplicación a los 3 tomos de El capital.

El segundo apartado está destinado a la exposición del concepto de trabajo que lleva a cabo Lukács en el capítulo I de la segunda parte de la Ontología. Debemos señalar que la forma en la que Lukács expone dichos elementos resulta, por momentos, algo confusa y rápida, quedando algunos cabos sueltos que son difíciles de rastrear o, a veces, el autor parece presuponer que las nociones que emplea son comprensibles de suyo de forma inmediata y aproblemática. Sin embargo, esto puede deberse a que, en nuestro caso, no hayamos podido revisar la obra completa a detalle debido a que, para efectos del presente trabajo, nos desbordaba en tiempo y en objetivos. Aun así hemos optado por señalarlos y hemos introducido algunas reflexiones que parten de Marx para poder contextualizar los puntos que en Lukács parecen ser más relevantes. Dos son los temas que adquieren relevancia en este apartado: la posición teleológica como carácter o momento específico del trabajo y la tendencia objetiva, que se abre por el desarrollo de las fuerzas productivas alentado por la técnica capitalista, de reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción creciente de riqueza social. Nuestra exposición se ha enfocado en indicar lo que interpretamos como determinaciones positivas del proceso de trabajo frente a las determinaciones “negativas” o **histórico**-concretas del mismo proceso que observamos en el capítulo I.

Además, en relación con el tercer objetivo que nos hemos fijado para el presente estudio y que el lector encontrará en el tercer y último capítulo, intentamos entablar un diálogo con Martin Heidegger a propósito de conceptos como los de trabajo y técnica. Para tal efecto, consideramos algunos textos de Heidegger aparte de Ser y tiempo como son Los problemas fundamentales de la

fenomenología (1927), La pregunta por la técnica (1953) y la Época de la imagen del mundo (1938).

Elegimos trabajar los conceptos de trabajo y técnica en Heidegger porque, en principio, aparecen abordados de manera explícita como parte de la problemática ontológica que precisa tematizar en su afán por pensar originariamente el problema del ser. Lo que nos ha llamado la atención es el papel preponderante que juega el concepto de trabajo en la obra de los dos filósofos. Así, por ejemplo, el concepto de trabajo que podemos rastrear en Marx y en Lukács es denominado por Heidegger, en Los problemas fundamentales de la fenomenología, como el comportamiento productivo del Dasein. Por ello, hemos llevado a cabo la exposición de lo que considera el horizonte insuperable de toda filosofía, al mismo tiempo que hemos intentado relacionar este concepto con el de técnica y, de allí, hemos bosquejado un vínculo con la interpretación ofrecida por Lukács y por Marx. Por este motivo, el lector encontrará en el tercer capítulo una exposición sucinta de la forma en la que el filósofo de la Selva Negra aborda el problema de la técnica en su célebre ensayo La pregunta por la técnica.

En el tercer capítulo hemos querido exponer también, una visión muy general de los intentos que se han llevado a cabo para vincular las reflexiones de Lukács con las de Heidegger, de tal manera que hemos señalado algunos puntos problemáticos sobre los que se ha querido hacer dicho diálogo. A este intento de diálogo le precede la traducción comentada que hemos hecho de la interpretación que realiza Lukács sobre la obra del filósofo de la Selva Negra, Ser y tiempo.

Nuestro trabajo, entonces, ha buscado no sólo la traducción y exposición de determinados puntos o conceptos de la propuesta ontológica de Lukács, sobre todo el concepto de trabajo, sino que también ha buscado entablar un diálogo con uno de los pensadores más influyentes del siglo XX.

Somos conscientes de que tal intento de diálogo es apenas un comienzo y que contiene, seguramente, algunas deficiencias. Sin embargo, nuestro esfuerzo, a diferencia de los autores que han intentado llevar a cabo dicha tarea, no pretende de manera apriorística enjuiciar, reducir y condenar la obra del filósofo de la Selva Negra a partir de posicionamientos “sociologicistas” que apelan al carácter nazi del pensamiento de Heidegger, debido a su militancia en el NSDAP y su rectorado, entre 1933 y 1934, en la Universidad de Friburgo.

Lo mismo aplica en el caso de Lukács, quien también fue juzgado como stalinista tanto por la misma intelectualidad marxista como por los pensadores liberales, ya fuese por haber pertenecido al Partido Comunista de Hungría o al Partido de los Trabajadores Húngaros y nunca haber renegado de su militancia política, bien por haber redactado auto críticas de su obra, o por haber ocupado puestos de gobierno y dirección en algunos periodos de su vida o, a pesar de que en varias ocasiones fue exiliado en diferentes países y expulsado del mismo partido, por no haber corrido la suerte de otros marxistas críticos como el editor de las obras completas de Marx en Rusia, David Riazanov, quien fue fusilado en 1938 por órdenes de Stalin.

El presente trabajo, entonces, no pretende explicar ni enjuiciar desde el horizonte sociológico o político a ambos autores. Pues ello conlleva una serie de supuestos y problemas que no nos interesa tocar. Esto no excluye que en la obra de ambos pensadores, por momentos, podamos leer enjuiciamientos de tal índole. Pero, repetimos, no son de nuestro interés en el presente trabajo a menos que en algún momento del estudio aparezcan como problemas más que como respuestas.

Finalmente, queremos señalar que, a pesar de que los autores trabajados tienen horizontes y objetivos teóricos diferentes, no ha sido nuestro interés contrastarlos para de ahí valorar alguno de esos objetivos como superior, mejor, más consecuente o como se quiera, ejercicio que es muy recurrente cuando se echa a andar un diálogo entre dos autores que guardan diferencias esenciales en ese sentido. Esto que, en tanto esfuerzo intelectual, si pudiese siquiera plantearse, supondría el conocimiento erudito, detallado y cabal de la totalidad de la obra de ambos autores y un esfuerzo, diríamos, hegeliano, de sistematizar bajo un principio unitario, no carente de problema alguno en nuestra época, los aportes, desarrollos e indicaciones dados por ambos pensadores. Además de que no estamos en condiciones de hacerlo, pensamos que tal tentativa requiere, en nuestro caso, una mejor comprensión no sólo de Heidegger o de Lukács, sino del mismo Hegel. Tal intento, entonces, tendría que fijar la atención ya no sólo en el vínculo de Hegel con Lukács y con Marx, sino en el vínculo de Heidegger con Hegel, toda vez que Hegel no sólo habría posibilitado la inversión de la metafísica hecha por Marx, sino que, al igual que el revolucionario comunista alemán se expresaba sobre la filosofía de Hegel y su superación, el

filósofo del ser exclamaba, por su parte en 1927, “La superación de Hegel es el paso necesario que se ha de dar en el desarrollo de la filosofía occidental si ésta ha de permanecer todavía viva.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger, Los problemas fundamentales de la fenomenología, p. 222.

## Capítulo I

La obra *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* de Lukács es una obra voluminosa que comprende aproximadamente más de 1 300 páginas. El texto se encuentra dividido en dos grandes apartados (Teil) conformados, cada uno, por 4 capítulos.

El primer apartado lleva por título: La situación actual del problema. Y contiene los siguientes capítulos y subcapítulos.

### Introducción

#### I.- Neopositivismo y existencialismo

- 1.- Neopositivismo
- 2.- Excurso sobre Wittgenstein
- 3.- Existencialismo
- 4.- La filosofía del presente y la necesidad religiosa

#### II.- Para una verdadera ontología: el intento de Nikolai Hartmann

- 1.- Los principios estructurales de la ontología hartmanniana
- 2.- En torno a la crítica de la ontología hartmanniana

#### III.- Falsa y auténtica ontología de Hegel

- 1.- La dialéctica de Hegel en medio del estiercol de las contradicciones
- 2.- La dialéctica ontológica de Hegel y las determinaciones de la reflexión

#### IV.- Los principios ontológicos fundamentales de Marx

- 1.- Cuestiones metodológicas
- 2.- Crítica de la economía política
- 3.- Historicidad y generalidad teórica

El segundo apartado se titula: Los complejos problemáticos más importantes.

#### I.- El trabajo

- 1.- El trabajo como posición teleológica
- 2.- El trabajo como modelo de la praxis social
- 3.- La relación sujeto-objeto en el trabajo y sus consecuencias

#### II.- La reproducción

- 1.- Problemas generales de la reproducción

- 2.- Complejo de complejos
- 3.- El problema de la prioridad ontológica
- 4.- La reproducción del hombre en la sociedad
- 5.- La reproducción de la sociedad como totalidad

### III.- Lo ideal y la ideología

- 1.- Lo ideal en la economía
- 2.- En tono a la ontología del momento ideal
- 3.- El problema de la ideología

### IV.- La alienación

- 1.- Los trazos ontológicos generales de la alienación
- 2.- Los aspectos ideológicos de la alienación. Religión como alienación.
- 3.- El fundamento objetivo de la alienación y su superación. La forma actual de la alienación

## Historia de la obra

Lukács es conocido mayoritariamente en los ambientes académicos, por su crítica literaria y por **las reflexiones en torno a la estética. En el campo “académico” marxista, así como en la militancia política** de los grupos que se reivindicaban marxistas en el siglo XX, es incuestionable la influencia que tuvo la obra *Historia y consciencia de clase*, publicada en 1923 en alemán y, en 1969, en español.

En el ámbito hispanoparlante, gracias a la labor titánica de Manuel Sacristán y Jacobo Muñoz, quienes emprendieron la tarea de traducir las obras completas de Lukács, fueron apareciendo, **a lo largo de la década de los 60's, los escritos de Lukács relativos**, fundamentalmente, a sus reflexiones estéticas. En el tintero quedaron ulteriores volúmenes de la *Estética* y la obra que investigamos en el presente estudio: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*.

Sin embargo, no queremos hacer un recuento de las problemáticas en torno a la traducción y difusión de las obras del filósofo húngaro. Antes bien, queremos contextualizar, desde la inmanencia del trabajo realizado por Lukács en la década de los 60, el surgimiento de la *Ontología* a la luz de los diálogos que mantuvo con el editor de sus obras completas, Frank Benseler.

Antes de adentrarnos en esta contextualización es importante señalar que, a juicio de varios comentaristas del filósofo húngaro, la obra de éste guarda un vínculo muy estrecho con su vida y con su militancia política, así como con la historia social de Europa, antes y después de la



Segunda Guerra Mundial. Para Werner Jung<sup>6</sup>, por ejemplo, el proyecto de la Ontología estaría pensado sobre la base de una renovación del marxismo que, después del periodo estalinista que el mismo Lukács vivió, tendría como objetivos regresar a Marx, Engels y Lenin, restaurando una lectura fresca y antidogmática que barriese con las deformaciones y tergiversaciones hechas por la **doctrina de estado del régimen “comunista”**.

La primera mención que se hace de la Ontología data de septiembre de 1964, época en la que Lukács se encontraba escribiendo su *Ética*, obra que había comenzado a redactar desde inicios de la década de los 60 bajo el título de *Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten*. En una carta dirigida a su editor, el 19 de septiembre del mismo año, Lukács había proyectado publicar lo que él pensaba que sería la primera parte de su *Ética*, un texto de aproximadamente 300 páginas y cuyo título era *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, de este modo se **preguntaba, “Cuando esté listo, debemos decidir si el libro deberá o no aparecer como una obra independiente, posiblemente en las Obras Completas, o como un volumen provisionalmente aparte.”**<sup>7</sup> Apenas un mes después, el 31 de octubre, Lukács le informaba a Benseler que la primera parte de la *Ética* debía aparecer como un libro independiente, pues el libro sería voluminoso y esperaba terminarlo en los siguientes años. Para enero de 1965, Lukács escribía:

Estoy provisionalmente en ello, concluyendo el tercer capítulo de la parte histórica (Neopositivismo y Existencialismo, N. Hartmann, Hegel, Marx), luego sigue la segunda parte: trabajo, proceso de reproducción, alienación, ideología. Puesto que ahora tengo aproximadamente, 200 páginas, el libro será de, por lo menos, 800 páginas. Sólo entonces, podré abordar propiamente la *Ética*<sup>8</sup>

A lo largo de 1965 y 1966, como podemos comprobar en la correspondencia con Benseler, Lukács se encontraba redactando los diferentes capítulos de la Ontología. Es significativo que en casi todas las cartas, Lukács hiciera énfasis en las ganas de poder comenzar, finalmente, con la tal ansiada *Ética*.

Sin embargo, el libro terminaría de ser escrito hasta 1968. El 2 de septiembre de ese año, Lukács escribía, **“El primer escrito de la Ontología está listo, sin embargo, puesto que la redacción ha durado 5 años, debe efectuarse una escrupulosa revisión de todo el texto. Esto durará, probablemente, algunos meses, por lo que no puedo prometerle el manuscrito antes de finalizar el año.”**<sup>9</sup>

El libro definitivo, producto de la revisión escrupulosa que Lukács había planeado llevar a cabo, no pudo ser entregado al editor en las fechas prometidas; sin embargo, a pesar del cáncer de paladar que le fue detectado en 1970, el filósofo revolucionario húngaro encontró, un año después, el 4 de junio de 1971, la muerte mientras redactaba un escrito dirigido a responder

---

<sup>6</sup> Jung, Werner, *“Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács”*, Infranca, Antonino., Veda, Miguel. (comp.) György Lukács. *Ética, estética y ontología*. Argentina, Colihue, 2007.

<sup>7</sup> György Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband II.* p. 731.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 735.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 736.

algunos cuestionamientos de sus alumnos, titulado Prolegomena. Tanto la Ontología como los Prolegomena no fueron entregados formalmente para su publicación. Sin embargo, en 1984 y 1986 fueron publicados finalmente. La edición estuvo a cargo de Frank Benseler y aparecieron en el volumen XIII y XIV de la Georg Lukács Werke, bajo el sello de la editorial Luchterhand, en Alemania.

Con este breve recorrido hemos querido mostrar que si bien el proyecto filosófico de Lukács incluía la elaboración de una Ética, ésta, a diferencia de los ingentes escritos sobre Estética, tuvo que ser precedida por una minuciosa reflexión ontológica en torno a lo que Lukács entendía como el ser social. La primera parte de la Ética adquirió la autonomía de un tratado de numerosas páginas que, por cuestiones de rigor intelectual y de salud, quedó inconclusa.

## Introducción de la obra

Hemos señalado previamente que el interés que nos convoca a discutir esta obra de Lukács parte, en principio, de los escasos trabajos consagrados a la Ontología que encontramos en nuestro idioma. En este sentido, considerando que, en el ámbito hispanoparlante en el que nos movemos, la Ontología ha sido traducida fragmentariamente, nos parece pertinente exponer de manera sucinta una parte esencial que aún no ha sido traducida: la introducción.

La Ontología, al igual que las grandes obras filosóficas, contiene una introducción en la que el autor nos sitúa en el campo problemático donde adquieren sentido las discusiones e intervenciones que realiza; además, enuncia los elementos fundamentales que desarrollará a lo largo de la obra.

El campo problemático en el que nos sitúa Lukács es el del ser social. La primera frase con la que inaugura su ontología reza: **“Nadie se ha ocupado tan ampliamente como Marx de la ontología del ser social.”**<sup>10</sup>

Lukács señala, además, en diferentes momentos de la Ontología, que su propuesta es, fundamentalmente, desarrollar una ontología marxista a pesar de que, en el mismo Marx, no exista tal desarrollo explícito. Marx nunca desarrolló ningún sistema filosófico ni tampoco consagró obras dedicadas a problemas estrictamente filosóficos, el objetivo teórico-político de Marx se centraba, más bien, como apuntaba Bolívar Echeverría<sup>11</sup>, en la explicación crítica, o deconstructiva, de la economía política. No obstante, Lukács afirma:

---

<sup>10</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, p. 325.

<sup>11</sup> Bolívar Echeverría define el aporte teórico de Marx como un discurso que desquicia el horizonte de auto-comprensión de la sociedad burguesa a través de la crítica: **“Se trata, así, del descubrimiento de que el discurso del comunismo sólo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder: de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contra-decir.”** Bolívar Echeverría, op. cit. p. 23.

Si se trata de comprender teóricamente la ontología de Marx, uno se encuentra en una situación paradójica [...] todas sus enunciaciones correctamente entendidas, sin los prejuicios de moda, son pensadas en último término como enunciaciones acerca de un ser, por consiguiente como puramente ontológicas; por otro lado, en él no se encuentra **ningún tratamiento autónomo de problemas ontológicos...**<sup>12</sup>

A lo largo de la Introducción y de la Ontología, Lukács expone las determinaciones que constituyen el ser social. Sin embargo, en la introducción plantea la problemática general en los siguientes términos, **“la objetividad de la ontología del ser social produce, la mayor parte de las veces, la siguiente alternativa: o no se diferencia el ser social en general del ser en general o se lo trata como algo radicalmente diferente que no tendría de ninguna manera carácter de ser.”**<sup>13</sup> Incluso, la tematización de la relación entre libertad y necesidad, que si bien no puede ser equiparada con la relación entre ser social y ser, a juicio de Lukács, supone ya una serie de compromisos metodológicos y ontológicos en torno a lo que se entiende, previamente, por ser y ser social; además, según el filósofo húngaro, ambas relaciones no pueden ser explicadas, a riesgo de caer en error, a través de una aproximación epistemológica o a partir de las teorías científicas. De ahí, entonces, que el autor exija un tratamiento ontológico del tema.

Lukács parte, entonces, de establecer una diferenciación en el ser. Para ello, propone una división en tres tipos o modos de ser (Seinsart) y, con ello, postula la idea de una ontología general. Lukács exige reconocer que, sin la existencia de una serie de determinaciones categoriales (kategoriellen Bestimmungen) no habría la posibilidad de captar el carácter ontológico de ningún ser concreto.

Por eso, la ontología del ser social presupone una ontología general[...] lo que en una ontología general se reconoce no es otra cosa que el fundamento ontológico general (seinsmässig) **de todo ser [...]** La ontología general o, dicho más concretamente, la ontología de la naturaleza inorgánica como fundamento de todo ente es, por eso, general, pues no puede haber ningún ente (Seiendes) que no estuviese fundando de alguna manera, ontológicamente (seinsmässig), en la naturaleza inorgánica. En la vida surgen nuevas categorías que, sin embargo, sólo pueden tener efectividad ontológica sobre la base de categorías generales que se despliegan en acción recíproca con ellas. Y de la misma manera se vinculan, nuevamente, las nuevas categorías del ser social con respecto a la naturaleza inorgánica y orgánica.<sup>14</sup>

El ser está constituido, de esta manera, en 3 niveles, tipos o dimensiones que Lukács identifica con diferentes tipos de naturaleza. Así, por ejemplo, en la conferencia titulada Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos, Lukács se refiere a este punto de la siguiente manera: **“un ser social sólo puede surgir y seguir desarrollándose sobre la base de un ser orgánico**

---

<sup>12</sup> G. Lukács, Marx, Ontología del ser social, Akal, p. 65.

<sup>13</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, p. 325.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 326-327.

y este último, a su vez, solo a partir del ser inorgánico.”<sup>15</sup> De igual forma, en el capítulo IV de la primera parte, consagrado a los principios de la ontología de Marx<sup>16</sup>, sostiene: “el ser social en su totalidad y en todos sus procesos singulares presupone el ser de la naturaleza inorgánica y de la orgánica. El ser social no puede entenderse en tanto que autónomo del ser natural ni como su contrario excluyente...”<sup>17</sup>

Lukács realiza una identificación entre el concepto de ser y el de naturaleza, mientras que el ser inorgánico y el ser orgánico, con sus determinaciones respectivas, son aquel ámbito “**propriadamente**” natural; el ser social, en este sentido, configura una particularidad de ser que no encontramos en los anteriores modos y, cuya especificidad, como veremos más adelante, queda definida por el trabajo o praxis.

El segundo presupuesto en el conocimiento de la particularidad del ser social es, a juicio de Lukács, la comprensión del rol de la praxis, tanto en su sentido objetivo como subjetivo. En este punto, Marx habría roto con las posturas precedentes y habría fundamentado el papel de la praxis:

[...] objetivamente, el ser social es la única esfera de la realidad en la que al rol de la praxis le corresponde una condición sine qua non en la conservación y movimiento de las objetividades (Gegeständlichkeiten), en sus reproducciones y en su desarrollo ulterior. Y debido a esta función única en la estructura y dinámica del ser social, la praxis es también subjetiva y epistemológicamente el criterio decisivo de toda comprensión correcta.<sup>18</sup>

Lukács se opone a la antinomia entre libertad y necesidad. Para él, el ser, aunque diferenciable, es unitario. Por ello, el error que conduce a dicha antinomia es:

[...] por una parte, porque en la totalidad y en el método de interpretación de la realidad no han separado, o han separado de manera insuficiente, la forma lógico-epistemológica de la ontológica y no han conocido ni reconocido de forma suficientemente clara la prioridad de esta última sobre aquella, por otra parte, porque sus interpretaciones ontológicas, condicionadas por su tiempo, se han basado en visiones del mundo científicamente falsas o religiosas.<sup>19</sup>

Si el error ha consistido en haber tematizado la realidad sobre la base específicamente, o meramente, epistemológica, entonces, nuestro autor reclama que se haga un distanciamiento de dicha manera de proceder y se oriente la investigación en términos ontológicos.

---

<sup>15</sup> G. Lukács, “Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos”, *Ontología del ser social. El trabajo*. Herramienta ediciones, p. 37.

<sup>16</sup> En la traducción hecha por Akal, a cargo de Manuel Ballesteros, el capítulo IV de la *Ontología* es traducido como *Marx, ontología del ser social*. Sin embargo, el título original es (traducido) *Los principios ontológicos fundamentales de Marx*.

<sup>17</sup> G. Lukács, *Marx, Ontología del ser social*, Akal, p. 70.

<sup>18</sup> G. Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I*, p. 328.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 329.

Lukács concede una relevancia nodal a lo que él llama fundamentos sociales (gesellschaftliche Grundlagen o soziale Gründe) del ser-exactamente-así (Geradesosein) para comprender el trasfondo desde el cual emergen tanto la filosofía, la religión y la ciencia. En este sentido, para Lukács:

Es obvio que la ontología, precisamente, emerge del suelo del pensamiento cotidiano [...] Intentaremos mostrar, en el capítulo sobre el trabajo, de qué manera emerge la ciencia desde el pensamiento y la praxis cotidiana - en un primer momento, desde el trabajo- y de qué modo una y otra vez regresa a ésta y la fecunda.<sup>20</sup>

Las representaciones ontológicas<sup>21</sup>, como las denomina Lukács, emergen de la vida cotidiana y conforman una serie de prejuicios “inocentes” derivados de las opiniones erradas emanadas de la ciencia y, fundamentalmente, de la religión. Estas representaciones ontológicas pueden, ocasionalmente, a juicio de Lukács, servir de contrapeso a las formas alienadas de captar la realidad que se encuentran en las esferas más altas del ser social. En ese sentido: “desde la perspectiva de una ontología del ser social es, quizá, más importante aquella interacción que se lleva a cabo de manera ininterrumpida entre las teorías ontológicas y la praxis cotidiana.”<sup>22</sup>

La praxis, como el conjunto de actividades que despliegan los hombres en un momento determinado de su existencia histórico-social, conforma una imagen del mundo (Weltbild) “desde donde la totalidad de las actividades vitales (Lebenstätigkeiten) producen un contexto significativo (sinnvoller Zusammenhang)”<sup>23</sup>. Esta imagen, que puede ser acorde, por momentos, con la praxis social, conforma también imágenes del mundo en un sentido fantástico cuando los deseos y aspiraciones de los sujetos no encuentran su realización en el mundo social en el que habitan. En este caso, surge una imagen del mundo que Lukács vincula con la religión y con sus correspondientes representaciones ontológicas. En este sentido, existe una oposición entre la ciencia, la filosofía y la religión,

La ontología religiosa surge, así, por un camino opuesto al de la ontología científico-filosófica, ésta investiga la realidad objetiva para descubrir el margen de acción real para una praxis efectiva (desde el trabajo hasta la ética); aquella, parte de las necesidades de una forma de relacionarse con la vida, de los intentos de dar sentido a la vida de cada hombre individual de la cotidianidad y construye una imagen del mundo que, cuando es verdadera, puede ser garantía para la realización de aquellos deseos que se muestran intensamente en la necesidad religiosa.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 330.

<sup>21</sup> Es importante señalar que Lukács no sólo reivindica críticamente la filosofía de Hegel, sino que también usa en sentidos muy parecidos los conceptos del filósofo de Stuttgart. Así, por ejemplo, el nivel de la representación (Vorstellung) se diferencia, en el sentido hegeliano, del concepto (Begriff), teniendo este último un sentido epistemológicamente más fuerte en cuanto a la aprehensión de la realidad se refiere.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Ibid., p. 331.

Para Lukács, existe una diferencia entre religión, filosofía y ontología. Según nuestro autor, el aparato conceptual de la filosofía suele ponerse a disposición de la religión para crear una ontología religiosa que emana de los problemas irresueltos de la vida cotidiana cuando ésta no satisface las necesidades y los deseos de los individuos. Así,

La filosofía y la religión caminan, en principio, en sentido opuesto al de la elaboración de la ontología. Sin embargo, ellas apelan a las necesidades teóricas y prácticas, a la razón, al entendimiento y al estado emocional de los mismos hombres. Por consiguiente, debe originarse entre ellas, dependiendo de la dinámica y estructura social del aquí y ahora histórico, una relación de alianza o de competencia (y hasta de una abierta enemistad). La manera en que están estructuradas estas interrelaciones depende, en primer lugar, de los problemas históricos y sociales de la época.<sup>25</sup>

La segunda parte de la introducción consiste en una historia muy resumida y general de la relación entre religión y filosofía. Sólo queremos comentar algunos breves pasajes que culminan con la siguiente aseveración: **“Con ello se descubre, al mismo tiempo, la relación del positivismo con el mundo religioso contemporáneo. La religiosidad moderna encuentra en el positivismo la filosofía cuya concepción de dios y del mundo puede ser ligada con el pensamiento científico moderno.”**<sup>26</sup>

Lukács afirma, en este esbozo de historia de la filosofía, que la ontología pudo surgir en la Grecia antigua porque no existía el poder subordinante de los sacerdotes y porque no había una teología dogmática. El oponente de la filosofía fueron los mitos y, por consiguiente los poetas, quienes fueron combatidos por haber sido considerados como los principales enemigos de la elaboración de una imagen racional del mundo.

A juicio del filósofo marxista, la ontología monista que habrían desarrollado los presocráticos llegaría hasta Sócrates. Pero, sería Platón el primer filósofo que, al haber experimentado la crisis de la polis, colocó por vez primera el problema de la praxis y del quehacer como punto central de la filosofía. Para ello, según Lukács, Platón tuvo que desarrollar, como base **de la factibilidad de los postulados morales frente a la pregunta “qué hacer”, una ontología dualista** que fue introducida posteriormente en la vida europea y, sobre todo, en y por el cristianismo.

Aristóteles, a pesar de representar en la mayoría de los problemas fundamentales, según Lukács, un contraataque frente a Platón, habría llegado a postular una ontología dualista al introducir como cuestión clave la idea del motor inmóvil.

Esta tendencia de la autodisolución del mundo terrenal se refuerza en Aristóteles, principalmente, a causa del carácter teleológico de su ontología. El modelo del carácter teleológico tuvo una influencia determinante en los pensamientos iniciales – Aristóteles es el primer pensador que comprende de una manera aproximadamente filosófica y correcta

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 332.

<sup>26</sup> Ibid., p. 342.

el vínculo con el trabajo-. La observación y la interpretación del carácter de la orientación a un fin (Zweckmässigkeit) en el campo de la vida conduce, por sí misma, a tratar a la naturaleza inorgánica de un modo teleológico, es decir, conduce a buscar detrás de la necesidad regular de los fenómenos singulares una substancia y una fuerza teleológica originaria, de ahí el problema del motor inmóvil.<sup>27</sup>

El planteamiento del carácter teleológico en la vida del ser humano y en la existencia y desarrollo de la sociedad conlleva, a juicio de Lukács, a que estas esferas sean interpretadas, en última instancia, como subordinadas a la decisión teleológica de un dios y, con base en esta idea, a la posibilidad de interpretar ontológicamente la unidad del mundo.

En la filosofía de Epicuro encuentra Lukács, en cambio, una crítica materialista que interrumpa el desarrollo tendiente a concebir la ontología de manera dualista. Epicuro habría puesto como punto central de su filosofía el problema del sentido de la vida y el problema de la moral. A diferencia de sus antecesores, Epicuro habría constreñido el problema moral y los problemas humanos al ámbito exclusivamente terrenal y sensible de la existencia humana. De ahí que, **“Ninguna cualidad del cosmos puede dar una instrucción, mucho menos una promesa motivada por una recompensa o castigo.”**<sup>28</sup> Siguiendo a Epicuro, Lukács sostiene que sin el conocimiento de la naturaleza del todo (Natur des Weltalls) no es posible liberarse del miedo ni alcanzar el auténtico sentimiento de placer. De igual manera, su postura ante la muerte representaría el **intento de fundar una praxis moral sin considerar un mundo “metafísico”** que fuese el garante de la posibilidad de liberar al hombre del miedo. Sin embargo, Lukács observa que la filosofía de Epicuro no pudo tener efecto en la sociedad antigua porque el ideal del sabio estaba dirigido de manera restringida a una élite moral. En cambio, la filosofía estoica, que en algunos puntos es parecida a la epicúrea, dominó el plano filosófico junto con el misticismo neoplatónico, al ser más compatible con la necesidad de redención de la antigüedad, dejando al epicureísmo aislado por haber sido considerado como un vulgar hedonismo.

A juicio de Lukács, el cristianismo surge en el contexto de la disolución de la cultura antigua, en donde el motivo principal es la satisfacción mágico-mística de la necesidad de redención. Esto conduce a la creación de diferentes sectas que tienen como objetivo principal la **salvación personal del alma. Para Lukács es importante señalar que, “La espera por el retorno de Cristo resucitado y la concepción del fin del mundo, estrechamente ligada a ese retorno, es pensada como un evento experimentado, de manera personal, como el fin del mundo.”**<sup>29</sup>

Lo que le interesa señalar a Lukács es el surgimiento de una ontología religiosa en la que, **“se afirma como única realidad la objetivación del anhelo religioso, surgido de la desesperanza del sentido terrenal en la vida personal.”** Por ello, por ejemplo:

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 333.

<sup>28</sup> Ibid., p. 334.

<sup>29</sup> Ibid., p. 335.

Pablo, quien condujo al cristianismo más allá del estrecho límite de una secta judía, **considera, no obstante, la revelación anunciada como una “locura de los paganos”, pero** que, precisamente, en tanto locura, la revelación del salvador, su reaparición, su crucifixión, su resurrección, establecen la garantía de la única realidad verdadera, precisamente, tal locura es llamada fundamento de la construcción de una auténtica ontología religiosa.<sup>30</sup>

La llegada de Cristo, no obstante, no ocurre; sin embargo, la estructura que se mantiene, a pesar de las transformaciones que sufre la imagen del mundo del cristianismo, es la estructura dualista **del mundo, “una concepción teleológicamente** fundada del mundo del hombre en donde su destino se realiza, en donde su comportamiento decide la salvación o su condena y en donde se construye el amplio, y aún más teleológico, mundo cósmico y terrenal de dios, cuyo ser es la garantía última y ontológica del indiscutible poder de dios sobre la realidad terrenal; el cosmos es, **por lo tanto, el fundamento ontológico y el objeto visible del poder de dios.**”<sup>31</sup>

El desenvolvimiento de esta ontología religiosa, a pesar de las nuevas parousías substitutivas, como la del tercer reino de Joaquín de Fiore o la de Dante, sigue manteniendo los **principios fundamentales basados en el “carácter teleológico del cosmos y del desarrollo histórico,** la construcción antropocéntrica (y por ello necesariamente geocéntrica) del cosmos que es regida –de manera teleológica- por la omnipotencia de dios, que hace de la terrenal vida humana el **centro propio del universo, protegida por la trascendencia.**”<sup>32</sup>

Sólo a partir de los descubrimientos de Copérnico, Kepler y Galileo se produce una nueva situación para la ontología. El desmoronamiento de la concepción del sistema geocéntrico del mundo hizo que la praxis social y, junto con ella, la ontología, se transformara. No obstante, la estructura de la dualidad ontológica, junto a la dualidad **de la verdad, permaneció, pero ahora, “la** iglesia recurría a la ideología oficial y religiosa de la doble verdad para salvar, por lo menos de manera temporal, aquello a lo que no era capaz de renunciar. Este cambio está, en términos generales, ligado al **nombre del cardenal Bellarmino.**”<sup>33</sup> Lukács basa su interpretación a partir de un diálogo escrito por Bertolt Brecht entre el cardenal Bellarmino y Barberini, en donde el cardenal le dice a éste que deben estar siempre en sintonía con la época y que si las cartas astronómicas, apoyadas en las nuevas hipótesis científicas, ayudan a navegar a los marineros, entonces, deberán usarse, puesto que a ellos (a Bellarmino y a Barberini) les desagradan las doctrinas que falsean las escrituras. A juicio de Lukács, en ese diálogo puede observarse la reedición del problema de la doble verdad. Pues, según su interpretación, el problema que se presenta se da en torno a la realidad de la objetividad, es decir, si la verdad de las ciencias naturales proyecta y reproduce efectivamente la realidad efectiva y objetiva o si sólo es posible no el conocimiento de la realidad en sí, sino únicamente su manipulación práctica. Este problema, según Lukács, domina la historia de la filosofía burguesa, desde Bellarmino hasta nuestros días.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 335.

<sup>31</sup> Ibid., p. 336.

<sup>32</sup> Ibid., p. 337.

<sup>33</sup> Idem.



Filósofos como Spinoza, Hobbes, Diderot o Helvecio son interpretados como filósofos que reivindican la integración de la ontología con los descubrimientos científicos y quienes sostendrían la posibilidad de conocer la realidad en sí misma, más allá de la mera posibilidad de manipularla. En oposición a estos filósofos, estarían Berkeley y Kant, quienes a pesar de sus grandes contribuciones e influencia en los pensadores posteriores, habrían fundamentado de manera epistemológica ese cinismo político y eclesial de la doctrina bellarminiana. Pues,

Esencialmente, la aspiración de ambos es demostrar epistemológicamente que a nuestros conocimientos sobre el mundo material no se les puede otorgar ningún significado **ontológico**. [...] **En ambos casos, el funcionamiento del conocimiento de la naturaleza, en su inmanente objetividad práctica, es dejado intacto... junto a un rechazo, igualmente epistemológico, de toda ontologización de sus resultados y del reconocimiento de la existencia de objetos en sí, independientes de la conciencia cognoscente...**<sup>34</sup>

La filosofía del siglo XIX fue, en opinión de Lukács, dominada por esta interpretación. De ahí que,

Las tendencias dominantes de la filosofía burguesa permanezcan fieles al compromiso bellarminiano, pues profundizan en dirección a una pura teoría del conocimiento, de orientación decisivamente antiontológica. Piénsese en cómo los neokantianos eliminaron enérgicamente, de la teoría del conocimiento, la kantiana cosa en sí, pues ni siquiera podría ser reconocida, por principio, una realidad ontológica incognoscible.<sup>35</sup>

Con Schleiermacher, la religión, apunta Lukács:

Se transforma en un sentimiento puramente subjetivo, en un sentimiento de dependencia absoluta del hombre –convertida en anónima, subjetiva y arbitrariamente concebida y configurable- de los poderes cósmicos. Schleiermacher niega apasionadamente que las doctrinas de una religión verdadera pudieran contradecir alguna teoría física o psicológica [...] La revelación también recibe una forma puramente subjetiva que puede comprender en sí toda originaria y nueva interpretación del universo.<sup>36</sup>

De este modo, según Lukács, se abre la posibilidad de destruir la ontología dogmática de la religión y, además, la posibilidad de superar la oposición entre la religión y la ciencia o la filosofía, al mismo tiempo que se supera la religión como una figura obligatoria.

La filosofía “profana”, como la nombra Lukács en esta introducción, estuvo dominada por la teoría del conocimiento, que siempre de manera decisiva y refinada eliminó los problemas ontológicos del ámbito de la filosofía. Lo que le interesa señalar a Lukács en este contexto es que **las tendencias del neokantismo, ya fuese el empiriocriticismo o el pragmatismo, “siempre intentan de manera decidida sustituir la verdad (Wahrheit) por la inmediata y práctica posición de fines. La**

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 339.

<sup>35</sup> Ibid., p. 339.

<sup>36</sup> Ibid., p. 340.

sustitución del conocimiento de la realidad por la manipulación de los objetos indispensables en la praxis inmediata sobrepasa el neokantismo [...]”<sup>37</sup>

Finalmente, Lukács juzga los intentos filosóficos de Bergson y de Nietzsche como intentos ligados **al pragmatismo y al positivismo; los valora como “una tendencia general de la época que aspira finalmente a la eliminación definitiva de todos los criterios de verdad objetivos, procurando sustituirlos por un procedimiento que posibilite la manipulación correcta y funcional de los hechos importantes en la práctica.”**<sup>38</sup> Esto traerá aparejado, según Lukács, que la misma subjetividad, a través de la manipulación positivista, se torne abstracta y apátrida y que no encuentre en la realidad ningún lugar en donde pueda expresarse a sí misma, pues ella se encontraría indisolublemente ligada al mundo de la manipulación.

En el capítulo III de nuestra investigación podremos observar un ejemplo de esto último con detenimiento. En él exponemos la manera en que Lukács piensa este ámbito de la mera manipulación del mundo en la interpretación que hace del filósofo Martin Heidegger y su obra Ser y tiempo.

## El concepto de trabajo en Historia y conciencia de clase. Técnica y alienación

Lukács escribió una serie de ensayos entre 1911 y 1922 que fueron publicados posteriormente en 1923 con el título Historia y conciencia de clase, y cuyo subtítulo es Estudios sobre dialéctica marxista.

La exposición que presentamos a continuación toma como punto de partida las reflexiones realizadas en el ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Intentamos, a partir del andamiaje conceptual desarrollado por Lukács en este ensayo, pensar el problema de la técnica y la alienación como momentos fundamentales del proceso de reproducción social específicamente capitalista. Es decir, consideramos que la configuración histórico-concreta del trabajo en la sociedad moderna capitalista implica ambos momentos. Reflexionar en torno a la técnica y la alienación exige, a diferencia de algunos planteamientos surgidos en las últimas décadas, pensar la especificidad de ambos fenómenos en términos históricos. Para ello, es importante, entonces, **entender lo que define propiamente al “hecho” capitalista, delimitándolo de las formas “antediluvianas” del capital mismo y ubicándolo en el horizonte de la modernidad.**

### El dominio de la mercancía

La mercancía es pensada por Lukács como el problema estructural central de la sociedad moderna capitalista, no es que sea un tema más para la crítica de la economía política junto a otras

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 341.

<sup>38</sup> Ibid., p. 342.

temáticas como la de la explotación, sino que la mercancía, en cuanto problema específico de la sociedad moderna capitalista, constituye la estructura nuclear de dicha sociedad y por esta razón **es posible entender, desde ella, “todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa”**<sup>39</sup>; por ello, la comprensión del carácter fetiche que ella engendra abre la posibilidad de entender los problemas derivados de dicha forma social, así como la posibilidad de su resolución. La mercancía es ubicada y determinada, para Lukács, en su horizonte histórico concreto, esto es, como forma dominante del proceso de reproducción social, es decir, como forma dominante en la sociedad propiamente burguesa.

El proceso de trabajo en su configuración específicamente capitalista se determina como proceso de trabajo que produce mercancías. Pero, ¿qué es una mercancía?

Una mercancía es, en principio pero no esencialmente<sup>40</sup>, una cosa que está constituida por dos determinaciones. Por una parte, toda mercancía es un valor de uso y, como tal, objeto que satisface una necesidad humana cualquiera que ella sea. Por otra, la de ser, al mismo tiempo, un valor de cambio; esto es, que tiene la capacidad de ser intercambiada por otra mercancía siempre y cuando el intercambio implique un principio que lo rijan.

Pero, ¿cuál es el principio de intercambio que rige el intercambio mercantil?

Dos mercancías pueden intercambiarse si, en principio, tienen la característica de ser productos del trabajo humano. Sólo a partir de un tercer elemento, que no sean ellas mismas y con el cual puedan equipararse, las mercancías pueden validar su existencia como iguales y ser susceptibles de intercambio. Este elemento común a ambas y que permite su intercambio es lo que Marx denomina, sustancia del valor: el trabajo. Las mercancías son, entonces, productos del trabajo humano que contienen, además, una determinada cantidad de esa sustancia. La cantidad de trabajo que contiene una mercancía, en tanto valor, y que puede ser medida en segundos, minutos, horas, días, meses, años, etc., es el tiempo promedio que se requiere, bajo condiciones generales en una sociedad históricamente determinada, para su producción. Así, entonces, dos mercancías pueden ser intercambiadas siempre y cuando la proporción de su intercambio las equipare como poseedoras del mismo tiempo de trabajo socialmente necesario. A esto último, en cuanto síntesis de las determinaciones antes referidas, es lo que Marx denomina: valor. Sin embargo, como podrá notar el lector, habíamos dicho en un principio que la mercancía era una dualidad entre valor de uso y valor de cambio, pero hemos llegado a la categoría de valor. ¿Qué relación tiene, entonces, el valor de cambio con el valor? Marx responde a esta pregunta diciendo que el valor de cambio es, en realidad, la forma de expresión del valor. Esto es, el valor de cambio es una forma de manifestación del valor que Marx expone de manera magistral en el párrafo III del primer capítulo de *El capital*. No podemos detenernos, por motivos de objetivos y de tiempo, a exponer la relación de las formas del valor, pero queremos señalar, rápidamente, que para

---

<sup>39</sup> G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Orbis, p. 7.

<sup>40</sup> Decimos que no esencialmente una cosa porque la mercancía, como explica Marx y como veremos un poco más adelante, es ante todo, una relación social.

entender el devenir de la mercancía en dinero y, después, éste en capital, es imprescindible entender la manera en que las mercancías se relacionan entre sí o, lo que es lo mismo, es imprescindible entender la **“socialidad” que las mercancías despliegan e imponen al conjunto de la reproducción social.**

Siguiendo con nuestra exposición, tanto para Lukács como para Marx, la forma mercancía tiene dos modos de presencia en las sociedades. Por una parte, la presencia no dominante y periférica en el proceso de reproducción social, en donde dicho proceso se configura en tanto totalidad determinada esencialmente por el valor de uso y su correlativa concreción histórico-identitaria de una comunidad. Esta presencia de la mercancía juega aquí, simplemente, el papel de ser el medio de conexión e intercambio esporádico entre una comunidad y otra. Por otra parte, la mercancía, en tanto adquiere mayor presencia en la sociedad capitalista, posee una presencia dominante, estructural y subordinante sobre la totalidad del proceso de reproducción social basada en el despliegue del valor de cambio como criterio último de estructuración de dicha totalidad.

Ahora bien, ¿qué implica que la mercancía sea la forma dominante del proceso de reproducción social? En este punto, habrá que empezar al revés de como Marx construye la respuesta al enigma, es decir, como ya lo hemos dicho líneas arriba, que la mercancía es una cosa constituida por la unidad de valor de uso y valor de cambio, etc., la mercancía es, ante todo y esencialmente, una relación social cosificada. Recordemos lo que dice Marx al respecto:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos **independientemente los unos de los otros.** [...] Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio.<sup>41</sup>

De esta manera, podemos entender que la mercancía es una relación social por cuanto lo que ella expresa es el intento incesante de restaurar los lazos comunitarios rotos desde los cuales puede afirmarse y reproducirse la vida humana; cosificada, porque la mediación para desplegar la posibilidad concreta de afirmar y reproducir la vida humana debe hacerse a partir de un mundo de cosas inertes que, dada la socialidad autónoma que ha establecido la mercancía, ponga en contacto a los sujetos escindidos. Ésta es precisamente la definición que Lukács, siguiendo a Marx, da del fetichismo de la mercancía: **“[...] se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.”**<sup>42</sup>

Marx, en el párrafo IV del primer capítulo del tomo I de El capital, nos revela el secreto del fetichismo de la mercancía de la siguiente manera:

---

<sup>41</sup> K. Marx, El capital. Crítica de la economía política. (Vol. I), p. 89.

<sup>42</sup> G. Lukács, Historia y consciencia de clase, p. 8.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] cómo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. [...] De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.<sup>43</sup>

En la sociedad moderna-capitalista, este intercambio exige la mediación cósmica de la forma dinero que conecta a los productores y consumidores recíprocamente independientes. Así, el conjunto de las necesidades sociales y su resolución, en aras del mantenimiento vital de la comunidad, sólo puede encontrar su efectivización en el intercambio mercantil. Intercambio que en las condiciones que impone la sociedad burguesa, además de usar a la mercancía dineraria como posibilitadora del intercambio entre los sujetos escindidos, alienta y acicatea, al mismo tiempo y en un acto aparentemente mágico, el aumento cuantitativo de aquella al término de cada intercambio, transformándose así en capital. Este proceso que Marx ha denominado como autovalorización del valor<sup>44</sup> habremos de tenerlo en cuenta para nuestro desarrollo en el capítulo III.

¿Qué significa para el proceso de reproducción social que la forma dominante de presencia de la mercancía subordine y estructure dicho proceso?

---

<sup>43</sup> K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. (Vol. I), pp. 88-89.

<sup>44</sup> La exposición de este concepto lo encontramos en la sección II y III del primer tomo de *El capital*. En dichas secciones, Marx nos explica que el proceso de valorización es aquel proceso mediante el cual, debido a la constitución bifacética de la mercancía en valor de uso y valor, éste último incrementa cuantitativamente su valor para devenir capital. Una mercancía ingresa al mercado, es vendida y, en esa venta, se genera un plus de valor que antes parecía no existir, o dicho en otros términos, una cantidad dineraria ingresa al mercado, compra una mercancía, después vende otra mercancía y al término del ciclo **ese dinero, que ingresó primero, ha aumentado "mágicamente"**. Marx expone lo anterior a partir del análisis de los momentos y mediaciones que constituyen el proceso de intercambio mercantil simple y el proceso de intercambio mercantil capitalista. Por ello, cuando lo que interesa y se impone es el incremento del valor en su forma dineraria en el **acto de la circulación y de la producción, entonces**, "en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor." *Ibid.*, p. 188.

Que la forma mercancía sea dominante y estructure el proceso de reproducción social implica una inversión efectiva en donde no sólo el valor de uso, en tanto producto del trabajo humano, queda “deformado” o “refuncionalizado” al telos de la valorización del valor, sino que el conjunto mismo de la praxis social desplegada en este tipo de sociedades pierde su carácter concreto y autárquico al convertirse en mero soporte material del proceso de acumulación de capital. Al no ser una simple presencia periférica y posibilitadora del intercambio, la mercancía, en su despliegue específicamente capitalista, fija y estructura la totalidad de las finalidades que emplazan los individuos en función del proyecto tendiente a aumentar cuantitativamente la mercancía dineraria puesta en movimiento. Por ello, la concreción de los trabajos disímiles entre sí, que conforman la identidad concreta de una sociedad, quedan como sustrato siempre incómodo, pero indispensable, y son validados únicamente en cuanto trabajo abstracto, esto es, en tanto productor de valor. Pues de ello depende, en la configuración social a la que aludimos, la posibilidad de poner en movimiento la conexión del sistema de necesidades y capacidades de la sociedad.

Lo anterior pone de manifiesto que la mercancía se le presenta a los hombres, en un primer momento y en tanto valor de uso, como la condición de posibilidad de afirmar su existencia y su reproducción; a la par y, en tanto producto del trabajo del hombre inscrito en un tipo de sociedad mercantil-capitalista, la mercancía se le presenta como algo exterior a él, como una cosa independiente, que a pesar de que él mismo la ha creado, se le torna como una fuerza objetiva y extraña que lo domina. El mundo de las cosas adquiere autonomía y poder, y el hombre mismo queda sometido a las leyes invisibles de dicha potencia fantasmagórica; pues, él mismo ha devenido cosa, mercancía. Su “fuerza de trabajo” adquiere la determinación de ser una mercancía que él posee y que debe vender para poder entrar en la fiesta macabra del intercambio mercantil capitalista a fin de poder sobrevivir. De allí que Marx indique: “Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo.”<sup>45</sup>

Que los valores de uso adquieran una nueva forma de objetividad en tanto mercancías implica un proceso por el cual el capital, en tanto pseudosujeto, comanda el proceso de reproducción social total fijando la única finalidad sin la cual no puede llevarse a cabo ningún acto productivo, circulatorio o consuntivo, esto es: nada ocurre en el universo capitalista sin que la acción social, o el conjunto de actos singulares y teleológicos de los individuos, valore, tendencial o efectivamente, al valor. No obstante, dicho proceso se presenta históricamente de manera diferenciada y constituyendo, al mismo tiempo, una unidad conformada por dos grandes fases mutuamente imbricadas.

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 207.

## Técnica y alienación

A contrapelo de algunas interpretaciones superficiales que ubican a Marx como un idólatra de la técnica capitalista, habría que pensar la postura que tiene éste al respecto desde los planteamientos críticos que podemos encontrar en El capital y en el famoso, aunque a veces poco conocido, capítulo VI inédito.

Marx, en su capítulo VI inédito<sup>46</sup>, no conocido por Lukács al momento de escribir el ensayo que hemos tomado como base para estas reflexiones, explica pormenorizadamente los dos momentos fundamentales en los que se desdobra el proceso de constitución del modo de **producción capitalista**. Por una parte, el proceso denominado por Marx como **“subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital”** señala la **incesante reconfiguración de las relaciones sociales** en función de la producción mercantil capitalista y su concomitante extracción/explotación de plusvalor. Dicha reconfiguración de las relaciones sociales en aras de la valorización del valor, no obstante, deja intacta la estructura técnica o material del proceso de producción, generando al mismo tiempo, por una parte, un límite objetivo a la producción mercantil capitalista; y por otra, abriendo la posibilidad de configurar una estructura técnica adecuada a la compulsión de explotación y extracción de plusvalor. A esto último Marx lo denominó **“subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital”**. El **trastocamiento técnico-material** del sistema de los medios de producción en función de la valorización del valor es lo que Lukács identifica, en Historia y conciencia de clase, con el **“proceso creciente de racionalización”** del proceso de producción. Citemos un pasaje en donde Lukács caracteriza dicho proceso.

Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador y el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador como una objetividad **cristalizada y conclusa**. [...] Lo principal es para nosotros el principio que así se impone: el **principio del cálculo, de la racionalización basada en la calculabilidad**. [...] La **unidad del producto** en cuanto mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso. La independencia técnica de las manipulaciones parciales de su producción se expresa también económicamente, con la penetración del capitalismo en la sociedad, en la forma

---

<sup>46</sup> Así se le conoce al texto preparatorio para El capital escrito por Marx entre junio de 1863 y diciembre de 1866 cuyo título original es Das Kapital. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses (El capital. Libro I. El proceso de producción del capital. Capítulo VI. Resultados inmediatos del proceso de producción).

de independización de las operaciones parciales, de relativización creciente del carácter de mercancía del producto en los diversos estadios de la producción.<sup>47</sup>

El ensayo de Lukács está construido sobre la base de una interpretación original de las secciones IV y V de El capital, **que llevan por título: “La producción del plusvalor relativo” y “La producción del plusvalor absoluto y relativo”**. Como podemos observar, en la sección IV de El capital, Marx introduce, además de la definición del plusvalor relativo, la historización de la técnica moderna capitalista desde la cooperación subsumida formalmente al capital hasta la maquinaria y la gran industria subsumidas realmente al capital. De allí que el filósofo húngaro se percate de que lo específico de la producción mercantil capitalista es, precisamente, la determinación de la objetividad de lo real a partir del despliegue de una praxis cuya consistencia técnico-instrumental es reconfigurada y producida en aras de cumplir militantemente con la exigencia de la valorización del valor. Por ello, a propósito de su discusión con Engels en torno a la ciencia moderna y la industria, Lukács señala la incompreensión de aquél sobre ambos fenómenos diciendo:

**Y cuando, a propósito de la industria, Engels dice que lo así “producido” se pone al servicio de “nuestros fines”, parece olvidar por un momento la estructura básica de la sociedad capitalista... A saber, que en la sociedad capitalista se trata de una “ley natural” basada en la inconsciencia de los participantes. La industria –en la medida en que se pone “fines”- no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico-dialéctico, sino objeto; nunca sujeto de las leyes naturales sociales. [...] Así pues, en el sentido del marxismo [...] es una evidencia que la “industria”, el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es actuado...**<sup>48</sup>

En este pasaje podemos observar la siguiente idea: en la sociedad burguesa se lleva a cabo una **inversión en la que todo es actuado por ese “sujeto” que elige y fundamenta desde sí mismo la totalidad de lo real**. Es decir, la configuración del proceso de trabajo específicamente capitalista, junto a sus elementos como la técnica y las herramientas, ha quedado estructurada por el fin de producir, reproducir y ampliar cuantitativamente el capital. Este fin, que no puede suspenderse en ningún momento y cuya existencia valida al conjunto de actos singulares que despliegan los seres humanos en su cotidianidad, es la estructura a priori que no sólo condiciona el proceso de reproducción social de la modernidad capitalista, sino que se establece como posibilitante de la misma.

Marx, al resumir las dos modalidades en las que se estructura y conforma el modo de producción capitalista, se expresa de esta manera en el capítulo VI inédito:

Hay producción para la producción, producción como fin en sí, desde que el trabajo está sometido formalmente al capital, desde que el fin inmediato de la producción es producir cuanto más plusvalor posible y el valor de cambio del producto deviene el objetivo decisivo. Pero, esta tendencia, inherente a la relación capitalista, no se realiza, de una

---

<sup>47</sup> G. Lukács, Historia y consciencia de clase, pp. 13-14.

<sup>48</sup> Ibid., p. 180.



manera adecuada, y no deviene, también tecnológicamente, una condición necesaria, más que a partir del momento en el que se ha desarrollado el modo de producción específicamente capitalista, dicho de otra manera, la subsunción real del trabajo bajo el capital<sup>49</sup>

Es de suma importancia percatarse de que aquello que para Marx especifica esencial e históricamente al modo de producción capitalista es la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital. La adecuación técnica y científica del sistema de medios de producción a la valorización del valor conlleva un cambio cualitativo en la conformación de la objetividad social.

La técnica específicamente capitalista, entonces, se constituye desde un pseudo sujeto (el capital) y desde una pseudofinalidad (valorizar el valor) que transforma el andamiaje material de los instrumentos que se emplean en la producción semiótico-material de la vida social y, correlativamente, transforma la concreción material y formal del valor de uso. Con ello, la técnica subsumida al proyecto abstracto del capital destruye sistemáticamente la posibilidad de que el sujeto social asuma y despliegue la autarquía que lo define como sujeto solicitado y solicitante de la libertad cuando éste emplaza un proyecto concreto de realización a partir del emplazamiento de fines.

La alienación se configura, así, desde el soporte formal y material adecuado a las exigencias de la acumulación del capital. Es un proceso que no deja intacto ningún valor de uso ni el entramado desde donde se elige la constante posición de fines que define a los seres humanos en tanto que seres de la praxis. Pues, el sujeto mismo, tanto subjetiva como objetivamente se encuentra posibilitado y definido desde el principio que impone el pseudoproyecto de realización del capital.

---

<sup>49</sup> K. Marx, El Capital. Libro I. Sexto capítulo (inédito), p.89.

## Capítulo II

### Ontología y trabajo

En este capítulo nos concentraremos en la exposición de dos conceptos que estructuran la propuesta filosófica de Lukács, los conceptos de ontología y trabajo.

Pensamos que los conceptos referidos son imprescindibles para comprender la ontología que propone Lukács porque sintetizan una serie de categorías y elementos que encontramos expuestos a lo largo de la obra que analizamos.

### Principios generales de la ontología de Lukács

En el presente apartado exponemos los elementos que Lukács considera fundamentales para poder construir una ontología marxista. Nos hemos concentrado básicamente en el capítulo IV de la Ontología, en donde el filósofo húngaro reconoce, en las primeras líneas que inauguran dicho capítulo, que si bien Marx nunca realizó un tratamiento autónomo y específico de temas concernientes a la ontología, a la lógica y a la epistemología, sus enunciaciones, si son bien entendidas, deben ser pensadas como declaraciones acerca del ser; por ende, deben ser **entendidas como enunciaciones ontológicas. No obstante, “Esta dualidad de lados que internamente se copertenenen, depende sin duda de su decidido arranque y del principio de la filosofía de Hegel.”**<sup>50</sup>

### Hegel, Marx y la posibilidad de una ontología marxista

En el prólogo que escribió Lukács en 1967, para la reedición de Historia y consciencia de clase, mientras redactaba la Ontología, encontramos varias autocríticas que aluden explícitamente a esta obra. Encontramos, por ejemplo, declaraciones del intento por reformular temas como los del trabajo, la naturaleza, la alienación y la objetivación, desde una verdadera ontología marxista que habría esbozado a contrapelo de los desarrollos de Historia y consciencia de clase; sosteniendo que la influencia hegeliana en esa obra, no depurada por la crítica materialista, lo llevó a una **“pluscuamhegelización de Hegel”, e incluso, afirma que, “El libro (Historia y consciencia de clase) me ha llegado a ser completamente ajeno y extraño... De repente vi claro que, si quería realizar mis aspiraciones teóricas, tenía que volver a empezar desde el principio. Me propuse fijar por escrito, también para el público, esta nueva posición mía.”**<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> G. Lukács, Marx. Ontología del ser social, p. 65.

<sup>51</sup> G. Lukács, Historia y consciencia de clase, Grijalbo, p. XXXIX.

El punto de partida y la base filosófica para el desarrollo de una ontología de, y desde, Marx debe encontrarse, entonces, como veremos a lo largo de este capítulo, en la discusión con Hegel<sup>52</sup>. Y, según las palabras escritas por Lukács en el prólogo anteriormente mencionado, el tema de la naturaleza, que habría sido descuidada por él hasta la Ontología, resultaría decisivo para comprender adecuadamente la posibilidad de una ontología marxista.

Ocurre, por una parte, que la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica.<sup>53</sup>

**En este sentido, Lukács se exige reconocer el concepto de trabajo en tanto proceso “mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza” y exige, también, que la objetividad ontológica de la naturaleza sea reconocida, pues ella, “constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo.”<sup>54</sup>**

Para el filósofo húngaro, el ser se encuentra estructurado en tres esferas o tipos de ser (Seinsart), a saber: el ser de la naturaleza inorgánica, el ser de la naturaleza orgánica y el ser social.

Lo primero que llama la atención es que esta diferenciación del ser supone el apareamiento o la identificación con dos tipos de naturaleza, la inorgánica y la orgánica. En este punto, Lukács parece seguir las definiciones tradicionales provenientes de la química y de la biología cuando éstas se refieren a la materia orgánica e inorgánica<sup>55</sup>. No obstante, también podemos encontrar una referencia a la manera en cómo Marx entiende el concepto de naturaleza en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, obra que, como veremos a continuación, y como ha sido señalado por varios intérpretes, mantiene una cercanía lingüística y conceptual con los planteamientos de Hegel. Por ejemplo, leemos en la obra referida de Marx:

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza **inorgánica de la que vive [...]**La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el

---

<sup>52</sup> Existen básicamente dos grandes obras de Lukács en donde pueden rastrearse con mayor detalle los vínculos filosóficos y económicos entre Hegel y Marx. Por una parte, el estudio sobre Hegel titulado, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, aparecido en 1948; y la *Ontología*, particularmente en el capítulo III. *Hegels falsche und echte Ontologie*. Aunque, como hemos señalado, en toda la *Ontología* aparece siempre Hegel y la problemática por él planteada como base de la discusión.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>55</sup> En términos generales, se define a la materia inorgánica como aquella que no es producida por los seres vivos y que carece de carbono en su composición, tales como el agua, las sales, etc. Por el contrario, la materia orgánica es aquella que posee carbono en su composición molecular y que, además, se encuentra metabolizada por algún organismo vegetal o animal.

instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.<sup>56</sup>

La naturaleza es definida como el cuerpo inorgánico del hombre por cuanto constituye el elemento primario desde el cual el ser humano puede reproducir su vida. Pero, este elemento primario es presentado como **“exterior” o como “otro”, como cuerpo no humano, de ahí el carácter de in-orgánico.** Sin embargo, el cuerpo humano guarda una relación no sólo de exterioridad, sino de interioridad, con la naturaleza, por cuanto la naturaleza del hombre y la **naturaleza “externa” o inorgánica son, finalmente, naturaleza.** Esta caracterización que hace Marx es muy semejante a la que realiza Hegel en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Veamos.

La primera mención al concepto de naturaleza inorgánica aparece en la Enciclopedia, cuando Hegel expone la caracterización del mundo fenoménico en relación con la oposición forma y contenido:

En la naturaleza, como en el espíritu, en la medida en que el concepto, el fin o la ley se quedan en meras disposiciones internas o puras posibilidades, son también en primer término sólo una naturaleza inorgánica exterior, ciencia de una tercera cosa, violencia extrínseca, etc.<sup>57</sup>

Después, el mismo concepto reaparece cuando Hegel expone las determinaciones y las relaciones ontológicas del ser viviente, en el apartado correspondiente a la vida, como el silogismo de tres procesos y afirma:

1) El primero es el proceso del viviente dentro de sí mismo; en este proceso se divide a sí mismo y hace de su corporeidad su OBJETO propio para él mismo, su naturaleza inorgánica. [...]2)... **La dialéctica en virtud de la cual se supera el OBJETO como algo nulo** en sí, es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y objetiva. 3) Por cuanto el individuo viviente en su primer proceso se comporta como sujeto y concepto en sí mismo y en su segundo proceso se asimila su objetividad exterior y así sienta en él la determinidad real, resulta ser ahora género en sí [...] La particularización del género es la referencia del sujeto a otro sujeto de su mismo género y el juicio es la relación del género con estos individuos recíprocamente determinados de esta manera: la diferencia sexual.<sup>58</sup>

Podemos observar que los conceptos de objeto, cuerpo y naturaleza inorgánica son vinculados por Hegel con la idea de un organismo viviente que, en su división interna, de donde surge una

---

<sup>56</sup> K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, pp. 110-111.

<sup>57</sup> Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Madrid, p. 231.

<sup>58</sup> Ibid., p. 288.

exterioridad u objeto en sí (naturaleza inorgánica), conlleva una actividad de superación/apropiación de dicho objeto mediante el cual el viviente sobrevive, se desarrolla y objetiva. Esta dialéctica expuesta por Hegel del ser viviente, en su proceso mediante el cual se conforma en sujeto y en donde surge el género en sí, concluye con la diferencia de sexos.

Marx, por su parte, en los mismos Manuscritos, sostiene:

La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural.<sup>59</sup>

Hemos querido hacer esta breve exposición porque si consideramos lo escrito en el prólogo de 1967 a Historia y conciencia de clase sobre la importancia del concepto de naturaleza, entonces podemos observar que la exigencia de Lukács de reconocer la independencia ontológica del ser inorgánico y del ser orgánico constituye un punto decisivo en el desarrollo de las ideas que estamos exponiendo.

El concepto de ontología en Lukács, según se desprende del uso y del lugar que ocupa en la obra que analizamos, se define, en principio, en oposición a la teoría del conocimiento y a la lógica. La ontología y, más concretamente, la ontología del ser social, busca exponer categorialmente las formas, procesos y conexiones que constituyen el acontecer o el modo de ser de la sociedad. Lukács parte de ciertos supuestos que desprende de la obra de Marx.

El primero de ellos estriba en recuperar el tratamiento de dos autores trabajados por el filósofo de Tréveris: Feuerbach y Hegel. Frente al primero, Lukács afirma que Marx habría **reconocido el “viraje ontológico” y los límites de la crítica**<sup>60</sup> hechos por Feuerbach, y, de igual modo, habría partido de este viraje, reconociendo, a diferencia de éste, el carácter histórico materialista de aprehender la realidad social y la unidad entre sociedad y naturaleza.

Respecto a Hegel, como hemos indicado líneas más arriba, encontramos varios puntos que definen el desarrollo que le interesa mostrar a Lukács. Es necesario recordar, aunque no abordaremos de manera detallada este punto, que Lukács ha sido un gran estudioso de Hegel y que, desde 1919 hasta la Ontología (1968), realizó diversas investigaciones sobre el pensamiento del filósofo alemán. Así, por ejemplo, uno de los puntos decisivos que encontramos en la Ontología puede ser rastreado en la obra El joven Hegel, escrito antes del inicio de la II Guerra Mundial y publicado hasta 1948, cuando Lukács pone en el centro del debate entre ambos filósofos el concepto de trabajo<sup>61</sup> y las categorías<sup>62</sup> que lo constituyen. En este sentido debemos

---

<sup>59</sup> K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, p. 142.

<sup>60</sup> Cf. K. Marx, Las tesis ad Feuerbach y La ideología alemana.

<sup>61</sup> Lukács observa que el concepto de trabajo de Marx es deudor de Hegel, quien habría observado, en **discusión con Kant y Fichte, el verdadero estatuto ontológico del concepto. “Con Hegel, en cambio, y a consecuencia del preciso análisis del proceso de trabajo, se produce una concreción real tanto de la práctica**

entender la siguiente afirmación hecha por el filósofo húngaro cuando sostiene que, a diferencia de Hegel, quien termina por entender el desarrollo histórico concreto como una “mera” sucesión lógica de categorías, Marx exige investigar el modo de ser concreto de las diferentes formaciones sociales, pues, “por vez primera en la historia de la filosofía las categorías de la economía, tales como la de la producción y reproducción de la vida humana aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social sobre fundamentos materialistas.”<sup>63</sup>

Que los conceptos de la economía ocupen un papel central en la ontología de Marx no significa postular una visión economicista del mundo, antes bien, significa reconocer que el problema de la producción (praxis) y reproducción de la vida humana obtienen un papel central para la comprensión del ser social. Además, frente a Hegel y Feuerbach, quienes no habrían observado la unidad concreta y materialista entre sociedad y naturaleza, Marx habría postulado la idea de una sola historia que comprendería a los hombres y a la naturaleza. Esto sería posible porque Marx, a juicio de Lukács, comprendía la relación del hombre con sus objetos, proporciones y relaciones en un doble sentido: por una parte, con arreglo a una base natural insoslayable y, por otra, con arreglo a una base social. En el siguiente apartado, en donde expondremos el tratamiento que hace Lukács del concepto de trabajo, regresaremos sobre este punto. De momento sólo indicamos esta relación dual en la que se reconoce la diferencia y la unidad entre ambos seres (el natural y el social).

El filósofo húngaro exige reconocer tres puntos esenciales de la ontología de Marx que determinan la relación entre el ser natural y el ser social.

- a) El ser social presupone el ser de la naturaleza orgánica e inorgánica.
- b) El ser social no puede entenderse en tanto que autónomo del ser natural ni como su contrario excluyente.
- c) La ontología del ser social de Marx rechaza y excluye la traslación de las leyes naturales a la sociedad.

Habiendo reconocido la independencia ontológica de la naturaleza, Lukács debe encontrar el punto sobre el cual se erija la totalidad del ser social. Ese punto es, precisamente, el **trabajo, por eso, “la categoría central es el trabajo en el que aparecen ya in nuce todas las otras determinaciones.”**<sup>64</sup> De igual modo, “las formas de objetividad del ser social crecen en el cauce de

---

humana cuanto de la relación del hombre a la naturaleza. [...] Hegel se encuentra así con todo un nuevo planteamiento sobre la posición de la práctica humana en el sistema de la filosofía... esa nueva concepción de la práctica consiste en que para Hegel el trabajo, la actividad económica del hombre, constituye ahora, por así decirlo, la forma originaria de la práctica humana.” G. Lukács, *El joven Hegel*, pp. 344-347.

<sup>62</sup> Categorías como teleología, posición de fines y objetivación, que serán centrales en la propuesta ontológica de Lukács, son trabajadas en el apartado 6 del capítulo III y en el último apartado el capítulo IV de *El joven Hegel*.

<sup>63</sup> G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, Akal pp. 68-69.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 69.

la emergencia y del despliegue de la praxis social a partir del ser natural y devienen cada vez más **expresamente sociales.**”<sup>65</sup>

El reconocimiento de la existencia autónoma de la naturaleza (orgánica e inorgánica), frente a lo que Lukács denomina ser social, implica reconocer que los objetos naturales, aquellos no mediados por el trabajo, para poder devenir útiles deben ser correctamente conocidos en su ser natural y, sólo desde ese conocimiento o reconocimiento de sus propiedades objetivas, pueden devenir objetos de un proceso teleológico que aparece con el trabajo. Esto es, como veremos en el apartado siguiente, que el emplazamiento teleológico se realiza sobre la base de un conocimiento previo de las propiedades físico-materiales que posee un objeto natural y, sólo por ello, el trabajo puede operar de tal manera que transforme al objeto en un objeto que satisfaga una necesidad.

Otro de los puntos sobre los cuales insiste Lukács, como base para el desarrollo de una ontología de cuño marxista, es la enérgica distinción hecha por Marx entre el proceso ontológico de autocreación de la realidad y, por otra, el de su conocimiento. En este sentido, sostiene:

La ilusión idealista de Hegel consiste, como veremos de manera más detallada en la crítica de Marx, precisamente en que el proceso ontológico del ser y de su establecimiento mismo se acerca demasiado al proceso gnoseológicamente necesario de su conceptualización, que en éste último se ve un sustitutivo e incluso una más alta forma ontológica de aquél.<sup>66</sup>

Sobre esta cuestión, Lukács regresa en varias ocasiones, sobre todo cuando discute la problemática aparecida en los estudios marxistas sobre el método seguido por Marx en *El capital* y cuando discute la interpretación ofrecida por Engels al respecto, quien habría sucumbido, a su juicio, ante la **“logización” de la historia propuesta por Hegel.**

Para Lukács, la distinción entre ontología y teoría del conocimiento hecha por Marx conduce a reconocer la existencia de dos complejos:

- a) El complejo del ser social que existe independientemente de que se le conozca.
- b) El complejo del método gnoseológico que permite una adecuada aprehensión.

Esto significa, en principio, reconocer que hay una prioridad de lo ontológico respecto al conocimiento del ser, **en donde “prioridad ontológica” significa determinar al ser en general, y sus formas de objetividad, como estructuras dinámicas que poseen el carácter de ser en sí, es decir, que poseen el carácter de ser independientes y autónomas respecto al proceso de conocimiento efectuado por la conciencia.** Pues, a juicio del filósofo húngaro, la forma originaria de las relaciones ontológicas entre los seres se da de manera independiente y objetiva a la conciencia, por ello, siguiendo a Marx: “Un ente que no tiene objeto fuera de sí, no es un ente objetivo; un

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 71.

<sup>66</sup> Ibid., p. 72.

ente que no es objeto para un tercer ente, no tiene ningún ente como su objeto, es decir no se **comporta objetivamente, su ser no es objetivo.**<sup>67</sup>

Respecto a la prioridad ontológica, resalta Lukács:

Cuando atribuimos a una categoría una prioridad ontológica sobre las otras, pensamos simplemente: una puede existir sin la otra, mientras que lo contrario es imposible en **cuanto al ser... el ser tiene una prioridad respecto de la conciencia; ontológicamente** significa simplemente que puede darse un ser sin conciencia, mientras que toda conciencia debe tener como presupuesto, como fundamento algo que es. De ahí no se sigue jerarquía alguna entre el ser y la conciencia.<sup>68</sup>

Para sostener la distinción entre el proceso de autoproducción ontológica de la realidad y el proceso de conocimiento de la misma, así como para sostener sus desarrollos en un sentido ontológico, Lukács reconoce que en la Introducción a los Grundrisse, escrita por Marx en 1857, **“están captados en su conjunto** los problemas fundamentales de la ontología del ser social y de los métodos que de ella se siguen [...]”<sup>69</sup>

En la interpretación que nos ofrece Lukács del texto mencionado, éste se concentra básicamente en la exposición del apartado **“Método de la economía política”**. En él, Marx expone la forma en la que los economistas han procedido para dar cuenta de las relaciones económicas y de las categorías económicas que constituyen la realidad social. Además, resalta, como categoría central, la categoría de totalidad. Lukács exige que esta categoría, de cuño igualmente hegeliano, se considera en el tratamiento de todo ente, determinando a éste como una totalidad dinámica y como una unidad de complejidad y procesualidad que siempre se encuentra ya en una totalidad concreta, ya sea natural o social. Para Marx, quien fija su atención en la explicación de la realidad social, la exigencia de pensar la totalidad es sinónimo de pensar la totalidad social y, más concretamente, la totalidad de la producción y reproducción social.

Lukács observa que, para el filósofo de Tréveris, la posibilidad de dar cuenta de la manera en que se estructura la totalidad social exige un modo de proceder que se juega en la manera de entender la relación entre lo abstracto y lo concreto. Esta relación constituye un punto metodológico muy importante para Marx porque considera que, para captar adecuadamente el proceso por el cual se constituye la realidad social capitalista, debe seguirse un método que logre articular los elementos que se encuentran en esa realidad, dándoles un orden y una conexión.

Marx se expresa así:

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 88.

<sup>68</sup> Ibid., p. 92.

<sup>69</sup> Ibid., p. 87.



consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto es en ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.<sup>70</sup>

Como podemos observar, encontramos nuevamente una toma de postura frente a Hegel que abona al punto que Lukács considera de suma relevancia, la distinción entre el proceso ontológico de producción de la realidad y el proceso de su conocimiento. De ahí que sostenga:

La ruptura con el modo de representación idealista es doble. Primero debe verse con claridad que el camino gnoseológicamente necesario para ir hacia el conocimiento de la totalidad concreta por medio de elementos conseguidos por abstracción, es simplemente un camino de conocimiento, no el de la realidad misma.<sup>71</sup>

Esta distinción se basa en la interpretación<sup>72</sup> propuesta por Lukács de la filosofía hegeliana, ésta es considerada como una unidad indisoluble entre ontología y epistemología, pues, a su juicio, el sistema de Hegel es una concatenación lógica de categorías que, al mismo tiempo que se desarrollan en la realidad, constituyen el proceso mismo de su conocimiento. En la Fenomenología del espíritu, por ejemplo, el despliegue de la conciencia en su autoconocimiento es, a la vez, el proceso mismo de la autoconstitución ontológico-histórica de la realidad. En su estudio *El joven Hegel*, Lukács ofrece su interpretación del método seguido por Hegel en la Fenomenología y sostiene:

El método de la Fenomenología se basa en una unidad de las consideraciones histórico sistemáticas, en la convicción de que hay una profunda conexión interna entre la sucesión lógico-metodológica de las categorías, su dialéctico explicitarse unas de otras, y el desarrollo histórico de la humanidad. Historia y sistema no están en modo alguno revueltos confusionalmente, sino que se encuentran en una conexión metodológica muy rigurosa y necesaria [...] Los momentos históricos no se presentan en la Fenomenología de un modo arbitrario, sino en su real sucesión histórica.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, pp. 21-22.

<sup>71</sup> G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, Akal p. 90.

<sup>72</sup> Por motivos de espacio y de objetivos, reconocemos que en el presente trabajo falta el tratamiento de la interpretación que ofrece Lukács de Hegel en la misma *Ontología del ser social*. No hemos incorporado dicho abordaje porque pensamos hacerlo en un trabajo de investigación posterior que requiere más tiempo para su traducción y su exposición.

<sup>73</sup> G. Lukács, *El joven Hegel*, pp. 452- 456.

Para Lukács no deben identificarse ambos procesos y considera que el método seguido por Marx hace justicia a esta diferencia. El filósofo de Tréveris habría construido su método, en oposición a Hegel, considerando dos momentos: por una parte, un momento en donde se exigiría un trabajo de exposición histórico-genético y, por el otro, un momento en el que se establecería la exposición abstracto-sistemática de la realidad social. Así, **“La interacción orgánica y por ello fructífera de estos dos caminos de conocimiento, sólo es posible sobre la base de una crítica ontológica permanente en cada paso; ambos métodos tratan de captar los mismos complejos de la realidad, bajo ángulos diferentes.”**<sup>74</sup> Además:

**[...] En segundo lugar [...] la oposición entre elementos y totalidades nunca se debe reducir a uno, sean así simple o complejo [...] todo elemento, toda parte es siempre un todo, el “elemento” es siempre un complejo con propiedades específicas, concretas, cualitativas. Complejo de fuerzas de relaciones diferentes y conjuntamente actuantes**<sup>75</sup>

De este modo, Lukács quiere reconocer que todo elemento, social o natural, está siempre en relación con un plexo de elementos que constituyen conjuntos que, a su vez, se relacionan con otros conjuntos y que constituyen una totalidad. Pero, además, sostiene que esos complejos existen al margen de que alguna conciencia los conozca y, sostiene, que la posibilidad de aprehender adecuadamente esos complejos estriba en la capacidad de emplear el método histórico-genético y el abstracto-sistemático.

Para ejemplificar lo anterior, es decir, el proceso de conocimiento que hace posible la captación de la totalidad concreta, el filósofo húngaro recurre a la categoría de valor expuesta por Marx en *El capital*. En esta categoría, y en el desarrollo que se hace de ella en *El capital*, encontraríamos una aplicación del método arriba aludido, por eso,

Marx [...] ha investigado el valor como primera categoría, como primer elemento [...] Ésta, por un lado indica, de modo abstracto, reducido a un momento decisivo, el esbozo más general de una historia de la realidad económica conjunta, por otro lado, la selección muestra igualmente su fecundidad, ya que esta categoría, junto con las relaciones y proporciones que se derivan necesariamente de su existencia, esclarece lo más importante en la estructura del ser social, la socialidad central de la producción.<sup>76</sup>

Lukács avanza y sostiene que la génesis de la categoría de valor<sup>77</sup> que investiga Marx no es ni una deducción lógica de categorías ni una descripción empírico-inductiva de etapas histórico-singulares, sino una síntesis que posibilita el desarrollo de una ontología histórica. Es decir, que el análisis de Marx en *El capital* conduce a considerar la categoría de trabajo, en su forma valor,

---

<sup>74</sup> G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, Akal, p. 91.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>77</sup> **Incluso, para Lukács, la exposición de Marx sobre las “formas del valor”, en el párrafo III del capítulo I de *El capital*, no sigue una lógica-ontológica ni histórica, antes bien, “Debe entenderse que se trata de una necesidad del ser; por consiguiente la “deducción” de Marx sólo aparece como deducción lógica por la forma generalizada y abreviada de su modo de exposición.”** *Ibid.*, p. 102.

como momento central de la ontología del ser social. Sin embargo, antes de entrar de lleno al análisis del concepto de trabajo, y a propósito de la categoría de valor, Lukács nos ofrece su interpretación sobre los tres tomos de El capital a partir de la metodología que ha encontrado en Marx. No es nuestro interés, por el momento, explicar con detenimiento ni establecer una confrontación con otros intérpretes de Marx, la propuesta interpretativa de El capital que lleva a cabo Lukács, por lo que queremos señalar brevemente algunos puntos sin entrar en detalles.

### La interpretación general de Lukács sobre los tres tomos de El capital de Marx

A juicio de Lukács, la estructuración de los tres tomos de la gran obra de Marx se construyó sobre la base de la abstracción del valor y su posterior concreción-abstracción en diferentes momentos del proceso de reproducción social de la sociedad capitalista. Es decir, si lo que constituye el punto nodal para una ontología del ser social es la preeminencia de la praxis, entonces, Lukács exige reconocer que la praxis históricamente determinada que analiza Marx en El capital es aquella praxis que tiene como fundamento, para la reproducción social en cuestión, la producción y el intercambio de valores mercantiles específicamente capitalistas. Ahora bien, estos valores mercantiles, como la mercancía, el dinero, el capital o la fuerza de trabajo, caen en la determinación de la ley del valor<sup>78</sup> que se impone, aun con perturbaciones, como la ley que regula **el intercambio mercantil capitalista. Sin embargo, esta exposición, indica Lukács, “ha sido una [exposición] abstracta, por ello formal, del fenómeno.” Y cita a Marx.**

[...] del hecho de la venta de una mercancía, en modo alguno se sigue la compra de la otra; muestra en la forma de una casualidad insuperable el modo diferente de ser del proceso global respecto a los actos de los individuos. Sólo que cuando se investiga el proceso global en sus leyes que conciernen al todo de la economía, este enfoque formal no basta.<sup>79</sup>

Marx, entonces, avanza en la concreción de la totalidad pensada de la reproducción social capitalista,

El proceso conjunto de la reproducción económica lo constituye la unidad de los tres procesos con sus tres planos: la circulación del capital-dinero, la del capital productivo y la

---

<sup>78</sup> La ley del valor, desde la óptica de Marx, alude al principio estructurante de la producción y del intercambio mercantil capitalista. De manera sucinta: dos objetos disimiles entre sí sólo pueden ser intercambiados si, por una parte, contienen la misma sustancia que los ha arrojado a la existencia, es decir, si contienen trabajo humano; por otra, sólo pueden intercambiarse si contienen la misma cantidad de dicha sustancia. De ahí que el valor, tal y como Marx lo expresa, sea: tiempo de trabajo socialmente necesario. En el caso de la sociedad capitalista, las mercancías contienen además de valor, un plusvalor. Sucintamente: el valor de la mercancía está constituido por dos elementos, el valor transferido por los medios de producción y las materias primas, y, por el otro: el valor creado o plasmado por el trabajo. El plusvalor surge de la parte que plasma o crea el trabajador más allá del valor de su fuerza de trabajo (valor determinado por los medios indispensables para la reproducción del trabajador). Es decir, el plusvalor surge del trabajo impago que el capitalista se apropia. Por ello, en la inmediatez de la circulación, sólo se observa el intercambio de equivalentes, pero esta equivalencia, entre valores mercantiles, esconde un intercambio desigual cuando de la mercancía fuerza de trabajo se trata.

<sup>79</sup> Ibid., p. 109.

del capital-mercancía son sus tres partes [...] La descomposición conceptual no es más que el reflejo conceptual de tres procesos de reproducción, del capital industrial, del capital comercial y del capital dinero.<sup>80</sup>

Estos tres procesos que conforman una unidad son entendidos por Lukács como el proceso conjunto de la reproducción capitalista. Con dicho análisis, sostiene el filósofo húngaro, se destruyen las representaciones inmediatas del capital en tanto “objetividad cosificada” y se pone de relieve el proceso ininterrumpido de reproducción del capital. De ahí que Marx aborde inmediatamente y de forma sucesiva, en *El capital*, la reproducción simple del capital y la reproducción ampliada.

Una vez comprendida la reproducción del capital, Marx tiene la posibilidad “de una más amplia disolución de las abstracciones del principio. Y esto tiene lugar en la teoría de la tasa de beneficio.”<sup>81</sup> Marx avanza, a juicio de Lukács, hacia la comprensión de los actos económicos singulares y, por ello, “La transformación de la plusvalía en beneficio, de la tasa de plusvalía en tasa de beneficio<sup>82</sup> es en efecto una consecuencia metodológica de la superación de las abstracciones de la primera parte en la tercera.”<sup>83</sup> Los actos singulares que se realizan en la producción y en la circulación tienen la finalidad de hacer crecer la ganancia. Y es aquí en donde, debido al monopolio inicial que cierto capitalista tiene sobre el desarrollo tecnológico de un proceso productivo que “la mercancía puede venderse por encima de su valor, más barata sin embargo que las de los demás productores.” Pues, este beneficio extra, “es el objetivo de los actos teleológicos de los productores singulares.”<sup>84</sup> Sin embargo, ese monopolio del desarrollo tecnológico de un proceso productivo tiende a generalizarse y, con ello, se da “el descenso del precio al nivel de la mayor disminución de valor, por la más elevada productividad [...] la posibilidad de esta migración de capital lleva a efecto, por un lado, una tasa media de beneficio, en cuyo movimiento, por otro lado, surge una tendencia a descender continuamente, conforme al crecimiento de las fuerzas productivas.”<sup>85</sup>

Lukács resalta que este hecho es el resultado de complejos movimientos contradictorios y que, “la caída tendencial de la tasa de beneficio, es en verdad el resultado final de actos teleológicos individuales [...] de emplazamientos conscientes”<sup>86</sup>, aunque su orientación y resultado, a pesar de proponerse el aumento de la tasa de ganancia en términos individuales,

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 110

<sup>81</sup> Ibid., p. 113.

<sup>82</sup> Para el lector no familiarizado con la obra del filósofo de Tréveris, hemos de decir que, en Marx, la transformación de la tasa de plusvalor en tasa de ganancia implica, entre otras cosas y de manera esencial, considerar el plusvalor no únicamente en relación con el capital variable invertido (dinero invertido en compra de fuerza de trabajo), sino, además, considerar la relación del plusvalor con el capital constante (dinero invertido en medios de producción). De ahí que la tasa de ganancia se exprese en la siguiente fórmula:  $G = pv/Kc + Kv$ , en donde  $pv$  = plusvalor;  $Kc$  = capital constante;  $Kv$  = capital variable. Mientras que la tasa de plusvalor se expresa así:  $P = pv / Kv$ .

<sup>83</sup> Ibid., p. 114.

<sup>84</sup> Ibid., p. 115.

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Idem.

conducen, a la larga, a lo contrario; de igual modo, afirma, como acontece en la historia, en donde, en ciertos momentos, los resultados del curso histórico, generados por el emplazamiento teleológico individual de los hombres, resultan de un modo diferente, e incluso opuestos, a los proyectados inicialmente.

Lukács insiste en este punto en donde encontramos, como veremos a continuación, la posibilidad de hablar de un desarrollo y de un progreso en el ser social, dados ontológicamente **por el desarrollo de las categorías que emergen en, y desde, dicho ser, “La caída de la tasa de beneficio presupone el cambio de valor de los productos, como consecuencia del descenso del tiempo socialmente necesario de su producción. Esto significa de nuevo un alza en el dominio de las fuerzas de la naturaleza por los hombres, un alza de su capacidad de dirección, una disminución del tiempo socialmente necesario de la producción.”**<sup>87</sup>

Lukács considera que el modo en que Marx investiga el despliegue de cada categoría **“en la dirección de su devenir puramente social, pone los fundamentos de una teoría del desarrollo ontológico del ser social.”**<sup>88</sup>

Para el filósofo húngaro, en principio, las ideas de progreso y desarrollo no deben ser entendidas en un sentido moral o desde la valoración particular o subjetiva, antes bien, deben ser reconocidas en relación con la dimensión natural y social de las que emergen. Por ello, a pesar del creciente predominio de la socialidad de las categorías, debe reconocerse que el ser social **no puede desprenderse de su fundamento natural, “El ser social admite un desarrollo en el que estas categorías naturales, aunque nunca desaparecen, retroceden no obstante cada vez con más fuerza a favor del papel dirigente de categorías que nunca pueden tener analogía en la naturaleza.”**<sup>89</sup> Esto sucede, por ejemplo, con la categoría de valor, en donde, a pesar de su completa determinación social, para poder existir, requiere al valor de uso como su base natural insuperable.

En este sentido, Lukács entiende el progreso como el despliegue de las categorías **sociales hasta llegar a sí mismas, “es decir, se realiza cada vez más en las categorías propiamente dichas y que las formas naturales se preservan sólo en forma superada.”**<sup>90</sup> Así, por ejemplo, el desarrollo de las fuerzas productivas en relación con el valor (entendido como tiempo de trabajo socialmente necesario), implica, objetivamente, en las condiciones sociales imperantes, la reducción del tiempo destinado a la producción de valores de uso o de riqueza social. Esto es relacionado por Lukács con las consecuencias que tiene en el desarrollo del género humano, de ahí que cite a Marx cuando sostiene que:

La producción por la producción, no significa nada sino tanto como el desarrollo de la productividad humana, por tanto el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana **como finalidad [...] No se ha entendido que este desarrollo de las capacidades del género**

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 116.

<sup>88</sup> Ibid., p. 105.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Ibid., p. 106.

hombre, aunque al principio se hace a costa de la mayoría de los individuos y de ciertas clases, finalmente rompe esta contradicción y coincide con el desarrollo del individuo singular, que por consiguiente el más elevado desarrollo de la individualidad, sólo puede conseguirse a través de un proceso en el que los individuos son sacrificados.<sup>91</sup>

Sobre este punto volveremos más adelante. De momento sólo hemos de señalar que la concepción ontológica del desarrollo y del progreso abre la posibilidad, nos indica Lukács, de considerar las dimensiones éticas o estéticas de la praxis humana y, también, de considerar la posibilidad de superar las condiciones que impone el modo de producción capitalista.

Siguiendo con la interpretación de los tres tomos de *El capital*, Lukács concluye afirmando que, **“El otro gran complejo que la tercera parte aborda, disolviendo abstracciones y estableciendo complejos concretos, es la distribución social de la plusvalía convertida en beneficio.”**<sup>92</sup> Esto conduce a la posibilidad de concretizar todos los valores activos de la vida económica, lo que permite, **“pasar a la economía en sentido estricto, a la articulación social de la sociedad, a la estratificación de clases.”**<sup>93</sup> Sin embargo, Marx sólo alcanzó a escribir las primeras líneas sobre este tema, que, a juicio de Lukács, es lo que metodológicamente debía seguir. En este punto, nos llama la atención que Lukács no haga referencia al plan de los seis libros proyectados por Marx como constitutivos de la *Crítica de la economía política* en la que llevaba trabajando años y que enuncia tanto en la Introducción de 1857, que Lukács comenta, como en el Prólogo a la contribución de la economía política. Esto resulta sumamente extraño por cuanto es el mismo filósofo de Tréveris quien hace declaraciones metodológicas acerca de su gran proyecto de crítica<sup>94</sup>. Por cuestiones de tiempo y de objetivos no nos adentraremos en esta discusión.

### Momento dominante

Otro de los puntos que exige reconocer Lukács como esenciales en la ontología que nos propone, a propósito de la relación entre los momentos de la reproducción social, es la noción de momento dominante. En este sentido, el momento dominante en la teoría ontológica de Marx es el momento dominante de la práctica, de la producción, o del trabajo.

---

<sup>91</sup> Ibid., pp. 106-107.

<sup>92</sup> Ibid., p. 116.

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> Allí podemos leer, por ejemplo, **“Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial. Bajo los tres primeros investigaré las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en las que se divide la sociedad burguesa moderna; la relación entre los otros tres rubros salta a la vista. La primera sección del primer libro, que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1] la mercancía; 2] el dinero o la circulación simple; 3] el capital en general. Los dos primeros capítulos constituyen el contenido del presente fascículo. Todo el material se halla ante mí en la forma de monografías, escritas en períodos muy distanciados entre sí y destinadas a mi propia comprensión del asunto, pero no a su edición, y cuya elaboración coherente según el plan indicado habrá de depender de circunstancias externas.”** Sobre la cuestión del método, véanse autores como: M. Rubel y R. Rosdolsky.

Marx, a quien le interesaba dar cuenta de la manera en que se constituye, produce y reproduce la sociedad capitalista, debía reconocer las grandes categorías económicas de la reproducción social: producción, distribución, consumo, cambio y circulación. Sin embargo, como el interés de Marx era pensar la totalidad de la reproducción social capitalista, debía establecer un principio que articulase dicha totalidad y ese es, precisamente, el momento de la producción.

Que el momento dominante, o principio estructurante, sea la producción, no significa que las otras categorías o momentos estén en oposición con él. Antes bien, en la múltiple relación que establecen entre sí, el papel regulador de los vínculos se da a partir de la producción y sólo a partir de ella pueden entenderse las relaciones, proporciones y dinámicas que establecen aquellas. Lukács exige reconocer que las categorías, en este caso, las de la economía, son formas de existencia que constituyen relaciones complejas y conforman una totalidad dada no solamente en la conciencia, sino en la realidad efectiva, pero esto conduce a reconocer que,

por un lado, cada una conserva su modo de ser ontológico, manifestándolo en todas sus interrelaciones con las demás categorías [...] por otro lado estas interrelaciones ni tomadas por partes, ni en su totalidad, son de igual valor, sino que más bien se impone la prioridad ontológica de la producción como momento dominante.<sup>95</sup>

Lukács, para explicar la idea de momento dominante y siguiendo a Marx, pone el ejemplo de las categorías de consumo y distribución. En el primer caso, el objeto de consumo sólo puede llegar a ser tal en la medida en que es determinado y consumido de una manera determinada. El hambre, por ejemplo, es hambre que se satisface de manera **determinada**, **“con carne cocida y comida con cuchillo y tenedor”**, diferente a quien satisface dicha necesidad **sin la mediación de una actividad enfocada a apropiarse del objeto y transformarlo. De ahí, que Marx afirme, “No es únicamente el objeto de consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente.”**<sup>96</sup>

El consumo, entonces, se revela como un consumo mediado por la producción, es decir, que el objeto que deviene objeto de consumo debe ser elaborado, producido, en un primer momento. Este proceso de mediación, por el cual el ser humano se apropia y transforma el objeto, es lo que Marx y Lukács denominan trabajo y, como veremos, en la siguiente sección, esta actividad específicamente humana, no transforma únicamente, de manera física o material al objeto natural, sino que también inaugura nuevas categorías sociales y culturales que antes no **existían**. **“El objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto- crea un público sensible al arte capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.”**<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 119.

<sup>96</sup> K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, p. 12.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 12-13.

De igual forma, el consumo precede y prefigura al acto productivo en tanto **“momento ideal” de la producción. Es decir, sin el fin (teleológico) destinado a consumir o a satisfacer una necesidad, el acto productivo no podría emplazarse, por eso,**

El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo pone idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad.<sup>98</sup>

En torno a la relación entre producción y distribución, Lukács resalta que dicha relación debe entenderse como una relación entre las formas económicas puras y las formas extraeconómicas, así, la distribución no debe ser entendida como simple distribución de los productos, sino como distribución de: a) medios de producción y b) distribución de los miembros de la sociedad en las diferentes ramas o tipos de producción. En ese sentido, la distribución a la que hacen referencia Marx y Lukács constituye un momento subordinado de la producción, en tanto que ésta es la forma originaria en la que se reproduce una sociedad y que genera, al mismo tiempo, una estructuración de los diferentes momentos, sujetos y procesos que la constituyen. No obstante, los factores extraeconómicos pueden jugar un papel central y determinante en la constitución de las formas económicas que determinan el modo de producción. Ejemplo de ello es la acumulación originaria de capital que Marx expone en el capítulo 24 del primer tomo de El capital. La violencia extraeconómica<sup>99</sup>, **en este caso, posibilitó que las formas “puramente” económicas pudieran desplegarse y realizarse. Por ello, concluye Lukács, “sólo si se concibe con claridad la relación del carácter dominante de la producción, sólo entonces puede la relación entre lo económico y lo extraeconómico concebirse con claridad”<sup>100</sup>**

### Historicidad: desarrollo contradictorio, riqueza y género humano

Otra categoría que Lukács considera relevante y fundamental, para entender la ontología que propone, es la categoría de historicidad. A propósito de dicha categoría, Lukács nos ofrece una serie de señalamientos, bastante sucintos, sobre las categorías de sustancia, tiempo e historia.

La historia y el tiempo son entendidos por Lukács en su acepción tradicional, sólo que matiza diciendo que la historia es un proceso irreversible que se encuentra en el tiempo, junto a **otros procesos reversibles, y que, esencialmente, “no sólo tiene en sí un movimiento en general,**

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 12.

<sup>99</sup> Marx denomina acumulación originaria de capital al proceso histórico concreto mediante el cual los campesinos de Europa fueron despojados, a sangre y fuego, de sus tierras, rompiendo con ello los lazos comunitarios y el vínculo de sobrevivencia que tenían con sus propias tierras, convirtiéndolos en los asalariados modernos.

<sup>100</sup> G. Lukács, Marx, Ontología del ser social, Akal, p. 125.



sino también una dirección determinada en el cambio, que se expresa como modificación cualitativa de determinados complejos en sí y en relación con otros complejos.”<sup>101</sup>

Para el filósofo húngaro, la historicidad deriva de la determinación de la sustancia como un conjunto de movimiento y materia. La sustancia, a su juicio, ya no es determinada, desde Hegel, como un objeto estático, sino, más bien, de un modo móvil e histórico, esto es, como movimiento o como devenir. La concepción de sustancia como “la permanencia en el cambio” pierde el sentido antiguo que se contraponía al devenir,

porque la persistencia (Beharren) es captada en tanto continuamente manteniéndose, renovándose en los complejos reales en despliegue de la realidad, ya que la continuidad, como forma de movimiento del complejo, sale de su permanencia abstracto-estática y se convierte en concreta dentro del devenir.<sup>102</sup>

**Por ello, la sustancia entendida como la continuidad en la permanencia, “muestra la tendencia ontológica a la historicidad en tanto que principio del ser mismo.”<sup>103</sup>** La historicidad encuentra su fundamento en la concepción de la sustancia como complejo móvil y en constante devenir.

Para Lukács es importante diferenciar entre dirección (Richtung) y fin (telos) o finalidad (Zweck). La existencia de fines, y en ese sentido de la teleología, adviene porque existe el trabajo y ésta sólo puede ser entendida si se limita a los actos singulares de la actividad humana. Por eso, Lukács protesta en contra de todo intento que pretenda introducir la teleología en la naturaleza orgánica, inorgánica y en el mismo ser social. Ni la naturaleza ni la historia son teleológicas, pero sí lo es, únicamente, el acto o la acción singular que despliega un individuo. En el apartado siguiente, en donde nos ocuparemos detalladamente del concepto de trabajo y sus determinaciones, expondremos con detenimiento la idea de teleología y de actividad orientada a un fin (zweckmäßige Tätigkeit).

La categoría de desarrollo, según Lukács, como habíamos mencionado más arriba, exige ser considerada de manera ontológica, es decir, sin valoraciones de carácter moral, estético o cultural. De esta manera, el desarrollo, a diferencia de los actos teleológicos singulares, no posee un fin, pero sí, en cambio, una dirección. Tratándose del desarrollo en el ser social y considerando la categoría de valor, Lukács intenta derivar la dirección que tiene el hecho de que, a su juicio, la socialidad en el proceso productivo hace retroceder los límites naturales dados, logrando el incremento de la producción de valores de uso, al mismo tiempo que reduce el tiempo y el trabajo socialmente necesarios para producirlos. En este sentido, Lukács asevera,

Con ello está dada la dirección del desarrollo, según la cual el carácter social creciente de la producción, no sólo se expresa en un aumento simple de los productos, sino

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 130. (Traducción ligeramente modificada por mí).

<sup>102</sup> Ibid., p. 129.

<sup>103</sup> Ibid., p. 130.

simultáneamente también en el descenso del tiempo socialmente necesario [...] Sin duda alguna, se trata de un desarrollo objetivo y necesario en el ser social [...] <sup>104</sup>

En este punto es necesario recordar que esta dirección del desarrollo del ser social se encuentra, tanto para Marx como para Lukács, estrechamente ligado al problema del desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, de la técnica.

El filósofo húngaro observa que la dirección del desarrollo objetivo del ser social abre posibilidades contradictorias a partir del hecho de que, merced al trabajo, surgen alternativas en el despliegue y desarrollo de la objetividad social que no tienen parangón ni analogía alguna con el mundo **biológico, a pesar de estar enraizado en este. Y esto es así porque, a diferencia de los animales, “la alternativa encierra en sí siempre la posibilidad de modificar retroactivamente al sujeto propio”**<sup>105</sup>, mientras que los animales quedan atados a la determinación biológicamente cerrada de su reproducción.

El trabajo, entonces, representa una ruptura con el mundo biológico porque no sólo transforma la materialidad natural para adecuarla a la satisfacción de sus necesidades, sino también, paralelamente, modifica al sujeto que despliega esta actividad orientada a un fin.

El objetivo teórico que persigue Lukács es la fundamentación de la posibilidad de una transformación radical en la totalidad del proceso de reproducción social, a partir del cambio en la consistencia técnico-material del proceso de trabajo, dada, como sostiene Marx, por el proceso de subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital. Sobre este punto volveremos más adelante. Ésta es la razón por la cual Lukács insiste continuamente en la tendencia emancipatoria que abre la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir, del valor, en la producción de mercancías.

Esto queda claro, por ejemplo, en las constantes alusiones que hace Lukács sobre el vínculo entre el desarrollo del ser social, en el sentido anteriormente referido, y las necesidades y capacidades humanas. Citamos, a continuación, un pasaje en donde se observa el vínculo que señalamos.

Lo que se expresa en la ley general del valor como caída cuantitativa del trabajo socialmente necesario en la producción de la mercancía, es sólo uno de los lados de la conexión conjunta, que se completa por el desarrollo de las capacidades del hombre en **tanto que ser singular. [...] el hecho en desarrollo** es el despliegue de las capacidades y necesidades humanas, que constituyen el fundamento de todo valor y de su objetividad... Sólo cuando el desarrollo del ser social en su forma ontológica primaria, en el plano de la economía (de trabajo) lleva consigo un más alto desarrollo de facultades humanas [...] <sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Ibid., p. 133.

<sup>105</sup> Ibid., p. 132.

<sup>106</sup> Ibid., pp. 136-137.

Lukács es consciente de la importancia que tiene la riqueza en Marx. En éste, la riqueza es entendida tanto en su dimensión histórica, es decir, en su dimensión específicamente capitalista (como dinero-capital) y, por otra, en su dimensión transhistórica. De esta manera, la riqueza considerada en su dimensión transhistórica, es decir, como valor de uso, es, a juicio de Marx, la forma concreta que adquieren los objetos que posibilitan la reproducción y la afirmación de la vida humana de una sociedad. No obstante, la riqueza no sólo consiste en un cúmulo de objetos o de cosas que posibilitan dicha reproducción, sino también, afirma Marx:

si se elimina la limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, de las facultades, de los placeres, de las fuerzas productivas, etc. de los individuos?; ¿el desarrollo pleno del dominio del hombre sobre las fuerzas naturales, tanto sobre la llamada naturaleza como la suya propia? ¿La exteriorización absoluta de su disposición creadora, sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que esta totalidad del desarrollo, es decir el de las fuerzas humanas como tales, deviene autofinalidad no medida previamente? ¿Dónde él no se reproduce según una determinación, sino que produce su totalidad? No intenta permanecer como algo sido, sino que es el movimiento absoluto del devenir.<sup>107</sup>

El pasaje que acabamos de citar contiene varias temáticas y puntos que lamentablemente no podemos considerar a detalle, pues quedan fuera de los objetivos de nuestra investigación. Tal es el caso, por ejemplo, del vínculo entre disposición creadora, exteriorización y la idea de que el ser humano no es un ser que permanece o subsiste como algo sido, sino como un constante devenir. A pesar de ello, al final del presente capítulo hemos intentado vincular alguna de estas ideas con la noción de ser/esencia genérica del ser humano y su relación con el tiempo.

Esta noción de riqueza se encuentra estrechamente vinculada, aunque de forma altamente contradictoria, con la tendencia que abre la producción capitalista. En ella, el aumento tanto de la riqueza material, posibilitada por el desarrollo de las fuerzas productivas, como la disminución del tiempo socialmente necesario dedicado a la elaboración de dicha riqueza, va aparejado con la explotación y la alienación crecientes de la totalidad social. Así,

En la economía burguesa [...] aparece la plena plasmación exterior de la interioridad humana como un entero vacío, esa objetivación universal como alienación total y abatimiento de todos los objetivos unilateralmente determinados como sacrificio de la propia finalidad en aras de una finalidad totalmente exterior.<sup>108</sup>

Y es que, precisamente, en la sociedad burguesa, la producción y, en general, el proceso de reproducción social en su conjunto, se realiza bajo el mandato del proceso de valorización del valor, es decir, en última instancia, de la producción de capital. Este fin, considerado por Marx como, externo, abstracto y meramente cuantitativo, impone su lógica en todas las dimensiones de

---

<sup>107</sup> K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Vol. I-III), p. 447.

<sup>108</sup> K. Marx, Elementos fundamentales..., *apud* G. Lukács, Marx. Ontología del ser social, Akal, p. 138.

la reproducción social y genera dinámicas no solamente alienantes o de explotación con respecto a la sociedad, sino, de igual manera, dinámicas de destrucción y violencia en la naturaleza.

El filósofo marxista húngaro observa, por una parte, la tendencia objetiva y general del desarrollo social y, por otra, los actos singulares de los individuos que viven bajo esa tendencia y cuya praxis, si bien actualiza y reproduce dicha situación, también pueden, en determinados casos, **lograr la alteración de la situación y transformar la “finalidad externa” por una finalidad conscientemente deliberada y emancipatoria.** Sin embargo, los actos teleológicos singulares, que inauguran la objetividad del ser social y de su desarrollo, **producen, de igual manera, “un proceso unitario-contradictorio de los complejos sociales y de su totalidad y que dan una conexión según leyes.”**<sup>109</sup>

Los actos singulares que realizan los individuos generan una objetividad social en la que se autoconstituyen leyes temporales que responden y sobreviven merced a las condiciones histórico-concretas que les han dado existencia. Por eso, Lukács afirma que, en el caso de Marx, a **diferencia de autores como Ranke o Toynbee, “legalidad e historicidad no son contrarias, sino más bien formas estrechamente entrelazadas de una realidad que según su esencia consiste en complejos diferentes, móviles, heterogéneos [...] y a éstos los conecta en una unidad según leyes propias y específicas.”**<sup>110</sup>

Es decir, el trabajo, en tanto actividad que emplaza fines, genera series causales que en la realidad natural o social no existían previamente. El conjunto de estos actos, bajo una situación concreta derivada de estos mismos, engendra leyes válidas para el contexto del cual han emanado. Así, por ejemplo, Marx puede hablar de las leyes económicas que rigen el modo de producción capitalista como la ley general de acumulación capitalista o la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia. Estas leyes, que derivan de los emplazamientos teleológicos singulares, conforman el contexto general desde donde los mismos actos teleológicos pueden ser ejecutados. Sin embargo, el carácter de estas leyes es de orden estrictamente histórico y, además, tanto el azar como la casualidad juegan un papel igualmente importante.

Ejemplo de ello es la relación que se establece en el trabajo, en tanto metabolismo entre sociedad y naturaleza, en donde la relación entre el elemento natural-material y el factor humano en la producción de un objeto determinado, como por ejemplo, una estatua, no se encuentra en la piedra en sí misma. Esto es, que la determinación de la piedra, en tanto estatua o **lanza, no se da como si ésta estuviera predispuesta a ser una u otra cosa, pues, “la piedra o la madera son puestas en una relación que en su ser natural no está dada, ni siquiera puede estarlo, y que por consiguiente, desde el punto de su modo de darse natural, siempre deben permanecer siendo casuales...”**<sup>111</sup> De igual manera, la casualidad, y en este sentido, las alternativas, se dan de forma regular en las mediaciones sociales más grandes, como son las instituciones o las ideologías, cuya autonomía relativa posibilita no sólo la influencia de las leyes generales sobre los actos

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 145.

<sup>110</sup> Ibid., p. 150.

<sup>111</sup> Ibid., p. 151.

singulares de los hombres, sino también la apertura de posibilidades que si bien recaen sobre la praxis individual y colectiva, también pueden influir en la alteración de aquellas.

Lukács, además, exige diferenciar entre legalidad y racionalidad. En principio, exige separar ambas categorías de la forma en que se han abordado desde la lógica y la teoría del conocimiento y se propone tratarlas ontológicamente. Por legalidad debe entenderse, “que dentro de un complejo existente o en la relación recíproca de dos o más complejos existentes, la presencia de hecho de determinadas condiciones, lleva consigo, aunque sólo tendencialmente, determinadas consecuencias.”<sup>112</sup> En cambio, la racionalidad de un proceso surge, “Cuando los hombres pueden observar tal conexión y fijar en el pensamiento las circunstancias necesarias de su repetibilidad.”<sup>113</sup> De la generalización de esta forma de proceder surgen, a juicio de Lukács, las visiones “racionalistas” de entender la realidad. Éstas, a pesar de que en algunos ámbitos como en las matemáticas, geometría o lógica, obtienen resultados y deducciones universales, cuando se extrapolan a otras dimensiones, como a la dimensión social, desfiguran y yerran en su explicación de esa realidad, precisamente porque no pueden contemplar la dimensión del azar que implica la misma estructura heterogénea de la realidad, “de la que se deriva la inevitabilidad del azar en las interacciones de los complejos unos con otros [...]”<sup>114</sup>

Avanzando sobre esta diferencia, Lukács se opone también a cualquier intento de ligar la racionalidad con la posibilidad previa de su evaluación, es decir, el criterio de un saber efectivo en el ámbito del ser social no debe basarse en la posibilidad de prever un hecho a partir de los elementos que se han obtenido. Esto no excluye la posibilidad de prever, en casos singulares y restringidos, los efectos o consecuencias de un acto. Pero Lukács se refiere a la racionalidad de las leyes sociales en general, por ello sostiene que la ciencia social siempre trabaja con una racionalidad postfestum. Pues, lo que busca la ciencia histórica es, a juicio de Lukács, mostrar la textura de ser que ontológicamente le subyace a la cadena de hechos en donde se ubica el fenómeno a considerar y esto sólo puede efectuarse una vez que han acontecido los hechos.

Con esto último, llegamos a la consideración lukácsiana sobre el carácter aproximativo del conocimiento dialéctico de Marx, pues, para el filósofo húngaro, las infinitas relaciones entre los diferentes complejos de la realidad implican la imposibilidad de un conocimiento cerrado, sistematizado, a priorístico y, por ello, “las leyes sólo pueden entenderse como tendencias y que la necesidad se impone en el enredo de fuerzas contrapuestas y en una mediación infinita de azares.”<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 154.

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> Ibid., p. 155.

<sup>115</sup> Ibid., p. 158.

Lukács se opone a la consideración empirista<sup>116</sup> de abordar los hechos sociales e históricos porque considera que esta forma de tratamiento no puede rebasar la inmediatez del dato o del hecho que investiga y tampoco puede establecer las mediaciones necesarias que constituyen el trasfondo sobre el cual pueden emerger los fenómenos sociales. De igual modo, Lukács protesta en contra de la visión racionalista que pretende explicar los hechos históricos de manera lógica a partir de la simple deducción conceptual y de una visión teleológica de la historia. Esta última forma de proceder se encontraría en Hegel y en los marxistas (básicamente piensa en Engels<sup>117</sup>) que habrían caído en el error de considerar las conexiones de la realidad como **“secuencias lógicamente necesarias de pensamiento”**, cuando, a juicio de Lukács, se trataría de entender las sucesiones de periodos no como la secuencia de categorías lógicas que encarnan en el espíritu en su camino de **la sustancia al sujeto**, sino **“simplemente [como] formas, determinaciones de existencia”** que dentro de los complejos en los que existen y en los que son **efectivas, deben ontológicamente ser entendidas como son.**<sup>118</sup> Con esto, Lukács protesta en contra de las versiones, muy frecuentes en su época y convertidas en doctrina de estado, de que la historia de la humanidad tiene un sentido lineal, teleológico y mecánico que conduce inexorablemente, debido a la sucesión histórico-mecánica, al comunismo, atravesando distintas formaciones sociales que el mismo Marx reconocía como una de las posibles vías de desarrollo histórico delimitadas al continente europeo y no como una línea mecánica, necesaria y universal.

El proceso histórico se desarrolla siguiendo tendencias que surgen, como señalamos más arriba, del conjunto de actos teleológicos que emplazan los individuos y que cobran objetividad y autonomía en forma de leyes. Sin embargo, el desarrollo no acontece de manera **pura o en ausencia de contradicciones, sino de manera desigual y esto significa “que la gran línea en el movimiento del ser social, la socialidad creciente de todas las categorías, relaciones y proporciones, no se despliegan en línea recta, ni conforme a lógica alguna racional, sino a veces por rodeos [...] en parte tales, que los complejos singulares, cuyos movimientos constituyen el movimiento conjunto, deben estar en relación de no correspondencia.”**<sup>119</sup>

El último punto que queremos destacar, antes de continuar con la exposición del concepto de trabajo, es la conexión que hace Lukács entre el desarrollo del ser social y la conformación de lo que él, siguiendo a Marx, denomina el ser genérico del hombre.

Para Lukács, entender la relación entre el género y el individuo singular en el ser social implica reconocer la dimensión fundamental del trabajo. A diferencia, por ejemplo, de la relación entre el género y el miembro singular en el reino animal, en donde la relación es **“muda”**

---

<sup>116</sup> Estas consideraciones críticas sobre el empirismo y el neopositivismo se encuentran en el primer capítulo de la Ontología y también en Historia y conciencia de clase.

<sup>117</sup> Lukács critica a Engels por no haber superado la dimensión idealista de Hegel, **“La contradicción decisiva consiste en la primacía del “modo lógico” del tratamiento, que Engels establece como idéntico al histórico, “sólo que despojado de la forma histórica y de las casualidades perturbadoras.” La historia se despoja de su forma histórica. Aquí está el paso atrás de Engels a Hegel”** Ibid., p. 164.

<sup>118</sup> Ibid., p. 163.

<sup>119</sup> Ibid., p. 182.

y anclada en la dimensión puramente biológica<sup>120</sup>, en el caso de los seres humanos esta relación acontece porque aparece, merced al trabajo y al lenguaje, la conciencia y, ésta, a su vez, produce una serie de consecuencias y efectos sobre la naturaleza. Para el animal, dice Marx, a diferencia del ser humano, no existe la relación en cuanto tal y, por ello, no existe la relación con los otros. **“Donde existe una relación, existe para mí, el animal no se comporta, no se relaciona con nada. Para el animal la relación con los otros no existe como relación”**<sup>121</sup> Es decir, Marx reconoce que el comportamiento específico de los seres humanos crea relaciones con los otros y esto sólo puede darse por la existencia del trabajo. Esta relación entre sociedad (hombre) y naturaleza, supone, además del proceso metabólico con la naturaleza, una socialidad en la que se crean vínculos gracias al lenguaje y, de ahí, también, la posibilidad de adquirir conciencia sobre el mismo proceso. De esta manera, para Lukács, siguiendo a Marx, el ser genérico del hombre se expresa en la **conformación de un mundo objetivo**, **“El objeto del trabajo es por ello la objetivación del ser genérico del hombre, ya que no sólo es activo en tanto que intelectual en la conciencia, sino como trabajador, realmente desdoblado, y por eso se contempla en un mundo creado por él.”**<sup>122</sup>

Esta objetivación no se despliega en términos individuales, sino siempre de manera social, aunque señala Lukács, en la conciencia de los hombres se presente de manera invertida. Por ello, Lukács protesta en contra de todos aquellos intentos teórico-filosóficos que hacen del **individuo el punto de partida originario para sus reflexiones**. **“En último término se trata de que los individuos no construyen la sociedad, sino que ellos, por el contrario, se constituyen en la sociedad, por el desarrollo de la sociedad, y que por consiguiente –por repetir lo ya resaltado con frecuencia- que el complejo real tiene preferencia ontológica respecto a sus componentes.”**<sup>123</sup>

Lo que a Lukács le interesa resaltar es el sistemático y continuo proceso por el cual, dado el desarrollo del ser social, se da una unificación del género humano conformado por las diferentes comunidades humanas que habitan el mundo. Porque, **según el filósofo húngaro, “tal desarrollo lleva forzosamente al ascenso de las capacidades del hombre; este proceso se completa por el también indicado que lleva a cabo la emergencia del género humano [...] Es verdad que este desarrollo contiene –como los anteriores-, el desarrollo más alto de las capacidades humanas [...]”**<sup>124</sup>

Como hemos señalado a lo largo de esta sección, Lukács busca fundamentar la posibilidad teórica de trascender las condiciones que imperan y determinan a los hombres a vivir bajo el dominio de la valorización del valor. Quiere destacar que existe la posibilidad objetiva, dado el desarrollo de la técnica que crea el capital, de edificar una sociedad en la que la

---

<sup>120</sup> En este sentido, enfatiza Lukács, **“Mientras que el género biológico, mudo, es algo puramente objetivo, incambiable por parte del ejemplar singular; la relación del hombre con el complejo social en que él realiza su conciencia de género es activa y coopera constructiva o destructivamente.”** Ibid., p. 194.

<sup>121</sup> K. Marx, Ideología alemana, apud G. Lukács, Marx. Ontología del ser social, Akal, p. 189.

<sup>122</sup> K. Marx, Manuscritos economía y filosofía, p. 112.

<sup>123</sup> G. Lukács, Marx, Ontología del ser social, Akal, p. 192.

<sup>124</sup> Ibid., p. 195.

explotación del hombre por el hombre sea materialmente y éticamente superable. De ahí que afirme con énfasis que,

[...] sólo la economía, el devenir social del ser social, puede traer consigo esa fase del desarrollo de la humanidad, que para la consecución del hombre, aquella es imprescindible, no sólo como camino sino en tanto que base ontológica imprescindible que debe mantenerse. Toda orientación del espíritu que lo intente, desde otros presupuestos que los de una situación socialista, cae sin más en la utopía. También es claro [...] que la economía sólo es la base, sólo es lo ontológicamente primario, pero que por ella deben llamarse a vida las capacidades humanas [...] <sup>125</sup>

## El concepto de trabajo en Lukács

En el apartado anterior señalamos algunos elementos y características que constituyen este concepto nodal en Marx y en Lukács, sobre todo la dimensión que permite comprender el trabajo como mediación, o metabolismo, entre el hombre y la naturaleza. Ahora, en cambio, trataremos de dar una visión detallada de los elementos que constituyen el concepto en cuestión, y, a la par, expondremos los desarrollos que introduce Lukács al respecto.

Antes de proceder al tratamiento arriba señalado, queremos indicar que, así como hemos expuesto en el apartado previo, Marx y Lukács son deudores de los desarrollos elaborados por Hegel. En lo concerniente al concepto de trabajo, Marx no duda en reconocer el gran aporte del filósofo de lo absoluto. En los Manuscritos económico filosóficos de 1844 realiza una interpretación de la Fenomenología del espíritu, **que considera, además, como “la fuente y secreto” de la filosofía hegeliana. En un pasaje de los Manuscritos, podemos leer,**

Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, [...] que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio **trabajo**. [...] Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. <sup>126</sup>

Lo primero que debemos señalar es que Lukács retoma, básicamente, por una parte, la noción de trabajo que Marx expone en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 y, por otra, recupera el

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 211.

<sup>126</sup> G.F.W, Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pp. 189-190.



concepto de trabajo que encontramos en el capítulo V de El Capital. Ahí encontramos que, según el filósofo comunista de Tréveris,

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.<sup>127</sup>

El trabajo, nos dice Marx, es, además,

Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana. Los valores de uso -- chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías-- son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo.<sup>128</sup>

Para Marx, y también para Lukács, el trabajo es, ante todo, una actividad que posibilita la existencia de la vida humana, actividad, por tanto, sin la cual sería impensable la existencia tanto del individuo, que, como hemos visto anteriormente, siempre es social, como de la sociedad. Es, como sostiene Lukács en varios momentos de la Ontología, el Urphänomen (fenómeno originario) y la Urform (forma originaria) del ser social. El trabajo es, en este sentido, la condición de posibilidad fundamental y originaria para que surja, se reproduzca, permanezca y se amplíe la vida de los seres humanos.

Si analizamos la característica del trabajo en tanto proceso metabólico, hemos de señalar que el trabajo es entendido como una actividad que vincula dos complejos, por una parte, el complejo del ser natural, y, por otra, el complejo del ser social. Esta característica de elemento mediador es destacada por Lukács por cuanto, a su juicio, permite entender la unidad heterogénea del ser, así como porque posibilita la ruptura, superación y el salto del ser orgánico al **ser social. Por eso, sostiene Lukács, “Sólo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza [...] pero ante todo caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al social.”**<sup>129</sup> Es decir que la transición del ser biológico al ser social ha de ser entendida como una continuidad y una ruptura cualitativa dentro del ser que permite pensar lo específico de las categorías, procesos y fenómenos que se dan el ser

---

<sup>127</sup> K. Marx, El capital, cap. V. pp. 215-216.

<sup>128</sup> K. Marx, El capital, cap. I, p. 54.

<sup>129</sup> G. Lukács, Ontología del ser social: el trabajo, Herramienta ediciones, p. 58.

social. Sin dicho salto, sólo es posible explicar, por ejemplo, la transición en los niveles biológicos, pero nunca la transición a lo específicamente social.

De acuerdo con Lukács, el trabajo introduce una diferencia radical en el comportamiento del hombre frente a la naturaleza, pues, de ser un comportamiento meramente biológico, determinado en gran medida por la adaptación al ambiente, como acontece en el caso de los animales, el trabajo supone una violencia<sup>130</sup> tendiente a reconfigurar la relación entre él, en tanto organismo vivo, y su entorno. Esta relación, como veremos a lo largo de este apartado, implica una serie de elementos que darán paso a formas más desarrolladas del ser social como la teoría, la ciencia o la misma ética.

El filósofo húngaro determina el concepto de trabajo como fenómeno originario y privilegiado **frente a otras categorías igualmente sociales, porque éstas, “ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social.”**<sup>131</sup> De ahí que, como hemos indicado líneas más arriba, el trabajo sea considerado como fenómeno y forma originaria de toda praxis humana o social, pues toda actividad humana, y por ende social, contiene los momentos estructurales del trabajo.

Avanzando con la exposición de los elementos estructurales que constituyen el concepto de trabajo, Marx señala que, (citamos en extenso por ser un pasaje clave para comprender la noción de trabajo en ambos autores),

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad **orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención.** [...] Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin o sea el trabajo mismo, su objeto y sus medios.<sup>132</sup>

En este punto hemos de recordar que Lukács busca determinar el modo de ser específico del ser humano y lo encuentra, precisamente, en el trabajo. En este pasaje podemos destacar que lo específico del trabajo es ser una actividad orientada a un fin (*zweckmässige Tätigkeit*). Por ello, si bien en el caso de los animales se da una actividad transformadora, que vincula a éstos con un

---

<sup>130</sup> En un sentido hegeliano o sartreano puede decirse también negatividad o nihilidad.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>132</sup> K. Marx, *El capital*, p. 216.

“objeto”, la diferencia estriba en que, en el caso del ser humano, previo a la ejecución del acto de transformación y apropiación del objeto, se da, forzosamente, un momento en el cual se piensa, imagina o proyecta un fin u objetivo que guía y determina la acción a ejecutar. El trabajo, en este sentido, emplaza una actividad orientada a un fin que determina la totalidad de dicho proceso. Lukács considera este elemento como fundamental y, por ello, dedica todo un apartado a exponer las determinaciones del trabajo como posición teleológica. El trabajo, como emplazamiento teleológico, significa introducir en la materialidad de la realidad natural una dimensión que no existía ni en el ser orgánico ni en el inorgánico. Por ello, el ser social sólo adviene porque su génesis se encuentra y se basa en el trabajo.

El trabajo como posición teleológica implica reconocer que toda actividad, o acto humano, se encuentra constituida por la realización de un emplazamiento teleológico y que, en este sentido, toda actividad humana debe **ser concretamente delimitada como una “vivencia elemental de la vida cotidiana de todos los hombres.”**<sup>133</sup> Es decir, el emplazamiento teleológico debe ser restringido, estrictamente, al trabajo (o a la praxis humana en general) y no, como señala Lukács, generalizado ni “elevado al rango de categoría cosmológica universal”. Esta delimitación **habría sido hecha únicamente por Marx, pues, “para Marx, el trabajo no es una de las múltiples formas de aparición de la teleología en general, sino el único punto en que puede demostrarse ontológicamente una posición teleológica en cuanto factor real de la realidad material.”**<sup>134</sup> Por este motivo, el filósofo húngaro juzga impropio y fuente de error la generalización de la teleología llevada a cabo por Hegel y por Aristóteles, por cuanto el primero habría hecho de la teleología el motor de la historia, mientras el segundo habría extrapolado el carácter finalista al ámbito de la naturaleza orgánica. Esta generalización de la teleología, recorre, a juicio de Lukács, toda la historia de las religiones y de la filosofía; lo que, además, generó “una oposición irresoluble entre causalidad y teleología.”<sup>135</sup>

El concepto de trabajo y la problemática del vínculo entre causalidad y teleología tienen como antecedente el estudio al que ya hemos hecho referencia, publicado en 1948 bajo el título El joven Hegel. En esta obra, Lukács realiza un vínculo entre las categorías de la economía política clásica y la filosofía de Hegel y sostiene que esta relación fue de tal importancia que, para Hegel, **la discusión con aquella “determina más bien toda la estructura de su sistema, la peculiaridad y la grandeza de su dialéctica [...] el estudio de la economía política, de la situación económica de Inglaterra, vuelve a proporcionarle una brújula que le permite salir del laberinto encontrando la vía de la dialéctica.”**<sup>136</sup>

En la exposición que lleva a cabo, en el capítulo III de la obra referida, se hace énfasis en la relación entre causalidad y teleología. Como este es un elemento que, a pesar de ser señalado en el capítulo sobre el trabajo, no se problematiza ni se desarrolla lo suficiente, hemos

---

<sup>133</sup> G. Lukács, *Ontología del ser social: el trabajo*, Herramienta ediciones, p. 62.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>136</sup> G. Lukács, *El joven Hegel*, p. 30.

decidido introducir su exposición a partir del tratamiento que Lukács realiza en el capítulo señalado.

El primer paso que da el filósofo húngaro es la contextualización histórica del problema en el contexto de la filosofía moderna. A su juicio, el idealismo filosófico, al ser incapaz de concebir la teleología como una actividad propiamente humana, tuvo que proyectar ésta en la naturaleza y concibió en Dios al portador de la misma. Sin embargo, Hobbes y Spinoza habrían llevado a cabo una recusación de todo concepto de fin. En el caso de Hobbes, el concepto de fin desaparecería y quedaría reducido al concepto de causa eficiente, por este motivo, sería incapaz de observar **lo específico de la posición de fines en la actividad humana. “La causa final no interesa más que para aquellas cosas que poseen sensibilidad y voluntad; pero tampoco en ellas, como mostraremos más adelante, es la causa final sino una causa eficiente.”**<sup>137</sup>

Spinoza, por su parte, también recusa la posición de fines y la reduce a la causa eficiente, pues, **“Como no lo tiene su existencia, así tampoco su acción tiene un principio o un fin [...] el cobijarse, en la medida en que se contempla como causa final, no es más que ese impulso particular, una causa eficiente en realidad, que se considera causa primera porque los hombres no suelen conocer las causas de sus impulsos.”**<sup>138</sup>

Haber recusado la causa final del acto humano, reduciéndola a la causa eficiente, juzga Lukács, tiene como consecuencia desplazar y subsumir dicho acto a las conexiones causales naturales, imposibilitando el reconocimiento de un ámbito que trasciende dichas conexiones: la posición de fines.

Acto seguido, Lukács expone la problemática en Kant y observa que son tres los momentos en los que el filósofo de Königsberg aborda el concepto de fin. El primero de ellos es el terreno de la moral, cuando Kant sostiene que el hombre es un fin en sí mismo y no puede ser considerado en ningún caso como un medio para la obtención de otro fin. Sin embargo, aquí se abre **“de nuevo un abismo insalvable entre el hombre y la naturaleza, entre la finalidad y la causación.”**<sup>139</sup> Esto conduce a reintroducir el horizonte teleológico en la historia y la naturaleza, según se deriva de la interpretación que hace Lukács del texto de Hegel Fe y saber, quien en este punto vincula a Kant con Fichte y sostiene, **“La teleología fichteana pone también aquello que aparece como naturaleza como existente en función de otra cosa, a saber, en función del fin de constituir para los seres libres una esfera y un ámbito de actividad, para poder luego convertirse en ruinas sobre las cuales se alcen esos seres libres.”**<sup>140</sup> La naturaleza aparece como un espacio determinado teleológicamente para que los seres humanos desplieguen su libertad. La naturaleza no es, entonces, en sí y por sí misma, sino siempre en función de ese “fin” que proyectó alguien, externo a la naturaleza y a la historia.

---

<sup>137</sup> Ibid., p 336.

<sup>138</sup> Ibid., p. 337.

<sup>139</sup> Ibid., p. 338.

<sup>140</sup> Idem.

El segundo intento kantiano de concebir la idea de fin tendría lugar en la estética. En **este terreno de la práctica humana Kant considera a la obra de arte como una “finalidad sin fin”**. Lukács sólo señala este segundo intento pero no lo desarrolla. Pasa, entonces, a considerar en la Crítica del juicio la manera en cómo el concepto de finalidad constituye un principio regulativo de nuestra capacidad humana de juzgar.

El concepto de finalidad de la naturaleza en sus productos es un concepto necesario para el juicio humano en la consideración de la naturaleza, pero no será un concepto que se refiera a la determinación de los objetos mismos, sino un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar, principio que, como regulativo (no constitutivo), vale tan necesariamente para nuestra humana capacidad de juzgar como si fuera un principio objetivo.<sup>141</sup>

Si bien la unidad entre lo particular y lo universal es algo, según Kant, casual, para nuestra capacidad de juzgar, el concepto de finalidad permite dar unidad a dicho vínculo y no puede ser de otra manera debido a nuestra humana capacidad de juzgar, pero este es, entonces, un principio subjetivo que regula nuestra experiencia, más no un principio mismo que constituye la existencia **de esa unidad en la naturaleza misma. Sólo a un intelecto intuitivo, “intellectus archetypus” le puede ser dada una forma de entendimiento y de juicio que no “procede de lo general a lo particular y así a lo individual (por conceptos), y para el cual no se da esa casualidad de la coherencia de la naturaleza en sus productos, según leyes particulares, con el entendimiento.”**<sup>142</sup>

Lukács avanza en su exposición y llega a Hegel. El filósofo de lo absoluto sería, a su juicio, el primero en considerar de manera adecuada el problema de la teleología, pues habría relacionado el problema del trabajo con aquella. Para sostener esta afirmación, Lukács extrae varias conclusiones del tratamiento que hace de las lecciones de Hegel de los años 1805-1806, escritos que han sido conocidos como *Realphilosophie*, en donde Hegel esboza por vez primera su sistema. En dichos escritos, el filósofo de lo absoluto expone la relación entre la herramienta y el fin a propósito de ideas como las de actividad y trabajo o la relación entre medio y fin. Dice Hegel:

Pero la herramienta no tiene aún en sí misma la actividad. Es cosa inerte, no se retrotrae a **sí misma. Tengo además que trabajar con ella [...] Y la pasividad se convierte entonces en actividad, en firme colaboración [...] porque se utilice la actividad propia de la naturaleza, la elasticidad del muelle del reloj, del agua [...] para hacer en su existencia sensible algo completamente diverso de lo que esas fuerzas querían hacer, para que su acción ciega se convierta en acción finalística y útil [...] en comportamiento racional de la naturaleza... El impulso se retira aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, lo contempla tranquilamente y gobierna con facilidad el todo: astucia.**<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> E. Kant, *Crítica del juicio*, apud G. Lukács, *El joven Hegel*, p. 340.

<sup>142</sup> G. Lukács, *El joven Hegel*, p. 340.

<sup>143</sup> G.W.F. Hegel, *Realphilosophie*, tomo II, apud G. Lukács, *El joven Hegel* p. 342.

Medio es entendido, en este contexto, como aquello que el yo o sujeto interpone entre la naturaleza y la satisfacción de su necesidad, es decir, es herramienta. Pero, la herramienta por sí misma no actúa ni construye o transforma nada, requiere de una actividad que, en este caso, es emplazada únicamente por el hombre. Esta actividad, que no se encuentra en la naturaleza, sino que adviene por aquel, lo que hace es reconocer y utilizar las propiedades existentes en la naturaleza para establecer una nueva legalidad que antes no existía y que no contradice a la de la naturaleza. **En este sentido Hegel, “supera la contraposición antinómica de causalidad y teleología, es decir, muestra cuál es el lugar concreto que ocupa la consciente y humana posición de fines en el seno de la total conexión causal, sin romper esta conexión, sin rebasarla, sin apelar a ningún principio trascendente...”**<sup>144</sup> y concluye Lukács: **“El carácter específico de la posición de fines consiste, como ven Hegel y Marx correctamente, en que la representación del fin es anterior a la puesta en movimiento del proceso del trabajo, en que el proceso del trabajo está destinado a realizar ese fin con ayuda de las conexiones causales, cada vez más profundamente conocidas, de la realidad objetiva.”**<sup>145</sup>

La finalidad, o la posición de fines, se introduce en la realidad porque el hombre, a partir del impulso de satisfacer una necesidad, debe introducir mediaciones materiales que reconfiguren la materialidad natural en aras de poder resolverla. El conjunto de efectos, relaciones o transformaciones que constituyen las consecuencias de la posición teleológica no pueden ser **“derivadas” o “deducidas” de la misma causalidad natural, sino que implican un acto previo que, habiendo reconocido las propiedades naturales que debe transformar, emplace materialmente un ordenamiento y configuración de la nueva cadena causal que, al mismo tiempo, produce un nuevo tipo de objetividad.**

El filósofo húngaro, por su parte, en la Ontología define, en términos generales, la causalidad como un principio de movimiento autónomo basado en sí mismo que existe en los complejos del ser orgánico e inorgánico, mientras que la teleología **“es, de acuerdo con su esencia, una categoría puesta: todo proceso teleológico implica la posición de un fin y, con ello, una conciencia que pone fines.”**<sup>146</sup> Este poner, indica Lukács, no es un mero elevar a conciencia, sino **“que la conciencia inicia, a través del acto de posición, un proceso real, precisamente el proceso teleológico. La posición tiene, pues, aquí un carácter inevitablemente ontológico.”**<sup>147</sup> El trabajo, mediante el emplazamiento de un fin, introduce, al crear un objeto, una cadena causal que no existía previamente en la naturaleza, **“introduce en la realidad algo material que representa, frente a la naturaleza, algo cualitativa y radicalmente nuevo.”**<sup>148</sup> Siguiendo la distinción que realiza Aristóteles del trabajo en la Metafísica, entre noesis y ποιησις, Lukács divide el primer elemento en dos momentos. Por una parte, todo acto teleológico consiste en la proyección de un fin a realizar, por ejemplo, la construcción de una casa; por otra, todo acto teleológico exige una investigación de los medios que sirven para la realización de tal fin y en esta investigación de los

---

<sup>144</sup> Idem.

<sup>145</sup> Idem.

<sup>146</sup> G. Lukács, Ontología del ser social: el trabajo, Herramienta ediciones, p. 63.

<sup>147</sup> Idem.

<sup>148</sup> Ibid., p. 69.

medios se revela, según Lukács, “lo que se halla presente en sí en los objetos en cuestión, independientemente de toda conciencia [...] [También] descubre en los objetos nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función.”<sup>149</sup>

De la madera o de la piedra no se puede “deducir” la casa por medio de las relaciones y combinaciones de elementos presentes en la naturaleza. Pero, si se quiere construir una casa, primero ha de plantearse como un fin a realizar, como objetivo de la acción que desplegará un hombre o un conjunto de hombres. Para poder llevar a cabo dicho proyecto se necesita no sólo de la voluntad orientada a tal fin, sino, además, los elementos o medios que permitan efectivizar dicha casa: materias primas y herramientas. Lukács exige, entonces, reconocer que los elementos naturales tienen, en tanto propiedades físicas, químicas o espaciales, una existencia independiente de la conciencia que, en un emplazamiento teleológico deben, en principio, ser reconocidas para que puedan ser usadas siguiendo las legalidades en las que se encuentran previamente en la naturaleza. Una piedra no tiene la intención en su ser de convertirse en una lanza o en un hacha, sin embargo, sólo puede devenir **un objeto útil** si “sus propiedades objetivamente presentes, existentes en sí, son capaces de una combinación tal que la haga posible.”<sup>150</sup> Hegel, observa Lukács, ha reconocido esta característica del acto teleológico en sus lecciones de Jena de 1805-1806 y, en ese sentido, afirma: “el obrar ciego de la naturaleza es convertido en un obrar orientado a un fin, es colocado en contraposición con la propia naturaleza.”<sup>151</sup> La objetividad natural es transformada por el trabajo en una actividad puesta por el hombre que inaugura, como señalamos arriba, una nueva forma de objetividad y una cadena causal que, no obstante, debe quedar subordinada a la legalidad de la naturaleza cuando de combinaciones entre elementos materiales se trata. Que sea necesario el conocimiento adecuado de los medios a utilizar para la efectuación de un fin no significa un conocimiento absoluto y detallado de ellos. En este punto, el filósofo húngaro es consciente de que la investigación científica, o la tematización teórica de un ámbito del ser, se da de manera derivada y no, de manera ontológica. Pues, lo que se da de manera ontológica y primaria es el emplazamiento de fines que, sin requerir un conocimiento específicamente científico, opera continuamente con “conocimientos” no científicos, derivados de la cotidianidad en la que se encuentra siempre el hombre singular. No obstante, la investigación de los medios abre, en un segundo momento, la posibilidad de crear investigaciones científicas en torno a ámbitos, elementos o procesos específicos, por eso, “el trabajo se relaciona, desde el punto de vista de la ontología del ser social, con el surgimiento del pensamiento científico y la evolución de éste, es precisamente aquel ámbito que fue denominado investigación de los medios.”<sup>152</sup>

La importancia de los medios, en tanto herramientas, es de suma relevancia porque ellos constituyen la base material que permite pensar la dimensión de la técnica que, como señalábamos en la sección precedente, abre la posibilidad de trascender la lógica que gobierna la

---

<sup>149</sup> Ibid., p. 70.

<sup>150</sup> Ibid., p. 70.

<sup>151</sup> Ibid., 71.

<sup>152</sup> Ibid., p. 73.

totalidad de la reproducción capitalista. Por eso, Lukács señala cuatro puntos que considera relevantes de los medios técnicos en el proceso de trabajo.

- 1) La mayor duración temporal con respecto a los productos que produce.
- 2) El dominio de la naturaleza que se genera de su uso.
- 3) La posibilidad que nos brindan para conocer etapas previas del desarrollo histórico.
- 4) Que su creación, investigación, perfeccionamiento y desarrollo abre las puertas para el surgimiento de la ciencia.

En relación con esto último, Lukács afirma: **“A partir de la tendencia intrínseca a la investigación del medio en la preparación y realización del proceso de trabajo, surge, pues, el pensamiento científicamente orientado, y emergen luego las diferentes ciencias naturales.”**<sup>153</sup> Por eso, toda ciencia, al emanar del campo de la vida cotidiana, arrastra consigo, la mayor parte de las veces, prejuicios y representaciones ontológicas que constituyen el horizonte desde el cual se abren campos para la investigación o teorización científica.

Ahora bien, las posiciones teleológicas, con todo y sus deliberaciones de los fines y de los medios a emplear, son puestas por una conciencia que, a juicio de Lukács, opera en dos sentidos, **“por un lado, el reflejo preciso posible de la realidad en cuestión; por el otro, la posición, con esto vinculada, de aquellas cadenas causales que, como sabemos, son imprescindibles para la realización de la posición teleológica.”**<sup>154</sup>

Como señalábamos en el apartado anterior, el filósofo húngaro exige reconocer la diferencia entre el proceso de autoproducción de la realidad y el proceso de su conocimiento. En este contexto, nuestro autor considera que la conciencia, en su dimensión cognitiva, opera estableciendo reflejos de esa realidad que se autoproduce. Lukács afirma la existencia de objetos o cosas independientes de la conciencia: es decir, de cosas que o bien han sido mediadas por el trabajo, como una herramienta o una casa, o bien, que existen sin la mediación de éste, como una fuente, un bosque o un río, pero que adquieren una existencia<sup>155</sup> que se independiza del sujeto que las ha creado o percibido. La conciencia sólo puede reflejar aquellos objetos en su **determinación de ser cosas o realidades en sí. Por ello, “En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una “realidad” propia dentro de la conciencia [...] surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad [...] lo reproducido no puede ser semejante, y aún menos idéntico a aquello que reproduce.”**<sup>156</sup>

Los animales, en cambio, si bien también se encuentran en una relación con su entorno, al mantenerse en un ámbito meramente biológico, no puede producirse en ellos una

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 77.

<sup>154</sup> Ibid., p. 82.

<sup>155</sup> Al respecto pueden observarse los desarrollos de Marx en torno a la objetivación del trabajo. Esto es, una vez que un objeto es producido por el trabajo, aquel se vuelve “autónomo”, subsiste aun cuando el productor deje de relacionarse con él. Adquiere una forma de objetividad que aunque tenga su origen en el sujeto es irreductible a éste.

<sup>156</sup> Ibid., p. 84.



separación y contraposición entre sujeto y objeto. **En el caso de los hombres, en cambio, “en el reflejo de la realidad, como condición para el fin y los medios del trabajo, se consume una separación, una disociación del hombre con respecto de su entorno, un distanciamiento que se manifiesta claramente en la contraposición entre sujeto y objeto.”**<sup>157</sup>

En la consideración de la diferencia entre sujeto y objeto, que Lukács considera como derivada del hecho del trabajo, se introduce el lenguaje. El lenguaje es entendido como un proceso que extrae algo de su existencia inmediata en dos sentidos:

- a) Poniéndolo como un objeto que existe independientemente.
- b) Creando signos que se dirigen a determinar y captar el objeto como algo concreto y que se intenta reproducir en el signo lingüístico.

Con ello acontece un proceso de separación que permite que el signo lingüístico se independice tanto del objeto que designa como del sujeto que lo expresa, por lo que puede ser aplicado en **cualquier contexto y usado por cualquier sujeto. “La posición simultánea del sujeto y el objeto en el trabajo, e igualmente –derivándose de éste- en el lenguaje, distancian al sujeto del objeto y viceversa, al objeto concreto de su concepto, etc., en el sentido aquí indicado.”**<sup>158</sup> Este distanciamiento que genera el lenguaje introduce una mediación más en la relación entre el hombre y la naturaleza y, a su vez, permite, según Lukács, un dominio del objeto de manera social, puesto que abre la posibilidad de la comunicación entre los seres humanos.

Regresando al punto sobre la conciencia, Lukács indaga las características en torno a la relación entre el reflejo y aquello que el reflejo proyecta, es decir, según él, al ser. El ser y su reflejo en la conciencia, merced al trabajo, genera relaciones, efectos y mediaciones que, por una parte permiten el conocimiento de la realidad natural y social y, por otra, permiten la emergencia de las alternativas en el trabajo.

**El reflejo, en tanto conocimiento del ser, “se orienta hacia el objeto entero –objeto que es independiente de la conciencia y que siempre es intensivamente infinito-, busca captarlo en su ser en sí [...]”**<sup>159</sup> Sin embargo, el reflejo y la objetividad por él producida no pueden constituir, ni son, una copia exacta, mecánica o fotográfica de la realidad, sino, más bien, reflejos que surgen de contextos en los que se emplazan fines, por lo que se encuentran mediados por dimensiones sociales, éticas, culturales, etc.

Para introducir el surgimiento de las alternativas en el trabajo, el filósofo húngaro sostiene que si bien el reflejo es un vehículo necesario para la constitución de una nueva objetividad, el reflejo no es, es decir, es un no-ser, **frente al ser en tanto tal. Y, en ese sentido, “la conciencia que refleja la realidad adquiere un cierto carácter de posibilidad”**<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 83.

<sup>158</sup> Ibid., p. 154.

<sup>159</sup> Ibid., p. 84.

<sup>160</sup> Ibid., p. 85.

Si el reflejo no es un ser, entonces, deriva Lukács, es posibilidad, es dynamis, en el sentido aristotélico del término. Es decir, **“Potencia se dice también de la facultad de llevar algo a buen fin o de cumplirlo libremente.”**<sup>161</sup> En el reflejo se da, debido a su carácter de potencia, el juego de posibilidades tanto para la elección del fin como para la elección de los medios, de ahí que, **“La transición desde el reflejo como una forma particular del no ser, hasta el ser activo y productivo de la posición de conexiones causales, ofrece una forma desarrollada de la dynamis aristotélica que podemos definir como el carácter alternativo de toda posición en el proceso de trabajo.”**<sup>162</sup>

La elección de una cosa, ya sea para construir algo o simplemente para su uso, se basa, a juicio de Lukács, en un acto de conciencia que previamente ha reconocido ciertas propiedades objetivas de la cosa – normalmente a través de la observación y la experiencia. Es decir, que a través del reflejo que la conciencia hace sobre la cosa en sí, es como puede deliberar qué objeto concuerda con la realización de un fin, e, incluso, si los medios con los que se cuenta permiten que se emplace cierto fin o si, por el contrario, su viabilidad objetiva es irreal o utópica. Pues, en el trabajo, no sólo se pone un fin, sino también se introduce una cadena causal que, sólo en la medida en que las propiedades del objeto de trabajo y de la herramienta son adecuadamente conocidas, la cadena causal puesta puede funcionar, logrando el fin propuesto y validando, con ello, que tanto herramienta como fin son sociales y útiles.

Hay que añadir, sin embargo, que la deliberación en torno a los medios con los que se tiene que efectivizar un fin se eligen, a veces, no por un acto consciente, sino de manera **“inconsciente”**, debido a que **“las alternativas individuales dentro del proceso de trabajo se convierten, a través del ejercicio y la costumbre, en reflejos condicionados, y pueden ser consumados, por ende, de acuerdo con la conciencia, pero “inconscientemente”**<sup>163</sup>.

La alternativa no es simplemente un acto de decisión, aunque comienza con él, sino un proceso por el cual se producen **“cadenas temporales ininterrumpidas de alternativas”**. El trabajo no sólo efectiviza fines aislados, no sólo transforma el objeto natural y se lo apropia de manera mecánica, antes bien, la cadena de causalidad que es puesta por el trabajo involucra otros actos de emplazamiento teleológico. Además, esos actos teleológicos pueden surgir porque, a juicio de Lukács, el ser social, como habíamos visto en el apartado anterior a propósito de las leyes, constituye el horizonte desde el cual pueden ser siquiera planteados. De ahí que las alternativas no floten en el aire ni se planteen desde un ámbito puro, sino, más bien, las alternativas se dan en contextos y en circunstancias concretas frente a problemas o situaciones **concretas, por eso, “toda alternativa (incluso toda cadena de alternativas) nunca se relaciona, en el trabajo, con la realidad en general; es una elección concreta entre caminos, cuyo fin (en última**

---

<sup>161</sup> Aristóteles, Metafísica, apud G. Lukács, Ontología del ser social: el trabajo, Herramienta ediciones, p. 87.

<sup>162</sup> Ibid., p. 88.

<sup>163</sup> Ibid., p. 91.

instancia, la satisfacción de una necesidad) no fue producido por el sujeto que decide, sino por el ser social en el que ese sujeto vive y actúa.”<sup>164</sup>

El trabajo y las alternativas que configura sólo se despliegan como respuesta a la **satisfacción de una necesidad concreta**. Sin embargo, “El proceso social real, del que emergen tanto la posición del fin como el hallazgo y la aplicación de los medios, determina el ámbito de juego [Spielraum] concretamente delimitados para las preguntas y respuestas posibles, para las **alternativas que pueden ser realmente realizadas**.”<sup>165</sup> En este ámbito de juego, como lo denomina Lukács, es en donde se dan, por una parte, las condiciones sociales generales en las cuales surgen los problemas y situaciones concretas que deben resolver los seres humanos, y, por otra, de donde surge el campo de alternativas desde las que se **configura el “núcleo ontológico de la libertad”**.

La libertad adviene, en este sentido, según Lukács, por las alternativas que se dan en el proceso de trabajo. De esta manera, el trabajo, en tanto forma y fenómeno originario del ser social y debido a su carácter alternativo en el emplazamiento teleológico, está estrechamente ligado al proceso de conocimiento de las legalidades, propiedades y procesos de la naturaleza, así como al conocimiento de las herramientas y de su perfeccionamiento. Es decir, entre mayor sea el conocimiento que el ser humano tenga de la naturaleza, esto es, del reconocimiento de los procesos causales y necesarios que se dan en ella, éste podrá moverse con mayor libertad en la naturaleza, descubriendo nuevos usos, propiedades y relaciones que puedan ser integrados en una nueva cadena causal puesta por el trabajo.

La libertad, en el contexto en el que Lukács la ubica, tiene, en principio, un vínculo estrecho con la capacidad que tienen los seres humanos de reconocer las legalidades que rigen a la naturaleza y la posibilidad de usar, modificar o adecuar la materialidad natural a favor de sus demandas o intereses. Esto, que es parte de la estructura del trabajo, en tanto posición teleológica, no constituye ningún juicio de valor ni tampoco determina el contenido de dicha relación. Es simplemente, para Lukács, la constatación de un hecho sin el cual no podrían surgir esas mismas valoraciones de carácter moral.

## Teoría y praxis

Lukács observa, entonces, que el elemento epistemológico resulta decisivo para el trabajo y, por **ello advierte que, “la definición tradicional de la libertad como necesidad reconocida, debería ser entendida de esta manera: el libre movimiento en la materia –por el momento, sólo hablamos del trabajo– sólo es posible cuando la realidad en cuestión es correctamente reconocida y traspuesta correctamente a la praxis bajo todas las formas que asumen sus categorías modales.”**<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Ibid., p. 95.

<sup>165</sup> Ibid., p. 96.

<sup>166</sup> Ibid. p.177.

La teoría, en tanto reconocimiento de procesos y cadenas causales que existen en la naturaleza al margen de la conciencia, es un momento decisivo para el surgimiento de la ciencia en tanto tal. Sin embargo, si se concibe a la naturaleza y a la historia de manera teleológica, se llega al punto de vista que concibe a la teoría como un momento meramente contemplativo **dedicado a la captación de “el fin último”**. Este camino que, a juicio de Lukács, siguió la filosofía y la religión habría surgido al haber generalizado la teleología en todos los planos del ser, convirtiéndola en una categoría cosmológico-universal, y, por ese camino, erró en la comprensión de la relación entre causalidad y teleología. De ahí que la tradición haya tenido que suponer un sujeto ideado en términos religiosos, idéntico al sujeto de la praxis real y concreta, para introducir la teleología en la realidad. Y, cuando desacralizó la comprensión de la realidad, tuvo que eliminar ese sujeto religioso a la par que eliminaba la misma categoría de teleología. Fue Marx, según Lukács, el primero en comprender de manera adecuada la relación entre teoría y praxis al haber comprendido la relación entre causalidad y teleología.

La relación entre causalidad y teleología sería la base que permitiría entender la relación entre teoría y praxis. En primer lugar, si se consideran desde un ámbito ontológico, ambas **categorías no se contraponen, “la teleología y la causalidad no son** –en contraste con lo que ha tenido lugar hasta ahora en todo análisis epistemológico o lógico- principios mutuamente excluyentes en el despliegue de los procesos, en la existencia y el ser-así de las cosas, sino principios mutuamente heterogéneos, pero que, a pesar de toda su contradictoriedad [...] aportan **el fundamento ontológico para determinados complejos dinámicos...**”<sup>167</sup>

La teleología en la praxis es, entonces, la acción de poner, ontológicamente hablando, una serie causal que, merced al reflejo teórico de la conciencia que reconoce la legalidad en sí de la naturaleza, inaugura, dado el objeto nuevo que surge de éste proceso, una cadena causal que antes no existía. De la causalidad espontánea de la naturaleza, surge, según Lukács, una causalidad puesta por el hombre. La teoría, como se desprende de lo señalado por el filósofo húngaro, es un momento de la praxis que opera creando un conjunto de reflejos que posibilitan no sólo la elección del fin a realizar, sino también la elección de los medios. Por este **motivo, “teoría y praxis, según su esencia social, deben ser factores de uno y el mismo complejo del ser, de modo que sólo es posible concebirllos adecuadamente partiendo de esta interrelación.**”<sup>168</sup>

En este punto hemos de señalar que Lukács, al considerar el trabajo como el modelo originario de toda praxis, expone las determinaciones del trabajo en tanto fenómeno originario. Esto es, como hemos expuesto a lo largo de este apartado, el proceso mediante el cual, y sin el cual **no podría haber vida humana, el hombre se apropia de la naturaleza “externa” y la transforma en aras de satisfacer una necesidad**. Este proceso que es, fundamentalmente material, en tanto intercambio metabólico entre el hombre y la naturaleza, posibilita el surgimiento de otras actividades que, aunque ya no están en estrecha relación con la materialidad del trabajo, poseen

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 110.

<sup>168</sup> Ibid., p. 111.

su misma estructura. Aún más, como indica el filósofo húngaro, hay actividades que no están dirigidas a la transformación material, sino que están dirigidas a ejercer influencia sobre otros **hombres, “Este tipo de posición tiene, pues, como intención un cambio, una intensificación o una mitigación de tales tendencias en la conciencia de los hombres; no trabaja, en consecuencia, en un material en sí indiferente...”**<sup>169</sup> Esto, implica, subraya Lukács, **“que los rasgos específicos del trabajo no deben ser trasladados sin más a formas más complejas de la praxis social.”**<sup>170</sup> Pero ello no excluye, como indicamos más arriba, que estas formas más elevadas y desarrolladas del trabajo presupongan aquella forma originaria.

Hemos observado que la determinación de sujeto y objeto sólo podía surgir en la realidad humana debido al distanciamiento teórico frente al elemento natural y como resultado del lenguaje. Pero, además, y de manera fundamental, el objeto, como objeto de la conciencia, **surge debido a la intención epistemológica de captarlo “incluso cuando no existen intereses inmediatamente biológicos que vinculen con el objeto al organismo que es agente de los movimientos.”**<sup>171</sup> De igual modo, el sujeto sólo puede devenir tal, **“por el hecho de consumir una transformación semejante de su actitud frente a los objetos del mundo externo.”**<sup>172</sup>

La distancia que se establece entre el objeto inmediato, que se encuentra vinculado de manera estrecha con la necesidad biológica y la conciencia estaría dada por la transformación en la actitud del sujeto. Es decir, si en la inmediatez del comportamiento que establece el hombre con los objetos naturales éstos no aparecen propiamente como objetos es porque el trabajo aún no ha mediado esa relación. Pues, una vez que el trabajo rompe la inmediatez del vínculo entre hombre y objeto, éste último adviene como tal, ya sea porque se han introducido mediaciones de carácter material en aras de adecuarlo a la satisfacción de una necesidad, o bien porque se ha convertido en objeto de reflexión teórica o artística. Un objeto existe como tal porque está en relación con algo, sea éste un sujeto (en el sentido moderno del término) o, incluso, otro objeto que no tenga el carácter de la conciencia.

Avanzando sobre la relación entre teoría y praxis, Lukács introduce una diferencia en el ámbito de la teoría. Una cosa es, por una parte, el conocimiento de la realidad, y otra, la manipulación de la misma. Si la praxis es, según la 2a Tesis ad Feuerbach<sup>173</sup>, el criterio de verdad para la teoría, esto no significa que el mero hecho de la manipulación pragmática de los complejos naturales constituya la comprobación, en términos veritativos, de la misma. El filósofo húngaro piensa este problema desde el contexto moderno, en el cual, las matemáticas han sido tomadas como criterio científico por excelencia debido a la capacidad que tienen de reducir, predecir y

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 112.

<sup>170</sup> Ibid., p. 115.

<sup>171</sup> Idem.

<sup>172</sup> Idem.

<sup>173</sup> La 2a tesis ad Feuerbach sostiene, “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.”

“explicar” de manera cuantitativa la mayoría de procesos que se despliegan en la naturaleza como en la sociedad. Lukács, en este sentido y considerando la relevancia de las matemáticas en las ciencias modernas, invita a reconocer que, por ejemplo, en un experimento científico, “el resultado del experimento es empleado para perfeccionar el proceso de trabajo, aquí no resulta en absoluto problemático emplear la praxis como criterio para la teoría.”<sup>174</sup> Sin embargo, la cuestión es más compleja si se pretende, dice Lukács, “utilizar el conocimiento así obtenido para ampliar el propio conocimiento.”<sup>175</sup>

Para el filósofo húngaro, el conocimiento en tanto tal implica el reconocimiento de una cadena causal determinada y concreta, que bien puede ser empleada para emplazar una cadena teleológica igualmente concreta; sin embargo, el conocimiento exige, no sólo dicho reconocimiento, sino de igual manera, la “ampliación, profundización, etc., de nuestro conocimiento de la naturaleza en general”<sup>176</sup> Y esto último sólo puede lograrse si, en principio, se trasciende el ámbito empírico-positivista de matematizar el conocimiento de un objeto o proceso y se lo considera en relación con “la auténtica peculiaridad de su ser material”, es decir, si la explicación queda concretamente vinculada con su interpretación física, química, biológica, etc. Además, señala, se requiere de un principio ontológico de ordenación de dichas interpretaciones que consiga establecer de manera unitaria las representaciones que emergen de dichas ciencias. Este principio, que implica reconocer y emplear un criterio filosófico en la ordenación del conocimiento es, según la interpretación de Lukács, desechado por el neopositivismo imperante en la sociedad contemporánea y de esta manera, determinado por la misma científicidad imperante, como acientífico, puesto que el único criterio, “y sólo ha de valer, en cuanto criterio para la verdad científica, [es] la creciente aplicabilidad práctica.”<sup>177</sup>

De aquí, entonces que Lukács concluya al respecto:

De esta manera, la antítesis ontológica presente en todo proceso de trabajo, en la conciencia que lo guía –es decir: la antítesis entre, por un lado, el genuino conocimiento del ser a través de un avance científico de la posición causal, y, por otro, la circunscripción a la mera manipulación práctica de conexiones causales concretamente reconocidas– asume una forma profundamente arraigada en el ser social actual.<sup>178</sup>

Regresando a la determinación del trabajo como modelo de la praxis, Lukács reconoce que toda actividad humana tiene la estructura del trabajo en tanto es determinada por la posición teleológica. Sin embargo, existen actividades en donde la relación estrictamente material con su objeto queda únicamente supuesta y emergen otras estructuras y relaciones que tienen el objeto y la finalidad de modelar la conciencia de otros hombres o de influirlos para que emplacen un tipo

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 116.

<sup>175</sup> Idem.

<sup>176</sup> Ibid., p. 117.

<sup>177</sup> Ibid., p. 118.

<sup>178</sup> Idem.

de fin específico. La explicación de este tipo de relaciones Lukács la pensaba desarrollar en una ética, que, como señalábamos en el primer capítulo, fue la que dio origen a la Ontología.

Como el objetivo del presente trabajo es proporcionar los elementos más significativos y relevantes de la ontología lukácsiana, a propósito del concepto de trabajo, no queremos detenernos en los temas concernientes a la ética que planeaba desarrollar. Sin embargo, señalaremos brevemente algunos puntos que pensamos relevantes respecto al tema, ya que Lukács encuentra en el trabajo el origen de los valores y, en ese sentido, todo acto teleológico aparece constituido desde el futuro, que Lukács identifica con el deber ser.

Lo primero que habría que decir al respecto de los valores es que, según Lukács, estos existen, como todas las demás categorías sociales, porque hay un ser social. En ese sentido, no hay, previamente a la existencia humana, ningún tipo de axiología que rija el universo, la naturaleza o la sociedad.

Los valores surgen porque la actividad orientada a un fin se estructura de tal forma en la que el futuro rige el presente. El fin, aquello a efectivizar, se encuentra en el ámbito de la posibilidad. Dicha posibilidad, en términos temporales, sólo puede concretarse en un futuro. Mientras que la causalidad natural rige desde el pasado hasta el presente, la finalidad que emplaza el trabajo sólo puede sostenerse si es pensada como temporalmente futura y si la misma ejecución es guiada por el fin, que aunque precede a la ejecución, guía su realización hacia el futuro. **De ahí que, “Vista desde la perspectiva del sujeto, esta acción determinada por el futuro puesto como definido es, justamente, una acción guiada por el deber ser del fin.”**<sup>179</sup>

El deber ser, en este sentido, se convierte en una determinación imprescindible para la efectivización del fin, pues rige, ante todo, el comportamiento del ser humano frente al objeto, pero, también frente a sí mismo. Por eso, Marx afirmaba que en el trabajo la voluntad del trabajador se halla subordinada a la consecución del fin. Es aquí en donde el filósofo húngaro encuentra el lugar para insertar otro elemento del proceso de trabajo: el autodomínio del hombre. Este autodomínio de sí mismo, señalamos rápidamente, conduce, a juicio de Lukács, a la hominización de los impulsos de carácter biológico e instintual que se encuentran en el hombre. El trabajo, en este sentido, sienta las bases para el dominio de las diferentes pasiones que acompañan la actividad de los seres humanos y sin las cuales, piensa Lukács, no podrían llevarse a cabo actividades de vital importancia.

Junto con el deber ser, en tanto momento que domina el proceso de trabajo, encontramos el valor. El valor se encuentra, para Lukács, tanto en el momento en el que se determina un fin a realizar como en el momento en el que se caracteriza el resultado derivado de la efectivización de dicho fin.

El filósofo húngaro nos invita a pensar el valor como una determinación vinculada al carácter útil de algo. Así, por ejemplo, cuando, desde la terminología marxista, se dice que una

---

<sup>179</sup> Ibid., p. 121.

mesa tiene un valor de uso, lo que se quiere decir es que esa mesa es valiosa porque resulta útil para la satisfacción de una necesidad humana. El carácter de valor de uso también puede ser aplicado a aquellos elementos naturales que no han sido producidos, pero que guardan una relación de utilidad con el ser humano. Sin embargo, la gran mayoría de los objetos que se consideran valiosos por rendir una utilidad para el hombre son producto de la mediación que ya ha efectuado el trabajo, de ahí que Lukács afirme: “**podemos [...] considerar los valores de uso, los bienes, como productos concretos del trabajo. Esto tiene como consecuencia que, en el valor de uso, podemos ver una forma de objetividad social de carácter objetivo.**”<sup>180</sup> Que los valores sean una forma de objetividad social indica que no son valoraciones subjetivas o individuales, sino que adquieren una objetividad mediante la cual determinan algunas posiciones de fines que socialmente se consideran valiosas y que sirven, en última instancia, para la reproducción de dicha sociedad.

### Desarrollo de las fuerzas productivas, tiempo y ser genérico

Para finalizar, y en consonancia con lo expuesto al final del apartado previo, queremos exponer algunos elementos en torno a la relación entre el ser genérico del hombre y el concepto de trabajo. Lukács insiste en vincular el desarrollo económico del ser social con el valor. Para ello, relaciona la noción de valor económico de Marx con el tiempo y éste, a su vez, con la situación que emana del desarrollo de las fuerzas productivas cuando éstas abren un espacio temporal en el que el conjunto de las actividades humanas pueden no estar destinadas a la reproducción material de la sociedad, y en el caso específico de la sociedad burguesa, pueden no estar orientadas a la valorización del valor.

Ya la forma originaria del trabajo, que postula a la utilidad como valor de su producto, se relaciona sin duda, inmediatamente, con la satisfacción de la necesidad, pero en el hombre que realiza el trabajo pone en marcha ya un proceso cuya intención objetiva –no importa en cuál medida esta intención es adecuadamente consciente- está orientada a la real evolución ascendente del hombre.<sup>181</sup>

La evolución del ser social y del hombre son concebidos por Lukács en función del desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, de un elemento determinante dentro de ellas: la técnica. A juicio del filósofo húngaro, el proceso de trabajo constituye la base y el fundamento de cualquier tipo de sociedad y de las actividades (materiales y espirituales) que la componen. Sin embargo, en el desarrollo de este proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza, en el caso de la sociedad capitalista, además de generar una mayor cantidad de mercancías para la reproducción social, que a su vez genera diferentes relaciones de clase, también se gesta lo que Lukács nombra, siguiendo a Marx, el desarrollo libre de las individualidades o, con un concepto de los Manuscritos de 1844, el ser genérico del hombre.

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 131.

<sup>181</sup> Ibid., p. 141.



Antes de desarrollar este último punto queremos introducir una noción fundamental para comprender la manera en cómo se lleva a cabo, según Marx, el desarrollo de la técnica capitalista: la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital.

### Subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital

Ahora bien, ¿qué significa eso de subsunción del proceso de trabajo bajo el capital?

Marx considera que el despliegue histórico del modo de producción capitalista acontece mediante dos procesos que tienen la característica de someter, subsumir o dominar el proceso de trabajo preexistente a su configuración específicamente capitalista. Este proceso se despliega de una manera formal y de una manera real.

La subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital significa, a juicio de Marx, que el capital somete los procesos de trabajo preexistentes, es decir, aquellos que no están configurados, por su finalidad, a las exigencias de la valorización del valor. Aquí el capitalista se presenta como portador de dicha exigencia y dirige el proceso de explotación en aras de hacer más dinero con el dinero invertido previamente en los elementos del proceso de trabajo (fuerza de trabajo, materias primas y herramientas). Esto supone, entonces, la existencia de una masa de asalariados que debe venderse al capitalista para poder obtener, en forma de salario, los elementos que posibiliten su existencia y reproducción, al mismo tiempo que la venta de esa fuerza de trabajo le proporciona al capitalista, mediante su uso, la posibilidad de generar un plus de valor que rebase el valor de dicha fuerza de trabajo y se convierta en plusvalor. Así, el proceso de subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital consiste en convertir las dinámicas de reproducción social no basadas en el trabajo asalariado en relaciones de trabajo asalariado en donde se establece, por una parte, una relación económica de dominio y subordinación debido a que el capitalista comanda el proceso de producción; y, además, se acrecienta e intensifica el uso del trabajo en aras de producir plusvalor, lo que conlleva, a su vez, a un crecimiento del volumen de capital invertido y, junto a ello, el aumento en la cantidad de obreros empleados por éste. Sin embargo, lo determinante de este proceso es que, “El contenido del proceso real de trabajo y la técnica en vigor no cambian tampoco por el hecho de que aumenten la intensidad y la duración del trabajo, y de que el trabajo se ordene y se despliegue de manera más seguida, bajo el ojo interesado del capitalista.”<sup>182</sup>

El otro proceso, mediante el cual se despliega el modo de producción capitalista y que Marx considera como específico, es decir, que determina a dicho modo de producción como específicamente capitalista, es lo que denomina subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital. Este proceso se lleva a cabo cuando el proceso de subsunción formal encuentra límites en la disposición y en la configuración técnico-material de los procesos de trabajo que han sido sometidos a las exigencias de la valorización del valor. Por ejemplo, el taller artesanal, con todos sus dispositivos y herramientas, una vez que ha quedado sometido al tutelaje por parte del

---

<sup>182</sup> K. Marx, El Capital, libro I: Sexto capítulo (inédito), p. 67.

capitalista, encuentra una serie de límites que impelen a que dichos medios de trabajo sean transformados en aras de su mayor adecuación a las exigencias de la producción de plusvalor. No se trata de emplear las herramientas preexistentes con el fin de producir plusvalor, sino de alterar la consistencia técnico-material de las mismas en aras de que dicha finalidad se fusione con el conglomerado técnico que ella misma dispone. Marx lo expresa de esta manera:

La subsunción real del trabajo al capital va pareja con las transformaciones del proceso de producción que acabamos de mencionar: desarrollo de las fuerzas de producción social del trabajo y, gracias al trabajo a gran escala, aplicación de la ciencia y del maquinismo a la producción inmediata. Por una parte, el modo de producción capitalista –que, ahora, aparece verdaderamente como un modo de producción sui generis- confiere una forma diferente a la producción material; por otra, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de las relaciones capitalistas, las cuales exigen, pues, para encontrar su forma adecuada, un nivel determinado de evolución de las fuerzas productivas.<sup>183</sup>

La técnica capitalista, entonces, define el modo de producción específicamente capitalista. La finalidad con la que nace dicha técnica, en su contenido material, configura una forma radicalmente diferente de entablar el proceso metabólico con la naturaleza. Esta forma que Marx cuestiona, no sólo impele a la explotación cada vez mayor de amplias capas de seres humanos a lo largo del mundo, sino también rompe y violenta los ciclos de la naturaleza; pues, el capital, como sujeto automático que se valoriza a sí mismo, determina el conjunto de lo ente como materia (hombres, mujeres, naturaleza y pasiones incluidas) susceptible de ser transformada en aras de su auto acrecentamiento en términos dinerarios. Sin embargo, esta lógica contradictoria también trae consigo una serie de posibilidades que son las que Lukács ha querido explorar.

En este sentido, todo lo que hemos expuesto sobre la concepción de Lukács en torno al trabajo y al desarrollo o evolución del ser social, podemos hacerlo comprensible si entendemos el siguiente pasaje de Marx en los Grundrisse que citamos en extenso:

El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la relación de valor y de la producción fundada en el valor. El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento [...] no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la ciencia, esencialmente de la ciencia natural y con ella de todas las demás, ésta a su vez en relación con el desarrollo de

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 86.

la producción material [...] En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. [...] **Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo.** Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios **creados para todos.** [...] **Las fuerzas productivas y las relaciones** sociales –unas y otros aspectos diversos del desarrollo del individuo social- se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. In fact, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires.<sup>184</sup>

Si consideramos la reproducción social desde un punto de vista temporal, deberá entenderse que todas las actividades que conforman la unidad de dicho proceso requieren un espacio de tiempo en el cual se realizan. Así, por ejemplo, la sociedad destina cierta cantidad de tiempo<sup>185</sup> en producir los elementos que posibilitan su existencia y reproducción. Dicho tiempo, en términos individuales, se fija en lo que conocemos como jornada laboral. Esto define la cantidad de tiempo que debe emplear cualquier sujeto<sup>186</sup> para conseguir, mediante el salario, la posibilidad de reproducirse vital, social y culturalmente. Si la producción capitalista se fundamenta, como dice

---

<sup>184</sup> K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, (Vol. II), pp. 227-229.

<sup>185</sup> Las investigaciones llevadas a cabo por los estudiosos de la historia de las religiones o de lo sagrado, muestran que las sociedades, incluida la sociedad moderna capitalista, pueden entenderse no sólo por lo que producen o por la manera en que lo hacen, sino también por la manera en que éstas organizan y estructuran sus tiempos entre el tiempo sagrado y el tiempo profano de la existencia social. Así, por ejemplo, leemos en Mircea Eliade, **“Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. [...] Una diferencia esencial entre estas dos clases de Tiempo nos sorprende ante todo: el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un Tiempo mítico primordial hecho presente. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma [...] En otros términos: se reencuentra en la fiesta la primera aparición del Tiempo sagrado,”** Mircea, Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 43. Sobre esta temática, desde un punto de vista que vincula las reflexiones de Marx con estas nociones, se pueden consultar los siguientes textos: B. Echeverría, **“El juego, la fiesta y el arte”** en *Definición de la cultura*, FCE.

<sup>186</sup> Ésta es una consideración general o estructural. La concretización de este principio se lleva a cabo en términos diferenciados dependiendo del país.

Marx, en la cantidad de trabajo que posee una mercancía y en el robo de trabajo ajeno, que es convertido en capital, entonces, dado el incesante desarrollo de la técnica capitalista, ese tiempo general, usado en la producción de riqueza material, disminuye constantemente y, por ende, contradice el fundamento mismo de la producción e intercambio capitalistas, pues, de ello derivarán, como explica Marx, las crisis recurrentes determinadas por la caída tendencial de la tasa de ganancia.

Si la sociedad queda liberada de ese tiempo dedicado a la producción de riqueza material, Marx piensa que ese tiempo libre puede ser un tiempo soberano, destinado a la formación y al desarrollo artístico, cultural o científico de los hombres. En ese otro tiempo que se abre, que podría denominarse sagrado, por oposición al tiempo profano o cotidiano dedicado a la **producción y reproducción de las condiciones materiales, Marx cifra la posibilidad de un “nuevo comienzo” o de una historia verdaderamente humana. En este sentido se pronuncia Marx en el Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política:**

Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.<sup>187</sup>

La prehistoria de la humanidad queda definida por el incesante conflicto entre los hombres, que surge y se fundamenta en la estructura específica del trabajo alienado, es decir, de una configuración específica del trabajo que pone como centro de su reproducción un fin que sólo de manera accesoria y secundaria reproduce las condiciones concretas de existencia de la sociedad, pues, en el caso de la sociedad burguesa, dicho fin, como hemos señalado, es guiado por el principio **“externo” de la valorización del valor. De ahí que Marx afirme,**

De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [äußere Zweckmäßigkeit]; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo

---

<sup>187</sup> K. Marx, Contribución a la crítica de la economía política, pp. 5-6.

las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo [als Selbstzweck], el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.<sup>188</sup>

**Marx introduce en este pasaje, bajo la forma de “poder ciego que domina” a los hombres, la idea de alienación y la vincula con el concepto de trabajo. Este vínculo, entre alienación y trabajo, es señalado por Marx como el vínculo que debe ser superado a través de la regulación racional de dicho metabolismo. De esta manera, el ámbito de la relación entre sociedad y naturaleza, regulado bajo el control colectivo de los hombres, queda como una base necesaria sobre la cual florece lo que Marx llama reino de la libertad [Reich der Freiheit], cuya especificidad estriba en que los actos que se despliegan en, y desde, ese horizonte tienen como fundamento el estar determinados por fines en sí mismos [als Selbstzweck] y no por finalidades “externas”, como la anteriormente mencionada. El filósofo húngaro, en una conferencia que había preparado para exponer de manera general su ontología en el XIV Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Viena en el año 1968, pero que no fue pronunciada finalmente, se expresaba de esta manera,**

**[...] Sólo cuando el trabajo sea dominado realmente de modo pleno por la humanidad; sólo cuando en el trabajo resida ya, pues, la posibilidad de ser “no solo medio para la vida” sino la “primera necesidad vital”; sólo cuando la humanidad haya superado enteramente el carácter forzoso de la autorreproducción, se encontrará desbrozado el camino para la actividad humana como fin en sí mismo.”<sup>189</sup>**

Ahora podemos entender por qué Lukács destaca continuamente esa posibilidad de trascender las condiciones bajo las que se despliega la reproducción social capitalista. Por eso, además, el tema del ser genérico del hombre, supone, para el filósofo húngaro, la toma de conciencia de que la actividad específicamente humana, el trabajo, constituye el elemento determinante para la realización de las capacidades humanas en un sentido emancipatorio. Por eso, Marx en los Manuscritos económico filosóficos de 1844, afirmaba:

[...] el trabajo, la actividad vital la vida productiva misma, aparece ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad [...] La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica [Gattungsleben]. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico [Gattungscharakter], y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre [...]

La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico [Gattungswesen] consciente, es decir, la afirmación de un ser (esencia/Wesen) que se relaciona con el género como con su propia esencia [o propio ser] o que se relaciona consigo mismo como ser/esencia genérico

---

<sup>188</sup> K. Marx, El capital, T. III. Vol. 8. Cap. XLVIII, p. 1044.

<sup>189</sup> G. Lukács, Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos, p.51.

[Gattungswesen]. [...] Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa [werkthätiges Gattungsleben]. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación [Vergegenständlichung] de la vida genérica del hombre, [Gattungslebens des Menschen] pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.<sup>190</sup>

Lukács observa que, para el Marx de los Manuscritos económico filosóficos de 1844, la actividad vital [Lebensthätigkeit] de los seres humanos es la actividad productiva, el trabajo. En esta actividad, que diferencia cualquier otra actividad no humana de la específicamente humana, el hombre se despliega específicamente en cuanto tal, pues, el proceso de trabajo es un proceso de objetivación, de creación y de emplazamiento de cadenas causales que no existían en la naturaleza y que, debido a que advienen a la existencia por el hombre, pueden ser igualmente transformadas. Además, como indicó Lukács, el trabajo es también, en tanto Urform y Urphänomen, el núcleo desde donde puede entenderse la libertad humana.

El filósofo húngaro, en una conferencia que preparó en 1968 para exponer a grandes rasgos su ontología, pero que no pudo ser pronunciada, afirmaba al respecto,

La verdadera historia sólo puede comenzar con el comunismo [...] El comunismo no es, pues, en Marx una anticipación utópico-intelectual de un estado de plenitud ficticio todavía por alcanzar, sino por el contrario, el verdadero comienzo del desarrollo de aquellas facultades auténticamente humanas que la evolución precedente ha generado.<sup>191</sup>

La creación práctica de un mundo objetivo constituye, como sostienen Marx y Lukács, la esencia genérica del hombre, que, dado el desarrollo y la evolución del ser social, posibilitan la conformación de una sociedad en la que esta actividad vital quede vinculada de manera estrecha al desarrollo de las capacidades y necesidades humanas, que, como habíamos mencionado ya, constituyen la esencia de la riqueza humana. Así, entonces, riqueza, historia humana y reino de la libertad son formas en las que, para Marx y Lukács, el comunismo, en tanto posibilidad, adquiere realidad.

---

<sup>190</sup> K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, pp. 111-112.

<sup>191</sup> G. Lukács, "Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos", Ontología del ser social. El trabajo, Herramienta ediciones, p. 49.

## Capítulo III

El capítulo que presentamos a continuación está dividido en dos partes que nos han servido para llevar a cabo un intento de diálogo entre Lukács y Heidegger a la luz de algunos conceptos que hemos trabajado en el capítulo II de este trabajo.

En un primer momento, que constituye el primer apartado de este capítulo, expondremos la interpretación que hace Lukács sobre Heidegger. En un segundo momento, intentaremos entablar un diálogo entre ambos autores a la luz de conceptos como los de técnica y trabajo.

### La interpretación de Heidegger según Lukács en la Ontología del ser social

La interpretación que lleva a cabo Lukács en la Ontología sobre Heidegger la encontramos en el primer capítulo titulado Neopositivismo y Existencialismo. El filósofo húngaro se centra exclusivamente en la lectura<sup>192</sup> de Ser y tiempo (de ahora en adelante SyT, 1927), y sobre todo, en algunos párrafos en los que Heidegger expone lo relativo al método fenomenológico; por otra parte, centra su interpretación en el párrafo 14 en donde el filósofo alemán expone la “mundanidad del mundo”, haciendo énfasis en la idea de naturaleza y de manipulación.

Nos llama poderosamente la atención la siguiente aseveración hecha por Lukács: “La ontología heideggeriana aparece así, en un doble sentido, como un complemento orgánico del neopositivismo [...] Su filosofía, por tanto, no constituye una oposición precisa al neopositivismo, sino su mero complemento...”<sup>193</sup>

En lo que sigue, seguiremos la interpretación ofrecida por el filósofo comunista.

Lukács reconoce que el origen, o punto de partida, de lo que él denomina existencialismo se encuentra en la fenomenología de Husserl. Para Lukács, Husserl forma parte de **la tendencia que pretende “encontrar un punto de partida [...] que si bien conforma la subjetividad (sensaciones para Mach, vivencias para Dilthey, etc.) no recurre a la realidad que es en sí (an sich seiende Wirklichkeit), pero debe, no obstante, encontrar y garantizar un objetividad sui generis que sea adecuada.”**<sup>194</sup>

De esta manera, Heidegger habría partido del método fenomenológico y habría transformado al mismo en el fundamento de la ontología. A juicio de Lukács, el método

---

<sup>192</sup> Sin embargo, encontramos también una cita al texto de Heidegger titulado, ¿Qué es metafísica?, edición de 1949.

<sup>193</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, pp. 379-380. (Traducción propia).

<sup>194</sup> Ibid., p. 376.

fenomenológico consistiría en entender la “reducción trascendental” de Husserl como un “poner entre paréntesis” la realidad; esto, no obstante, conllevaría a una arbitrariedad. Pues, para Lukács, separar la esencia (Wesen) de la realidad efectiva (Wirklichkeit) constituye un prejuicio idealista y no-dialéctico (undialektisch). Pues, “si se quiere determinar ontológicamente la esencia, sólo puede mostrarse realmente en las interacciones dinámicas de [con] la realidad; una diferenciación entre esencia (Wesen), aparecer (Erscheinung) y apariencia (Schein)<sup>195</sup> debe permanecer como un esfuerzo inútil para una realidad que siempre es eliminada.”<sup>196</sup>

Lo que pretende mostrar Lukács es que la fenomenología se abstrae de la realidad efectiva (Wirklichkeit) -que en última instancia para él sería la realidad social (gesellschaftliche Wirklichkeit)- y pretende captar la esencia de algo desde la desconexión de ésta con aquella. Para ello, Lukács diferencia entre objetividad y realidad efectiva, y sostiene, “Pero precisamente por eso, aquí, se expresa en una forma verdaderamente grotesca el salto ilícito entre la (aquí supuesta) objetividad real (wirkliche Objektivität) y la realidad efectiva (Wirklichkeit) en un sentido ontológico”<sup>197</sup>

La interpretación de Lukács, quien pretende captar la unidad entre la fenomenología de Husserl y la ontología heideggeriana, parte del supuesto de que esencia y realidad efectiva no pueden ser separadas si se trata de captar el sentido ontológico de algo. El abstraer ese algo (ente) de sus conexiones “reales” comporta una arbitrariedad que imposibilita captar la esencia de ese ente, por cuanto esa esencia, que sólo puede emanar de su conexión recíproca con la realidad efectiva, es, siguiendo a Hegel, histórico-social<sup>198</sup>. En esta línea avanzará su interpretación sobre Heidegger y juzgará a la ontología fundamental como una ontología ahistórica, presa de una forma de objetividad histórica determinada y alienada.

A pesar de las constantes advertencias de Heidegger de no confundir ni hacer equivalentes los términos Dasein y ser humano<sup>199</sup>, Lukács interpreta ambos términos como

---

<sup>195</sup> En la diferenciación entre los tres términos podemos observar claramente la referencia al idealismo de Hegel. Lukács en un capítulo posterior, titulado Falsa y auténtica ontología de Hegel se encargará de “ajustar” cuentas con Hegel.

<sup>196</sup> Ibid., p. 377.

<sup>197</sup> Ibid., p. 378.

<sup>198</sup> Por cuestiones de espacio no podemos establecer exhaustiva y detenidamente las conexiones entre los planteamientos de Lukács y la influencia hegeliana sobre el filósofo húngaro. Sin embargo, si se presta atención tanto a la obra *Geschichte und Klassenbewusstsein*, *Der junge Hegel* y al apartado en torno a Hegel en la *Ontología*, puede observarse de manera clara la influencia del filósofo de Stuttgart sobre aquél. En este contexto, por ejemplo, Lukács interpreta, desde la *Phänomenologie des Geistes*, que la *Wirklichkeit* es un proceso de autoproducción del espíritu en términos históricos y sociales que conforma una totalidad y desde la cual puede ser captada la esencia de cualquier ente. De ahí que le parezca una arbitrariedad separar *Wesen* y *Wirklichkeit*.

<sup>199</sup> Véase, por ejemplo, el párrafo 10 de *SyT*, “Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo (Ich) o sujeto (Subjekt) inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del subjectum (hypokeymenon), por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la “substancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”. [...] No es, pues, un capricho terminológico



sinónimos y sostiene, “En palabras simples, de las cuales Heidegger siempre se aleja, significa tanto como que su ontología sólo considera al hombre y sus relaciones sociales”<sup>200</sup>

El siguiente paso, entonces, será evaluar la noción de naturaleza que presenta Heidegger en SyT como un elemento ontológicamente dependiente del Dasein, como puro componente (blosser Bestandteil) del ser social.

Él [Heidegger] concibe, así, una ontología del ser social en la que todos los problemas de la autonomía ontológica de la naturaleza desaparecen por ser irrelevantes. Heidegger también polemiza con insistencia contra toda filosofía que ve en la naturaleza algo ontológicamente primario.<sup>201</sup>

Lukács parte de la siguiente aseveración hecha por Heidegger en SyT para sostener su interpretación: “La naturaleza —comprendida en sentido ontológico-categorial— es un caso límite del ser del posible ente intramundano. El Dasein sólo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido, en un modo determinado de su estar-en-el-mundo...”<sup>202</sup>

Que la naturaleza sólo pueda ser descubierta por el Dasein desde su estar-en-el-mundo significa lo siguiente, en palabras de Heidegger:

**Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales. Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza”<sup>203</sup> así descubierta.**<sup>204</sup>

Si bien Lukács no cita este último párrafo, su condena a entender la naturaleza como mero componente del ser social, y como mero ámbito de manipulación, estriba en que, según la interpretación que hace de Heidegger, la naturaleza es vista como un ente dependiente del ser social (Dasein), que adviene al ser sólo por medio de la instrumentalización que éste lleva a cabo. No obstante, Lukács reconoce parcialmente un acierto en Heidegger, pues, “El metabolismo [Stoffwechsel] de la sociedad con la naturaleza es, de hecho, un momento importante del ser social. Sin embargo, la naturaleza es siempre independientemente de este rol social, algo que es

---

el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar el ente que somos nosotros mismos. (Heidegger 1997 §10).

<sup>200</sup> Ibid., p. 378.

<sup>201</sup> Idem.

<sup>202</sup> M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 87.

<sup>203</sup> Sin embargo, Heidegger se apresura a indicar que la naturaleza también puede comparecer de un modo diferente al modo de ser del útil y del “puro estar-ahí”; puede comparecer, también, como aquello que “se agita y se afana”, pues “las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterránea”. Heidegger, Ibid., p. 92.

<sup>204</sup> Ibid., p. 93.

en-sí (Ansichseiendes) y, por eso, un objeto necesariamente autónomo de las investigaciones ontológicas.”<sup>205</sup>

En cuanto al descubrimiento de la naturaleza en tanto útil es importante recordar que para Heidegger el Dasein se encuentra, y se comprende a sí mismo, primordialmente desde, en y con las cosas. Es decir, el Dasein habita<sup>206</sup> el mundo desde el trato que tiene cotidiana e inmediatamente con ellas. Pero entonces, ¿qué significa ser cosa<sup>207</sup> y qué carácter tienen las cosas **que son primero? Heidegger, contesta, “A las cosas más cercanas que nos rodean las denominamos lo útil [Zeug]”**<sup>208</sup>

El ente se descubre, en un sentido primario y originario, desde el comportamiento utilitario con las cosas. Por eso, antes de hablar o determinar algo como objeto o sustancia, la experiencia que el Dasein tiene, de manera inmediata, pre-teórica y pre-reflexiva, de aquello que no tiene su forma de ser, es la de un trato constante y rutinario con aquello que usa<sup>209</sup>. De ahí **que, “el modo inmediato del trato no es —como ya fue mostrado— el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio “conocimiento”**”<sup>210</sup>

Por esta razón, para Lukács, la perspectiva de la naturaleza expuesta por Heidegger es, solamente, en apariencia, opuesta al tratamiento neopositivista; pues, según el filósofo marxista, dicha perspectiva sería un complemento de aquel modo igualmente instrumental de tratar a la naturaleza. La ontología heideggeriana no sería, propiamente, una ontología universal y verdadera del ser social, sino una **“ontología inmersa en un estado social de manipulación general en la época del capitalismo altamente desarrollado.”**<sup>211</sup> Así, neopositivismo y existencialismo serían dos caras de una misma moneda.

---

<sup>205</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, p. 379.

<sup>206</sup> Resulta interesante observar la relación entre el concepto bei e In-Sein desde la perspectiva de Ser y Tiempo, puesto que en dicha obra Heidegger lleva a cabo un análisis detallado del In-Sein en tanto momento de la estructura de ser-en-el-mundo. Así encontramos, por ejemplo, la siguiente aclaración, “El vocablo alemán “bin” [“soy”] se relaciona con la preposición “bei” [“en”, “en medio de”, “junto a”]; “ich bin” [“yo soy”] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de “yo soy”, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con...” M. Heidegger, Ser y tiempo, pp. 63-64.

<sup>207</sup> En SyT encontramos la siguiente aclaración sobre la manera en que debe entenderse cosa. “Los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban **πράγματα**, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la **πρᾶξις**). [...] Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [Zeug]”

<sup>208</sup> M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 205.

<sup>209</sup> En este mismo sentido debe entenderse la palabra estar-a-la-mano (Zuhandenheit); concepto al que arriba el análisis fenomenológico llevado a cabo por Heidegger en SyT. Pues, “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano (Zuhandenheit). Sólo porque el útil tiene este “ser-en- sí” y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y “manejeable”, en el más amplio sentido.” M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 91.

<sup>210</sup> M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 89.

<sup>211</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, p. 379.

El filósofo húngaro insiste en los compromisos ontológicos y metodológicos que, a su juicio, habrían llevado a Heidegger a desarrollar una ontología presa del horizonte capitalista de entender la relación con la realidad como la pura e inmediata manipulación de los entes.

En este punto es importante recordar que Lukács, a lo largo de su *Ontología*, y en general en toda su obra, se asume como hegeliano y desarrolla críticas y argumentos teniendo a la filosofía de Hegel como referente. En este sentido, por ejemplo, Lukács critica la noción de fenómeno (Phänomen) que propone Heidegger en *SyT*. **Heidegger sostiene que, “Como significación de la expresión “fenómeno” debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente (Offenbare).”**<sup>212</sup> Para Lukács, aquello que Heidegger capta como evidente (Offenbare) y como mostrándose-a-sí-mismo no son más que los objetos dados en la inmediatez “irrebasable” de la vida cotidiana que los manipula. **Esto ocurre porque, en palabras de Lukács, “Para la interpretación pos-hegeliana de la relación entre esencia y apariencia/manifestación es evidente que, en la apariencia/manifestación la esencia se manifiesta de un modo determinado, aunque no en un modo inmediato y absoluto como Heidegger enuncia.”**<sup>213</sup> De ahí que la determinación del fenómeno se encuentre fundada sobre la base del mundo manipulado de la vida cotidiana capitalista. Es decir, aquello que Heidegger capta, el fenómeno, lo que aparece por sí mismo, es el fenómeno que produce la inmediatez de una sociedad regida en su núcleo por la alienación. Así, la dialéctica entre la esencia y la apariencia, termina, en el caso Heidegger, siendo sustituida por contradicciones abstractas e insuperables.

El fundamento de esto es, a juicio de Lukács, que Heidegger no considera al ser como punto de partida, sino, más bien, como punto de llegada o realización, **por lo que, “el ser, en tanto concepto cumbre existencial, hace de esta falsa identidad con la nada una temática central.”**<sup>214</sup>

Según Lukács, en *SyT* podemos observar dos tendencias contrapuestas fundamentales: por una parte, la generalización de la vida manipulada, elevada a estructura ontológica y, por otra, la protesta, vacua, a su juicio, en contra de esa misma vida.

Las categorías empleadas por Heidegger, a juicio del filósofo húngaro, no son más que **“formas de manifestación objetivas, altamente abstractas e inmediatas de la vida moderna capitalista, alienada y manipulada.”**<sup>215</sup>

Al generalizar el comportamiento que surge de la vida alienada capitalista, Heidegger se imposibilita y rechaza considerar a la naturaleza como algo subsistente en-sí y por sí mismo. **La naturaleza es determinada, como habíamos señalado más arriba, “como un componente de la inmediata vida cotidiana.”**<sup>216</sup> Para Lukács, esto es cierto, pero solamente si se observa desde la inmediatez de la relación que efectúa el sujeto con el “mundo”. Sin embargo, que esto sea

---

<sup>212</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 49.

<sup>213</sup> G. Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I*, p. 380.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>216</sup> *Idem.*

verdadero en la inmediatez no significa, según el filósofo húngaro, que la realidad sea así. En sus palabras:

Los hombres ocupan y utilizan, por ejemplo, las herramientas, sin preocuparse demasiado por cómo –objetiva, y en sí mismas- se construyen los nexos naturales del fundamento de su existencia y sus usos. Este es, ciertamente, un rasgo característico de la vida cotidiana, de la relación necesaria e inmediata entre teoría y praxis. Sin embargo, aparece así, únicamente, para el tipo inmediato de reflejo de la realidad en la vida cotidiana, pero no es, en absoluto, la realidad en sí misma, tampoco la de la vida cotidiana. La vida cotidiana se desarrolla, como lo he expuesto en la obra referida, precisamente por la necesaria desantropomorfización del reflejo de la realidad en la ciencia, para que en cada caso, por lo menos de manera aproximada, pueda captarse correctamente el ser-en-sí de la naturaleza y, permaneciendo en nuestro ejemplo, para producir herramientas que funcionen correctamente.<sup>217</sup>

Incluso, a decir de Lukács, cuando Heidegger habla del tiempo y de la historia, éste no puede captar, debido a su método, el contenido esencial de la temporalidad y de la historicidad, pues, al desconectar el modo en el que la manifestación de la esencia se expresa, vuelve, nuevamente, a captar la inmediatez de dicha manifestación desde el horizonte de la sociedad capitalista alienada.

Pero esto no ocurre solamente en la captación de las cosas en tanto tal, sino también en la captación del “mundo”, del “ser en el mundo” y, sobre todo, en la captación de las relaciones sociales que establece el “hombre”.

[...] el ser (das Man) [...] es el símbolo de la alienación generalizada, el sujeto más real de la cotidianidad. Solamente puede tener este papel porque representa la síntesis de lo que la vida cotidiana produce para todos los hombres en una situación ininterrumpida, o sea: la alienación, el ser manipulado, la absoluta sujeción de cada individuo por otro.<sup>218</sup>

Para Lukács, Heidegger, debido a la arbitrariedad metodológica que hemos mencionado anteriormente, eterniza las condiciones y relaciones que emanan de la sociedad burguesa, por eso,

La consecuente eliminación de toda génesis histórico-social de los fenómenos eminentemente sociales, cuyas características condicionadas por el tiempo son elevadas a un plano intemporal, es sólo una consecuencia metodológica de la forma fundamental de tratar las cosas, de la eliminación, por principio, de todo ser-en-sí.<sup>219</sup>

La idea de una realidad en-sí es fundamental en Lukács, quien, como hemos mencionado en los capítulos previos, reconoce dos modos de ser (el ser orgánico e inorgánico), ontológicamente

---

<sup>217</sup> Idem.

<sup>218</sup> Ibid., p. 384.

<sup>219</sup> Ibid., p. 385.

autónomos del sujeto o de la conciencia, sobre el cual se despliega, a partir de la interacción o proceso metabólico que efectúa el trabajo, el ser eminentemente social.

Esta misma arbitrariedad puede ser encontrada, a juicio de Lukács, en el tratamiento que hace Heidegger del se –das Man- al vincularla con la idea de lo público (Öffentlichkeit). Lukács interpreta la idea de lo público o publicidad **como una tendencia en la cual, “el capitalismo requiere de una opinión pública (öffentliche Meinung) para poder dominar y regular el mercado de acuerdo con los intereses del gran auge de la industria de los medios de consumo, así como de los servicios devenidos capitalistas.”**<sup>220</sup>

Lukács concluye, al respecto de la Öffentlichkeit, que:

Ahora que Heidegger hace de una tendencia tan profundamente condicionada por el tiempo el factor ontológico fundamental de toda la vida humana en general, puede observarse con ello, sin temor a equivocarse, un caso típico de arbitrariedad en la base metodológica de la fenomenología. Naturalmente, en Heidegger, este fenómeno recibe una valoración negativa que, no obstante, no cambia en nada el hecho de que a un fenómeno condicionado temporalmente se lo convierte en un fundamento ontológico supra-temporal del Dasein (de la vida humana).<sup>221</sup>

A juicio del filósofo húngaro, si bien encontramos una influencia decisiva en Heidegger de la fenomenología husserliana, también es posible hallar la influencia de Kierkegaard y, principalmente, de su anti-hegelianismo. Esto último lo expresa Lukács así:

Cuando Kierkegaard se subleva en contra de la iglesia protestante, su irracionalismo religioso adquiere una forma más pura. Esto influye en Heidegger, quien intenta depurar todos los contenidos concretos cristianos. Con ello, las categorías heideggerianas son determinadas de una manera aún más abstracta y, al mismo tiempo, más irracionales que las de Kierkegaard, cuyas formas y contenidos concretamente teológicos desaparecen [...]<sup>222</sup>

Según Lukács, Heidegger ha construido una teología sin dios partiendo del filósofo danés, mostrando dicha influencia en las categorías del ser y la nada. Así, cuando el filósofo alemán se pregunta al final de ¿Qué es metafísica?, **“¿Por qué es el ente y no más bien la nada?”**, Lukács dice que ésta es, ante todo, una pregunta que sólo puede plantearse de forma meramente teológica, pues, **“su sentido no es un por qué causal, sino un teleológico para qué.”**<sup>223</sup>

Heidegger habría sustituido el Deus absconditus kierkegaardiano por la nada, **“En lugar del Deus absconditus del Kierkegaard tardío, se lo sustituye, aunque terminológicamente diferente, pero ontológicamente equivalente, por la nada [...]** Las preguntas y respuestas de

---

<sup>220</sup> Ibid., p. 386.

<sup>221</sup> Idem.

<sup>222</sup> Ibid., p. 388.

<sup>223</sup> Ibid., p. 389.

Heidegger tienen, de igual manera, un carácter teológico como el de aquél.”<sup>224</sup> La categoría heideggeriana que también obtiene una forma teológica es la de “estar arrojado” (Geworfenheit), “Estar arrojado es el acto creador de un dios inexistente [...] Así como está siendo (arrojado), no conoce ninguna génesis ni perspectiva.”<sup>225</sup>

El filósofo marxista húngaro también realiza una interpretación en torno a las dos modalidades del existir del Dasein: el modo propio y el modo impropio. Para él, el contraste entre ambas modalidades, teniendo en cuenta el contexto de la manipulación generalizada del mundo, expresa, en última instancia, una alternativa a la pregunta ética: ¿qué hacer?

Sin embargo, según interpreta Lukács, Heidegger no responde dicha pregunta. Antes bien, como él mismo señala, no hay un de dónde ni un para dónde. Frente a ello protesta Lukács, quien le reprocha a Heidegger, precisamente, esta falta de génesis histórica y social de la direccionalidad de la acción y concluye que, “El estar arrojado, en tanto que sustituye existencialmente a la génesis, obstruye, no obstante, todo camino.”<sup>226</sup> Y es que, para Lukács, lo importante es pensar un camino que planteé una praxis emancipadora y desenajenante que trascienda la modalidad de la existencia impropia, identificada con el grado más alto de enajenación. No obstante, a pesar de ello, Heidegger habría indicado un camino que Lukács vincula con el concepto de ser para la muerte (Sein zum Tode).

La posibilidad de romper con la impropiedad de la existencia se jugaría en la manera en cómo se afronta el miedo a la muerte, Lukács introduce la siguiente cita para criticar a Heidegger cuando éste se expresa en torno al vínculo entre existencia impropia y muerte.

[...] junto con procurar esta tranquilización que aparta al Dasein de la muerte, el uno adquiere legitimidad y prestigio mediante la tácita regulación de la manera como uno tiene que comportarse en general respecto de la muerte [...] El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte.<sup>227</sup>

El uno (das Man) es incapaz de enfrentar la angustia y se desplaza a la tranquilización de ésta que se da como negación u ocultamiento de la finitud. Frente a este comportamiento de huida se encuentra aquel que le hace frente a la muerte y asume la finitud de su existencia. Lukács cita el siguiente párrafo de Heidegger:

El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el <<uno mismo>> y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> Idem.

<sup>225</sup> Idem.

<sup>226</sup> Ibid., p. 390.

<sup>227</sup> M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 270.

<sup>228</sup> Ibid., p. 282.

La propiedad o la impropiedad de la existencia, en Heidegger, se juegan, de esta manera, en la forma en cómo se hace frente a la muerte o, más concretamente, en la manera en cómo se enfrenta a la angustia que le revela al Dasein su propia e irrebasable finitud. Para Lukács, en cambio, estas categorías tienen la misma abstracción y vaciedad que el mundo alienado, además **de que, “si bien en Heidegger no hay dios, la oposición entre la propiedad y la impropiedad permanece detrás de un dualismo maniqueo en torno a la Nada [...] La resolución (Entschlossenheit), además de que no es concreta ni empírica, aunque bien podría serlo, sino ontológica, es condenada a la completa ineffectividad.”**<sup>229</sup>

El ser para la muerte es interpretado por Lukács como la consecuencia de una vida alienada en la que se hace patente, entre más alienada sea ésta el problema de la muerte. De ahí que, entonces, reivindique a Spinoza y a Epicuro por cuanto ambos filósofos vinculaban la filosofía **con la vida y no con la muerte. “En ambos grandiosos casos es bosquejado –ética y terrenalmente– una dirección para la vida que, con tal comportamiento de los hombres vivos, la hace posible.”**<sup>230</sup>

Lukács concluye su interpretación al respecto expresando lo siguiente:

Esta angustia es completamente carente de contenido y carente de direccionalidad [...] En la medida en que la angustia no es únicamente uno de los múltiples posibles afectos dentro del mundo manipulado, ella es puramente un concepto teológico formal desteologizado [...] Sin embargo, a través de la pura desteologización la angustia no puede ganar, en lo sucesivo, ningún nuevo sentido; más bien ella, completamente carente de sentido, se fundirá con la nada. Ella ya no puede, como en el Abraham de Kierkegaard, inspirar a la acción. Ella es, en el mejor de los casos, una permanente, interna, vacía y abstracta protesta contra el estrepitoso y sin sentido ruido del mundo del ser (das Man).<sup>231</sup>

Para terminar la exposición que hace Lukács de Heidegger, encontramos afirmaciones que sostienen, por ejemplo, que otra de las conexiones entre el existencialismo y el neopositivismo puede observarse en el empobrecimiento del mundo de las categorías. Lukács toma como medida el conjunto categorial elaborado por Aristóteles, Hegel y Marx para captar de manera efectiva la realidad (Wirklichkeit). Sin embargo, a juicio de Lukács, el Heidegger tardío continuó degradando conceptualmente el ente (y su realidad concreta **y efectiva**) **a favor de la abstracción del ser, “en la que todo lo concreto de la realidad efectiva, que los grandes pensadores reflejaron (widerspiegelt) en un sistema categorial, es completamente eliminado.”**<sup>232</sup>

La última crítica que lleva a cabo Lukács sobre Heidegger se hace en torno a los conceptos de tiempo e historia. Nuevamente, Lukács acusa al filósofo alemán de no considerar la realidad en sí de ambas y, por el contrario, de determinarlas como formas subjetivas.

---

<sup>229</sup> G. Lukács, Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I, p. 391.

<sup>230</sup> Idem.

<sup>231</sup> Ibid., p. 392.

<sup>232</sup> Ibid., p. 393.

[...] su concepto de tiempo tampoco es una síntesis conceptual del tiempo objetivo, sino, llanamente, una nueva forma del tiempo subjetivo, de la vivencia (Erlebnis), tratada por **sus contemporáneos**. [...] **pues, si el tiempo verdadero es sustituido por la medición del tiempo o por el tiempo de la vivencia, no hay, ontológicamente, ninguna diferencia decisiva: en ambos casos se sustituye, finalmente, el reflejo de la realidad efectiva en sí por un reflejo subjetivo,**<sup>233</sup>

Hemos expuesto sintéticamente, y seguido paso a paso, la argumentación ofrecida por Lukács de Heidegger. Con esto, hemos dado cuenta de los puntos que Lukács ha considerado importantes para su interpretación y, al mismo tiempo, hemos observado los textos en los que se ha basado.

Si pudiésemos resumir y dar una visión general de la interpretación ofrecida por Lukács del filósofo de la Selva Negra, podríamos decir que aquél observa en éste la expresión de la dimensión instrumental o utilitarista que, sin ser el fundamento del ser social como según Lukács interpreta, corresponde, en todo caso, a un momento histórico específico y no a una forma trans-histórica de **comportarse con lo ente. De ahí que afirme, “Heidegger considera la realidad social efectiva (gesellschaftliche Wirklichkeit) de la vida alienada como una “condition humaine” ontológicamente absoluta, dada e inalterable”**<sup>234</sup>

## Heidegger y Lukács: un diálogo posible

Heidegger y Lukács habitaron el mismo siglo y tuvieron una militancia política en campos antitéticamente radicales. Mientras Heidegger militó en el Partido Nacional Socialista de Alemania (NSDAP) y fue rector de la Universidad de Friburgo durante la época nazi (1933 - 1934)<sup>235</sup>; Lukács, por su parte, fue un militante del Partido Comunista Húngaro y participó activamente, tanto práctica como teórico-políticamente, en las discusiones y revoluciones que se gestaron en su país. Esto le llevó a tener severos problemas con el orden instituido y vivió gran parte de su vida de exilio en exilio.

Ambos autores ejercieron una influencia considerable en la producción filosófica del siglo XX. En el caso de Lukács, por ejemplo, sus obras no sólo tuvieron eco en las reflexiones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt o en los marxismos de carácter crítico y antidogmático del siglo XX, sino que también tuvieron influencia en la formación política de diferentes grupos revolucionarios comunistas a lo largo del mundo. En el caso de Heidegger, es interesante notar cómo influyó de manera determinante en el curso de las reflexiones filosóficas que llegan hasta nuestros días bajo la forma de lo que se conoce como pensamiento, filosofía o discurso posmoderno. De igual manera es interesante observar, aunque en el presente trabajo no es objeto

---

<sup>233</sup> Ibid., p. 394.

<sup>234</sup> Ibid., p. 380.

<sup>235</sup> Cf. Ramón Rodríguez, Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?



de discusión, la influencia que tuvo Heidegger en algunos marxistas como Herbert Marcuse y, en nuestras latitudes, en Bolívar Echeverría.

Somos conscientes de los diferentes intentos que han habido de reducir a ambos autores, sobre todo en el caso de Heidegger<sup>236</sup>, a su militancia política y explicar, desde este horizonte, la totalidad de sus producciones, aportes y reflexiones teóricas. Sin embargo, somos de la idea de que no puede fetichizarse el ámbito sociológico de la existencia y establecerse como base y fundamento último de toda posible interpretación de cualquier ámbito de la producción humana. Por ello, el problema de si existe una vinculación entre la militancia nazi de Heidegger y la totalidad de su obra, no nos interesa, por el momento. Antes bien, lo que pretendemos en este capítulo es generar un diálogo entre dos autores que pensaron problemáticas que llevan siglos desarrollándose y que tematizan problemas actuales que nos interesan. Por otra parte, ambos autores refieren en mayor o menor medida a Marx.

Es de suma relevancia entender que ambos autores tienen proyectos teórico-filosóficos diferentes, por lo que no podemos establecer, entonces, algún tipo de criterio desde el cual **podamos enjuiciar el “error” o el equívoco de alguno de ellos cuando reflexionan sobre algún tema** en particular. A esto hemos de agregar que tampoco se trata aquí de un examen exhaustivo de cada problema a la luz de la totalidad de la obra filosófica de ambos autores, tarea que además de rebasar en creces el objetivo de este trabajo, también resulta inverosímil por el tiempo, el espacio y la capacidad con la que contamos en este momento.

Somos conscientes de que nuestro intento de diálogo deja fuera algunos textos de Heidegger en donde éste problematiza con mayor detenimiento lo relativo a la esencia de la técnica y sus determinaciones en la época moderna.

Sin embargo, el objetivo de este intento de diálogo es comprender y vincular la importancia de lo que ambos autores denominan como proceso de trabajo y comportamiento productivo. Más aún, observar la relevancia de ambos conceptos a la luz de la determinación ontológica que recae sobre el concepto de trabajo mismo.

Antes de entrar de lleno a dicha problemática, queremos señalar y caracterizar, de manera muy general, dos intentos que han buscado un diálogo entre el filósofo de la Selva Negra y el filósofo húngaro.

### Entre diálogos: Lucien Goldmann y Nicolas Tertulian

La relación Lukács-Heidegger no ha sido explorada con suficiente radicalidad y profundidad. En parte porque, desde el campo marxista, hay una especie de prejuicio en torno a la obra del filósofo alemán por su militancia nazi; y, por otra, porque el texto que se ha trabajado por excelencia para

---

<sup>236</sup> Cf. Víctor, Farías, Heidegger y el Nazismo. Víctor, Farías, Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico. , Domenico, Losurdo, La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la ideología de la guerra. Nicolás, González Varela, Heidegger: nazismo y política del ser.

dicho diálogo ha sido, la mayor parte de las veces, Ser y tiempo. En el caso de Lukács, pocos han sido los que han llevado a cabo este posible diálogo sobre la base de textos posteriores a Historia y consciencia de clase, como las obras Asalto a la razón, Marxismo y existencialismo o la Ontología.

Uno de los primeros trabajos en tratar de vincular a ambos pensadores es el realizado por Lucien Goldmann, quien se concentra básicamente en las primeras obras del marxista húngaro y del filósofo alemán.

En su obra, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva<sup>237</sup>, Goldmann sostiene que Ser y tiempo, de Martin Heidegger es una respuesta a la problemática planteada en Historia y consciencia de clase, a propósito de los conceptos de cosificación de la conciencia y la alienación.

Es interesante notar que el concepto de cosificación [Verdinglichung] aparece cuatro veces en todo Ser y tiempo, en los párrafos 10, 82 y 83. La primera alusión al concepto aparece de la mano del término conciencia y se realiza en el contexto de la pregunta por la coseidad [Dinglichkeit] de la cosa que lleva a cabo Heidegger en el párrafo 10 de SyT. “La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse positivamente por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona.”<sup>238</sup> Heidegger se pregunta no sólo por el ser de la cosa, sino también por el ser de aquello que no es una cosa y que la tradición metafísica ha nombrado sujeto, alma o conciencia. Por ello, el objetivo de Heidegger es pensar en un sentido ontológico el ámbito originario sobre el cual debe entenderse el ser del Dasein y el ser de aquello que no tiene la forma de Dasein.

No obstante, la interpretación que sugiere Goldmann omite este objetivo e identifica, sin más, conceptos que el mismo Heidegger se empeña en criticar y deslindar de la manera en cómo la metafísica occidental los ha pensado.<sup>239</sup> La razón que Goldmann esgrime para decir que Heidegger está dialogando veladamente con Lukács es que la expresión “cosificar la conciencia” aparece entre comillas en Ser y tiempo, lo que significaría, a su juicio, que se estaría aludiendo a la expresión lukacsiana, pero sin hacer referencia explícita al filósofo húngaro.

Nicolas Tertulian señala lo inverosímil que resulta plantear dicho diálogo como lo pretende Goldmann y, en la interpretación y reconstrucción que hace del concepto Verdinglichung en

---

<sup>237</sup> Este texto está constituido, en realidad, por un par de transcripciones de las clases dictadas por Goldmann entre 1967 y 1968 y una introducción inconclusa realizada por él mismo. Según el prólogo, escrito por Youssef Ishaghpour, a Goldmann no le interesó ni el “segundo” Heidegger, ni la producción posterior y tardía de Lukács, pues éste último se habría adherido al stalinismo y habría dejado de ser atractivo académica y filosóficamente.

<sup>238</sup> M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 67.

<sup>239</sup> Ejemplo de ello es la siguiente cita: “[...] para expresar ideas afines y a veces casi idénticas, Lukács habla de “totalidad”, donde Heidegger emplea la palabra “ser”; de “hombre”, donde Heidegger crea el término Dasein (existencia); de “praxis”, donde Heidegger dice Zuhandenheit. [...] Cuando reemplaza totalidad por “Sein” (ser) y “sujeto” por “Dasein” (existencia) Heidegger crea una terminología [...]” pp. 57-58. De igual modo, para Goldmann habría una equiparación de los términos, cosificación y conciencia falsa con los términos heideggerianos de: Vorhandenheit, se (das Man) e inautenticidad.

Heidegger, señala: **“Ha faltado la publicación de los cursos e inéditos de Heidegger pertenecientes al periodo anterior a la publicación del libro de Lukács para darse cuenta de que el uso del concepto de Verdinglichung, y la problemática de la alienación en general, estaba presente en Heidegger mucho antes que Lukács publicara su libro.”**<sup>240</sup> Lukács también señalará algo parecido<sup>241</sup> diciendo que el concepto se encontraba en el aire filosófico de esa época.

Si bien es inevitable buscar y hacer paralelismos entre los conceptos de uno y otro autor, es importante señalar que en el caso de Goldmann esto sucede porque parece no reconocer que lo que busca Heidegger es precisamente romper y captar el sentido originario de los conceptos metafísicos para preguntar de manera más radical por el ser. Esto lo lleva a forzar los términos y a hacer hablar a Heidegger desde los conceptos de Lukács. Intento en el que cae, también, el filósofo húngaro.

## Nicolas Tertulian

El filósofo rumano Nicolás Tertulian es otro de los investigadores y estudiosos del pensamiento de Lukács que ha buscado establecer un diálogo con Heidegger. A diferencia de Goldmann, Tertulian trabaja textos posteriores a Ser y tiempo y polemiza con algunos conceptos del filósofo alemán.

A pesar de los juicios negativos y, a veces injustos, que hace Tertulian sobre Heidegger, sus intentos de diálogo y crítica van más allá del abordaje exclusivo de Ser y tiempo. Por ejemplo, hace referencia a obras como Los problemas fundamentales de la fenomenología, De la esencia del fundamento, Introducción a la filosofía, Los conceptos fundamentales de la metafísica, etc. Sin embargo, no queremos detenernos en la exposición detallada de la interpretación que lleva a cabo el filósofo rumano, sólo queremos señalar algunos puntos que nos permitan comprender, en términos generales, hacia dónde apuntan sus críticas.

A juicio de Tertulian, si bien considera que las dos propuestas ontológicas son opuestas, observa que dicha oposición puede establecerse sobre la base de que ambas abordan problemáticas comunes como por ejemplo la especificidad de la humanitas *de l’*homo humanus, la relación “sujeto-objeto”, el mundo, el trabajo o la cotidianidad.

---

<sup>240</sup> Tertulian, “Nicolas, Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger”, Actuel Marx. p.44. (La traducción es nuestra).

<sup>241</sup> En el prólogo a Historia y conciencia de clase de 1967 Lukács señala, “[...] hay un problema que tiene importancia por encima de todos los desarrollos de detalle: el de la alienación, que aquí se estudió, por vez primera desde Marx [...] El problema, naturalmente, estaba en el aire. Pocos años después, Sein und Zeit (1927) de Heidegger situaba ese concepto en el centro de las discusiones filosóficas [...] Podemos pasar ahora por alto la cuestión filológica que suscitó principalmente L. Goldmann, al ver en la obra de Heidegger una parcial réplica polémica a mi libro [...] La afirmación de que el problema estaba en el aire basta hoy completamente [...]”

El primer concepto que queremos abordar es el del trabajo. Dicho concepto es nodal en la Ontología de Lukács y, como veremos más adelante, también tiene una relevancia central, aunque poco explorada, en la obra de Heidegger. Los autores que se han encargado de entablar posibles diálogos y controversias entre ambos pensadores parecen no haber reparado en ello y, en el caso de los intérpretes de Lukács, valoran la interpretación del concepto de trabajo hecho por éste último como “superior”.

Así, Nicolás Tertulian en su ensayo titulado *L'ontologie chez Heidegger et Lukács – Phénoménologie et dialectique*, sostiene:

Pero mientras Lukács hace del trabajo el momento capital de la emergencia de la hominización (siguiendo así a Hegel y a Marx), Heidegger no lo menciona como momento constitutivo de su ontología del Dasein y concentra sus análisis, sobre todo, en torno a una disposición afectiva fundamental, en torno a un existencial (en el sentido de la cura, Sorge), lo que implica una eliminación/evacuación de los momentos objetivos fuertes en la relación originaria del hombre con el mundo<sup>242</sup>

Como veremos en el siguiente apartado, el contenido del concepto de trabajo es denominado por Heidegger como comportamiento productivo del Dasein. En este sentido, el trabajo es un elemento constitutivo no sólo de la filosofía occidental sino de la misma existencia del Dasein, ya sea que éste se interpreta como ser humano, sociedad o como existencia.

Sin embargo, Tertulian continúa con su crítica:

Al ocultar el lugar central del trabajo en la génesis de la especificidad del género humano (o en el lenguaje heideggeriano, de la ontología del Dasein), el autor de Sein und Zeit se niega la posibilidad de tomar en cuenta la dialéctica de las relaciones entre las determinaciones del mundo objetivo y los actos intencionales de la consciencia, el trabajo es justamente el lugar geométrico de estas interacciones, la actividad en donde la subjetividad es confrontada, por vocación, con la aspereza y la substancialidad de una realidad que la trasciende.<sup>243</sup>

Y agrega –consideramos de manera injusta- que “él [Heidegger], por lo mismo, se niega toda posibilidad de proponer una verdadera fenomenología del trabajo.”<sup>244</sup> Precisamente Heidegger, como veremos en el apartado siguiente, lleva a cabo la deconstrucción de los conceptos de sustancialidad y realidad a partir del análisis de la estructura intencional del comportamiento productivo y establece dicho comportamiento como horizonte desde el cual toda la metafísica occidental se ha desplegado.

Por ello, no estamos de acuerdo con la siguiente aseveración de Tertulian:

---

<sup>242</sup> *L'ontologie chez Heidegger et Lukács – Phénoménologie et dialectique* [texto en línea] p. 28. (traducciones nuestras).

<sup>243</sup> Ibid., p. 29.

<sup>244</sup> Idem.

Que no se nos responda que no se encuentra en el discurso de Heidegger, pronunciado durante el famoso año de 1933, un elogio apoyando el trabajo, por ejemplo, en el tristemente célebre Discurso del Rectorado, donde el servicio de trabajo (der Arbeitsdienst) ocupa un lugar central entre las órdenes impuestas a la juventud alemana por el nuevo Estado nacional socialista (al lado de la Wissensdienst, del servicio de saber, y de la Wehrdienst, el servicio militar), pues en esta glorificación del trabajo está imbricada de tal manera la exaltación de la Volksgemeinschaft y de los objetivos de la revolución nacional-socialistas que no podemos otorgarle la menor dignidad filosófica.<sup>245</sup>

La dignidad filosófica en torno a la concepción de trabajo en Heidegger no puede ser leída únicamente a partir del Discurso del Rectorado o de escritos que tienen un objetivo claramente propagandístico o político, descuidando, o haciendo omisión, el abordaje riguroso hecho por Heidegger en su intento de deconstruir/destruir la historia de la filosofía occidental.

Otro de los conceptos que Tertulian pone en cuestión es el de causalidad, cuya crítica, por parte de Heidegger, puede encontrarse en el texto titulado La proposición del fundamento y en la conferencia **“El principio de razón”, pronunciada en 1956 en Bremen. Al respecto, Tertulian señala que Heidegger habría entendido la causalidad como “agente de un gigantesco ataque en contra de la naturaleza, en la que el descubrimiento de la energía atómica y su consecuencia técnica, la bomba atómica, representarían la culminación necesaria.”**<sup>246</sup> De esta manera, a juicio del rumano, Heidegger no se habría ocupado de una crítica rigurosamente fundamentada del principio de razón suficiente, sino que sólo habría considerado los efectos negativos y devastadores en la práctica. De igual manera, el filósofo alemán habría deducido del principio de razón suficiente los peligros de la era atómica y el sometimiento de la naturaleza bajo el dominio del sujeto, pero esto, **según Tertulian, no anularía la validez del principio de causalidad, sino que, más bien, “la validez ontológica del principio de causalidad no es de ninguna manera cuestionada por la hipertrofia de la manipulación de lo real que caracteriza los excesos de la técnica.”**<sup>247</sup>

Tertulian exige reconocer en Lukács y en Marx, frente a Heidegger, un realismo que **considere la existencia del “mundo” como un hecho ontológicamente independiente** de cualquier sujeto o individuo. Así, a diferencia de Heidegger, en donde hay mundo porque éste es un elemento a priori e irrebasable de la estructura existencial de ser-en-el-mundo, Tertulian reconoce, siguiendo a Lukács, **la existencia ontológicamente independiente del “mundo”,** entendido éste como el conjunto de la totalidad de los entes cuya estructura esencial está constituida por una red de cadenas causales infinitas que, a su vez, constituyen una serie de complejos objetivos.

Un cuarto elemento que señala Tertulian, siguiendo a Lukács, y que ya hemos comentado al exponer la interpretación de éste sobre Heidegger, es la separación que, presuntamente, realiza el método fenomenológico entre la esencia y el fenómeno, considerando éste último como

---

<sup>245</sup> Ibid., p. 28.

<sup>246</sup> Ibid., p. 27.

<sup>247</sup> Idem.

aparición o manifestación de la esencia, mediada, además, por un contexto socio-histórico que no tomaría en cuenta la fenomenología husserliana ni la heideggeriana.

En los otros puntos, como la crítica al ser-arrojado o la cuestión en torno al uno (das Man) **y las posibilidades de una ética en las que el Dasein se “responsabilice” de su presente y futuro**, intentando superar la alienación de la sociedad burguesa, Tertulian sigue los caminos y las interpretaciones de Lukács que ya hemos expuesto anteriormente.

Algo que es meritorio señalar es la conciencia, y quizá el conocimiento, que tiene Tertulian sobre algunas aseveraciones bastante agresivas y problemáticas de Heidegger, pero que, lamentablemente, no desarrolla. Por ejemplo, en el escrito de Heidegger titulado Signos, se afirma,

La cuestión es si resulta posible, en general, pensar suficientemente la sociedad industrial, considerada hoy la realidad primera y última —antes llamada Dios—, con la ayuda de la dialéctica marxista, esto es, en principio, con la metafísica de Hegel. El método del mediar dialéctico pasa a hurtadillas por delante de los fenómenos (por ejemplo, de la esencia de la técnica actual). La mera perspicacia no es camino alguno hacia aquello que se oculta todavía a nuestro pensar. La revolución del modo de pensar que es inminente a los humanos no está preparada aún, no es tiempo de una discusión pública al respecto. La dialéctica es la dictadura de lo aproblemático. En su red toda cuestión se asfixia.<sup>248</sup>

De igual modo, Tertulian señala, aunque no desarrolla, **“La fuerte hostilidad hacia la “sociedad industrial” (un pasaje de los Beiträge confunde “industrialismo”, “capitalismo”, “marxismo” bajo el mismo signo), el rechazo de la “dialéctica sujeto-objeto” (el idealismo clásico alemán es humillado como promotor de una tal dialéctica), el odio al marxismo, justifican que coloquemos a Heidegger dentro de la tradición de la crítica romántica de la modernidad.”**<sup>249</sup>

Tertulian, citando algunas notas y pasajes de Heidegger como Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat o las Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, concluye que el antisemitismo y el anti-modernismo de Heidegger son consustanciales a su filosofía, y que, además, su falta de simpatía por el espíritu de la Ilustración permite **“comprender que la filiación establecida tanto por Lukács como por Croce entre la tradición romántica y un cierto anti-universalismo del irracionalismo alemán moderno resulta totalmente fundada.”**<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> M. Heidegger, “Signos”, Experiencias del pensar (1910-1976), p. 170.

<sup>249</sup> Ibid. p. 39.

<sup>250</sup> Ibid., p. 41.

## Diálogo productivo con el marxismo: el horizonte insuperable del trabajo o del comportamiento productivo

En los intentos de hacer dialogar a Lukács o a Marx con Heidegger resulta interesante la ausencia de interpretaciones<sup>251</sup> en torno a las reflexiones efectuadas por éste último en Los problemas fundamentales de la fenomenología. Pues, es precisamente en este texto en donde Heidegger realiza un análisis fenomenológico de la estructura intencional del trabajo o comportamiento productivo [herstellendes Verhalten] como lo llama él, al tiempo que determina dicho comportamiento como nodal en la posibilidad misma del acontecer de la historia de la filosofía.

En el siguiente apartado queremos exponer el tratamiento llevado a cabo por Heidegger sobre lo que él denomina el **“horizonte del comportamiento productivo”** como horizonte de comprensión sobre, o desde el cual, la metafísica occidental se ha desplegado. Este punto que Heidegger expone detenidamente en la obra referida nos parece un elemento central para **“dialogar productivamente con el marxismo”**, tal y como es mencionado en la Carta sobre el humanismo.

El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo.<sup>252</sup>

El haber experimentado la extrañación, afirma Heidegger, le permitió a Marx adentrarse en una dimensión esencial de la historia y, junto con ella, observar lo histórico en el ser, a diferencia, por ejemplo, de Husserl o de Sartre. Este reconocimiento de lo histórico en el ser y de la extrañación, por parte de Marx, sólo es posible, sostenemos, si, como observa Lukács, se entiende la dimensión específica del ser social a partir del concepto positivo de trabajo. Por eso, nos parece acertada la aseveración de Heidegger cuando sostiene que, en clara referencia a Marx, el materialismo no

---

<sup>251</sup> Nicolás Tertulian, a pesar de conocer el texto y hacer alusión a él en el artículo que comentamos anteriormente, únicamente extrae la consideración de que Heidegger se posiciona, debido a su postura ideológica y política, a favor del idealismo y rechaza el realismo. Este es un juicio injusto, pues Heidegger dice que no hay, hasta el momento, una interpretación lo suficientemente profunda que asegure que el idealismo o el realismo sean sostenibles o insostenibles. Cf. M. Heidegger, Los problemas fundamentales de la fenomenología, p.210.

<sup>252</sup> M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 57.

debe entenderse como aquella interpretación que afirma que todo es materia, sino que debe entenderse como **“una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo.”**<sup>253</sup> Y esto es así si consideramos, desde la óptica de Lukács, que el trabajo, como hemos visto, es el Urphänomen y la Urform de toda praxis social. El filósofo de la Selva Negra agrega, además, que la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica.

De esta manera tenemos una tríada conceptual, a saber: alienación, trabajo y técnica. Estos conceptos, y sobre todo, los dos últimos guiarán nuestras reflexiones que expondremos a continuación.

Para dialogar con el marxismo, entonces, debe reconocerse la importancia del planteamiento de Marx en torno a la historia, y más concretamente, la reflexión de Marx sobre la alienación o extrañamiento [Entfremdung]. En este sentido, Heidegger indica que el extrañamiento reconocido por Hegel y Marx forma parte del destino del ser y de lo que él denomina **“desterramiento” del hombre moderno.**

A juicio del filósofo de la Selva Negra, la esencia del trabajo ha sido pensada, en el contexto de la metafísica moderna, primeramente por Hegel en la Fenomenología del espíritu, **“como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada”**<sup>254</sup>, es decir, como objetivación [Vergegenständlichung] de lo efectivamente real [Wirklichen] por parte del hombre, **experimentado éste como subjetividad.**<sup>255</sup> Como ya hemos podido observar, la referencia a la filosofía de Hegel, tanto para Lukács y Marx como para Heidegger, constituye un momento esencial en el desarrollo y la problematización filosófica de dichos autores.

El proceso de trabajo aparece, a juicio de Heidegger, como un proceso de objetivación de la realidad efectiva (Wirklichkeit) llevado a cabo por el hombre, en donde éste se experimenta como subjetividad, como agens, o fundamento, del proceso mismo.

Heidegger relaciona inmediatamente la esencia del materialismo, es decir, la idea de trabajo, con el concepto de técnica y sostiene que la esencia del trabajo se halla oculta en la esencia de la técnica. Pues, ésta es entendida por Heidegger no sólo en el sentido griego de la τέχνη, en tanto saber hacer, sino fundamental y originariamente como un modo del ἀληθείειν, esto es, una forma de desocultar al ente y hacer que se manifieste. Sobre estos puntos volveremos más adelante. Por lo pronto, queremos llamar la atención en torno a la conexión efectuada por Heidegger entre los conceptos de trabajo, técnica, realidad efectiva y metafísica.

Pensamos que estas afirmaciones y relaciones conceptuales hechas por el que fuera rector de la Universidad de Friburgo adquieren mayor claridad y sentido, como veremos a continuación, si las vinculamos con las reflexiones hechas en el curso dictado en Marburgo durante el semestre del verano de 1927, publicado en forma de libro bajo el título Los problemas fundamentales de la fenomenología.

---

<sup>253</sup> Ibid., p. 58.

<sup>254</sup> En el texto en alemán figura: unbedingte Herstellung.

<sup>255</sup> Idem.



Este curso, convertido en libro, fue considerado por Heidegger como la continuación de Ser y Tiempo. El texto se encuentra dividido en dos partes y en él podemos leer la interpretación fenomenológica<sup>256</sup> que hace Heidegger de la historia de la metafísica, a propósito de cuatro tesis<sup>257</sup> que considera fundamentales y que están presentes en la tradición filosófica. En este sentido, por ejemplo, encontramos la interpretación de autores como Suárez, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Hobbes, Lotze y, sobre todo, de Kant.

Nosotros nos concentraremos básicamente en la exposición de la segunda tesis, según la cual: a la constitución del ser de un ente le corresponde la quiddidad (essentia) y la subsistencia (existentia).

Resulta conveniente recordar, en este punto, que para el filósofo de la Selva Negra la historia de la filosofía ha confundido ser y ente, y, con ello, ha ontificado al ser. La pregunta por el ser, afirma, ha caído en el olvido y en este sentido, Ser y tiempo tiene como meta preparar el camino que abra la posibilidad de formular adecuadamente dicha pregunta.

Si la pregunta tiene como objeto al ser y ser es siempre el ser de un ente, entonces, **“tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo.”**<sup>258</sup> Por lo tanto, si lo que se busca es el ser, será necesario interrogar a un ente, pero no a cualquier ente, sino a uno en el que se muestre el sentido del ser. Este ente privilegiado óntico-ontológicamente es el Dasein, **por cuanto a este ente “le va en su ser este mismo ser”, y, por ello, “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser.”**<sup>259</sup> La analítica existencial u ontología fundamental será entonces el intento llevado a cabo por Heidegger de ganar y conquistar ese espacio u horizonte desde el cual pueda llevarse a cabo la tematización de la pregunta por el ser. Ser y tiempo en ese trabajo preparatorio, consiste en exponer y aclarar las estructuras existenciales del Dasein.

Hemos hecho esta breve aclaración para mostrar, por una parte, cuál es el objetivo que persigue Heidegger; y por otra, para señalar por qué el problema del contenido o significado de los conceptos, sobre todo aquellos como esencia, existencia o ser, son de suma importancia para él.

---

<sup>256</sup> También puede ser leído como la Destruktion (destrucción) de la historia de la metafísica que propone Heidegger en Ser y Tiempo y que en Los problemas es planteado como la Abbau (deconstrucción) de la misma. Así, **“pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras [...] a la construcción reductiva del ser, una destrucción, esto es, una deconstrucción [Abbau] crítica de los conceptos tradicionales [...] que los deconstruyan hasta las fuentes a partir de las que fueron creados.”** M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 48.

<sup>257</sup> Estas tesis son: 1.- La tesis de Kant: el ser no es un predicado real; 2.- La tesis que se remonta a Aristóteles, de la ontología medieval, según la cual a la constitución del ser de un ente le pertenece la quiddidad (essentia) y la subsistencia (existentia); 3.- La tesis de la ontología moderna: Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza (res extensa) y el ser del espíritu (res cogitans); 4.- La tesis de la lógica: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado y considerado mediante el “es”. El ser de la cópula.

<sup>258</sup> M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 27.

<sup>259</sup> Ibid., p. 28.

La Abbau que señalábamos líneas más arriba juega precisamente el papel de realizar una crítica y deconstrucción de estos conceptos tradicionales de la metafísica.

Un vez aclarado lo anterior y considerando que el texto de Los problemas es la continuación de Ser y tiempo, hemos de indicar que la pregunta que busca responder Heidegger en el tratamiento de esta segunda tesis es, ¿cómo puede algo real tener existencia? o ¿Cómo hemos de entender el vínculo entre *essentia* y *existentia*?

En el tratamiento hecho por Heidegger de la tesis 1 se realiza una interpretación de los términos ser, real y existencia a la luz de la Crítica de la razón pura de Kant. A juicio de Heidegger, Kant no se habría apartado de la tradición y habría aceptado el contenido de dichos conceptos. La conclusión a la que se llega es, por una parte, que ser es entendido como existencia y ésta, a su vez, como efectividad o subsistencia; por otra parte, Heidegger concluye que el término *essentia* se entiende como realitas o realidad, **y ésta, a su vez como conjunto quiditativo, “Cuando Kant habla de la omnitud realitatis, de la totalidad de las realidades, quiere decir con ello no la totalidad de los entes subsistentes, efectivos, sino, por el contrario, la totalidad de las determinaciones quiditativas posibles [...] Las realidades son los contenidos quiditativos de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas [...]”**<sup>260</sup> *Essentia* y *existentia* no son, pues, entes, antes bien, son estructuras del ser del ente mismo.

Pongamos un ejemplo: un ente, una mesa; una mesa tiene un qué y un modo de ser. Si respondemos a la pregunta por su qué, daremos las notas esenciales que la componen, por ejemplo: algo físico que debe tener una superficie, sostenida por una base, sobre la cual puede ponerse algo. Si ahora preguntamos por su modo de ser, podríamos indicar que es una mesa **realmente efectiva, “ahí” al lado, efectivamente siendo. La respuesta a la pregunta por el qué de la mesa constituye su realidad (*essentia*); en cambio, la respuesta a la pregunta por su modo de ser (*existentia*) constituye su existencia o efectividad.**

Heidegger avanza preguntándose desde dónde ha podido plantearse esta diferencia y, por ende, el vínculo de la efectividad de un ente (*existentia*) con su realidad. A juicio de nuestro filósofo, hemos de remitirnos, por una parte, al abordaje que hizo la filosofía medieval de la así llamada prueba ontológica de Dios; y por otra, a la manera en que la filosofía medieval entendió los conceptos anteriormente referidos. Por ello, Heidegger consagra una exposición dedicada a Tomás de Aquino, Duns Escoto y a Suárez. No es nuestra intención hacer una interpretación detallada de dicha exposición, lo que nos interesa es señalar el resultado al que llega Heidegger. En este sentido, al filósofo de Messkirch le interesa reivindicar y resaltar la postura de Suárez, pues, éste habría entendido la relación entre *essentia* y *existentia* **así, “las esencias o las posibilidades de las cosas antes de su actualización no tienen propiamente ser [...] el ente es ahora creado por Dios y, en tanto que creado, es a la vez en sí mismo independiente [...] Sólo si la existencia no pertenece a la *essentia*, es entonces posible una creación.”**<sup>261</sup> El ente, desde esta perspectiva, es un ente creado por Dios y el carácter de esta creación estriba en que Dios le “da”

---

<sup>260</sup> M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 61.

<sup>261</sup> Ibid., pp. 131-132.

su ser, es decir, efectúa la realidad en su existencia; antes de ésta, el ente no es nada y una vez creado es, en sí mismo, autónomo e independiente de aquel que lo ha creado.

La efectuación es un agere que tiene un agens, un sujeto que efectúa. Para la metafísica medieval este sujeto es Dios y el agere es la creación. Sin embargo, lo que observa Heidegger es que esa interpretación, que rastrea y ubica en la antigüedad griega, en la Edad Media y en la Modernidad, se encuentra determinada por un comportamiento específico del Dasein. Dicho comportamiento, que a su vez abre y posibilita un horizonte desde el cual se ha desplegado la metafísica, es lo que Heidegger denomina comportamiento productivo. Para llegar a este concepto, el pensador de Friburgo se pregunta, ¿por qué se entiende la existencia como efectuarse y efectividad?

Heidegger observa la conexión estrecha entre los conceptos actualitas y actuar [Handeln]. Que algo sea actual significa actualizar<sup>262</sup> ese algo, implica no sólo un actuar, actus o agere, sino también un agens, un sujeto que actúa. Que algo sea efectivo, entonces, implica que alguien efectúa o lleva a la existencia ese algo. No obstante, la existencia o la efectividad de lo efectivo no es algo creado, sino, más bien, se da a un mismo tiempo con el acto de crear o producir algo, ella es **“concreada a la vez con la creación de algo.”**<sup>263</sup> A diferencia de Kant, quien relaciona la existencia con un sujeto que aprehende cognoscitivamente algo (percepción), Heidegger lleva esta **interpretación a un plano ontológico y entiende esta relación, “en el sentido de una relación con nuestro Dasein, en tanto que un Dasein actúa [handeln], o hablando con mayor precisión, en tanto que un Dasein creador, productivo.”**<sup>264</sup> Por ello, el filósofo alemán buscará, **“poner de manifiesto, a partir del sentido de la efectividad, tal como la concibieron la antigüedad y la escolástica, que ésta se comprende en referencia al comportamiento productivo del Dasein.”**<sup>265</sup> Sólo entonces podrán hacerse comprensibles los conceptos anteriormente mencionados, pues, la **tarea será, “mostrar en qué medida ambos conceptos surgen de una comprensión del ser que comprende el ente remitiéndolo a una efectuación o como decimos también a un comportamiento productivo del Dasein”**<sup>266</sup>

Una vez llevado a cabo el tratamiento hermenéutico histórico-crítico hecho por Heidegger, éste expone la estructura intencional del comportamiento productivo.

Heidegger recupera y vincula los conceptos de la ontología antigua: **μορφή, εἶδος, Φυσις** y **Οὐσία**. A juicio de Heidegger, si se sostiene que lo que constituye quiditativamente al ente es su figura o forma (**μορφή**), entonces, a partir de ella lograremos saber qué es el ente en cuestión. Por eso, **“El imprimir una forma y una figura le confiere su peculiar aspecto [Aussehen] a lo que ha de ser producido y a lo que ha sido producido.”**<sup>267</sup> En este sentido, **“El aspecto es el sentido**

---

<sup>262</sup> Heidegger señala el vínculo entre efectuación, actualitas y energeia, unificando así el contenido de los tres conceptos fundamentales de la metafísica occidental.

<sup>263</sup> Ibid., p. 138.

<sup>264</sup> Ibid., p. 135.

<sup>265</sup> Idem.

<sup>266</sup> Ibid., p. 139.

<sup>267</sup> Ibid., p. 140.

ontológico de la expresión griega εἶδος o idea”<sup>268</sup>. Para los griegos, el aspecto (εἶδος) no se fundaba en la μορφή, sino que ésta estaba fundada en el aspecto. A juicio de Heidegger, los griegos habrían pensado esta relación de fundamentación porque se encontraban bajo la perspectiva de la producción y no bajo la perspectiva de la aprehensión, en la cual dicha relación se encontraría invertida.

Esta concatenación de términos es de suma importancia para entender lo específico del acto de producir y por qué este último sólo puede entenderse a partir de una dimensión previa que determina al acto mismo. Es decir, lo formado o producido sólo puede ser tal si previamente hay un conjunto de rasgos que modelen aquel objeto sobre el cual recae la acción y, que al mismo tiempo, guíen el acto. Esto es, el εἶδος, o ιδέα, constituye ese aspecto anticipado de cómo era y cómo deberá ser la cosa una vez efectuada o producida.

En palabras del propio Heidegger:

Lo formado es, como también decimos, una configuración [Gebilde]. El alfarero forma un vaso con arcilla. El dar una configuración se lleva a cabo tomando como guía y medida una figura [Bild] considerada como modelo [Vor-bild]. Mirando el aspecto anticipado de la cosa que ha configurarse y recibir la forma, ésta es producida. Es este aspecto anticipado de la cosa, vislumbrado de antemano, lo que los griegos quieren decir ontológicamente con eidos, idea [...] **El aspecto anticipado, el modelo, muestra la cosa tal como es antes de la producción y cómo se supone que será su aspecto una vez producida.**[...] En resumen [...] las determinaciones de la realitas surgen todas ellas en la perspectiva de lo que es configurado en el configurar, de lo que recibe forma en el informar, de lo que toma figura en el proceso de darle figura, de lo producido y terminado en el producir. Imprimir una forma, una figura, producir son, de acuerdo con su sentido, un hacer venir, un dejar que se origine. Podemos caracterizar todos estos comportamientos mediante un comportamiento fundamental del Dasein, que podemos llamar brevemente el producir.<sup>269</sup>

**La cosa producida es producto de una “idea” que, mediante la efectuación del Dasein, adviene y es traída al “ahí”. Pues, “producir, significa al mismo tiempo traer al círculo estrecho o amplio de lo accesible, traer aquí, a este lugar, al ahí, de modo que lo producido esté por sí mismo, por su propia cuenta [...]”<sup>270</sup>**Ahora bien, aquello que está ahí, delante, que sub-yace o pro-yace es, ante todo, un conjunto de útiles, **“es la totalidad de los enseres [Gebrauchsdinge], con los que constantemente tenemos que tratar [...] el utensilio que se usa y los productos de la naturaleza continuamente utilizados”<sup>271</sup>** Lo subsistente delante de la mano [vor-handenes] es, para Heidegger, lo que se toma como el ente primero, es lo que <sup>ú</sup>hay o el haber (das Habe), que en la época de Aristóteles, sostiene Heidegger, bajo el término Ο σία significaba propiedad, posesión o riqueza.

---

<sup>268</sup> Idem.

<sup>269</sup> Ibid., pp. 140-142.

<sup>270</sup> Ibid., p. 143.

<sup>271</sup> Idem.

La explicación de Heidegger sobre el comportamiento productivo se aproxima bastante, como vimos en el segundo apartado del capítulo previo, a la descripción que hace Marx en el capítulo V de la tercera sección del primer tomo de El capital sobre el proceso de trabajo. En ese sentido, citamos en extenso dicha descripción.

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar **su voluntad**. [...] El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin [zweckmäßige Tätigkeit]<sup>272</sup>, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.<sup>273</sup>

Para Marx, la diferencia entre la actividad animal y la actividad específicamente humana estriba en que esta última implica un momento previo a la acción misma. Es decir, el despliegue de la acción conlleva un momento en el cual se determina aquello que va a efectuarse o realizarse, pero dicha determinación, que es pensada por Marx como modelo pre-existente que guía y conforma la materialidad natural, no se encuentra en el objeto sobre el cual recae la acción, sino más bien es un fin que el sujeto, o agens, pone al tiempo que ejecuta la acción.

En el proceso de **con-formación de la materialidad natural no sólo se “imprime”, “modela” o “conforma” la materia según un modelo que existía previamente, sino que también se efectiviza un fin u objetivo [Zweck]**. Este fin, señala Marx, es la producción de valores de uso<sup>274</sup>. La actividad orientada a un fin o proceso de trabajo produce valores de uso que son in-formados o con-

---

<sup>272</sup> Los subrayados son nuestros.

<sup>273</sup> K. Marx, El capital, p. 216.

<sup>274</sup> Marx expone lo que entiende por valor de uso en el tratamiento que realiza de la mercancía. La mercancía es un objeto que tiene dos caras o dimensiones. Por una parte, tiene un valor de uso y es, en ese **sentido**, “una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran.” **Por tanto**, “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien [...] El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio” Marx, Karl, El capital, p. 44.

formados a partir de un modelo que pre-existe, en la mente del sujeto que trabaja, al valor de uso como tal.<sup>275</sup>

Nótese la semejanza en el sentido de los conceptos que tanto Marx como Heidegger emplean para dar cuenta del proceso de trabajo o comportamiento productivo. Es interesante observar que el producto del proceso de trabajo tiene el sentido o la determinación de ser un objeto para el uso. Marx nombra a este objeto valor de uso [Gebrauchswert], en tanto Heidegger lo denomina cosa para el uso o cosa de uso [Gebrauchsdinge]. En cierta lectura de Marx, como la que propone Felipe Martínez Marzoa, la ontología de Marx tendría como objeto aquello que hay o que es, y lo que es o lo que hay, en la sociedad burguesa es riqueza que se presenta bajo la forma de mercancía.<sup>276</sup> Para el filósofo de la Selva Negra, de igual manera, aquello que hay en el haber es lo subsistente o vor-handenes y el sentido de lo subsistente ha de ser entendido, si se sigue el significado propuesto por éste sobre el término griego **Οὐσία**<sup>277</sup>, como riqueza. Pero la riqueza o el ente que se da como siendo primero es aquello que está a la mano, lo disponible a la mano [vorhandenes Verfügbares], **por eso, para Heidegger, “Tenemos que interpretar el verbo εἶναι, esse, existere, a partir del significado de Οὐσία, como lo que subsiste delante de la mano y es presente. Ser, ser efectivo, existir quieren decir, en el sentido tradicional, efectividad.”**<sup>278</sup>

Lo disponible o lo que está a la mano es lo que se usa, es el útil [Zeug], el valor de uso para Marx. **Οὐσία** es riqueza y riqueza es, en última instancia, si acordamos con Heidegger y Marx, el conjunto de los valores de uso. Además, para ambos autores, el proceso de trabajo, o comportamiento productivo, tiene como momento específico el adecuar la actividad a un fin [zweckmäßige Tätigkeit]; dicho fin, entendido como modelo, no se encuentra presente en la materia que transforma o modela, antes bien, precede y determina dicha actividad al configurar la materia de acuerdo a él. Así, entonces, el contenido de los términos Zweck, Vor-bild, **τέχνη** y **εἶδος** guardan una relación estrecha por cuanto son conceptos que dan cuenta de ese ámbito previo desde donde puede llevarse a cabo la producción.

---

<sup>275</sup> En este punto es pertinente señalar los aportes hechos por Bolívar Echeverría cuando expone su interpretación en torno al proceso de trabajo como un proceso de transformación conformado por dos estratos: el físico-natural y el meta-físico. Es en este último estrato en donde Echeverría encuentra lo específico de la libertad e identidad humana en tanto que el sujeto da forma a los objetos a partir de darse a sí mismo su propia forma. Pues, al efectivizar un fin, lo que se juega siempre es una determinada manera de dar forma, identidad y sentido al conjunto de la reproducción social. Cf., **“Valor de uso, ontología y semiótica”**, Valor de uso y utopía.

<sup>276</sup> Marx inaugura la primera línea de El capital **con la siguiente declaración:** “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.” **El objeto teórico de Marx, siguiendo este enunciado, versa sobre la riqueza.** De ahí, entonces, que se pregunte, ¿si ser riqueza en la sociedad moderna capitalista es ser mercancía, entonces, qué es una mercancía? Si todo lo que hay, todo en, es riqueza, o sea, mercancía, entonces, ¿qué modo de ser tiene el ente, la mercancía?

<sup>277</sup> La interpretación de **Οὐσία como riqueza la da el mismo Heidegger, “Las posesiones y bienes disponibles, el haber, es en el sentido absoluto, en griego, la Οὐσία.** En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un significado filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión **Οὐσία** era todavía sinónimo de **propiedad, posesión, riqueza.” M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 143.**

<sup>278</sup> M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 143.

Después de exponer los elementos estructurales del comportamiento productivo, Heidegger se pregunta sobre lo que está en juego en la intención productiva. Lo que revela la **intención productiva en la comprensión del ser de la estructura intencional del producir es “un peculiar carácter de liberación y de dejar libre.”**<sup>279</sup> El producto o resultado del acto productivo es una cosa formada, modelada o producida a partir de una idea pre-existente, pero, una vez que el **objeto conformado ingresa a la existencia, éste se “independiza” del sujeto que lo ha producido.** El carácter de liberación, en el sentido del ente en tanto **“subsistir como terminado en sí mismo”** es lo que se entiende por el carácter en sí de las cosas u objetos, aquello que se ha objetivado y ha devenido en sí, **“una relación tal que, en correspondencia con su sentido ontológico propio, comprende lo producido como lo dejado libre por sí mismo y, por ello, es en sí.”**<sup>280</sup> Lo importante a destacar en la estructura es que, **“está implicada una relación con algo mediante la cual ese algo es entendido como no unido al sujeto y no dependiente de él, sino, por el contrario, como liberado e independiente.”**<sup>281</sup>

Además, agrega Heidegger, esta relación por la cual el ser producido adquiere un carácter de liberado e independiente del Dasein productor queda determinado porque lo que ha de producirse **“no es entendido como algo que, en tanto que producido en general, pueda ser subsistente en sí mismo, sino que, de acuerdo con el objetivo de producción implicado en él, es ya aprehendido como algo que, una vez acabado, está siempre disponible para el uso.”**<sup>282</sup>

Esto que emerge del acto de producir, y en donde Heidegger observa este subsistir de lo liberado, es lo que Marx y Lukács han denominado, objetivación [Vergegenständlichung]. En este sentido se expresa Marx en los Manuscritos económico filosóficos de 1844, **“El producto del trabajo es el trabajo que se fija en un objeto y que se ha hecho objetivo [sachlich]; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación”**<sup>283</sup>

Para Marx y Lukács hay objetivación porque hay un sujeto que se objetiva, que crea, a partir del proceso de trabajo, en tanto proceso metabólico entre hombre y naturaleza, un mundo de objetos, o valores de uso, en los que el sujeto realiza algo que, a pesar de haber ingresado a la existencia por una actividad de éste, adquiere un carácter autónomo e independiente de dicho sujeto y cuya determinación fundamental estriba en ser un valor de uso.

Si bien la objetivación existe por cuanto el resultado del proceso de trabajo produce valores de uso que subsisten al margen de aquel que los creó, no hay que confundir el concepto de objetivación con el concepto de alienación [Entfremdung]. Para la tradición que inaugura Marx, la alienación es un proceso que se da a la par que el proceso de objetivación, pero que se diferencia de éste por cuanto aquello que se objetiva, al cobrar autonomía e independencia, termina por dominar y someter al sujeto que lo ha creado. En este sentido se expresa Marx:

---

<sup>279</sup> Ibid., p. 149.

<sup>280</sup> Idem.

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> Ibid., pp. 149-150.

<sup>283</sup> K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, p. 105. (Traducción ligeramente modificada por nosotros).

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del **productor**. [...] Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.<sup>284</sup>

Este dominio que ejerce el objeto sobre el sujeto productor no se da debido a las características físicas del objeto en cuestión, sino más bien, debido a que el producir y el objetivar crean y se dan sobre la base de relaciones sociales concretas y son éstas las que adquieren el poder de constreñir a los sujetos a actuar o vivir según tal o cual fin. En el caso de la sociedad capitalista, como indicábamos en el capítulo anterior, lo que descubre Marx es que el fin de la autovalorización del valor es el fin que se impone, estructura y guía la totalidad del proceso de reproducción social.<sup>285</sup>

Para el filósofo de la Selva Negra, la historia de la filosofía occidental, nacida de la ontología antigua, se encuentra anclada al horizonte del comportamiento productivo y, además, en tanto comportamiento fundamental del Dasein, es insuperable. Sin embargo, el mismo Heidegger reconoce que ha quedado como inexplicable el por qué la ontología antigua interpretó a los entes desde esta perspectiva, así como su legitimidad y su necesidad.

Hemos visto, según Heidegger, cómo los principales conceptos de la ontología tienen su base o, mejor dicho, adquieren su contenido desde el horizonte del comportamiento productivo. Así, la Antigüedad queda estrechamente vinculada con la Modernidad a partir de dicho horizonte.

Para finalizar, queremos citar en extenso la conclusión a la que llega Heidegger.

Es siempre un signo de grandeza de un logro productivo si él mismo plantea la exigencia de que sea entendido mejor de lo que lo fue por sí mismo. Lo que carece de importancia no exige una inteligibilidad superior. Sin embargo, la ontología antigua no es, en lo fundamental, carente de importancia y nunca puede ser superada, porque representa el primer paso necesario que cualquier filosofía ha de dar. Sólo una modernidad autocomplaciente y caída en barbarie puede anhelar hacernos creer, como se dice con **gusto, que Platón está superado. [...] Lo que hay que poner de relieve es que tanto Kant como Hegel están todavía fundamentalmente en el suelo de la antigüedad [...]**<sup>286</sup>

De la siguiente cita y del desarrollo previo que hemos llevado a cabo, podemos extraer lo siguiente:

- a) Si el horizonte sobre el que se despliega la ontología ha sido el horizonte del comportamiento productivo, entonces, que la ontología antigua, sobre la que descansa

---

<sup>284</sup> Ibid., pp. 105-106.

<sup>285</sup> Cf. G. Lukács, Historia y conciencia de clase. Bolívar Echeverría, Valor de uso, ontología y semiótica y La contradicción entre valor y valor de uso.

<sup>286</sup> M. Heidegger, Problemas fundamentales de la fenomenología, pp. 146-147. (El subrayado es nuestro).



toda la ontología occidental, sea insuperable significa que el mismo horizonte desde el cual ella es posible, es insuperable.

- b) La insuperabilidad del horizonte del comportamiento productivo significa, también, que el comportamiento productivo mismo, esto es, el proceso de trabajo, constituye una dimensión ontológica esencial e insuperable, no sólo de la filosofía, sino de la existencia misma del Dasein.

Como puede observarse, el comportamiento productivo o el proceso de trabajo, constituye un rasgo específico del habitar del Dasein. En este sentido, Marx y Lukács, junto con Nietzsche, resultarían ser, por así decir, los grandes representantes y herederos de la metafísica occidental, aunque también, los primeros, según el ex rector de la Universidad de Friburgo, en invertir dicha metafísica.

### Trabajo, técnica y metafísica

Sería un despropósito para los objetivos que persigue el presente trabajo exponer con detenimiento y problematizar a detalle las reflexiones de Heidegger en torno a conceptos tan complejos como los de metafísica, técnica, verdad, ciencia, etc. En este sentido, lo que nos interesa señalar son los puntos, conceptos o temas que están presentes en ambos autores y que permitirían un diálogo fecundo, más allá de los enjuiciamientos realizados tanto por Lukács como por Heidegger.

Como hemos podido observar, existen, tanto en Lukács como en Heidegger, alusiones a dos conceptos clave que nos interesan abordar: trabajo y técnica. Estos conceptos refieren a otros conceptos y temáticas que se encuentran en ambos autores y que constituyen una red conceptual que adquiere sentido en virtud de los objetivos teórico-filosóficos que persiguen. Lukács persigue derivar una ontología de los planteamientos de Marx porque en el fondo de su propuesta late la intención de mostrar las posibilidades que, desde el trabajo como modo de ser específico del hombre, abre la comprensión crítica de la técnica capitalista. Heidegger, por su parte, busca pensar el ser y llevar a cabo una deconstrucción de la historia de la metafísica, que, dado el olvido del ser que ella misma inaugura, constituye la tarea principal de pensar originariamente aquello que ha quedado no dicho en lo dicho por la tradición filosófica.

La palabra metafísica tiene múltiples significados que, no obstante, según derivamos de Heidegger, guardan un estrecho vínculo con la forma específica en la que se ha desplegado un determinado modo no sólo de pensar aquello que se mienta como ente, sino también de comportarse con lo ente. La metafísica, en este sentido, quiere decir comportarse y pensar lo ente de tal manera que ese acontecimiento, que surge en Grecia, nos alcanza hasta nuestros días en la forma de técnica. De ahí que Heidegger llegue a decir que “En cuanto figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica.”<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 54.

En un texto que ha hecho historia como lo es *La época de la imagen del mundo*, Heidegger historiza las etapas de la metafísica y sostiene que ella fundamenta una era a partir de la interpretación de lo ente y de la concepción de verdad que subyace a los fenómenos esenciales que determinan una época. Así, por ejemplo, la interpretación de lo ente y la concepción de verdad en la Edad Moderna dista de la que se da en la Edad Media o en la Antigüedad. Sin embargo, como hemos expuesto en el apartado anterior, según Heidegger, existe una línea de continuidad que permite unificar la historia de la metafísica, desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta la Modernidad, a partir del horizonte del comportamiento productivo que ya hemos expuesto.

Ahora bien, ¿cuál es esa determinada forma de interpretar y concebir lo ente y su verdad en la Modernidad?, ¿qué relación guarda con el comportamiento productivo?

La verdad, en términos originarios, como la encontramos en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, y como es rescatada en la Carta sobre el humanismo, es un modo de des-ocultar lo ente. A-lethein significa recorrer el velo, quitar aquello que cubre a lo ente y mostrarlo de determinada manera. El Dasein es, en este sentido, aperturidad, ser-descubridor y, de esta manera, el ente es un estar al descubierto. Dice Heidegger que, el ser-vedadero del logos, en tanto apofanesis, es **“Un hacer ver al ente en su desocultación [...] sacándolo fuera del ocultamiento.”**<sup>288</sup> Este descubrir del Dasein implica, en *Ser y tiempo*, reconocer que el descubrir es un modo de ser del existencial estar-en-el-mundo y que la manera inmediata en la que se da este descubrir es en la ocupación circunspectiva del Dasein que descubre a los entes intramundanos. Es decir, el Dasein descubridor descubre al ente, en la originariedad e inmediatez de su existencia, como aquello que manipula y usa.

El carácter descubridor del Dasein tiene, para Heidegger, determinados modos concretos de configurarse que dependen del sentido, histórico, podríamos decir, sobre el cual se despliegan. Como describe en *La Época de la imagen del mundo*<sup>289</sup>, la interpretación y, en ese sentido, la forma de descubrir al ente en la Modernidad queda definida por el carácter de la representación de lo ente que emplaza al hombre en tanto **ὑποκείμενον** o subjectum, **“lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí.”** Concretamente, **“El hombre se convierte [...] en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”**<sup>290</sup> El ente llega a ser tal por el hecho de que el hombre se lo representa y porque lo produce. Pero, ¿qué quiere decir representar [vorstellen]? Descomponiendo la palabra en español, es un volver a poner o un volver a presentar; en alemán, descomponiendo la palabra, vor-stellen sería, poner [stellen] delante, o en frente, de sí

---

<sup>288</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 235.

<sup>289</sup> Heidegger enumera cinco fenómenos que considera esenciales de la Modernidad: 1) la ciencia, 2) la técnica mecanizada, 3) el arte en el horizonte de la estética, 4) el obrar humano como cultura, 5) la desdivinización o pérdida de los dioses. El filósofo alemán se encargará únicamente de meditar sobre el **primer fenómeno, pues, a su juicio, “Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general.”** M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 64.

<sup>290</sup> M. Heidegger, *Época de la imagen del mundo*, p. 72-74.

[vor]. Este traer o poner delante de sí, implica, según Heidegger, referirlo a sí mismo, es decir, referirlo al que representa (el hombre) e imponerle normas. Pero lo decisivo, dice Heidegger, es que el hombre ocupa y mantiene voluntariamente<sup>291</sup> esta posición por sí mismo. Además, y **queremos subrayar esta afirmación, “Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.”**<sup>292</sup>En definitiva, el ente llega a ser, en la Edad Moderna, porque su ser recibe su sello del sujeto. En este sentido, ente representado es igual a objeto y el hombre, en tanto sujeto, **“llega a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.”**<sup>293</sup>

Si este carácter de ser sujeto, como centro de referencia que da la medida y le impone normas al ente, lo ubicamos en el ámbito de la pregunta por la esencia de la técnica moderna, entonces encontraremos que, el modo en el que se da el des-ocultar de lo ente y junto a él, la determinación de lo ente en cuanto presencia, tendremos que decir que, siguiendo a Heidegger:

[...] el desocultar [Entbergen] que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de ποιησις. El desocultar imperante de la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales **puedan ser explotadas y acumuladas.** [...]El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado.<sup>294</sup>

El des-ocultar de la técnica moderna es un provocar y un exigirle a la naturaleza que libere energías para su posterior explotación y acumulación. De ahí, entonces, que la técnica moderna exija impulsar la utilización y el rendimiento de dichas fuerzas en favor de la técnica misma. El carácter propio de este develar provocante de la técnica moderna revela al ente como Bestand<sup>295</sup> [disponible, existencia disponible]. Pero, ¿quién realiza ese poner pro-vocante?, se pregunta Heidegger, y responde, el hombre, evidentemente. No obstante, para el filósofo de la Selva Negra **esta respuesta si bien es correcta no es, en esencia, verdadera. Nos dice, “la técnica moderna, como el desocultar estableciente, no es un simple hacer humano.”**<sup>296</sup> Esto es, el des-ocultar provocante no se da únicamente porque el hombre emplaza así a lo ente, sino que el hombre mismo es emplazado, invitado, destinado, solicitado o forzado a develar de esa forma al ente. El

---

<sup>291</sup> Interesante es la alusión a la voluntad que hace Heidegger cuando sostiene que el hombre ocupa dicha **posición “por sí mismo”, voluntariamente. El término en alemán es willentlich** que significa, como adjetivo, intencionado, así como intencionalmente, voluntariamente, o a propósito, en tanto adverbio.

<sup>292</sup> M. Heidegger, *Época de la imagen del mundo*, p. 75.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>294</sup> **M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”,** *Filosofía, ciencia y técnica* (Francisco Soler, trad.), pp. 123-125.

<sup>295</sup> La palabra alemana Bestand tiene distintos significados, todos ellos explotados por Heidegger para dar cuenta de la manera en que la técnica moderna revela al ente. Bestand es usado para designar la disponibilidad o existencia siempre presente o constante de algo.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 128.

hacer del hombre, en tanto técnica, y el des-ocultar al ente, en tanto pro-vocación, encuentran su unión, o su reunión, en lo que Heidegger llama lo dis-puesto [Ge-stell], **por eso, “Dis-puesto** significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante [Bestand]. Dispuesto significa el modo del **desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna...”**<sup>297</sup>

Heidegger, en el texto que estamos comentando de manera muy general, prosigue su exposición vinculando la idea de lo Ge-stell<sup>298</sup> con la idea de destinar<sup>299</sup> [schicken] y la idea de destino [Geschick]. Así, el desocultar al ente como lo dis-puesto o como pro-vocación sería una manera en la que la historia del ser destina. Destino [Geschick] es, según Heidegger, aquello que **reúne, “que pone al hombre en un camino del desocultar.”**<sup>300</sup> Por eso, Heidegger dice que el imperar de la técnica pertenece al destino, pues éste conduce al hombre a revelar al ente de determinado modo, ya sea como Bestand, ya sea como lo dis-puesto. Esto conduce, a juicio del filósofo alemán, a que el mismo hombre quede bajo la determinación de ser simple Bestand y, **en su no percatarse de ello, llegue a considerar que él sigue siendo el “sujeto” o fundamento** mediante el cual todo lo que hay es porque es un producto de éste, creyendo, además, en la ficción o en la apariencia de que él podría dominar la técnica, cuando, en realidad, nunca estuvo bajo su señorío, sino, más bien, él mismo se habría convertido en un elemento disponible del engranaje.

Pero lo que Heidegger resalta incisivamente y que, para nosotros, constituye uno de los elementos que nos interesa señalar para efectos del presente trabajo, es que este des-ocultar como pro-vocación o como Ge-stell conduce a expulsar o a denegar otros tipos de posibilidades del desocultamiento, pero, sobre todo, como recalca Heidegger, aquel modo que los griegos habían experimentado ya de manera originaria, la **ποιησις**. Por eso, apunta Heidegger en un tono **dramático que, “Lo dis-puesto vela especialmente aquel desocultar que hace que se pro-duzca el** aparecimiento de lo presente en el sentido de la **ποιησις [...]** **Así pues, lo dis-puesto pro-vocante** no sólo vela un modo anterior del desocultar, el pro-ductor [Her-vor-bringen], sino que vela el desocultar en cuanto tal y con él, aquello en lo que el desvelamiento, esto es, la verdad, acontece **apropiadamente.”**<sup>301</sup> Aquí es precisamente donde reside el peligro, pues éste consistiría en la imposibilidad de que el hombre se sustrajera a esta forma pro-vocante de develar al ente y que

---

<sup>297</sup> Ibid., p.130.

<sup>298</sup> Lo Ge-stell, según se deriva de lo expuesto por Heidegger, es una especie de a priori que determina el modo de desocultar lo ente de la manera que ya hemos expuesto. Esta estructura a priori que domina la técnica moderna no es un simple hacer del hombre, sino que se ha convertido en un requisito sin el cual no puede desplegarse la técnica misma.

<sup>299</sup> Detenernos en este punto sería un exceso para los objetivos de nuestro trabajo. Sin embargo, sólo queremos señalar que el concepto de destino [Geschick] y destinar [schicken] son relevantes no sólo en el texto que analizamos, sino también en esta etapa de la producción teórica de Heidegger.

<sup>300</sup> Ibid., p. 134.

<sup>301</sup> Ibid., p. 138.

incluso se rehusara a “retrotaerse a un desocultar más originario”, negándose a experimentar “el aliento de una verdad más inicial.”<sup>302</sup>

Este desocultar más originario, más primigenio, que Heidegger vincula con lo salvador, lo observa en la tecné griega en tanto **ποιησις de las bellas artes, en donde, “En otro tiempo se llamó τέχνη también a todo desocultar que pro-duce la verdad en el brillo de lo que aparece.”**<sup>303</sup> El ámbito del arte, como un desocultar diferente al de la técnica moderna, es considerado por Heidegger como **“la contraposición decisiva” a ésta, pues, por una parte, tiene un ámbito común con la técnica moderna, en tanto τέχνη de la ποιησις, y por otra, “es, sin embargo, fundamentalmente distinto.”**<sup>304</sup>

Hemos podido observar que Heidegger, en el ensayo La pregunta por la técnica, historiza, así como en la Época de la imagen del mundo, la forma en la cual la técnica se configura históricamente, estableciendo, a partir de su carácter de desocultar, una diferencia entre la τέχνη antigua y la τέχνη específicamente moderna en tanto Ge-stell.

Esta diferencia sólo puede entenderse si se expone, como Heidegger lo hizo al principio del texto que comentamos, la manera en cómo la técnica en tanto tal devela al ente.

Al inicio de La pregunta por la técnica, Heidegger organiza la exposición en función de preguntar por la esencia de la técnica. Para ello, el filósofo alemán explicita el sentido antropológico e instrumental de la técnica, cuya concepción determina a ésta como un medio para un fin (instrumento) y como un hacer del hombre. Sin embargo, esta determinación que es correcta no es, a juicio de Heidegger, propiamente ontológica, y, por ello, no es propiamente verdadera. Lo verdadero, en este sentido, deberá buscarse en la pregunta por aquello que sea lo instrumental y, junto con ello, aquello que pertenece a este ámbito como lo son: medio, fin y causa.

Heidegger expone y resignifica la teoría de las cuatro causas aristotélicas<sup>305</sup> para llevarla a un ámbito más originario que debe ser pensado a partir del carácter develante de la técnica. Para hacer esto, Heidegger separa la idea del actuar, en tanto efectuar, de lo que habrían pensado originariamente los griegos y, por ello, interpreta la palabra alemana Ursache y causa a partir de la palabra aition, que sería, a juicio del ex rector de Friburgo, lo que es responsable de algo. De ahí

---

<sup>302</sup> Ibid., p. 139.

<sup>303</sup> Ibid., p. 146.

<sup>304</sup> Ibid., p. 148.

<sup>305</sup> Recordemos que para Aristóteles existen cuatro causas: 1) La causa material, 2) La causa formal, 3) La causa eficiente, 4) La causa final. En cuanto a la causa material, ésta se define conforme al material que es utilizado en la elaboración de algo. En cuanto a la causa formal, ésta queda definida por la forma o modelo por el cual esa materia adquiere una determinada forma, como por ejemplo, la de ser una copa. En cuanto a la causa eficiente, refiere al agens que efectúa la operación, el orfebre. Finalmente, la causa final, es determinada en función del fin que cumplirá la copa, como por ejemplo, ser una copa de consagración para una festividad religiosa.

entonces, “Las cuatro causas son modos de ser-responsable-de [Verschulden]<sup>306</sup>, que se copertenecen entre sí”<sup>307</sup> Pero, este ser-responsable-de no debe ser entendido como comúnmente se lo mienta, antes bien, “Los cuatro modos del ser-responsable-de traen algo a aparecer [Erscheinen]. Le permiten pro-venir [vorkommen lassen] a la pre-sencia [An-wesen].<sup>308</sup> Este aparecer o venir a la presencia debe ser entendido como un dar-lugar-a [ver-an-lassen] y, sólo así, según Heidegger, debería de entenderse la idea de causalidad griega. Este dar-lugar-a, continua Heidegger, hace venir lo que todavía no era presente a la presencia, de aquí, el carácter del desocultar y, por eso, **la cita que introduce de Platón, “Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es ποιησις, es pro-ducir [Her-vor-bringen].”**<sup>309</sup>

Así, los cuatro modos del dar-lugar-a se juegan en el pro-ducir en tanto traer algo a la presencia. **De esta manera, llegamos al producir como desocultamiento. “El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento [Vorschein]. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado [Unverborgenheit]. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar [Entbergen]. Para designarlo los griegos tenían la palabra ἀλήθεια.”**<sup>310</sup>

Ahora bien, quien construye algo, como por ejemplo una casa, dice Heidegger, desoculta aquello que hay que producir en conformidad con los cuatro modos del dar-lugar-a, pues al reunir el aspecto y la materia de aquello que debe ser construido, debe, en principio y fundamentalmente, antes del mismo hacer, determinar el modo de desocultar.

Este desocultar reúne de antemano el aspecto y la materia de barco y de casa sobre la cosa intuida, acabada y lista, y determina desde ahí el modo de la confección. Por consiguiente, lo decisivo de la τέχνη no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultar. Como desocultar, no como confeccionar, es la τέχνη un producir<sup>311</sup>

En este sentido, nos preguntamos, ¿esta exposición que hace Heidegger, sobre todo en lo que respecta a la τέχνη como un desocultar, se vincula con lo que habíamos observado en el tratamiento sobre el comportamiento productivo del Dasein? Allí, habíamos observado que dicho comportamiento había sido considerado por Heidegger como el horizonte en, y desde, el cual aparecía y se desplegaba la historia de la ontología; además, Heidegger consideraba dicho horizonte como insuperable y como “el primer paso” que toda filosofía debía dar. Pero, sobre todo, también habíamos observado que ese comportamiento traía al “ahí” algo que no estaba más que en la anterioridad del efectuar mismo y que, una vez efectuado, el ente aparecía en su independencia y como objeto de uso.

---

<sup>306</sup> La palabra alemana Verschulden suele ser traducida como culpa. Como verbo, verschulden, se utiliza para indicar el ser causa de algo o tener la culpa de algo.

<sup>307</sup> Ibid., p. 117.

<sup>308</sup> Ibid., p. 119.

<sup>309</sup> Idem.

<sup>310</sup> Ibid., p. 120.

<sup>311</sup> Ibid., p. 122.

Un punto que habría que considerar dentro del mismo desarrollo ofrecido por Heidegger es el concerniente a la idea de efectuar. En el texto *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger determina el comportamiento productivo como un hacer que efectúa, con base en el modelo [Vor-bild], y por el cual adviene algo a la existencia. En cambio, en el texto de 1954, Heidegger problematiza este concepto e intenta desvincular el desocultamiento del ente que lleva a cabo la técnica de la mera efectuación. Sin embargo, bajo otros rótulos vuelven a aparecer las determinaciones de lo que fue descrito por Heidegger como el comportamiento productivo. Esto es, a partir de los cuatro modos del ser-responsable-de, Heidegger reintroduce no sólo la teoría de las cuatro causas aristotélicas, sino también intenta llegar, como él mismo lo sostiene, a un ámbito aún más originario de entender la τέχνη.

Si la τέχνη es un modo del ἀλήθειν γ, a juicio de Heidegger, “Ella mienta lo que por sí mismo no se produce, ni está aún ahí delante de nosotros [...]”<sup>312</sup> ¿No se aproxima esta explicación, precisamente, al concepto de trabajo elaborado por Marx y desarrollado por Lukács?

Como señalamos anteriormente, Lukács en la *Ontología* se dedica a exponer las determinaciones positivas del trabajo en tanto modo de ser específico del hombre, como Urphänomen y Urform. Por determinaciones positivas del trabajo entendemos las características que constituyen el trabajo en su estructura ontológica, más allá, diríamos, de las configuraciones histórico-concretas que adquieren como actualización de una determinada manera de entablar ese metabolismo o relación entre sociedad y naturaleza, cuya concreción, a juicio de Marx y de Bolívar Echeverría, conforman la dimensión meta-física de la reproducción social en tanto forma singular e identitaria de una comunidad.

El momento específico y determinante de dicho proceso, observábamos en el segundo capítulo, fue lo que Lukács nombró emplazamiento o posición teleológica y que, en el caso de Heidegger, tal momento determinante lo encontrábamos bajo la idea del reunir, llevado a cabo por la τέχνη en el sentido de un desocultamiento de lo ente que se daba a partir del producir según los cuatro modos del dar-lugar-a. También pudimos ver que la técnica moderna parece reunir esos cuatro modos del dar-lugar-a de tal forma que, a diferencia de la τέχνη en su acontecer originario, emplaza y determina a la totalidad de lo ente como Bestand.

Quizá ahora, entonces, podamos entender por qué Heidegger afirma que la técnica, en cuanto figura de la verdad, se funda en la historia de la metafísica. Pues, la metafísica fundamenta siempre una determinada forma de entender al ente y la verdad. Verdad, como veíamos, no en el sentido tradicional de adecuación o correspondencia entre una proposición y una cosa, sino como una determinada manera de desocultar lo ente.

Hemos visto que los conceptos de ποιησις, τέχνη y producir son de suma relevancia, tanto para Heidegger como para Marx y Lukács. Para Lukács, el concepto de trabajo y de técnica lo lleva a pensar, por una parte, el modo de ser específico del hombre mediante el cual éste deviene hombre y, de igual modo, las posibilidades que se inauguran a partir del desarrollo de las fuerzas

---

<sup>312</sup> Ibid., p. 122.

productivas que lleva a cabo el desarrollo de la técnica moderna con base en el valor que se valoriza.

En el caso de Heidegger, observamos que la pregunta por la técnica lo conduce a establecer el carácter originario y develante de la τέχνη antigua frente a la técnica moderna que aplasta, uniformiza y provoca a lo ente a mostrarse como una mera reserva de energías, convirtiendo al hombre, al mismo tiempo que lo hace con la naturaleza, en pura disponibilidad [Bestand].

Lo Ge-stell, como estructura a priori del emplazamiento provocante, es análoga, pensamos, a la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital que expusimos en el capítulo 2 del presente trabajo. La técnica moderna es pensada por Marx como una técnica que no sólo en su dimensión formal tiene el imperativo de extraer plusvalor y valorizar el valor, sino que también en su dimensión real, como estructura técnico-material, se ha conformado en función de dicho fin.

Si Heidegger piensa que Marx se adentró en una dimensión esencial de la historia al reconocer el hecho del extrañamiento, entonces, Marx habría logrado pensar algo esencial de la historia del ser. Pero, como dijimos líneas más arriba, la teoría de la enajenación de Marx sólo puede surgir si se considera en primera instancia el proceso de trabajo en su dimensión positiva. Sólo a partir de esta caracterización pueden entenderse los fenómenos esenciales de la sociedad moderna burguesa que, en el caso del filósofo comunista de Tréveris, tendrían como fundamento el proceso mediante el cual el sujeto automático impone, cual estructura a priori, que todos los actos llevados a cabo bajo el horizonte de su dominio tengan, para poder efectivizarse, como fin último, la valorización del valor.

De ahí, entonces, que el sujeto automático, es decir, la valorización del valor, se instaure como el sujeto, dueño y señor no sólo de la naturaleza y del individuo, sino de la totalidad de la reproducción social incluyendo con ello, sobre todo, al ente que, en cuanto valor de uso, ha quedado igualmente subsumido a las exigencias del capital y, en ese sentido, determinado, como dice Heidegger, como Bestand.



## Conclusiones

Siempre es difícil llegar, si las hubiere, a conclusiones cuando de filosofía nos ocupamos. Si algo muestra la historia de la filosofía en su conjunto, con sus inversiones, superaciones y sus otros comienzos incluidos, es que el campo problemático que ella misma abre conduce a un interrogar continuo que, quizá, no tenga fin. Ello no implica, sin embargo, que no sea fecunda ni que el ejercicio filosófico sea una mera verborrea que, como no concluye o como no arriba a algo definitivo, no dice nada ni piensa más que fantasmagorías o abstracciones. Todo lo contrario.

En el trabajo que hemos presentado, siguiendo la tradición del quehacer de la filosofía, se nos han abierto más preguntas y más problemáticas que aquellas con las que comenzamos a trabajar. Haber puesto en diálogo a dos autores nos ha conducido a establecer nuevos horizontes problemáticos que exigen repensar ciertas categorías, tesis y autores a la luz de los desarrollos e interpretaciones que se han abierto a partir de los planteamientos del filósofo de la Selva Negra. Tal es el caso, por ejemplo, del problema de la subjetividad, de la producción incondicionada que tendría su raíz en Hegel y de la cual Marx habría abrevado. Pero también, la conexión íntima que guarda con en el desarrollo de la historia de la filosofía a partir del comportamiento productivo que Heidegger, por lo menos en 1927, consideraba como insuperable y clave para entender la historia de la ontología.

A manera de conclusión, quisiéramos elaborar una serie de preguntas.

En la interpretación del concepto de trabajo en ambos autores hemos encontrado más similitudes que diferencias. Somos conscientes, no obstante, de que las caracterizaciones que elaboraron al respecto están enmarcadas en los horizontes teórico-filosóficos específicos en los que cada autor desarrolla y tematiza conceptos, problemáticas y autores, que sólo desde ahí puede entenderse la relevancia y el papel específico que juegan dichos conceptos o problemas. A pesar de ello, nos parece curioso que ambos filósofos observen en el concepto de trabajo dimensiones fundamentales que permitan explicar, por ejemplo, desde el horizonte desde el cual surge la filosofía hasta la posibilidad misma de configurar de otra manera, radicalmente nueva, el vínculo entre sociedad y naturaleza.

Hemos podido observar que, en el caso de Lukács, el concepto de trabajo puede ser entendido en dos sentidos. Por una parte, en el sentido positivo del mismo, esto es, como conjunto de características esenciales que el proceso de trabajo tiene en tanto estructura originaria de todo acto o praxis humana, independientemente de su configuración histórico-concreta. Dicha actividad fue definida como el proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza en cuyo espacio el ser humano, al producir sus medios de vida, produce, al mismo tiempo, una

nueva objetividad que no existía antes en la naturaleza y que define propiamente al ser social. El trabajo posibilita, a juicio de Lukács, no sólo la comprensión del rebasamiento de la existencia meramente biológica del ser humano hacia un plano eminentemente social e histórico, sino también, permite pensar el núcleo de la libertad y la posibilidad de un desarrollo en el ser social que pueda entenderse a partir de las condiciones que abre el desarrollo de la técnica capitalista: el aumento de riqueza material y social al tiempo que disminuye el tiempo socialmente destinado a su producción inmediata; abriendo, con ello, la dimensión objetiva y material de trascender la producción basada en el intercambio de valores mercantiles.

Observamos, también, que Lukács define la posición teleológica como la característica esencial del trabajo, puesto que todo acto individual ejecutado por el ser humano debe, en principio, pensarse previamente y, al mismo tiempo, debe considerar los medios que deberá emplear, bajo condiciones concretas, para lograr la efectivización del fin propuesto. Este emplazamiento de fines y su realización, más o menos lograda, configura el fundamento de una nueva objetividad que instaure nuevas cadenas causales que no existían y que, al mismo tiempo, conforma leyes sociales que subordinan y dan sentido al conjunto de actos singulares de emplazamiento teleológico. La interrelación entre el acto singular del trabajo y la objetividad social que se conforma, inaugura, a juicio del filósofo húngaro, tendencias históricas que devienen paulatinamente conscientes para los hombres y que, en un momento determinado, pueden emplazar una acción teleológica que se proponga superar el ámbito de la reproducción estrictamente necesaria y desplegar, sobre esa base, una sociedad determinada por fines no externos que configuren lo que, junto a Marx, considera la verdadera historia humana.

Para poder entender los señalamientos referentes a la configuración del trabajo en su dimensión capitalista tuvimos que recurrir al abordaje que hace Lukács en su libro de 1923, en donde observa que el proceso de trabajo que se despliega en la sociedad moderna capitalista es un trabajo que produce mercancías. Que el trabajo produzca mercancías equivale a decir que el trabajo produce una forma determinada de objetividad que al hombre moderno, que despliega dicha actividad, se le enfrenta como un poder extraño y autónomo que lo coacciona y lo rebaja al estatuto de ser una cosa más entre las cosas, es decir, de ser una mercancía entre las otras y, por lo tanto, estar regido por las leyes del intercambio mercantil. Pero, y de manera fundamental, la forma que adquiere el horizonte desde donde pueden establecerse los fines, ha quedado subordinado a un fin que se instaure y que sobredetermina toda praxis: la valorización del valor.

De esta manera, la posición de fines, en cuyo espacio y estructura Lukács encontraba el núcleo de la libertad, queda configurada de manera capitalista, y, por tanto, sometida al fin que posibilita, junto al intercambio mercantil capitalista y la valorización del valor, la reproducción entera de la sociedad.

Como condición esencial de este proceso, el campo o sistema instrumental ha tenido que ser adecuado no sólo en términos formales, sino, fundamentalmente, en términos técnico-materiales a las exigencias de la producción de plusvalor. Este proceso, que veíamos junto con Marx y Lukács, requiere que la consistencia material de las herramientas, devenidas máquinas, se

produzca, desarrolle y adecue a las exigencias del sujeto automático. Aunado a ello, el proceso en conjunto se parcializa y se fragmenta estableciendo el principio del cálculo como momento determinante que, apriorísticamente, regula los momentos parciales del proceso y los conecta. **Pues, gracias a ese proceso que Lukács denominó “racionalización” se posibilita que la técnica y la ciencia queden adecuadas al hecho de medir con mayor exactitud el tiempo de trabajo socialmente necesario que supone la reproducción social capitalista para poder existir.**

Sin embargo, el proceso de racionalización exigido por el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas del capital genera una contradicción que Lukács y Marx determinan como condición material fundamental para superar esa forma social de objetivación que hipostasia el principio abstracto-cuantitativo de regir la producción social con base a la explotación de plusvalor. La relación inversamente proporcional entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la cantidad de trabajo contenido en cada mercancía singular abre ese campo de posibilidad para que el tiempo dedicado a asegurar las condiciones materiales inmediatas de reproducción de la sociedad sea reducido a un mínimo que, tendencialmente, se dirige a cero. A su vez, ese tiempo liberado puede conformarse en un tiempo libre o soberano en donde la finalidad del proceso de trabajo quede subordinado, no ya a la satisfacción de un fin externo y abstracto-cuantitativo ni tampoco a la premura por asegurar las condiciones materiales de sobrevivencia, sino al desarrollo de las capacidades y necesidades humanas por fuera de la coacción a la que constriñe el bajo desarrollo de las fuerzas productivas que han limitado, hasta hora, toda formación social premoderna.

En el tratamiento ofrecido por Lukács sobre la obra *Ser y tiempo* del filósofo de la Selva Negra podemos observar que la ontología fundamental es interpretada a la luz de esa objetividad propia del mundo alienado. Para el filósofo húngaro, el modo de ser inmediato y regular que Heidegger enuncia como el comportamiento primario del Dasein, en donde los entes se nos revelan como útiles y nuestro comportamiento inmediato como práctico y utilitario, es evaluado como un comportamiento anclado a la cotidianidad de la existencia que, a su juicio, corresponde a una sociedad que manipula todo ámbito entitativo por estar presa en las condiciones alienantes de la sociedad capitalista. Ontologizar ese comportamiento inmediato del Dasein es posible, según Lukács, porque al método empleado por Heidegger, al no diferenciar y no relacionar la esencia y el fenómeno/apariencia, dados y situados siempre de manera histórico-concreta, debe quedarle necesariamente velada la posibilidad de entender que el fenómeno es sólo una forma inmediata de manifestarse de la realidad, pero no la realidad en sí misma. Esto puede verse en la interpretación que hace Lukács de la naturaleza en Heidegger, en donde, efectivamente, la manera de presentarse ante el Dasein se da, inmediatamente, como objeto de uso y manipulación. Pero, esta forma de entender a la naturaleza y a las cosas también se encuentra en la manera en que Heidegger entiende el modo impropio del Dasein. Es ahí, entonces, donde, nuevamente, para Lukács, se observaría ese horizonte insuperable al cual Heidegger queda preso. Pues, si el Dasein impropio se entiende desde las cosas y desde la manipulación de las mismas, entonces es un sujeto cosificado, alienado. Y, de igual modo, la angustia que le revela su propia finitud es, a juicio de Lukács, un estado de ánimo que termina por vaciar de contenido toda posible

ética que pretenda salir del mundo enajenado y cuya protesta contra la vida impropia, léase alienada, del Dasein queda como un intento fracasado.

Lukács, pensamos, no ha podido extraer los planteamientos más propios de Heidegger en un sentido que, incluso, podría ser favorable a la propuesta ontológica que propone. Ejemplo de ello es la insistencia de Heidegger en romper con el modo teórico-epistémico que ha dominado la historia de la filosofía cuando ésta pretende dar cuenta de la relación entre el “sujeto” y el “mundo”. El mismo Lukács, quien se pronuncia insistentemente en ese sentido, al reivindicar el tratamiento ontológico (en contra de la visión teórico-epistémica) de la relación sujeto y objeto (mundo o naturaleza) parece no sopesar que Heidegger pretende arribar a un plano más originario y específico de entender dicha relación. Tampoco ha caído en la cuenta de que en Heidegger sí hay un tratamiento de lo que en el horizonte marxista se conoce como proceso de trabajo y que el mismo ex rector de la Universidad de Friburgo considera como un horizonte insuperable desde el cual se ha desarrollado toda la historia de la filosofía y, además, el paso necesario que toda filosofía debe de dar. De igual manera, pensamos, no ha podido vincular el concepto de valor de uso con el de *Zuhandensein/Zuhandenheit*. Pues, si el ser humano no se encuentra principal ni inmediatamente en el modo de ser teórico, sino, más bien, en la praxis en la que se usa y manipulan los entes, entonces ¿no es, acaso, esta misma praxis, en cierto sentido, aquel modo específico de ser del sujeto que Lukács considera como el trabajo, en tanto actividad que emplaza fines? ¿No es el uso mismo de las cosas ese horizonte ontológico primario desde el cual siempre nos encontramos eligiendo y tratando con las cosas?

Somos conscientes de que en Heidegger no existe algo así como una conciencia reflexiva que, en un plano ontológico, fundamente y elija siempre conscientemente aquello que se dispone a hacer. Lo que hay en el Dasein es un habitar irreflexivo, aunque no completamente ateorético, es decir, el habitar cotidiano e inmediato es un habitar pragmático si por tal se entiende que el Dasein no se comporta originalmente desde la escisión con las cosas, sino que siempre es ya en-el-mundo. Que, además, siempre habitamos ya una precomprensión del ser y, por ende, del ente mismo.

Pero es aquí en donde la historización, que observábamos al exponer La época de la imagen del mundo y La pregunta por la técnica, nos parece que arroja un poco de luz sobre la forma en que se hace presente o se manifiesta ese trasfondo (sentido<sup>313</sup>) desde donde puede comprenderse que algo sea lo que es. Si la metafísica interpreta y determina una forma específica de concebir al ente en su totalidad y a la verdad, entonces, ¿cuál es la forma en la que ese concebir e interpretar a lo ente adquiere consistencia en la Modernidad?, ¿cuál sería el sentido desde donde todo lo que hay (ente) puede ser comprendido como re-presentación o como Bestand?

---

<sup>313</sup> Entendemos sentido como Heidegger lo expone en el párrafo 65 de *Ser y tiempo*, “¿Qué significa sentido?... De acuerdo con lo que allí se dijo, sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 339.

Es evidente que Heidegger distingue las maneras en las que el ente, a lo largo de la historia de la metafísica, ha sido des-ocultado. Esta historia corresponde, además, a la historia real, aquella que solemos mentar cuando periodizamos en términos historiográficos. Es claro que, por lo menos desde los textos que hemos trabajado del filósofo alemán, la técnica, en cuanto modo de la **ποίησις**, también tiene un modo específico de des-ocultar cuando des-oculta en la época moderna, en donde justamente parece perderse el sentido originario de la **ποίησις** misma, como afirma Heidegger.

Lo Ge-stell, como ese reunir y solicitar al ente para que comparezca de manera pro-vocada, es decir, siempre como disponibilidad [Bestand], como fuente de energía que debe ser liberada y almacenada, parece tener una analogía con el concepto marxista de subsunción real del trabajo bajo el capital que expusimos ya en el capítulo I y en el II. Si la técnica moderna provoca a la totalidad de lo ente, incluyendo a la naturaleza y al hombre mismo, y lo determina, reduce o provoca como Bestand, ¿no es quizá, esa Bestand, un sinónimo de lo que desde Marx y junto con Lukács se dice mercancía?

Hemos visto cuales son los cinco fenómenos que, a juicio de Heidegger, definen a la Modernidad, pero, curiosamente, no encontramos dentro de ese conjunto de rasgos un fenómeno que pensamos característico y fundamental para comprender la esencia de la Modernidad y la técnica que se configura de un modo realmente existente, es decir, que se configura desde el horizonte de la Modernidad capitalista<sup>314</sup>: el fenómeno o el hecho del capitalismo. En este sentido, pensamos, y lo decimos con cuidado y de manera provocadora, que al filósofo de la Selva Negra le queda velada la posibilidad de diferenciar y entender que la esencia de la técnica moderna que él cuestiona incisivamente, sólo puede corresponder a la técnica de la modernidad capitalista; es decir, a la técnica subsumida formal y realmente bajo el capital y no a la técnica moderna que, liberada de las cadenas que la atan al proceso de valorización del valor, podría constituir la base material de otro tipo de des-ocultamiento de lo ente, quizá, esta vez, no metafísico.

De ahí, pensamos, en este contexto, la importancia de Bolívar Echeverría cuando diferencia entre la esencia de la modernidad en potencia y la esencia de la modernidad realmente existente.

A juicio de quien fuera, según sus propias palabras, un pensador que trató de vincular las reflexiones y desarrollos de la fenomenología ontológica con las del pensamiento de Marx, así como con la semiótica y la antropología del siglo XX, la Modernidad debía ser entendida como un principio de **totalización civilizatoria de la vida humana, cuyo fundamento se encontraría en “la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días- de un cambio**

---

<sup>314</sup> Hemos retomado las reflexiones de Bolívar Echeverría sobre la esencia de la Modernidad y el capitalismo que el filósofo marxista mexicano ecuatoriano lleva a cabo en 15 tesis sobre modernidad y capitalismo. De igual modo, el señalamiento de que Heidegger no consideró el hecho del capitalismo en su caracterización de la Modernidad hecha en la Época de la imagen del mundo, **puede ser encontrada en “Heidegger y el ultranazismo.”**

tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano.”<sup>315</sup>

Ese cambio tecnológico habría posibilitado una transformación cualitativa en la escala de la operatividad instrumental, ampliándola y configurando posibilidades de relacionarse con lo otro que habían sido inimaginables previamente. Una transformación que cuestionaría el proceso de reproducción social que habría venido aconteciendo a lo largo de la historia humana.

Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse –ahora sobre datos cada vez más confiables-: **que la escasez no constituye la “maldición sine qua non” de la realidad humana**; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable –sin ser una ilusión- un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del eros.<sup>316</sup>

Esta posibilidad, que las diferentes comunidades europeas habrían esbozado y experimentado como intentos disímiles de modernidades, habría, no obstante, encontrado una forma más funcional, **“la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades [...] la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil.**”<sup>317</sup>

¿Sería un error o, incluso, una aberración, analogar el término heideggeriano de lo Ge-stell con el de subsunción del proceso de trabajo bajo el capital?

¿No habrá confundido Heidegger al sujeto automático, como define Marx al capital, con ese hombre moderno que señorea al mundo, en tanto totalidad de lo ente, y lo convierte en imagen?, es más, ¿no habría un vínculo, quizá, más estrecho y más íntimo entre la teoría de la enajenación de Marx, incluida la teoría de la subsunción formal y real del proceso de trabajo bajo el capital y la forma en la que piensa Heidegger la técnica moderna como Ge-stell?

Cuando el filósofo del ser afirma, en la Época de la imagen del mundo, que en la Época Moderna, **“Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.”**<sup>318</sup>, ¿no será que ese hombre es, más bien, ese pseudosujeto llamado capital o sujeto automático y cuyas capacidades se convierten como espacio de medida y cumplimiento del valor que se valoriza?

---

<sup>315</sup> B. Echeverría, Modernidad y capitalismo (15 tesis), p. 141.

<sup>316</sup> Ibid., p. 142.

<sup>317</sup> Ibid., p. 143.

<sup>318</sup> M. Heidegger, Época de la imagen del mundo, p. 75.

Pero, esto que Lukács y Marx diferencian cuando distinguen entre proceso de trabajo en su dimensión positiva, o trans-histórica, frente a su configuración específicamente capitalista, ¿no es, acaso, también, una manera de historizar y de diferenciar el modo en el que la totalidad de lo ente se desoculta y que, sólo por momentos y bajo condiciones histórico específicas, queda determinado como mercancía, o, como dice Heidegger, como Bestand?

No querrá decir Heidegger, como sugiere Marzoa, ¿que ser ente en la sociedad moderna capitalista es ser mercancía, y por lo tanto, valor? Si lo que hay, o el conjunto de lo ente, es en la medida en que es mercancía, quizá entonces sea comprensible la idea del sujeto, que no del **hombre, como “fundamento” del mundo. Y de ahí, entonces, que tanto la ciencia, en su proceder anticipador, sea una ciencia que calcula, determina y re-presenta al hombre, a la historia o a la naturaleza como entes que adquieren su ser en la medida en que son mercancías que aumentan y dan vida al sujeto automático.**

Cuando Lukács considera que Heidegger ontologiza una determinada forma de tratar con lo ente, es decir, la forma de la cura (Sorge) como ese habitar inmediato del Dasein que usa las cosas, derivada, a juicio del filósofo húngaro, de la forma alienante que impone la sociedad burguesa, nos preguntamos, ¿no estaría interpretando Lukács, en cierto modo, el existenciarismo de la cura sólo en el sentido cósico instrumental que, con base en el pragmatismo económico que se mueve guiado por el interés de los propietarios privados, impera en la sociedad capitalista?, ¿podría pensarse algún comportamiento que suspendiera todo uso de cosas en conformidad con una praxis no alienada?

Para finalizar y esperando que esto último no sea sólo una provocación, sino una posibilidad más de pensar nuestro presente, quizá, desde las reflexiones que hemos hecho pueda entenderse lo que Bolívar Echeverría denominó como modernidad “americana” o la “americanización” de la modernidad, que, además es uno de los términos (Amerikanismus) a los que el mismo Heidegger hace referencia cuando discurre sobre la Época Moderna en la Época de la imagen del mundo; esto es: el hecho de que un proyecto “concreto”, geopolíticamente situado, haya asumido de manera militante la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital subordinando la totalidad del proceso de reproducción social, es decir, sometiendo la técnica y los valores de uso en función de la valorización del valor. Pues, como indicó en su magistral ensayo *La modernidad “americana” (claves para su comprensión)*,

Más que la idiosincrasia de un imperio, el “americanismo” es el imperio de una “idiosincrasia”: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. [...] El proceso por el cual la economía capitalista emprendió la subordinación o subsunción real de las nuevas características tecnológicas y geográficas, aparecidas a finales del siglo XIX en las fuerzas productivas a escala mundial [...] <sup>319</sup>

Pues, ¿no son, quizá, acaso, las guerras imperialistas del siglo XX y las actuales “guerras de baja intensidad” las que muestran con mayor claridad que solamente es posible alimentar la delirante y

---

<sup>319</sup> B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, pp. 106-107.

macabra ansia de plusvalor haciendo girar la rueda del desarrollo científico-tecnológico guiado por el desarrollo del complejo militar industrial, así como por el incesante desarrollo del complejo aeroespacial y nano-tecnológico, aunado a la destrucción cualitativa de los valores de uso, del hombre y de la naturaleza, aunado a su concomitante virtualización y artificialización?

La alienación capitalista no flota por los aires ni expropia, únicamente, la capacidad autárquica del sujeto desde el sometimiento y la subordinación ideológica, sino, más bien, la alienación capitalista, encuentra en la técnica su fundamento material y específico, que, en un movimiento esquizofrénico abre, al mismo tiempo que cierra, las posibilidades de su liberación. Pensar una técnica emancipada y acorde al proyecto de una sociedad post-capitalista reclama así, entender no sólo el uso de la misma en su función solicitante de plusvalor, sino entender que la identificación entre fin y consistencia técnico-material de la misma están en un proceso de creciente fusión. Ante ello, el pensamiento crítico, como lo fue el de Lukács y el de Heidegger, tiene un desafío mayúsculo que podría plantearse con la siguiente pregunta: ¿es posible construir una sociedad poscapitalista con la técnica de la modernidad capitalista legada, actualizada y potenciada incesantemente día con día?

Quizá un horizonte, como el que indican Lukács y Marx, para una posible respuesta sea pensar la técnica, la alienación y la emancipación desde el horizonte de la totalidad del proceso de reproducción social en su configuración positiva, para, desde ahí, poder cuestionar el modo específico que ha adquirido dicho proceso. O, ¿nuestras preguntas siguen careciendo de radicalidad por estar hundidas, aunque desde la inversión, en la metafísica que ha olvidado al ser?



## Apéndice

Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins es una obra de, aproximadamente, más de 1 300 páginas, dividida en dos partes: parte I: La situación actual del problema; parte II: Los complejos problemáticos más importantes. La Ontología, a pesar de que fue redactada entre 1964 y 1968, no vio la luz, en lengua alemana, sino hasta 1984 y 1986. La Ontología se publicó en dos volúmenes que aparecieron, respectivamente, en esos años bajo el sello de la editorial alemana Luchterhand, en la serie G. Lukács Werke, vol. XIII y vol. XIV, mismos que hemos utilizado para nuestras traducciones. A dicha edición de la Ontología se le anexó los Prolegomena, escrito en el que Lukács pretendía sintetizar dicha obra en diálogo con las preguntas y críticas que le habían realizado sus discípulos.

Por fuera del alemán, sólo existen traducciones completas de la obra al portugués y al italiano. En inglés y en francés hay apenas traducciones fragmentarias que comprenden algunos capítulos tanto de la primera parte como de la segunda.

En el caso específico de nuestro idioma, la traducción de la Ontología ha sido también fragmentaria y de reciente aparición, pues, sólo a partir del 2004 comenzaron a surgir, gracias a la labor de traducción y edición de Antonino Infranca y Miguel Vedda, los capítulos de la Ontología en nuestro idioma. Ambos autores, reunidos en torno a la revista argentina Herramienta, no sólo han traducido lo que podemos encontrar en nuestro idioma sobre dicha obra sino que, además, han fomentado el estudio y la publicación del pensamiento de Lukács.

Hemos de agregar las traducciones efectuadas por Manuel Ballesteros. Este último ha traducido al español dos capítulos de la Ontología de Lukács, concretamente el capítulo III y IV de la primera parte que se titulan, Falsa y auténtica ontología de Hegel y Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, cuya traducción fue titulada Marx, ontología del ser social. En total tenemos traducidos, en nuestro idioma, cuatro capítulos de un total de 8. Estos son, de la primera parte, el capítulo tres y cuatro, titulados Hegels falsch und echte Ontologie (Falsa y auténtica ontología de Hegel, Bellaterra, 2017) y Die ontologischen Grundprinzipien von Marx (Marx, ontología del ser social, Akal, 2007), respectivamente. De la segunda parte, el capítulo primero y el cuarto, titulados Die Arbeit (El trabajo, Herramienta, 2004) y Die Entfremdung (La alienación, Herramienta, 2013).

Por tal motivo, pensamos que la recepción de la Ontología en nuestro idioma, y en otros, ha estado mediada por la carencia de traducciones y esto ha tenido como consecuencia que la mayoría de los autores de habla hispana que trabajan el pensamiento de Lukács se hayan concentrado, básicamente, en Historia y conciencia de clase o, en su defecto, en algunos textos concernientes a sus reflexiones estéticas y a la literatura.

En el caso de idiomas como el alemán y el francés, encontramos una producción teórica más específica, aunque no muy amplia, sobre la obra tardía del filósofo marxista húngaro y particularmente sobre la Ontología, destacando a los investigadores congregados en la Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft; entre ellos, el escritor en lengua francesa de origen rumano, Nicolás Tertulian, quien ha publicado prefacios, estudios introductorios y un par de libros sobre la Ontología de Lukács, así como diversos artículos en torno a la relación Lukács-Heidegger. En el capítulo III del presente estudio hemos dedicado un apartado a exponer los puntos que Tertulian considera relevantes para un diálogo con Heidegger.

Autores en lengua alemana encontramos a Hans-Christoph Rauh, Werner Jung o Guido Oldrini, este último italiano. Los textos en donde dichos autores trabajan cuestiones relacionadas a la obra que investigamos se encuentran en los anuarios (Jahrbuch) que publica la Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft.

Otro autor en lengua francesa, e igualmente de origen rumano, quizá más conocido en el ámbito filosófico, que se encargó de estudiar el posible vínculo entre Lukács y Heidegger fue **Lucien Goldmann, quien apenas alcanzó a escribir la “Introducción” a lo que sería su libro Lukács y Heidegger.** Youssef Ishaghpour reunió en un libro con el mismo título dicha introducción y la transcripción, realizada por Brigitte Navelet, de cuatro de las clases de Goldmann dictadas en la École Pratique des Hautes Études de Paris que se ocupaban de la cuestión. Goldmann tenía la intención de dedicarse exclusivamente a los primeros escritos de ambos filósofos dejando de lado los desarrollos ulteriores de éstos.

## Bibliografía

### Básica

Lukács, G. (1984). Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband I. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.

Lukács, G. (1986). Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Halbband II. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.

Lukács, G. (1977). Frühschriften II. Band 2. Darmstadt, Luchterhand.

Lukács, G. (2007). Marx, ontología del ser social. Madrid, Akal.

Lukács, G. (2004). Ontología del ser social. El trabajo. Argentina. Herramienta ediciones.

Lukács, G. (1970). El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Obras completas (Vol. XIV) (Manuel Sacristán, trad.). Barcelona, Grijalbo.

Lukács, G. (1985). Historia y consciencia de clase. (Manuel Sacristán, trad.). Barcelona, Orbis.

Heidegger, M. (2007). Ser y el tiempo (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Madrid, Trotta.

Heidegger, M. (2000). Los problemas fundamentales de la fenomenología (Juan José García Norro, trad.). Madrid, Trotta.

Heidegger, M. (2010). Caminos de bosque (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza.

Heidegger, M. (2006). Carta sobre el humanismo (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza.

Heidegger, M. (1997). Filosofía, ciencia y técnica (Francisco Soler, trad.). Chile, Editorial Universitaria.

### Complementaria

Axelos, K. (1973). Introducción a un pensar futuro (Edgardo Albizu, trad.). Buenos Aires, Amorrortu.

Bitterolf, M., D. Maier (comp.)(2012). Georg Lukács u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie. Freiburg, ça ira Verlag.

Bloch, E. (1985). Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel (Wenceslao Roces, J. M. Ripalda, trad.). México, Fondo de Cultura Económica.

Duayer, M., M. Vedda (2013). György Lukács: Años de peregrinaje filosófico. Argentina, Herramienta ediciones.

Echeverría, B. (1997). Las ilusiones de la modernidad. México, D.F., UNAM - El equilibrista.

Echeverría, B. (1998). Valor de uso y utopía. México, D.F., Siglo XXI.

Echeverría, B. (2009). ¿Qué es la modernidad? (Cuaderno 1). México D.F., UNAM.

- Echeverría, B. (2010). Modernidad y blanquitud. México, D.F., ERA
- Echeverría, B. (2017) El discurso crítico de Marx. México, FCE/Itaca.
- Goldmann, L. (1975). Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva. Buenos Aires. Amorrortu.
- Hegel, G.F.W. (2008). Fenomenología del espíritu. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.F.W. (2005). Enciclopedia de las ciencias filosóficas . Madrid, Alianza.
- Hegel, G.F.W. (2005). Lecciones sobre la historia de la filosofía. (Vol. III). México, FCE.
- Hegel, G.F.W.(1986). Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (2001). Introducción a la metafísica (Angela Ackermann Pilári, trad.). Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M. (2016). Tiempo y ser (M. Garrido, J.L. Molinuevo, Félix Duque, trad.). Barcelona, Tecnos.
- Infranca, A., M. Vedda (comp.) (2003). György Lukács: Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía. Textos inéditos en castellano. Buenos Aires, Herramienta ediciones.
- Leyte, Arturo. (2015). Heidegger. El fracaso del ser. Buenas Aires, EMSE.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires, Losada.
- Marcuse, H. (1986). Razón y revolución (Julieta Fombona, trad.). Madrid, Alianza.
- Martínez Marzoa, Felipe, *La filosofía de "El Capital". Versión digital. "Marxismo crítico"*  
<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/12/filosofia20capital.pdf>.
- Marx, C., F. Engels (1982). La ideología alemana. México, Grijalbo.
- Marx, K. (1980). Manuscritos: economía y filosofía (Francisco Rubio Llorente, trad.). Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1977). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Vol. I-III). México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). El capital. Crítica de la economía política. México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2009). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Marx, K. (1997). El Capital, libro I: Sexto capítulo (inédito). Resultados del proceso de producción inmediato (Ignacio Rodas, trad.). Barcelona, Curso.
- Mészáros, I. (1981). El pensamiento y obra de G. Lukács (Francisco Cusó, trad.). Barcelona, Fontamara.
- Mittenzwei, M.;Forschungsgruppe 3; Akademie der Wissenschaften der DDR; Zentralinstitut für Literaturgeschichte.(1975). Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. República Democrática Alemana, Reclam.

- Rubel, M. (2003). Marx sin mito. Barcelona, Octaedro.
- Rubin, Illich Isaac. (1979). Ensayo sobre la teoría marxista del valor. México, Siglo XXI.
- Sánchez, A. (2003). El joven Marx: Los manuscritos de 1844. México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM-Ediciones La Jornada-Itaca.
- Sánchez, A. (2003). Filosofía de la praxis. México D.F., Siglo XXI.
- Santander, Jesús. (1985). *Trabajo y Praxis en "El ser y tiempo" de Martin Heidegger*. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Tertulian, N. (2006). Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger. Actuel Marx. Nouvelles aliénations: Philosophie et politique: entretien avec J. Rancière (39). Francia, Puf.
- Tertulian, N. (2009). L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács - Phenoméologie et dialectique. Kriterion. Belo Horizonte. no. 119. Versión digital en: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v50n119/a0250119.pdf>
- Xolocotzi, A. (2009). Facetas heideggerianas. México, Los libros de Homero.