

El pensamiento de Georg Lukács

Por Ceferino Cristian Bavasso¹

Introducción

El difícil problema de la burocratización y fechtización de las relaciones sociales planteado por Weber y Marx es resumido por Georg Lukács en *La cosificación y la conciencia del proletariado* a partir de la siguiente hipótesis: la estructura de la mercancía y la ley del valor se han generalizado hasta tal punto en el mundo moderno que “no hay ningún problema de este estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión”. El problema de la mercancía se ha convertido en el problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales, porque la “estructura de la relación mercantil (es) el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa”. No se trata de un problema económico ni de un problema psicológico o subjetivo. La cuestión que enfrenta Lukács es la de la alienación generalizada, la extensión de la naturaleza alienada a “todas las manifestaciones vitales” tanto objetivas como subjetivas. Lukács restringe el problema a la “sociedad capitalista” o la “sociedad burguesa” (excluyendo la sociedad socialista, que habría estado en camino de superar la alienación), aunque, desde otra perspectiva, esta delimitación resulta arbitraria. Lukács piensa la generalización de la lógica de la ley del valor desde el optimismo y la esperanza originados en el triunfo de la revolución bolchevique, en la que encuentra una confirmación de los análisis de Marx, que predecían la superación necesaria del sistema capitalista.

En síntesis: la obra busca señalar los problemas ideológicos del capitalismo que resultan del carácter de fetiche de la mercancía o, lo que es lo mismo, que resultan de la alienación en todos sus aspectos.²

¹ Historiador, Diploma en Cultura y Sociedad (UNSAM/ IDAES). Ha concluido estudios de postgrado en la UBA y en la Universidad de Bologna. Maestrando en Historia (UNSAM / IDAES). Deseo agradecer el apoyo de los integrantes del Idaes, en particular de Cecilia Hidalgo, J. Suriano, M. Lobato, F. Costa y muy especialmente del Maestro José Szabón.

² Georg Lukács nació el 13 de abril de 1885 en Budapest y falleció en esta misma ciudad el 4 de junio de 1971. Estudió en las universidades de Budapest, Berlín y Heidelberg, interesándose por el idealismo alemán y por la sociología de Max Weber, de cuyo círculo formó parte junto con Ernst Bloch. En 1918 se afilió al Partido Comunista Húngaro y participó activamente de la vida política hasta que tuvo que exiliarse en Viena, donde escribió *Historia y conciencia de clase* (1923), obra en la que concentraré el análisis del presente trabajo. Entre 1930 y 1945 vivió en Moscú, donde fue editor de un diario de crítica

Antecedentes teóricos³

Dando por supuestos los análisis de Marx, el objeto de Lukács es “señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente”. Se trata de problemas específicos de la modernidad, donde el trabajo mercantil y su estructura (forma de la mercancía) dominan la vida entera de la sociedad. El trabajo igual, medible, abstracto, comparable, es consecuencia y presupuesto del capitalismo. La alienación no se define por su aspecto cuantitativo, sino por el cualitativo: no son diferentes grados de mercantilización en una misma sociedad, sino sociedades diferentes. La forma de la mercancía es constitutiva cuando penetra todas las manifestaciones vitales, y sólo llega a ser concebible como tal “categoría universal” en la sociedad capitalista moderna:

La idea central [de la categoría de reificación] es que en el capitalismo, tanto las manifestaciones objetivas como las subjetivas de la vida social adoptan el carácter y la forma de una cosa. (...) Quiere decir solamente que unos y otros se convierten en elementos de sistemas autónomos y pierden todo aspecto cualitativo para devenir productos abstractos y despersonalizados. En suma: adoptan analógicamente el carácter estático, inerte y autónomo que caracteriza el ser cosa (...). La reificación puede definirse como la forma peculiar que adopta la alienación humana en la época del capitalismo.

Del análisis de Marx en el primer capítulo de *El capital* se sigue que el hombre se enfrenta con su propia actividad como una cosa independiente, ajena, objetiva, sujeta a las leyes que lo dominan:

- a) objetivamente: surge el mercado con leyes autónomas, que se imponen a los hombres.
- b) subjetivamente: el hombre individual tiene que considerar su fuerza de trabajo como una mercancía. La forma de la mercancía llega a ser la categoría social que influye en la forma de la objetividad tanto de los objetos como de los sujetos, y en su relación con la naturaleza y con los hombres.

La investigación de Lukács no se limita al estudio de las consecuencias psicológicas o sociológicas de la cosificación, sino que tiene por objeto la totalidad de la sociedad moderna capitalista. En este sentido, su objeto es la forma de ser de la sociedad en su grado de desarrollo histórico.

Por su parte, Weber había mostrado que el desarrollo del proceso de trabajo conlleva una progresiva racionalización. Lukács relaciona esta categoría weberiana con el

literaria. Regresó luego a Budapest, donde dictó lecciones de estética hasta 1958. Ejerció la representación parlamentaria y llegó a ser ministro en 1956.

³ Todas las referencias remiten a *Historia y conciencia de clase* 2 vol. Madrid, Sarpe, 1985.

concepto central de reificación, que recupera el de alienación, de origen marxista. El principio de la racionalización se basa en la calculabilidad, y supone transformaciones tanto en el objeto (fractura del producto, y la consecuente especialización de los trabajos parciales), como en el sujeto (desgarramiento del sujeto, que está inserto en un proceso mecánico autónomo que lo somete a sus leyes). El trabajo pierde así su carácter activo, para convertirse en una actitud contemplativa (resignación ante la imposibilidad de alterar las leyes del proceso mecánico). Paralelamente, el tiempo pierde su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajador, dosificados, mecánicamente objetivados, separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio”.

La descomposición del tiempo implica una descomposición análoga de los sujetos. El trabajador; reducido a fuerza de trabajo, se escinde del hombre, convirtiéndose en espectador impotente; reducido a sujeto singular, se escinde de la comunidad. Los sujetos se transforman en “átomos aislados abstractos” y la cohesión entre ellos depende cada vez más de las leyes abstractas del mecanismo:

La misma mutación de la cualidad en cantidad, la misma hegemonía de los sistemas abstractos sobre lo concreto, la misma forma de conciencia contemplativa e impotente ante la ficticia autonomía de una objetividad, creada por el hombre mismo, cada vez más despótica.

Al universalizarse la categoría de mercancía, “el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera”, porque esa “auto-objetivación, esa conversión de una función humana (fuerza de trabajo) en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”. En la sociedad moderna, y sólo en ella, las “relaciones racionalmente cosificadas” reemplazan y ocultan las verdaderas relaciones humanas, así como la forma de mercancía reemplaza y oculta las verdaderas cualidades de las cosas.

A partir de Marx, es posible comprender la cosificación como un proceso de enajenación de la propia actividad tanto objetiva como subjetiva. Con Weber se explica el proceso de racionalización y calculabilidad, que implica tendencias a la especialización, fragmentación y atomización, reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, especialización y cristalización del tiempo fluyente. A su vez, el sujeto

activo se convierte en contemplador pasivo, el individuo se escinde de la comunidad y la sociedad y el conjunto de sus capacidades se ve reducido a fuerza de trabajo.

La estructura de la mercancía en el sistema económico-social

A partir de los estudios de Marx y Weber, Lukács analiza cómo la “forma mercancía” se extiende progresivamente a todos los ámbitos. “La objetivación racional encubre ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías, cobran una nueva objetividad, una nueva *coincidencia...*”, en la que se aniquila y desaparece la *coincidencia* originaria y propia. El carácter ideológico o encubridor se extiende de este modo a la totalidad del sistema. “Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también la estructura *cosificadora* penetra en el curso de su desarrollo cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres”. Cuanto más se extiende la economía del sistema capitalista, más se extiende la cosificación de la conciencia. Los pensadores “burgueses” –según Lukács– no logran percibir este proceso porque separan el fenómeno de la cosificación de su fundamento económico, sin comprender que una misma lógica gobierna todos los procesos.

Weber caracteriza el capitalismo como una organización racional del trabajo basada en una técnica racional y como *calculabilidad*. Pertenece a la esencia del cálculo racional la supresión de la “arbitrariedad” y de ello se deriva, en el derecho, un sistema rígido y un sujeto “contemplativo” (pasivo). Desde este contexto se hace comprensible la burocracia moderna.

Cuánto más intelectuales son los rendimientos, mayor es la formalización racional y mayor la especialización unilateral. Lo que en el siglo XIX era inmediatamente observable en el ámbito del trabajo manual, en el siglo XX se extendió a todo tipo de trabajo y a todos los ámbitos de la sociedad.

Así como el taylorismo ha arraigado la división del trabajo en lo “psíquico”, estructurando la mentalidad del trabajador a sus requerimientos, así también la burocracia la ha enraizado en lo “ético”, conformando los valores de acuerdo con la responsabilidad y el honor que exigen subordinación.

El capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esta sociedad. La misma estructura de la forma de la mercancía se extiende universalmente a las diversas formas de conciencia y de conducta.

La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad” no puede, pues, detenerse en la conversión de los objetos de la necesidad en mercancía, sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y como es natural, no hay posibilidad humana de dar vigencia a las “propiedades” psíquicas y físicas que no quede crecientemente sometida a esta forma de objetividad. Es un mérito de la interpretación lukácsiana de la totalidad el haber establecido que el primer paso del método dialéctico y de la visión dialéctica de la realidad no consiste en enlazar fenómenos diversos mediante un sistema lógico, inmutable, de relaciones y causas recíprocas, sino en descubrir, en el marco de una época o de una etapa histórica, “la forma de objetividad de todo objeto”. El concepto lukácsiano de totalidad establece que todo ser dialéctico, concreto y singular sólo puede ser captado e interpretado en la medida en que descubramos la “forma de objetividad” de la configuración social a la que pertenece. Este es el doble aspecto ontológico y metodológico de la categoría de totalidad.

Sin embargo, esta racionalización formal tiene un límite en la misma racionalidad. Como las leyes del sistema son racionales sólo formalmente durante la crisis se manifiesta su verdadera realidad consistente en que sólo las partes (los medios) son racionales, mientras que el sistema global (fines) es incoherente y casual (irracional).

Lukács lo expresa así:

La racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de ‘leyes generales’, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras.

Para este autor, toda estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto. Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de

detalle regulado y todo casual: presupone la correspondiente estructura de la sociedad; produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. La irracionalidad del todo es un postulado del funcionamiento de la economía capitalista, pero también, y al mismo tiempo, un producto de la división del trabajo capitalista. La racionalización y el aislamiento de las funciones parciales tienden a independizarse y desarrollarse de acuerdo a su propia lógica. El resultado aquí al que llega Lukács anuncia los desarrollos de Marcuse sobre la circularidad viciosa de la lógica del sistema y los análisis de Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*.

La estructura de la mercancía en la ciencia

La misma forma de mercancía se reproduce en la estructura del conocimiento científico, si bien no puede reprochársele a la ciencia ser la causa de la especialización y de la falta de visión del todo, porque el verdadero origen de estos procesos está en la realidad (que la ciencia expresa) y no en la ciencia como tal. No obstante, cuanto más se desarrolla la ciencia moderna, tanto más debe apartarse de los problemas ontológicos de su esfera (eliminarlos de su campo de conceptualización), convirtiéndose en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual el mundo situado fuera de su propio campo es metódica y principalmente inasible y, con él, la materia propuesta para el conocimiento, su propio y concreto sustrato de realidad. Marx ha formulado muy agudamente esta cuestión en lo que hace a la economía, diciendo que “el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía política”. La formalización progresiva del conocimiento científico conduce a un creciente alejamiento de los objetos de conocimiento respecto de las cosas reales.

En el ámbito de la ciencia de la economía política burguesa, el pensamiento formal-racional (cosificado) encuentra su límite en los momentos periódicos de crisis económica, en los que se suspenden las “leyes” del mercado. Ello es la consecuencia material de la posición de clase burguesa y consecuencia formal del método científico. Ambas consecuencias son momentos de una unidad dialéctica.

En el ámbito de la ciencia del derecho, la burguesía post-revolucionaria renunció a la explicación del contenido racional del derecho; y así, la génesis y la caducidad del derecho se volvieron incomprensibles, ya que el fundamento real de la génesis del derecho son las alteraciones de las correlaciones de fuerzas entre las clases sociales. Foucault retomará esta tesis en sus investigaciones sobre las formas jurídicas y sobre el

origen de la prisión, poniendo el acento en las “correlaciones de fuerzas” antes que en las “clases”.

La dialéctica de Lukács plantea, con su cuestionamiento de la razón burguesa, el problema de la rigidez (porque no es dialéctica ni fluida) y la particularidad (porque excluye de la objetividad al “sustrato material”) de la ciencia. El contenido de ésta no son los conceptos o valores eternos, como algunos pretenden, sino las categorías que expresan los intereses históricos de clase y la situación de la burguesía.

El formalismo y la rigidez crecientes de la ciencia sólo podrían ser revertidos si el saber buscara dar cuenta de la totalidad de lo real, pero las ciencias especializadas han renunciado a ese propósito desde que excluyen el sustrato material de sus conceptos. “En el terreno de la sociedad burguesa es imposible (para la filosofía, y con mayor razón, para las ciencias) una alteración radical del punto de vista vigente.” Esta afirmación supone una perspectiva exterior al “terreno de la sociedad burguesa”, que le sería conferida a Lukács por su pertenencia a una sociedad socialista, pero podría preguntarse, no obstante, si se trata en realidad de un terreno distinto, como hará Marcuse, extendiendo la lógica de la cosificación al conjunto de las “sociedades industriales avanzadas”.

La tendencia básica del desarrollo filosófico burgués, para Lukács, consiste en aceptar como necesarios, dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas conceptualizaciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la realidad empírica. Hay un “modelo” filosófico acorde al saber científico cosificado: el que reduce la función de la filosofía a la justificación de método científico formal y rígido del positivismo y del pragmatismo.

La cosificación se generaliza abarcando la totalidad de las relaciones en el sistema y, al alcanzar tal grado de extensión, se hace imperceptible aun para las ciencias y la filosofía. También Marcuse advertirá que la estructura de la forma de la mercancía se extiende incluso a las esferas de la cultura:

Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma mercancía (...). Cuenta el valor de cambio, no el valor de la verdad.

Hacia una crítica de la filosofía de características hegelianas

El problema que vuelve a presentarse (ahora a un nivel más concreto) es el siguiente: ¿quién es el sujeto de la acción, de la génesis de la realidad? ¿Quién el sujeto de la historia, “el nosotros” cuya acción hace realmente historia? En este punto la filosofía clásica –incluido Hegel– se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto.

Para Hegel, el “nosotros” de la historia es el “espíritu del mundo”, en sus configuraciones concretas: los espíritus de los pueblos (“espíritus nacionales”, les llama Lukács); pero éste es un sujeto abstracto y, por lo tanto, incapaz de satisfacer la función metodológico-sistemática que se le atribuye (la de ser un sujeto histórico concreto). Es un sujeto abstracto porque no puede totalizar el estado de la sociedad en la modernidad. Lukács desarrolla tres críticas principales a la filosofía de Hegel.

En primer lugar, como Hegel “no puede mostrar en la historia misma del sujeto-objeto idéntico”, se ve obligado a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como “astucia de la razón”. Lukács argumenta que si la historia es el desarrollo de la razón concreta, debe ser también el criterio último de racionalidad y verdad. Por lo tanto, Hegel es inconsecuente cuando postula un criterio ulterior en el “espíritu absoluto”. Si ello es así, entonces la historia “vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que se acababan de superar”.

En segundo lugar, la inexplicada relación entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir el supuesto de un final de la historia. Lo cual tiene como consecuencia necesaria que en el terreno más profundo y propiamente histórico, la historia tenga que terminar en el estado de la restauración prusiana.

En tercer lugar, como las categorías dialécticas son históricas, su desarrollo independiente en el sistema filosófico hegeliano (desde la lógica, por la naturaleza hasta el espíritu) y su carácter suprahistórico, no hace sino reproducir la estructura de la historia.

Lukács sostiene que el método dialéctico apunta más allá de la sociedad moderna (cosificada-capitalista), pero el contenido de la filosofía del idealismo alemán no hace sino producir y reproducir constantemente las antinomias irresolubles de la burguesía. Estas antinomias están todavía presentes en la problemática de principios del siglo XX sobre la crisis de las ciencias.

La historia como totalidad: inmediatez y mediación

Si bien “en su inmediatez” la realidad objetiva de la alienación es la misma para las dos clases antagónicas, no lo es en cuanto a las específicas categorías mediadoras por las cuales ambas clases llevan a conciencia esa inmediatez, y por tanto, la realidad propiamente objetiva. La situación del proletariado es diversa respecto de la burguesa, aun cuando se trata del mismo proceso económico. Es esta diversidad en la situación histórica la que le permite comprender que la “verdad objetiva” de la burguesía no es verdadera; que la esencia burguesa es *inesencial*, que la universalidad y necesidad de la ciencia burguesa es particular y contingente. Lukács concibe la superación de la reificación, desde el punto de vista metodológico, a partir del momento en que los objetos inmediatos de la experiencia social resultan comprendidos como objetos mediatizados, es decir, cuando los hechos singulares son comprendidos desde la totalidad de sus relaciones, desde la historia como totalidad concreta.

Pero la historia como totalidad (historia universal) no es la mera suma de hechos históricos singulares ni en un principio metafísico trascendente, sino que la totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real –aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida–, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad. La ciencia burguesa de la historia toma la parte por el todo, imposibilitándose la superación de las condiciones históricas particulares bajo las que está sumida. Cuando se plantea –argumenta Lukács– que la máquina en sí misma tiene efectos cosificantes y negativos, se abstrae del sistema social en que la máquina se utiliza y se consideran esos efectos y caracteres como esenciales o “en sí”.

El economista burgués desfigura la verdadera coseidad de la máquina entendiendo su función en el proceso capitalista de producción como núcleo esencial “eterno”, como elemento insoluble de su “individualidad”. La experiencia histórica se presenta como si fueran esencias absolutamente insuperables.

El cambio de las formas estructurales de la relación hombre-naturaleza y (con ellas) la determinación de la objetividad es esencial a la historia. De aquí se sigue que haya que buscar primero esas formas: el camino del proceso histórico en su totalidad. No se trata de un proceso meramente mental ni de un proceso de abstracción.

Para poder comprender el cambio, el pensamiento tiene que rebasar la rígida cerrazón de sus objetos los unos respecto de los otros, y tiene que poner en un mismo plano de realidad sus relaciones, la interacción entre esas 'relaciones' y las 'cosas'.

De acuerdo con la analítica kantiana, la determinación de la objetividad de los objetos depende de las formas del sujeto, pero las formas con las que el sujeto conoce su realidad son históricas. Ellas mismas dependen del proceso histórico, del proceso de mediación. Es por eso que, para la conciencia (la génesis mental), es decisivo el lugar que ocupe el sujeto en ese proceso histórico de mediación. Cuando los pensadores burgueses toman los supuestos de su momento histórico, como esencias fijas y como leyes naturales,

aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio transfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia.

Esta esencia antihistórica del pensamiento burgués se nos presenta del modo más craso al considerar el problema del presente como problema histórico.

Lukács enfatiza la idea de totalidad dialéctica por sobre los factores económicos. Con ello quiere acentuar que lo peculiar del marxismo como ciencia histórica es, por un lado, su capacidad para descubrir la verdadera objetividad de los fenómenos sociales (sin que pierdan su contenido particular y cambiante); por otro, su diferencia con cualquier tipo de materialismo que considere y trate a los fenómenos sociales con el espíritu característico de las ciencias de la naturaleza.

El proletariado lograría, según Lukács, superar la inmediatez reificada de la siguiente forma: mientras que, por su posición, la burguesía recibe beneficios materiales y experimenta la ilusión de que controla, prevé y domina la objetividad, el proletariado se encuentra en una posición en la que se ve reducido a la condición de objeto, pues sólo tiene la oportunidad de experimentar su condición de sujeto en la urgencia de sus necesidades y privaciones. Su conciencia expresa la pérdida total de su valor subjetivo, la degradación humana:

Pero esto es lo que crea en él, dialécticamente, la posibilidad de que la escisión, la dualidad de sujeto y objeto, se manifieste por primera vez, en toda su desnuda realidad y con ello resulta factible la empresa de su superación. Es en el aumento inhumano de la jornada de trabajo donde el proletario toma conciencia, por primera vez, de su verdadero estado. (...) El obrero, como ser que vende su trabajo, forma parte del mundo de la cantidad como un objeto más que entra en el cálculo racional del capitalista, pero, al mismo tiempo, sigue siendo, claro está, un ser humano y no una mera cosa, con una existencia física y mental,

consciente. La contradicción dialéctica que se establece necesariamente entre estos dos órdenes, de la cantidad y la calidad, con el aumento inhumano de la jornada de trabajo, conduce al salto cualitativo que descubre al obrero su verdadero ser social. (...) Esta salida de la inmediatez representa para el proletariado el comienzo de su autoconciencia, es decir, la conciencia de su situación de clase dentro de la sociedad capitalista.

El arte: función y problema estético

Lukács parte de la idea del hombre como productor de la realidad unitariamente concebida, pero este supuesto no logra resolver los problemas, aparentemente epistemológicos, derivados de la duplicidad del principio contemplativo y del principio práctico (individual). Más allá de estos supuestos, se pregunta por los fundamentos sociales del problema: ¿cuál es la base real de la antinomia? Si bien todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, apareciendo como productos de la actividad humana, el sujeto de esta actividad, el hombre que realizaría la síntesis sujeto-objeto, no es en realidad el hombre universal sino “este” hombre particular: el burgués. En éste se ha suprimido el carácter activo de la acción social y su conciencia es “individual, aislada y robinsoniana”.

El movimiento romántico reaccionó contra las consecuencias cosificantes y alienantes del iluminismo racionalista, la revolución industrial y la forma de vida “burguesa”, alentando la recuperación plena y auténtica de la naturaleza humana, en el sentido de la esencia verdadera del ser humano. La recuperación del ser auténtico e íntegro del hombre implica la superación de los desgarramientos y divisiones entre la teoría y la práctica, entre la naturaleza y la cultura, entre lo individual y lo social, entre la razón y la sensibilidad, entre la forma y la materia. Este movimiento que realiza concreta y efectivamente la recuperación de la “naturaleza” humana ya no es concebida como una tarea de la ciencia o de la ética, sino como creación artística. El principio del arte es

la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por tanto, es capaz de resolver en el todo la relación “causal” entre los elementos y el todo mismo. (...) Kant ha atribuido a este principio, en *La crítica de la facultad de juzgar*, la función mediadora entre los contrapuestos que sin él son irreconciliables, o sea, la función que consume el sistema.

Con Schiller, se reconoce que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. El hombre se encuentra “socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales” y sólo el poder prometeico del arte puede restaurar la totalidad pérdida. “La necesidad de la filosofía –dice Hegel– surge cuando el poder de la

unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y cuando las contraposiciones han perdido su relación y su interacción vivas, cobrando los contrapuestos sustantividad autónoma.” El problema se convierte entonces en la generación de un sujeto productor, de un artista en todos y cada uno de los hombres. Es en la historia donde cada uno de los hombres es artífice de su destino.

También los autores de la primera Escuela de Frankfurt, como Horkheimer y Adorno, pondrán su confianza en el arte y en la “Alta Cultura” para luchar contra la cosificación y masificación resultantes de las producciones culturales.

El principio racionalista (que buscaba la superación por eliminación del residuo de irracionalidad) termina en la concepción romántica del entendimiento intuitivo: sólo el artista, el hombre verdadero, puede restablecer la unidad y la armonía perdidas. Como la ciencia está comprometida en el proceso que lleva a la fragmentación y a la división (en suma: a la cosificación), los románticos sostienen que no se puede apelar a ella para recuperarse de sus propios efectos, y por eso buscan una salida fuera de la ciencia: en el arte. Hegel sostiene (contra los románticos) que la razón puede lograr la recuperación de la unidad perdida, si no le negamos de antemano esa capacidad. Cuando el iluminismo kantiano-fichteano concebía a la razón como finita e incapaz de conocer lo absoluto, se cerraba el camino a la recuperación de la alienación. Pero la razón, piensa Hegel, es capaz de reconciliar las contraposiciones cristalizadas, las divisiones y separaciones que produce el entendimiento, porque no es estática, sino dialéctica. Es una “lógica del concepto concreto”, una “lógica de la totalidad”. No es, en consecuencia, ni objetiva ni subjetiva, sino que “ocurre esencialmente entre el sujeto y el objeto”, es “la fluidificación de la relación sujeto-objeto”, lo cual significa que el sujeto es al mismo tiempo el productor y lo producido del proceso histórico.

El proletariado y la intención de totalidad

El efecto de la categoría de totalidad (...) impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la conciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo.

La acción de la clase proletaria se orienta objetivamente a la transformación revolucionaria del sistema porque sus necesidades no pueden ser satisfechas en ninguna instancia parcial.

Lo peculiar y único de la situación específica [del proletariado] consiste en que el rebasamiento de la inmediatez tiene en su caso una intención de totalidad social (...) y también, consiguientemente, y por su sentido, en que no se ve constreñida a detenerse a algún nivel relativamente alto de nueva inmediatez, sino que se encuentra en ininterrumpido movimiento hacia esa totalidad, o sea, en un proceso dialéctico de inmediateces constantemente superadas.

A diferencia de la burguesía que se encuentra muy a gusto en la situación presente, el proletariado se ve impulsado a transformar un sistema social deshumanizante que lo reduce a la condición de cosa.

La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo “humano” de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, ese mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo “natural”, toda relación directa con la naturaleza, de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetivación, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por primera vez la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres.

De lo anterior se siguen las siguientes consecuencias:

- 1) El hombre no puede encontrarse sino superando su inmediatez cosificada.
- 2) Las formas cosificadas son objetivas (no meramente intelectuales).
- 3) La práctica no puede separarse del conocimiento. El gran paso del marxismo respecto de Hegel es que no considera a la lógica como eterna, sino como forma de la sociedad burguesa cosificada “con lo cual descubre la dialéctica en la historia” y no la historia en la sociedad burguesa cosificada “con lo cual descubre la dialéctica en la historia” y no la historia en la dialéctica.
- 4) El portador (sujeto) de ese proceso de la conciencia del proletariado. Como la conciencia no es conciencia de un objeto separado sino autoconciencia del objeto, el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto. “Sólo en esa conciencia aflora claramente la profunda irracionalidad oculta tras los sistemas parciales racionalistas de la sociedad burguesa”.

Según Lukács (quien cita en esto a Marx), la lucha de clases (y “el problema del poder”) se desprende del análisis de la mercancía (nivel económico).

La dialéctica consiste en mostrar las cosas como momentos disueltos en procesos

Pero con esto el problema aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando –dicho hegelianamente- el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa que las tendencias de desarrollote la historia tienen una realidad superior que los “hechos” de la mera empírica.

Lukács entiende que esta priorización de las tendencias sobre los hechos empíricos se fundamenta en los desarrollos del mismo Marx, quien “considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo “más reales” que los hechos empíricos”. Los hechos se hacen reales en relación con la totalidad concreta a la que pertenecen. En cambio, desde la perspectiva del pensamiento cosificado que cristaliza los hechos, toda tendencia a la transformación parece un mero principio subjetivo (deseo, juicio de valor, deber-ser). En consecuencia, sólo cuando se reconoce que todo fenómeno es de carácter procesal y se rompe con la prioridad de los hechos, puede comprenderse que también los “hechos” constan de procesos y reconocer que los hechos no son más que momentos desprendidos o separados de proceso total.

El rol del proletariado y su papel en la historia universal

La historia es, por una parte, el producto de la actividad de los hombres mismos, y, por otra parte, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres). La historia consiste en que la toda fijación resulta degradada a mera apariencia, porque la historia es la transformación sin interrupciones de las formas de objetividad que han ido configurando la existencia del hombre”.

Las formas se vinculan entre sí por su posición y por su función dentro de la totalidad. Lo singular se explica por las categorías y las categorías se explican por la historia como totalidad, como historia universal.

Lukács critica al humanismo de Feuerbach en tanto fija la esencia del hombre en una objetividad cristalizada. “Aquí se encuentra el peligro de todo humanismo”. Critica asimismo al “relativismo” en tanto presupone un absoluto. Mencionando a Nietzsche y a Spengler, dice:

Esos relativistas se limitan a cristalizar la actual limitación histórico-social de la concepción del mundo que tienen los hombres en la forma de una limitación ‘eterna’ de naturaleza biológica, pragmática. De este modo no pasan de ser un fenómeno decadente. (...) Y por eso son también a veces un síntoma histórico nada despreciable del hecho de que el ser social del que nació el racionalismo por ellos ‘combatido’ se ha hecho ya íntimamente problemático.

La dialéctica histórica genera aquí una situación radicalmente nueva, porque en ella se fluidifican los límites y las barreras, relativizándose, porque todas las formas substancializadas o absolutizadas se disuelven en procesos y porque la totalidad del

proceso histórico es una lucha ininterrumpida por alcanzar grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre.

No concibe al hombre de manera abstracta sino como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. El hombre mismo como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico subyacente a ésta, contribuye decisivamente al proceso dialéctico. Esto es: porque el hombre es y al mismo tiempo no es. Y como este hombre que no es se convierte en medida de todas las cosas, en verdadero demiurgo de la historia, su no-ser tiene que producir enseguida la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente, la forma en la cual el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación de su ser se concreta, pues en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que aparece claramente, medida con el patrón humano, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción de sus abstractas categorías de la reflexión. Las limitaciones del humanismo consisten en que parte de una condición empírica estructuralmente inmutable y del hombre como ya dado o existente.

La transformación histórica no puede ser un producto individual, porque el individuo se enfrenta con una realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas, dadas e inmutables, sino que tiene que ser obra de un nosotros (pero no abstracto, como el espíritu del pueblo, la especie, la humanidad, entre otras), sino concreto: la clase.

Etapa de superación del capitalismo

Si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más formas que la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante un referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general.

Esto supone que:

- Dar el “paso” al que tiende el proceso requiere de la conciencia y de la acción del proletariado.
- Lo decisivo es la intención de totalidad.
- La verdad se prueba en y por la práctica transformadora.
- La conciencia del proletariado, su práctica, se manifiesta en una alteración de los objetos, y ante todo, de sí misma.

Algunos aspectos a considerar

Desde la publicación de *La ética Protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber fue considerado como un autor que polemizaba centralmente con el marxismo, particularmente con sus interpretaciones economicistas y deterministas. La versión vulgar del marxismo sostenía que la base material determina la conciencia, la ideología y la política de los agentes sociales. Así, Weber fue tenido por “idealista” y “burgués”. Para ellos aparecía como la contracara del marxismo. Sin embargo, Weber no pretende que todas las relaciones sociales puedan reducirse a relaciones económicas como tampoco que sea posible una reducción a lo político. El modelo weberiano es, en este sentido, más próximo al de Kant que al de Hegel: mantiene una férrea voluntad de separación entre los ámbitos y sostiene su irreductibilidad.

Sin embargo, a diferencia de Kant, Weber estudia detalladamente la historia y la evolución de los sistemas sociales. Desde esta perspectiva, recoge la tradición iniciada por Hegel y Marx que considera al ser social como radicalmente histórico. Los agentes sociales no responden a esencias suprahistóricas o transhistóricas, sino a las construcciones histórico-institucionales que son el producto de su acción. La historicidad de las acciones humanas impide una explicación totalmente “objetivista” o “determinista” y sin necesidad objetiva tampoco hay contradicción ni revolución. Los cambios históricos, aun radicales y profundos, nunca dependen de una sola causa ni están objetivamente determinados. De ahí que las investigaciones de Weber se deslicen hacia la historia y hacia una historia de grandes plazos. De estos mismos supuestos también se sigue una cierta resignación ante los procesos de racionalización, burocratización y alienación de la sociedad moderna. Es en ese punto donde se inserta el trabajo de Lukács, quien persigue un anclaje para la crítica de la alienación que sea capaz (con Weber) de ir más allá del simplismo objetivista, pero que al mismo tiempo, encuentre o construya un punto de apoyo firme para la crítica. Lukács encuentra esta alternativa en una reapropiación del concepto hegeliano de “totalidad”, pero su postura genera algunos problemas que esquematizaré a continuación.

La valoración metodológica del concepto de “totalidad dialéctica” por encima de los factores económicos; el rechazo de la dialéctica de la naturaleza, que Lukács considera como un error de Engels; la oposición a la teoría de la conciencia reflejo, núcleo central de la epistemología leninista y stalinista, son puntos de controversia con la doctrina del marxismo oficial. Si a estos graves puntos, añadimos la orientación hegeliana de la obra, y la influencia de Max Weber a través de categorías tan importantes como las de

“racionalización” y “posibilidad objetiva”, podemos explicarnos la reacción que hubo contra ella unos años después y que obligó a Lukács a retractarse de sus opiniones⁴.

A modo de conclusión:

- Un primer problema resulta de la oposición aparentemente excluyente de los conceptos de dialéctica histórica y totalidad. Una historia universal totalizada implica la fijación del movimiento, su aquietamiento. Si no hay cosas fijas sino relaciones, la totalidad de las relaciones niega la historia o la historia, como movimiento inacabado, niega la totalización, abriéndola (pero, una totalidad abierta no es totalidad porque implica un algo más, una exterioridad).
- Eagleton plantea el problema en términos de oposición entre conciencia parcial y conciencia verdadera, de este modo; si la clase trabajadora es la portadora potencial de tal conciencia (universal), ¿con qué autoridad se efectúa esta afirmación? No se puede efectuar desde la autoridad del mismo proletariado (idealizado), ya que sería una petición de principio; pero si esta afirmación es cierta, tampoco se puede efectuar desde un punto de vista externo a él. Afirmar que sólo la perspectiva del proletariado nos permite entender la verdad de la sociedad conlleva suponer que sabemos qué es la verdad. Podría parecer que, o bien la verdad de la sociedad es totalmente interna a la conciencia de la clase trabajadora, en cuyo caso no puede ser considerada como verdad y la afirmación se vuelve puramente dogmática, o no vemos atrapados en la paradoja de juzgar la verdad desde afuera de la propia verdad, en cuyo caso la afirmación de que esta forma de conciencia es verdadera simplemente se anula a sí misma.
- Al concebir el proceso dialéctico como “una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre”, ¿no se vuelve a una postura kantiano-fichteana de “mala infinitud”? ¿El grado más alto de verdad es el absoluto (momentáneamente)? ¿No se trata de una dialéctica indefinida, como lo era para Fichte?
- Es cierto que la unidad del proceso histórico posibilita la totalidad, pero ¿por qué debiera haber una totalidad?

⁴ Esa interpretación queda exclusivamente a cargo del autor del artículo, conforme a la bibliografía consultada y expuesta.

- Si el concepto de clase es un concepto económico, ¿cómo puede transformarse en sujeto histórico?
- ¿Cómo podría la conciencia del proletariado transformarse a sí misma dentro de una totalidad? Si la totalidad está plenamente constituida ¿por qué habría de transformarse a sí misma? Si la totalidad no está plenamente constituida, no es una totalidad y se vuelve a plantear el problema de la exterioridad. ¿Es posible un cambio o transformación inmanente a la totalidad?
- El concepto de totalidad en el análisis de Lukács, ¿no adquiere el status de una esencia, transformando el conjunto del análisis en “metafísica”? Al extender la cosificación a la totalidad del sistema, ¿no convierte al concepto en un término vacío, sin contenido determinado alguno?
- Si Lukács es profundamente idealista en la importancia que otorga a la conciencia, también lo es en su honestidad romántica hacia la ciencia, la lógica y la tecnología. El lado progresista y emancipatorio de estos procesos a lo largo de la historia del capitalismo es simplemente ignorado, en un acto de nostalgia propia del pensamiento conservador romántico.
- Theodor Geiger advierte que cuando se sostiene que alguien puede estar en contradicción con los intereses históricos de su clase, se está suponiendo un tipo de conocimiento objetivo, empírico. Por ejemplo, el asalariado que piensa en forma proletaria y el que no piensa así juzgan su situación existencial de modo diferente. El primero ve su salvación en una revolución socialista; el otro, en aprovechar las oportunidades que le ofrece la sociedad burguesa y en una reforma de sus instituciones. Es imposible decir cuál de los dos “tiene razón”, en tanto se permanece en el plano de la realidad existencial (es decir, desde la perspectiva de las circunstancias históricas particulares). Es Lukács quien juzga cómo debería reaccionar el asalariado si comprendiese su condición existencial completa y correctamente. Lukács puede formular tal aseveración en tanto analiza como realidad de conocimiento el curso de la historia y la condición existencial del asalariado dentro de aquel. Únicamente así puede afirmar que el pensamiento de uno se adecua pragmáticamente (como promesa de éxito) a la condición existencial de la clase y que el del otro sólo es ilusorio (...) Pero esto supone que se haya analizado el curso histórico como fenómeno de la realidad teórica de conocimiento.

- Algunos autores sostienen que Lukács ataca una versión simplificada y degradada de la teoría de la ciencia como reflejo de la realidad material. Ésta afirma que el pensamiento es un proceso dialéctico inmanente al ser-material, cuyas aproximaciones progresivas determinan el contenido de la realidad y en el que el pensamiento mantiene una autonomía relativa respecto al ser. Por combatir la irracionalidad de la cosa en sí, Lukács caería en el subjetivismo y en el idealismo filosófico.
- Al generalizar la reificación a todos los ámbitos del conocimiento, Lukács no puede distinguir la filosofía de las ciencias naturales, cuyo método es científico y objetivo.
- Tampoco se diferencia entre ciencia y filosofía. Esta última es concebida como la expresión teórica de la conciencia de clase (versión histórica del saber absoluto hegeliano).
- Si la base real es siempre la misma estructura cosificada, entonces la conciencia o la expresión filosófica de esa realidad tiene que ser siempre la misma y esto supone que no haya progreso del conocimiento dentro de un mismo sistema social. En consecuencia, ¿cómo se explica el progreso de las ciencias y de la filosofía sobre la base de una misma realidad cosificada?
- Lukács y Weber perciben y describen la ambigüedad subyacente a los procesos de desarrollo del capitalismo: por un lado, contiene y despliega fuertes tendencias a la racionalización, burocratización, alienación y cosificación, por otro lado, contiene y genera tendencias hacia una mayor libertad y justicia⁵.

Bibliografía:

ADORNO, Th. W. (1970): *Ästhetische Theorie, Obras completas*, 7, p. 96 y ss., Frankfurt.

ARATO, Andrew y BREINES, Paul Breines (1986): *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, orig. ing. 1979, México, Fondo de Cultura Económica.

BEDESCHI, Giuseppe (1974): *Introducción a Lukács* (orig. it. 1970), Buenos Aires, Siglo XXI.

⁵ Las conclusiones son una aproximación somera a un campo muy rico dejado por Lukács.

- BÜRGER, Peter (1987): *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt, 1974. Traducción española, *Teoría de la vanguardia*, Península, Barcelona.
- y LUCKMANN, Th. (1983): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, undécima reimpression.
- CASTORIADIS, Cornelius (1993): *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 volúmenes, segunda edición, Buenos Aires, Tusquets.
- BARNOUW, Dagmar (1988): *Weimar Intellectuals and the Treta of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press.
- BERNSTEIN, J.M. (1984): *The Philosophy of the Novel, Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*, Brighton, The Harvester Press.
- BAUDRILLARD, J. (1983): *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, México, Gedisa.
- BLOCH, E. (1983): *Sujeto-Objeto*, 2ª edición México, Fondo de Cultura Económica.
- DEFEO, Incola (1972): *Weber y Lukács*, orig. it. 1971, Barcelona, A. Redondo.
- DELEUZE, G. (1981): *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, segunda edición.
- y GUATTARI, F. (1998): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- EAGLETON, Terry (1992): *Ideology, an Introduction*, Londres, Verso, 1991.
- y BOURDIEU, P (1992): “Doxa and Common Life”, en *New Left Review*, núm 191, pp. 111-121, enero/ febrero.
- FETSCHER, Iring (1971): *Carlos Marx y el marxismo*, (orig. al. 1967), Caracas, Monte Ávila.
- FOUCAULT, Michael (2001): *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FRISBY, David (1992): *Fragments de la modernidad*, Madrid, Visor.
- GLUCK, Mary (1991): *Georg Lukács and his generation 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GOLDMAN, Lucien (1962): “La reificación”, en *Investigaciones Dialécticas*, (orig. fr. 1959), Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus.
- (1989): *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos.

- (1990): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- (2002): *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- HEGEL, G. W. F. (1974): *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, tercera edición.
- (1944): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Buenos Aires, Libertad.
- (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1975): *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, octava edición.
- (1974): *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, cuarta edición.
- (1975): *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Sudamericana.
- HERF, Jeffrey (1990): *El modernismo reaccionario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HORKHEIMER, M. (1979): *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editora Nacional.
- (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.
- (1974): *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAMESON, Frederic (1984): *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectal Theories of Literature*, Princeton University Press.
- (1999): *El Giro Cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- JAY, Martin (1984): *Marxism and Totality. The Aventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, Polity Press.
- KANT, I. (1913): *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, Madrid.
- (1978): *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, Madrid.
- (1946): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe.
- (1969): *La religión en los límites de la mera razón*, Madrid.

- (1989): *Metafísica de las costumbres*, Madrid.
- (1993): “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?”, en AA. VV.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Editorial Tecnos, tercera edición.
- KOJÈVE, A. (1972): *La Dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- LACLAU, E. (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Editorial Ariel.
- y MOUFFE, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI.
- LEVINAS, E. Levitas (1977): *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LÖWY, Michael (1978): *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, (orig. fr. 1976), México, Siglo XXI.
- LUKÁCS, George (1984): *Historia y conciencia de clase*, 2 vol., España, Sarpe.
- (1975): “Sobre la esencia y las formas del ensayo” y “Metafísica de la tragedia”, en *El alma y las formas y La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo.
- (1973): “Vieja y nueva Kultur” (1920), en *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente N° 41.
- (1983): *El asalto a la razón* (orig. Al. 1953, 1959), México, Grijalbo.
- (1966): *The Historical Novel*, Lincoln Nebraska, 1983. Traducción castellana: *La novela histórica*, México, Era.
- (1966): *Estética*, 4 tomos, Barcelona, Grijalbo.
- MARCUSE H. Marcuse (1985): *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1986): *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1972): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, segunda edición.
- MARX, K. (1968): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Nuevas.
- (1946): *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Buenos Aires, Claridad.
- (1975): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo, cuarta edición.
- (1980): *La guerra civil en Francia*, Moscú, Progreso, 1980.

- (1972): *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Anteo.
- (1971): *Manuscritos económicos-filosóficos*, publicados en E. Fromm, Marx y su concepto del hombre, México, Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión.
- (1973): *El Capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 3 tomos, octava reimpresión.
- y ENGELS, F. (1975): *La ideología Alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, quinta edición.
- NARR, W. D. (1983): “Zwölf Thesen zur Gewalt”, en: *Faszination der Gewalt*, R. Steinweg (comp.), Frankfurt, pp. 30 y ss.
- POSTER, M. (1987): *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, Buenos Aires, Paidós.
- RICOEUR, P. (1991): *Ideología y utopía*, traducción de A. Bixio, México, Gedisa.
- RIU, F. (1992): *Historia y Totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Caracas, Monte Ávila.
- VACARELLO, Marzio (1977): *György Lukács. De “Historia y conciencia de clase” a la crítica de la cultura burguesa*, Barcelona, Península (orig. it. 1977).
- VALS PLANA, R. (1981): *La dialéctica, un debate histórico*, Barcelona, Montesinos.
- WEBER, Max (1992): *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998): *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Albor.
- (1985): *El político y el científico*, México, Premiá.
- WEIL, E. (1970): *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Nagelkop.
- ZIZEK, S. (1992): *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.