

Korsch, Lukács y las tareas de la teoría social crítica*

Korsch, Lukács and the tasks of critical social theory

José Manuel Romero Cuevas**

Resumen: El presente artículo trata de poner de manifiesto las posibles aportaciones de las obras *Marxismo y filosofía*, de K. Korsch, y de *Historia y conciencia de clase*, de G. Lukács, a la determinación de las tareas de una teoría social crítica hoy en día. Nos centraremos en cuestiones como la ideología, el diagnóstico de la cosificación y la crítica al positivismo. De este modo, nos confrontaremos con la actualidad de estas obras, fundamentales para el marxismo occidental, en el 100 aniversario de su publicación.

Palabras clave: Marxismo occidental, Ideología, Cosificación, Teoría social

Abstract: This article attempts to highlight the possible contributions of K. Korsch's Marxism and Philosophy and G. Lukács' History and Class Consciousness to the determination of the tasks of a critical social theory today. We will focus on questions such as ideology, the diagnosis of reification and the critique of positivism. In doing so, we will confront ourselves with the topicality of these works, which are fundamental for Western Marxism, on the 100th anniversary of their publication.

Key Words: Western Marxism, Ideology, Reification, Social Theory

Recibido: 26 agosto 2023 Aceptado: 11 noviembre 2023

Introducción

El centenario de la publicación de “Marxismo y filosofía” de K. Korsch y de *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács constituye una buena ocasión para una relectura y confrontación con estos escritos, que han sido tan fundamentales para el marxismo occidental. Pues nos encontramos en un contexto que ya no está marcado ni por los debates políticos generados en el marco de la Tercera Internacional y luego en la Guerra Fría ni por las polémicas teóricas, algunas de ellas de marcado carácter sectario, a los que estuvieron sometidas las obras de estos pensadores durante el siglo pasado. Aprovechando este contexto, el presente estudio se ocupa de qué pueden aportar todavía estos escritos a la determinación de las tareas de la teoría social crítica hoy en día. Como marco general, voy a presentar, en primer lugar, la posición de Korsch y Lukács respecto al cientificismo positivista, contrastando su posición con la del primer Heidegger. En esta confrontación con una determinada versión del positivismo considero que hay elementos todavía válidos para nosotros en la

* Presenté las ideas centrales de este escrito en el III Seminario de Filosofía Social, celebrado en la Universidad de Granada en junio de 2023. Agradezco a José Luis Moreno Pestaña, Jorge Costa Delgado, Jordi Magnet Colomer, Violeta Garrido Sánchez y a los demás participantes sus cuestiones y comentarios críticos.

** Universidad de Alcalá (Madrid), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6295-5879> josemanuel.romero@uah.es

actualidad (1). A continuación, me ocuparé de las aportaciones de Korsch. En mi aproximación crítica a “Marxismo y filosofía” defenderé que la contribución fundamental de este texto es haber puesto las bases, desde posiciones marxistas, para una caracterización de la interpretación de las producciones culturales como una labor política, lo cual ha abierto el camino al trabajo de toda una serie de teóricos e intérpretes críticos de la cultura hasta nuestros días (2). Respecto a Lukács, voy a seguir las líneas de interpretación más actuales, que afrontan su diagnóstico de la cosificación poniéndolo en diálogo con la fenomenología husserliana (3). El resultado de esta aproximación es una caracterización de la problemática de la cosificación de Lukács como definiendo un programa de investigación en el ámbito de la teoría social claramente actual que aún está por desarrollar plenamente en forma de estudios e investigaciones concretas en diversos ámbitos.

1. Korsch, Lukács, Heidegger

Se puede afirmar que existe una analogía entre las problemáticas teórico-filosóficas de Korsch y Lukács, por un lado, y el primer Heidegger, por otro. El enemigo teórico de todos ellos es la concepción del conocimiento que escinde totalmente sujeto y objeto, que confronta un sujeto en actitud contemplativa, no implicada, neutral, objetiva (científica) a un objeto en el que cabe establecer hechos (hechos objetivos, que están ahí, independientes del sujeto de conocimiento). Korsch le reprocha al marxismo vulgar y al marxismo de la Segunda Internacional una concepción tal del conocimiento de la sociedad, que va de la mano de una autopercepción de la teoría marxista en términos cientificistas, positivistas, reproche que se pone claramente de manifiesto en su ataque a Hilferding.¹ Lo que contrapone a esta visión cientificista del marxismo es el método materialista-dialéctico originario de Marx y Engels, según el cual “crítica teórica y subversión práctica” van indisolublemente unidos². Es decir, frente a la concepción del marxismo de la Segunda Internacional como “una investigación puramente científica, sin supuestos ni carácter de clases”, defiende una concepción del marxismo como teoría de la revolución social, lo cual quiere decir, como teoría de la sociedad capitalista que aborda su asunto impulsado por un interés rector: el interés en su transformación. En este sentido, la teoría estaría vinculada a los esfuerzos y movimientos sociales de transformación social, vinculada en definitiva a los procesos de praxis política que, en su debilidad y fragmentariedad, se dan y que sería labor de la teoría alimentar, sustentar, legitimar, respaldar, para reforzar su alcance crítico.³ Korsch está sosteniendo, pues, que dentro del marxismo “no puede haber una investigación puramente teórica, científica, sin supuestos y al margen de la praxis revolucionaria”.⁴ La teoría marxista afronta así la realidad social asumiendo el punto de vista social de los que sufren las relaciones de dominación y explotación generadas por el régimen social vigente y bajo el interés rector de su transformación práctica revolucionaria.⁵ El método dialéctico-materialista

¹ Karl Korsch, *Marxismo y filosofía* (México: Era, 1971), pp. 40-41. Sobre la crítica de Korsch a la concepción del marxismo como ciencia pura, como ciencia positiva, ver Paul Mattick, “Karl Korsch”, en VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época* (Barcelona: Anagrama, 1973), pp. 16-21.

² Korsch, *Marxismo y filosofía*, pp. 64-65.

³ Mediante esta interpretación de “Marxismo y filosofía” de Korsch, que creo es aplicable también al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, trato de hacerme cargo de las convincentes críticas que Jordi Magnet le dirige en su aportación al mencionado III Seminario de Filosofía Social, titulada “Figuras de la realización de la filosofía en Karl Korsch y la Teoría Crítica. En el centenario de la publicación de *Marxismo y filosofía* (1923)”.

⁴ Korsch, *Marxismo y filosofía*, pp. 40, 46-47 y 64.

⁵ Y en ello podemos decir que Korsch fue fiel a Marx: “En su figura racional”, la dialéctica “es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina, porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado percedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria”. Karl Marx, *El capital. Libro primero* (Madrid: Siglo XXI, 1984), p. 20.

no sería para Korsch un método que, como los demás métodos de conocimiento, puede aplicarse y usarse por cualquier perspectiva. Tal método estaría ligado a una perspectiva social determinada y al interés, que se deriva de su posición objetiva en la estructura social, en la remoción de las relaciones de dominación y explotación que sufre.⁶ De esta manera, el teórico asume tal interés no porque este interés esté vivo en el colectivo social que sufre las relaciones sociales vigentes, sino porque, como sujeto moral y político, ha asumido un compromiso, solidario con tal posición, en la eliminación del sufrimiento social al que está sometido. Para Korsch, en definitiva, la contraposición no se da entre ciencia y teoría revolucionaria, sino entre dos concepciones de la ciencia: como ciencia pura sin supuestos y como ciencia articulada en términos de teoría de la revolución.⁷ En su posterior monografía sobre Marx, sostuvo también Korsch que la teoría marxista “se sabe ella misma producto histórico, en conexión real con un determinado estadio del desarrollo de la sociedad y con una determinada clase social.”⁸ Por ello, “no es una ciencia positiva, sino una ciencia crítica. (...) En este sentido es, al mismo tiempo que teoría de la sociedad burguesa, teoría de la revolución proletaria.”⁹ Es una teoría de la sociedad burguesa elaborada bajo el interés rector en su transformación.¹⁰

En Lukács, el enemigo es la concepción del conocimiento de la realidad social como conocimiento de hechos, realizado adoptando una actitud contemplativa, no implicada. Aquí se ve más claramente que el enemigo es el positivismo¹¹ que domina en las ciencias sociales y económicas burguesas y en el propio marxismo vulgar. Lukács efectúa una aguda deconstrucción de la noción de hecho en las ciencias sociales: los supuestos hechos sociales son el resultado de una “interpretación” en el marco de una determinada teoría.¹² La contrapartida de Lukács al marxismo vulgar positivista es el uso metódico consecuente de la noción de totalidad, como instancia mediadora que nos permite afrontar en cada caso los hechos sociales atendiendo al lugar y función que ocupan y juegan en la formación social. Ello posibilita cancelar la apariencia de independencia y de subsistencia de los hechos y, además, historizarlos. Efectivamente, la dialéctica materialista, el método dialéctico, es el que posibilita, gracias al uso metódico de la categoría de totalidad, “concebir la realidad como acaecer social” y posibilita además el propio “conocimiento histórico”.¹³ Ahora bien, la dialéctica materialista no es una investigación sin prejuicios, sobria, no es una observación de hechos puros.¹⁴ Por el contrario, el método dialéctico-materialista está vinculado al punto de vista de clase del proletariado, al “punto de vista de la lucha del proletariado”.¹⁵ Esto es fundamental: el punto de vista relevante para el marxismo, con el que este se vincula, no es el punto de vista fáctico o espontáneo del proletariado, ni el representado por la conciencia de clase proletaria que cabe atribuirle a la clase trabajadora, como posibilidad

⁶ También para el primer Nietzsche las diversas aproximaciones historiográficas al pasado que él analiza, la historia monumental, anticuaria y crítica, están ligadas cada una de ellas a una perspectiva socio-cultural, a las necesidades y demandas de una determinada posición. Ver Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en F. Nietzsche, *Antología* (Barcelona: Península, 1988), pp. 53-113.

⁷ Korsch, *Marxismo y filosofía*, pp. 46-47.

⁸ Karl Korsch, *Karl Marx* (Madrid: Ediciones Folio, 2004), p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ Sobre la concepción de la teoría de Marx expuesta en la monografía de Korsch *Karl Marx*, ver Giuseppe Vacca, “El marxismo de Korsch y Lukács”, en VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*, pp. 84-88.

¹¹ Es posible que Lukács tenga a la vista la versión que de la sociología positivista dio Durkheim, como conocimiento de hechos que deben ser considerados como cosas. Ver Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (Madrid: Akal, 1985). Sobre esto, ver Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Fráncfort* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), pp. 85-153.

¹² György Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Barcelona: Orbis, 1985), vol. I, p. 62.

¹³ *Ibid.*, pp. 72-74.

¹⁴ *Ibid.*, I, pp. 57 y 61-62.

¹⁵ *Ibid.*, I, p. 81.

objetiva, en virtud de su posición en la estructura social, sino *el punto de vista de la clase trabajadora en lucha*.¹⁶ Este punto de vista constituye lo que podríamos denominar la situación hermenéutica de partida del método dialéctico-materialista.

Vemos, por tanto, que en los planteamientos de “Marxismo y filosofía” e *Historia y conciencia de clase* puede explicitarse una problemática y un programa de investigación con importantes puntos en común. Creo que cabe una interpretación y apropiación de los planteamientos de Korsch y de Lukács que considere que la vinculación de la teoría de la sociedad a una determinada perspectiva social (en este caso, la de los perdedores, la de los que sufren o son perjudicados por las relaciones sociales vigentes) no implica asumir como válidas las opiniones, convicciones y representaciones de la realidad social que tienen aquí y ahora los individuos que encarnan tal perspectiva social (en este punto, creo que se puede mantener que estos autores sostienen un posicionamiento compatible con el de Horkheimer en 1937).¹⁷ De lo que se trata es de abordar la realidad social impulsado por el interés político en una transformación de las relaciones sociales que suprima el sufrimiento social que generan sobre determinados colectivos. Es en virtud de tal interés que se define el modo de aproximación a la realidad, cómo se abre su campo objetivo, cómo se construyen los conceptos rectores del trabajo de investigación. En este sentido, la teoría adopta una consideración de la realidad social elaborada a partir de cómo afecta a la vida de los de abajo. Y, naturalmente, su interés en una transformación de las relaciones sociales de explotación y dominación trata de colaborar con los procesos prácticos reales de transformación social allá donde tales procesos de hecho se den.

En el primer Heidegger, por su parte, encontramos una dura polémica con Husserl, que le reprocha la adopción de una actitud teórica o *theoretische Einstellung* (contemplativa, neutral, sin supuestos...) de efectos objetivantes (cosificantes) sobre el asunto propio de la filosofía: la vida fáctica, el ser de la existencia humana. Podría decirse que lo que Heidegger ataca son elementos de tipo positivista que se han introducido en el enfoque husserliano: no hay que olvidar que el propio Husserl llegó a afirmar que “somos *nosotros* [los fenomenólogos] los auténticos positivistas”.¹⁸ Lo que le contrapone Heidegger es la aproximación hermenéutica a la existencia, que pretende efectuar una interpretación de sus modos de ser, orientada por la preocupación (o *Sorge*) por la existencia humana que comparte con la propia existencia, con el propio *Dasein*.¹⁹ Además, en Heidegger encontramos también un cuestionamiento del historicismo historiográfico, la práctica de la historiografía orientada por una autopercepción cientificista y positivista, con su pretensión de conocer el pasado compilando supuestos hechos históricos.²⁰ Frente a ello, defiende una forma de aproximación al pasado a partir del acontecer del *Dasein* que es la historicidad. La historicidad del *Dasein* se define a partir del tipo de apertura al pasado (como legado de posibilidades de existencia ya realizadas, transmitidas por la tradición) determinada por el estado de resolución alcanzado por el *Dasein*. En tal estado de resolución, el

¹⁶ Más tarde sostendrá Benjamin: “La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico”. Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1987), p. 186.

¹⁷ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (Barcelona: Paidós, 2000), pp. 47-50.

¹⁸ Edmund Husserl, *Ideas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), p. 52.

¹⁹ Ver Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Barcelona, Herder, 2005) y, del mismo autor, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers”, en M. Heidegger, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000), pp. 15-47.

²⁰ El prototipo de este modo de proceder fue Leopold von Ranke, ver Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1943). Para no provocar confusiones terminológicas, voy a seguir aquí la distinción que Eugenio Ímaz realizó entre historicismo historiográfico, cuyo modelo sería la concepción de la historiografía de Ranke, e historicismo filosófico, que sostendría la tesis que afirma la historicidad de lo humano y donde habría que integrar a pensadores como B. Croce o el último Ortega y Gasset. Ver Eugenio Ímaz, *Luz en la caverna* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009), pp. 74-93. Es en esta segunda concepción del historicismo donde creo que se puede incluir a Korsch y, sobre todo, a Lukács. Sobre la posibilidad de hablar de un historicismo filosófico crítico, ver John Abromeit, “Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno’s Writings”, *Critical Historical Studies*, vol. 3, n° 2 (2016): pp. 283-308.

Dasein se ve confrontado con la tarea de determinar cuáles posibilidades de existencia va a hacer propias para dar forma a su vida, en un contexto de revocación de las posibilidades de existencia ofertadas en el presente por el anónimo ámbito de lo públicamente interpretado. Siguiendo la estela marcada por la Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche, defiende Heidegger que la historiografía debe estar al servicio de las tareas y necesidades existenciales del *Dasein*, entendido como un ente cuya constitución de ser es la historicidad, es decir, un ente que requiere de un afrontamiento del pasado no como un conjunto de hechos muertos, sino como un legado vivo de posibilidades de existencia realizadas entre las que se ve abocado a elegir cuál hacer propia.²¹

O sea, tenemos en todos ellos una polémica con el positivismo, tal como resulta rastreable en la historiografía (en el historicismo historiográfico), en las ciencias sociales (en la sociología y en la economía), en el marxismo vulgar y en la propia filosofía. En Korsch, Lukács y Heidegger hay un expreso rechazo de la noción de *hecho* y una contraposición al mismo de la idea de *interpretación*: el hecho sería resultado de una interpretación teórica, de manera que frente a la estrategia de establecimiento o de constatación de hechos, la labor teórica tendría que abordar el asunto del que se ocupa a través de un trabajo de interpretación. Uno está tentado de ver aquí un influjo de Nietzsche, tanto del Nietzsche crítico del historicismo historiográfico de la segunda Intempestiva, como del Nietzsche maduro, que, frente a la tesis del positivismo de que “sólo hay hechos” defendió que “no hay hechos, sólo interpretaciones”.²² En el texto de Lukács resuena precisamente este último pasaje de Nietzsche: el “empirismo (...) pasa por alto que ya la enumeración más simple, la acumulación de «hechos» sin el menor comentario, es una «interpretación»: que ya en esos casos los hechos han sido captados desde una teoría, con un método, tomándolos de la conexión vital en la que originariamente se encontraban, arrancándolos de ella e insertándolos en la conexión de una teoría”.²³ Tampoco hay que perder de vista la relevancia de Dilthey en el contexto de los años 20 del siglo pasado y la posibilidad de que haya influido en estos debates.²⁴ En Korsch, Lukács y Heidegger tendríamos una crítica de la actitud o *Einstellung* teórico-contemplativa propia de la filosofía tradicional y del enfoque de las ciencias sociales que siguen el patrón positivista y una defensa de la necesidad de una autorreflexión (el término que utilizó Dilthey fue *Selbstbesinnung*, es decir, autorreflexión en el sentido de autoaclaración)²⁵ por parte de la teoría (en nuestro caso, de la teoría marxista o bien de la fenomenología) que la conduzca a asumir reflexivamente su situación hermenéutica de partida y la motivación (en términos de interés o preocupación) que la impulsa y orienta.²⁶

²¹ Ver Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), pp. 389-412.

²² Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)* (Madrid: Tecnos, 2008), p. 222. El sentido de esta afirmación en Nietzsche se aclara quizá al leer la versión que pasó a la obra publicada: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1997), p. 107.

²³ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, I, 62. Sobre la influencia de Nietzsche en el primer Lukács, ver Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Vida, pensamiento, política* (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1994), pp. 107-156.

²⁴ Cf. Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid: Alianza, 1980).

²⁵ Ver Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), pp. 102 y 104.

²⁶ Cf. la defensa que el primer Marcuse realizó de Dilthey, la cual pretendía ser realizada en concordancia con las tesis de Korsch en torno a la filosofía. Ver Herbert Marcuse, “El problema de la realidad histórica”, en H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Barcelona: Herder, 2011), pp. 133-154.

2. Korsch y la interpretación dialéctica de la ideología

La ideología es real

En “Marxismo y filosofía” Korsch defiende la necesidad política de una interpretación y crítica dialéctico-materialista de la ideología (en la que se incluyen las producciones culturales en general, abarcando también las formas de filosofía burguesa). La ideología es entendida como realidad integrante de la totalidad social que es la sociedad burguesa, sociedad que el marxismo aspira a transformar de manera revolucionaria.²⁷ Korsch rechaza la concepción de la ideología como “reflejo” de la vida socio-económica,²⁸ que posibilitaría hablar de su carácter meramente apariencial, como ilusión, como algo que carece de realidad propia.²⁹ Frente a ello, afirma que la ideología constituye la “expresión” (*Ausdruck*) de la realidad socio-económica y política. Este carácter de expresión confiere a la ideología la consistencia y realidad suficientes como para hacer de ella un componente propio de la formación social, con efectos también reales en la dinámica social, y que requiere de una intervención política revolucionaria, en la forma de una “interpretación” (*Auffassung*) dialéctico-revolucionaria de la misma.³⁰

La interpretación y crítica dialéctico-materialista de la ideología (incluyendo aquí las diversas formas artísticas y de pensamiento como producciones teóricas y filosóficas) es defendida como parte inextricable de la praxis revolucionaria orientada a la transformación y superación de la formación social capitalista. Tenemos aquí la fundamentación teórico-política más explícita dentro del marxismo del carácter político de la labor intelectual de interpretación dialéctica de las producciones ideológicas y culturales en general y de la relevancia política de dicha labor para una transformación de la totalidad social.

Conciencia y realidad

Entiendo el cuestionamiento de Korsch de la distinción tajante entre “la conciencia y su objeto”, propia del “realismo ingenuo” de “la ciencia positiva usual de la sociedad burguesa” y que él califica como “concepción metafísica (dualista) de la relación entre la conciencia y la realidad”, como una defensa del pensamiento y de la teoría como imbricados en la realidad social, como formando parte de los procesos socio-históricos.³¹ Me parece, en cambio, discutible su afirmación de una “coincidencia de conciencia y realidad”, que implica que “las relaciones materiales de producción de la época capitalista sólo sean lo que son en relación con las formas de conciencia en que se reflejan, tanto en la conciencia precientífica como en la científica (burguesa) de esa época”.³² Creo que no hace falta mantener esta tesis para defender, como él hace con razón, que la “conciencia científica no se enfrenta al mundo (...) histórico-científico, sino que se integra en él como una parte real, efectiva”.³³ Pues si las relaciones de producción capitalistas sólo son lo que son en relación con las formas de conciencia en que se reflejan, entonces no se comprende por qué es necesaria para Marx la ciencia que él trata de forjar de la sociedad capitalista frente a “la economía vulgar”. Si en la economía vulgar se reflejaran las relaciones de producción capitalistas de manera nítida, ¿para qué habría que emprender una

²⁷ Korsch, *Marxismo y filosofía*, pp. 55-56.

²⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, pp. 55-56.

³⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

³¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

³² *Ibid.*, p. 60.

³³ *Ibid.*, p. 63.

crítica de la misma, una crítica de la economía política, que constituye el nervio de *El capital*.³⁴ Para afrontar esta cuestión habría que realizar una clara distinción conceptual entre realidad y forma de manifestación o forma de apariencia de la realidad, determinada esta última por el dinamismo y los procesos que producen y reproducen la formación social. La respuesta a nuestra pregunta debería ser entonces que la conciencia precientífica y la propia ciencia económica burguesa reflejan no tanto la realidad, sino las formas de apariencia social necesaria propias de la formación social capitalista, quedando enredadas en ellas, de ahí que reproduzcan mecánicamente las formas de fetichismo y cosificación características de la sociedad capitalista. El resultado es que tales formas de conciencia, al reflejar sólo (y de manera irreflexiva) las formas de apariencia social necesaria de la realidad socio-económica capitalista, en primer lugar velan, encubren, la estructura y dinámica *reales* de la sociedad capitalista y, en segundo lugar, confirman y refuerzan las formas de apariencia social necesaria del capitalismo, con lo cual consagran una experiencia cosificada de lo social como algo contrapuesto como un otro cuasi-natural a la praxis socio-política, como algo ya-no-histórico. Por ello, Marx sostiene respecto a la economía vulgar que “se siente perfectamente a sus anchas (...) en la forma enajenada de manifestación de las relaciones económicas”, lo cual hace necesaria una aproximación genuinamente rigurosa, científica (es decir, dialéctica) a la sociedad capitalista, pues “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidieran directamente”.³⁵

En todo caso, entiendo que Korsch defiende que una teoría de la sociedad vigente no puede concebirse como una “ciencia científica pura y sin supuestos”,³⁶ como una ciencia de unos hechos sociales y económicos que están ahí listos para ser compilados, observados, contemplados. La teoría de la sociedad debe asumirse como parte real del mundo histórico-social, como surgiendo a partir de sus problemas reales y como cumpliendo una determinada función en la totalidad histórico-social. Una teoría dialéctica de la sociedad debe entenderse a sí misma como “un instrumento de esta actividad revolucionaria unitaria, que es crítica, a la vez, práctica y teórica”.³⁷ La teoría debe ser al mismo tiempo praxis, debe ensamblar “crítica teórica y subversión práctica”.³⁸ En esta visión de la labor teórica (que incluye desde la teoría de la sociedad hasta la crítica de la ideología) se sintetiza “el principio del nuevo método materialista-dialéctico” de Marx.³⁹ Tal concepción de la teoría impulsa lo que podemos denominar una *autorreflexión dialéctica* del teórico, que torna consciente de que su labor forma parte de los procesos de producción y reproducción de la vida social y, en concreto, de los procesos de confrontación política e ideológica en el escindido espacio de lo social y que, en el caso del teórico marxista, su afrontamiento teórico de la realidad social se realiza impulsado por un *interés práctico*: la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista. Sobre esta cuestión, a todas luces decisiva, volveremos luego cuando nos ocupemos de Lukács.

La abolición de la filosofía

Me parece que Korsch no capta en toda su complejidad el significado de la advertencia del joven Marx: “No podéis abolir la filosofía sin realizarla”. Pues no creo que Marx tuviera en mente sólo una abolición de la filosofía como disciplina autónoma, separada de lo socio-político, como *philosophia perennis* y en una realización

³⁴ En este ámbito de problemas, cf. los argumentos críticos con Korsch expuestos por Oskar Negt en “Teoría, empirismo y lucha de clases. Tesis sobre la problemática de la constitución en Korsch”, en VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*, pp. 89-104 (agradezco esta referencia a Jordi Magnet).

³⁵ Karl Marx, *El capital. Libro tercero* (México: Siglo XXI, 2010), p. 1041.

³⁶ Korsch, *Marxismo y filosofía*, p. 58.

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

de la filosofía (dialéctica) como método dialéctico materialista orientado a la transformación de la realidad, como parece hacer Korsch. Creo que éste pierde de vista el sustento que el pensamiento de Hegel da a esta invocación (pensamiento al que, por lo demás, remite directamente la noción de *Aufhebung* o superación). Efectivamente, para Marx en 1843-44 la filosofía en sentido enfático está representada por la filosofía de Hegel y, en parte, por Feuerbach. En cada una de estas filosofías podría encontrar Marx un *contenido de verdad*. La filosofía de Hegel habría tematizado filosóficamente el contenido racional de la sociedad moderna y del Estado moderno y la de Feuerbach habría sustentado filosóficamente la centralidad, la posición fundamental, del hombre sensible, corpóreo, necesitado, haciendo de él el referente necesario de la filosofía, de la ética, de la política. En virtud de ello, para Marx la abolición de la filosofía como interpretación contemplativa de lo real, como filosofía teórica tradicional (en este caso, como filosofía especulativa de la historia, que culmina en la afirmación del Estado moderno como realización de la Razón, y como antropología filosófica, que formula una concepción esencialista, ahistórica y abstracta del ser humano), como filosofía perenne, sólo se puede llevar a cabo si se realiza el contenido de verdad de la filosofía tradicional, si, en la estructuración y organización de la nueva sociedad a construir tras el derrocamiento de la sociedad burguesa, realiza los potenciales racionales del presente que la filosofía ha logrado elevar a concepto, si realiza el valor central del hombre sensible necesitado al que ha otorgado fundamentación filosófica. Sólo esta realización posibilita la cancelación de la filosofía como filosofía pura, como saber teórico, contemplativo, presuntamente autónomo, desligado de toda posición o perspectiva social; es esa realización la que posibilita que una filosofía tal pierda todo poder de convicción social.

La interpretación de las producciones culturales como tarea política

Como balance podemos sostener que lo más defendible del texto de Korsch es que efectúa una fundamentación del trabajo teórico-intelectual que toma como objeto las producciones culturales en el marco de la lucha política por la transformación social. Al otorgarle realidad a su objeto (las formas de conciencia, las ideologías, las producciones culturales en general...), le confiere a tal trabajo una tarea que resulta necesaria para el proceso de lucha política: la interpretación y crítica dialéctico-materialista de las producciones ideológicas. Al final de su texto esto queda formulado de un modo más concreto. Se dice ahí que las ideas económicas, políticas, jurídicas, el arte, la religión, la filosofía “deberán ser criticadas teóricamente y transformadas prácticamente por la crítica revolucionaria de la sociedad” llevada a cabo por el “socialismo científico, materialista dialéctico”.⁴⁰ Ahora bien, en esta labor, “las acciones económica y política juntas” no “volverán superflua la acción espiritual (*geistige Aktion*)”.⁴¹ La labor teórico-intelectual “debe desarrollarse (...) teórica y prácticamente, como crítica científica revolucionaria y trabajo de agitación antes de la toma del poder por el proletariado”.⁴² La labor teórico-intelectual, paradigmáticamente, la interpretación dialéctico-materialista de la ideología de la sociedad burguesa, debe entenderse a sí misma como una forma de *praxis política* impulsada por un interés en la transformación revolucionaria de la sociedad. “Marxismo y filosofía” de Korsch realiza en definitiva una aportación decisiva de cara a la sustentación teórica y política de la labor de interpretación crítica, es decir, dialéctica, de las producciones culturales de la que han ofrecido personales y productivas realizaciones importantes teóricas posteriores, como E. Bloch, W. Benjamin, Th. W. Adorno, F. Jameson, S. Buck-Morss e incluso S. Žižek. Efectivamente, el trabajo de interpretación de las producciones

⁴⁰ Ibid., pp. 65-66.

⁴¹ Ibid., p. 66.

⁴² Ibid., p. 66.

culturales de estos teóricos puede pensarse como concreciones particulares y diversas del programa general de Korsch de una interpretación dialéctica y materialista de la cultura con vocación política.

3. Lukács: una fenomenología de la cosificación

La esencia de la historia

Voy a centrarme aquí en las tesis que considero más relevantes del texto de Lukács “La cosificación y la conciencia del proletariado”, sin ocuparme de la contextualización, a todas luces necesaria, de *Historia y conciencia de clase* en el proceso de tránsito o conversión de pensador húngaro desde una filosofía trágica de tintes pre-existencialistas hasta su personal apropiación del marxismo, pues ese trabajo ha sido realizado ya exitosamente por relevantes intérpretes de su obra.⁴³ Trataré algunas de las ideas más sugerentes y complejas de este libro para valorar su posible actualidad. Voy a comenzar con un pasaje sorprendente de *Historia y conciencia de clase*, en el que podemos leer: “la esencia de la historia (...) consiste precisamente en el cambio de las formas estructurales (*Strukturformen*) por medio de las cuales ocurre en cada caso el enfrentamiento del hombre con su mundo circundante y la determinación de la objetividad de su vida interna y externa”.⁴⁴ La esencia de la historia es la transformación de las formas que median la relación del ser humano con su *Umwelt* o mundo circundante social y natural, y constituyen la objetividad, el tipo de objetividad (de los entes y de la subjetividad) propio, definitorio, de cada época. En la época moderna, en la era del capitalismo, la forma estructural que cumple tal papel y otorga su singularidad a tal época es la forma mercancía, cuya estructura (puesta de manifiesto por Marx bajo el concepto de fetichismo de la mercancía)⁴⁵ ofrece “el prototipo de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa”.⁴⁶ El que la forma mercancía ocupe en la sociedad moderna el lugar de categoría estructural mediadora de las relaciones humanas con el mundo y constituyente del tipo de objetividad imperante en ella tiene como consecuencia que los sujetos se confronten con el mundo natural y con el mundo social circundante como realidades-ahí, como cosas que se les enfrentan como algo ajeno, independiente de su acción y voluntad, como cosas cuyo conocimiento adopta la forma de la contemplación de su desenvolvimiento según leyes independientes del sujeto. Esto se pone de manifiesto en la ciencia natural moderna y, de manera gravísima, en las ciencias sociales modernas, paradigmáticamente en la economía y en la sociología. Por lo tanto, el tipo, el modo de objetividad que asumen las realidades en la sociedad moderna es el de la cosa enfrentada al sujeto como algo otro, como cosa quizá usable, disponible, explotable, pero según leyes que aparecen como naturales, es decir, ajenas al sujeto, no doblegables a su voluntad, leyes que cabe conocer (contemplándolas) pero no modificar.

Entonces, ¿la revolución comunista implicaría una transformación de la forma estructural omnimediatra de la vida en la sociedad capitalista, implicaría su cancelación? Evidentemente. Y, ¿cuál sería en el comunismo la nueva forma estructural? En coherencia con el planteamiento de Lukács en este momento, podría decirse que sería la *praxis*. Efectivamente, en el comunismo el sujeto social alcanzaría

⁴³ Además del libro de Kadarkay ya referido, ver Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1929* (París: PUF, 1976), Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986) y Alberto Santamaría, *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y conciencia de clase* (Barcelona, Editorial Sylone, 2023).

⁴⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 93.

⁴⁵ Para una ubicación de la teoría de la cosificación de Lukács respecto a la noción de fetichismo de Marx, ver Giuseppe Bedeschi, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx* (Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975).

⁴⁶ *Ibid.*, II, p. 7.

conciencia (y estaría en condiciones de hacerla efectiva) de que su mediación con su *Umwelt* natural y social no se realiza a través de la contemplación de cosas que están ahí, sometidas a leyes ajenas al sujeto, sino a través de la praxis social. Ahora bien, se trata de una praxis no reducida a los procesos de trabajo, sino concebida, sobre todo, como praxis política, como praxis transformadora de lo social. Y el modo de objetividad nuevo definido por la praxis sería el de lo mediado, lo modelado, lo configurado, por la acción acumulada de las generaciones pasadas y por nuestra propia aportación en el presente a los procesos de praxis histórico-social. De manera que el sujeto puede, por la mediación de la praxis, reconocerse en la objetividad social circundante como algo propio, como ya no ajeno, extraño. ¿Se trataría de “una objetividad (...) que pueda (...) captarse como momento fluyente y mediador entre el pasado y el futuro, y que pueda revelarse de este modo, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto del proceso social”⁴⁷? Una objetividad que se muestra como histórica y dinámica y mediada con la praxis social pasada y en marcha. La forma estructural propia de la sociedad comunista sería pues la definida por la praxis histórico-social.

¿Un historicismo radical?

Lukács parece defender en *Historia y conciencia de clase* una forma de historicismo que habría que calificar de radical y además de no relativista. Radical, porque para Lukács no sólo los sistemas sociales o los modos de producción son calificables de históricos. La historia no consiste, esencialmente, en el cambio en los sistemas sociales o en los modos de producción. Como hemos visto, para Lukács, la esencia de la historia consiste en la modificación de las formas estructurales que median la relación del ser humano con su mundo circundante (natural y social): “desde el punto de vista categorial la estructura del mundo humano se presenta (...) como un sistema de formas de relación (*Beziehungformen*) en cambio dinámico y en las cuales se desarrolla el proceso de enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.)”⁴⁸. Lo que define la especificidad de un estadio histórico de la vida social es “la estructura categorial”: “cada uno de tales sistemas categoriales caracteriza en su totalidad un determinado estadio de desarrollo de la sociedad total (...): la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre”⁴⁹. En definitiva: “La historia se hace historia de las formas de objetividad que configuran el mundo circundante y el mundo interno del hombre, el mundo que él se esfuerza por dominar intelectualmente, prácticamente, artísticamente, etc.”⁵⁰.

La historia no es esencialmente decurso de acontecimientos, no es modificación de relaciones socio-políticas, cambio de instituciones, etc. Consiste propiamente en el cambio de las formas de objetividad que configuran el mundo circundante y el mundo interior del hombre. Estamos ante una historización radical de Kant en la línea seguida por Hegel: no existe una objetividad ahistóricamente definida por las formas de la sensibilidad y del entendimiento del sujeto de conocimiento, que en Kant posee un estatuto ahistórico. La objetividad, lo que se toma como objetivo, como objeto, es algo que cambia históricamente y es lo decisivo del decurso histórico; en ese plano o nivel fundamental se juegan el alcance y profundidad de los cambios históricos. Son tales cambios en la forma de objetividad lo que funda los cambios epocales, lo que permite determinar los cambios históricos decisivos.

Pero este historicismo radical (que sostiene que no sólo cambian históricamente los objetos sino la forma misma de su objetividad) no implica para Lukács un relativismo. Pues, para Lukács, esta forma de

⁴⁷ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 100.

⁴⁸ *Ibid.*, II, p. 131.

⁴⁹ *Ibid.*, II, p. 131.

⁵⁰ *Ibid.*, II, p. 134.

historicismo posibilita una historización de lo absoluto (de lo considerado como absoluto, al ser “conceptuado en su concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo”⁵¹), lo cual es fundamental, porque es la admisión de un absoluto lo que sustentaría el relativismo (los relativistas afirmarían el carácter relativo de todo conocimiento en virtud de la limitación constitutiva de nuestra capacidad de conocer respecto a un absoluto, una verdad absoluta que necesariamente se nos escapa). Pero la historización de lo (considerado como) absoluto no conduce a una forma nueva o más radical de relativismo. Pues tal historización de la verdad lo que posibilita es que “la función y la significación históricas concretas de las diversas «verdades» se revelen en el proceso único y concretamente entendido”.⁵² Posibilita una concepción del “proceso histórico” como “una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre”.⁵³ En este punto, se daría una continuidad entre Hegel y Marx: una concepción histórica y agonística de los procesos de obtención de conocimiento y de conquista de verdades que Lukács asume como válida.

¿Una fenomenología de la cosificación?

Como ha sostenido Richard Westerman,⁵⁴ se podría concebir el planteamiento de Lukács en torno a la cosificación en términos fenomenológicos: como descripción y análisis del modo de dación de las realidades sociales dentro del capitalismo y de la forma de conciencia correlativa al mismo. Para Westerman, en Lukács se postula una correlación entre forma de objetividad y comportamiento subjetivo que presenta analogías con la distinción husserliana entre noesis y noema.⁵⁵ Siguiendo esta idea, puede sostenerse que para Lukács las realidades sociales se dan en condiciones capitalistas como realidades cósmicas, como realidades ahí con una consistencia propia, sometidas a leyes ajenas al sujeto, independientes de él, no sometibles a su praxis. Además, el sujeto aparecería caracterizado por la forma de conciencia que constituiría el correlato de tal modo de darse la realidad: la conciencia cosificada, definida por una *actitud contemplativa*.⁵⁶

Naturalmente, Lukács no se contenta con una descripción y análisis de la correlación de conciencia y forma de objetividad que caracteriza a la sociedad capitalista, sino que expone sus causas históricas y estructurales. Muestra cómo la generalización de la producción de mercancías somete los procesos de trabajo al principio del cálculo racional formal y cómo, desde este ámbito, tal principio del cálculo racional se aplica a otras esferas de la vida social, como el derecho, la burocracia, los procesos de conocimiento científico y la propia subjetividad de los individuos. Lo que impulsa la introducción del principio del cálculo en la vida social es la orientación sistemática de la producción a la producción de mercancías para el mercado. Ahora bien, desde mi punto de vista, es la aplicación del principio del cálculo racional formal a las diversas esferas sociales lo que configura en cada una de ellas una forma de objetividad, un modo de darse las realidades que implica su aparecer cosificado, es decir, su dación como realidades cósmicas, desligadas del sujeto, sometidas a legalidades ajenas e independientes del sujeto.

Aquí habría una anticipación del planteamiento de *Dialéctica de la Ilustración*, puesto que también ahí es la racionalidad instrumental, su extensión por toda la vida social, su instauración en principio rector de la vida de la totalidad social, lo que tiene efectos cosificadores. Ahora bien, para Horkheimer y Adorno, tal racionalidad instrumental está ligada al tipo de subjetividad forjada en el marco de la civilización occidental a

⁵¹ Ibid., II, p. 134.

⁵² Ibid., II, p. 133.

⁵³ Ibid., II, p. 134.

⁵⁴ Ver Richard Westerman, *Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2019).

⁵⁵ Ibid., p. 122-123.

⁵⁶ Sobre esta cuestión, ver también Richard Westerman, “The Reification of Consciousness: Husserl’s Phenomenology in Lukács’s Identical Subject-Object”, en *New German Critique*, vol. 37, n° 3 (2010): 97-130.

partir de la dinámica de dominación de la naturaleza externa e interna que define a tal proceso de civilización,⁵⁷ mientras que en Lukács el principio del cálculo racional es introducido en la vida social moderna a través de la generalización de la forma mercancía. De hecho, Lukács define “el carácter mercantil de la mercancía” en términos de “la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad”.⁵⁸

Según Lukács, “la objetivación racional encubre ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas”.⁵⁹ En la cosificación resultante de tales realidades “se aniquila y desaparece su coseidad originaria y propia”.⁶⁰ Pero, ¿de qué coseidad originaria y propia de las cosas se trata? Desde mi punto de vista, se trataría de la forma de coseidad de las cosas tal como estas se dan en el marco de la praxis social. Entiendo que el planteamiento filosófico de Lukács aquí es una filosofía de la praxis,⁶¹ según la cual las realidades que aparecen en el mundo circundante socio-histórico están en cada caso mediadas por (o son incluso resultado de) la praxis social. Según esta filosofía de la praxis, es en su relación con la praxis que las cosas ostentan su coseidad propia y originaria.⁶² ¿Qué ocurre en cambio en la cosificación? Que la realidad se da como realidad cósmica desligada de la praxis, como no siendo resultado de ella, como no mediada con ella y como no sometible a la praxis. El correlato de tal modo de dación de la realidad es un sujeto que adopta ante tal realidad cósmica una actitud contemplativa, en la que el sujeto pierde su carácter práctico, se entiende a sí mismo como desvinculado de la praxis social. La cosificación insta una forma de correlacionarse la conciencia y la objetividad que implica la obliteración de la praxis, el olvido de la praxis: de su significado ontológico y político.

Cálculo racional, cosificación, praxis

Vamos a aclarar con más detalle la relación que Lukács establece entre la forma mercancía y la extensión social de la cosificación. Según Lukács, la instauración del capitalismo determina que la producción se oriente sistemáticamente a la producción de mercancías para el mercado. Ello exige efectuar una equiparación de las diversas mercancías entre sí según una determinada medida cuantificable, la cual va a ser la cantidad de trabajo abstracto plasmado en ellas. Esta unidad de medida se establece según el trabajo socialmente necesario, según el nivel de productividad del trabajo alcanzado socialmente. Lo decisivo es que el establecimiento del trabajo abstracto como medida del valor de las mercancías va de la mano de un proceso *real* de transformación del trabajo en el ámbito industrial en la dirección de su racionalización, formalización, de su sometimiento al principio del cálculo (racional), que conduce a que el trabajo que de hecho se aplica en la producción industrial sea un trabajo no-cualificado, impersonal, abstracto y ello quiere decir: totalmente cuantificable. Este proceso (que es anterior al siglo XX, pues está asociado a la orientación de la producción a la producción de mercancías para el mercado) es un proceso de racionalización en el que se impone el *principio del cálculo*.⁶³ Y

⁵⁷ Ver Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1994).

⁵⁸ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 20.

⁵⁹ *Ibid.*, II, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, II, p. 19.

⁶¹ Sobre el lugar que ocupa la filosofía de la praxis de Lukács entre Marx y la Escuela de Fráncfort, ver Andrew Feenberg, *Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School* (Londres y Nueva York: Verso, 2014), especialmente capítulos 4 y 5. Un buen estudio sobre la filosofía de la praxis sigue siendo el libro de Adolfo Sánchez Vázquez *Filosofía de la praxis* (México: Editorial Crítica, 1980).

⁶² Aquí habría una interesante convergencia con el planteamiento expuesto por Heidegger en el curso que impartió en 1927, justo a continuación de la publicación de *Ser y tiempo*. Ver Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000).

⁶³ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, pp. 13-4. En este punto, Lukács sigue literalmente los planteamientos de Simmel y Weber. Ver Georg Simmel, “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en G. Simmel, *El individuo y la libertad* (Barcelona: Península, 2001), pp. 375-398 y, del mismo autor, *Filosofía del dinero* (Granada, Comares, 2003), pp. 574-577. Ver también Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 1994), pp. 9-11.

desde el ámbito de la producción económica se extiende a otros ámbitos sociales: el derecho, la burocracia, el conocimiento científico y la propia filosofía. En todos estos ámbitos, el efecto de la aplicación del principio del cálculo es el mismo:

- a) La introducción en todas las esferas sociales de un formalismo abstracto, incapaz de apropiarse del sustrato material concreto del ámbito en el que se aplica. Este sustrato concreto, de carácter cualitativo, va a aparecer como no integrable por parte de la razón calculadora, apareciendo así como algo irracional.
- b) La formalización de los diferentes ámbitos sociales según el principio del cálculo va a llevar a una compartimentación de diferentes sistemas (económico, jurídico, político...), de diferentes ciencias (la economía, la ciencia del Estado, la teoría del derecho...) independientes entre sí, no integrables en ninguna unidad.
- c) La aplicación del principio del cálculo conduce a constituir un modo de aparición de la realidad como un mero estar ahí, cósmico, como algo ahí no historizable, respecto de lo que no cabe preguntarse por su génesis, y como datos irracionales inconexos, impensables en forma de una totalidad significativa.
- d) En concordancia con ello, el principio del cálculo determina una actitud del sujeto frente a tal modo de dación de la realidad como cosa-ahí consistente en una actitud de tipo contemplativo.

El resultado de todo ello es la aparición de la realidad social como algo cósmico, como algo desligado de y no sometible a la praxis social. Y el sujeto no se entiende a sí mismo, en relación con tal modo de dación de la realidad, como un sujeto práctico, sino como contemplativo (el sujeto olvida su carácter práctico, su ser sujeto de praxis, partícipe en los procesos de praxis social). El derecho, las ciencias sociales y la propia filosofía moderna están enredadas en esta situación, no pueden trascenderla, lo cual se manifiesta en sus antinomias internas (que la cosificación está vinculada a la sociedad orientada a la producción de mercancías para un mercado se pone de manifiesto en el hecho de que para Lukács Kant es el prototipo de pensamiento enredado en la cosificación).

Si la adopción por parte de las ciencias sociales y de la propia filosofía de un método formalista abstracto descuida y desprecia el sustrato material concreto y consagra la actitud contemplativa que fundamenta el olvido de la dimensión práctica del sujeto, ¿qué va a contraponer Lukács al imperio de la cosificación en la sociedad vigente? Coherentemente con el marco filosófico en el que se mueve Lukács, su respuesta es: el *principio de la praxis*. Este es el principio contrapuesto y superador del comportamiento teórico contemplativo.⁶⁴ Al principio de la praxis Lukács otorga una significación ontológica y, en concordancia con ello, epistemológica decisiva. De ahí que sostenga que “Marx (...) ha remitido la cuestión del ser y de las gradaciones de su significación al terreno de la realidad histórica, de la praxis concreta”.⁶⁵ No hay que perder de vista que la praxis a la que alude Lukács en este momento no es, como lo será en su obra madura, el trabajo como prototipo de la acción teleológica,⁶⁶ sino la “transformación de la realidad”.⁶⁷ La centralidad ontológica

⁶⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, pp. 54 y 59.

⁶⁵ *Ibid.*, II, p. 61.

⁶⁶ Ver György Lukács, *Ontología del ser social: el trabajo* (Buenos Aires: Herramienta, 2004), pp. 55-188 y Antonino Infranca, *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács* (Buenos Aires: Herramienta, 2005), pp. 26-67.

⁶⁷ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 63. Esto será criticado posteriormente desde la Internacional Comunista y Lukács aceptará como válido tal cuestionamiento. Sobre este punto, véase la autocrítica que realiza Lukács en 1967 en *Historia y conciencia de clase*, I, pp. 21-23. La impronta de *Historia y conciencia de clase* es claramente perceptible en los primeros escritos de Marcuse, para el cual también el prototipo de la praxis no es el trabajo sino la “acción radical”. Ver Herbert Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid: Plaza y Valdés, 2010), pp. 83-94. Será a

de la praxis socio-política en cuanto transformación de la realidad permite considerar “la realidad entera como historia” y permite elevarnos al “punto de vista según el cual la realidad puede ser concebida como nuestra «acción»”.⁶⁸ Ahora bien, esta “teoría de la praxis” no puede permanecer como mera filosofía, como una nueva filosofía (académica) más, sino que debe transformarse en “una teoría práctica transformadora de la realidad”,⁶⁹ es decir, en una teoría de la sociedad que afronta su asunto no desde una actitud contemplativa sino impulsada por el interés en su transformación práctica, política. Se podría sostener en virtud de esto que buena parte del marco conceptual del artículo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” está formulado ya aquí.⁷⁰

Lukács y Husserl

En Lukács podría sostenerse que la conciencia cosificada adopta una especie de actitud natural (en el sentido de Husserl), que no cuestiona, que no problematiza el modo de aparecer de lo que se le hace presente. Asume una actitud contemplativa que elude, no se plantea, la cuestión de en qué medida el modo de aparecer de la realidad y su sentido se constituyen en el ámbito ontológicamente fundamental de los modos de praxis social que regulan la vida social. La conciencia cosificada sería una forma de actitud natural en los términos de Husserl porque es irreflexiva, da por bueno y como evidente y aproblemático el modo de dación y aparición de las realidades en su experiencia social tal como se da dentro de la sociedad capitalista, eludiendo, olvidando, el papel constituyente de la praxis social (podríamos decir, siguiendo la terminología husserliana: de la intersubjetividad trascendental plasmada en la praxis social). Como correctivo de tal actitud natural necesitamos de la filosofía, en el caso de Lukács, de la dialéctica. Puesto que “el mismo desarrollo capitalista tiende a producir una estructura social muy afín a esos modos de consideración” propios de la actitud natural que conducen a una experiencia cosificada de la realidad, “necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida y para conseguir ver la esencia detrás de la apariencia”.⁷¹

El diagnóstico lukacsiano de la cosificación se puede entender en clave fenomenológica, en diálogo con Husserl. De hecho, Husserl puede ser considerado como una de las fuentes del uso por parte de Lukács del término cosificación (*Verdinglichung*), prácticamente ausente en la obra de Marx. Vamos a tratar someramente la cuestión de las posibles fuentes del concepto de cosificación en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*.

- a) Una posible fuente de Lukács es justamente Marx. Ahora bien, en toda la obra de Marx sólo conozco dos lugares, en el libro tercero de *El capital*, donde Marx utiliza el término *Verdinglichung* (junto al término *Versachlichung*).⁷² En las páginas decisivas del libro primero de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía el término *Verdinglichung* no aparece.

partir de la lectura de los Manuscritos de 1844 de Marx, publicados en 1932, que Marcuse focalizará su atención sobre el trabajo, eso sí, concebido en términos ontológicos. Ver Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016).

⁶⁸ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 83.

⁶⁹ *Ibid.*, II, p. 155.

⁷⁰ Cf. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, pp. 23-87.

⁷¹ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, I, p. 62-63.

⁷² En el libro tercero de *El capital* sostiene Marx que en “la trinidad económica (...) capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario (...) está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales”, Ver Marx, *El capital. Libro tercero*, p. 1056. Más adelante sostiene: “en la mercancía (...) están implícitas ya la cosificación de las determinaciones sociales de la producción”, *ibid.*, p. 1117.

- b) En la obra de G. Simmel *Filosofía del dinero* encontramos un uso puntual de una versión adjetivada del término: “en la medida que los contenidos objetivos de la vida se van haciendo más cósicos [*Sachlicher*] y más impersonales, el resto no cosificable [*der nicht zu verdinglichende Rest*] de la misma se hace progresivamente más personal y más innegable propiedad del yo”.⁷³ Esta es una fuente segura en el caso de Lukács, que cita este pasaje en *Historia y conciencia de clase*,⁷⁴ y también posiblemente en el caso del primer Heidegger, que cita a menudo obras de Simmel en sus lecciones de los años 20.
- c) La tercera fuente, seguramente decisiva tanto para Lukács como para Heidegger, es el texto de Husserl, de 1911, “La filosofía, ciencia rigurosa”. Ahí leemos: “Seguir el *modelo* de la ciencia natural quiere decir, casi sin remedio, cosificar la conciencia (*das Bewusstsein verdinglichen*)”.⁷⁵ Aquí es donde encontramos la imagen de la cosificación *de la conciencia* (recordemos el título del capítulo de *Historia y conciencia de clase*: “La cosificación y la conciencia del proletariado” y las referencias de Heidegger a la cosificación de la conciencia en *Ser y tiempo*).⁷⁶ Y la causa de tal cosificación de la conciencia es identificada en la adopción de las ciencias naturales como modelo de todo conocimiento.⁷⁷

En “La filosofía, ciencia rigurosa”, el contrincante de Husserl adopta la doble figura del naturalismo (en psicología) y del historicismo. Ambos pueden ser considerados como plasmaciones del genuino enemigo de Husserl: la adopción y aplicación de las ciencias naturales a los campos de la psique humana y de la historia. Ahora bien, ¿por qué este rechazo por parte de Husserl a adoptar el modelo de la ciencia natural en estos ámbitos? En el caso de la psicología la razón está clara: conduce a la cosificación de la conciencia. De ahí que la fenomenología trascendental tuviera en Husserl la pretensión de salvar a la filosofía, puesto que al “llevar a la conciencia al ámbito trascendental” la libera “de toda cosificación y naturalización”.⁷⁸ De hecho, en un manuscrito inédito sostuvo Husserl: “¿Quién nos salvará de la cosificación de la conciencia? Ese será el salvador de la filosofía”.⁷⁹ Una aseveración como la contenida en “La filosofía, ciencia rigurosa”, realizada en 1911, puede dejar perplejos a los que, como L. Goldmann, piensan que las referencias de Heidegger en *Ser y tiempo* a la cuestión de la cosificación de la conciencia proceden de una presunta lectura por parte de éste de *Historia y conciencia de clase*.⁸⁰ Hoy sabemos que esto es un error, puesto que ya en la *Vorlesung* de Heidegger del

⁷³ Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 611.

⁷⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, II, p. 96-97.

⁷⁵ Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (Salamanca: Sígueme, 2019), p. 226.

⁷⁶ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 71 y 450.

⁷⁷ No hay que excluir la posibilidad de que uno de los encuentros de Lukács con la noción de cosificación se haya producido a partir de la obra de Nietzsche. Éste sostuvo, efectivamente, que “no debemos *cosificar* (*verdinglichen*) equivocadamente «causa» y «efecto», como hacen los investigadores de la naturaleza” (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 45. Agradezco esta referencia a José Luis Moreno Pestaña). Nietzsche desarrolla una aguda genealogía de la categoría de “cosa” como proyección en la realidad por parte del sujeto del concepto de yo como causa de sus acciones, proceso que califica como *fetichismo* del lenguaje y de la propia razón: “penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo — así es como *crea* el concepto «cosa»...”. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1973), pp. 48-49 y 63-65. Sobre Nietzsche como crítico de la cosificación, me permito referir mis trabajos “Verdad, ficción y cosificación en F. Nietzsche”, reeditado en J.M. Romero, *¿Con Nietzsche contra Nietzsche?* (Madrid, Locus Solus, 2016), pp. 67-97 y *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche* (Granada, Comares, 2001), pp. 153-159, en los que desarrollo una lectura de Nietzsche influida por el planteamiento teórico-filosófico de *Historia y conciencia de clase*.

⁷⁸ Antonio Zirión, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021), p. 89.

⁷⁹ Edmund Husserl, Manuscrito A I 36, 193b, citado en *ibid*.

⁸⁰ Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (Buenos Aires: Amorrortu, 1975).

Kriegsnotsemester, en 1919, aparecen referencias a la cosificación.⁸¹ Es muy posible que este pasaje de Husserl sea la fuente directa del uso del término por el primer Heidegger y una de las fuentes decisivas también para Lukács.

Husserl es por tanto un interlocutor de *Historia y conciencia de clase*. La problemática de la cosificación en esta obra se puede entender como planteada en discusión con ideas centrales de Husserl. Efectivamente, la caracterización de Husserl de la actitud natural, en cuanto experiencia espontánea e irreflexiva de la realidad como compuesta de cosas que están ahí, que existen, de cosas singulares y de mi propio cuerpo como cosa entre las cosas,⁸² puede valer a Lukács como caracterización adecuada de la experiencia inmediata dentro del capitalismo. En la sociedad capitalista, la actitud natural, espontánea, consiste en una experiencia de la realidad como algo cósmico, que está ahí, que existe independientemente del yo y de la acción, como una serie de cosas singulares, sometidas a leyes no puestas por el yo, y una experiencia de la propia subjetividad como algo cósmico entre las cosas y sometida a sus mismas leyes indisponibles para la conciencia: como algo ajeno, otro, respecto a ella. Lukács va a introducir aquí una modificación decisiva, pues la actitud natural teorizada por Husserl posee en su planteamiento un estatuto transhistórico, al ser constitutiva, en términos antropológicos, del ser humano. Sin embargo, para Lukács, la actitud natural, en cuanto definidora de la experiencia de un entorno social cósmico que está ahí como existente y respecto al cual puedo adoptar una actitud contemplativa, es algo propio y característico de la sociedad capitalista, es el tipo de actitud espontánea, la experiencia inmediata e irreflexiva, de las realidades dentro de la sociedad capitalista.

Ahora bien, a diferencia de Husserl, Lukács no lleva a cabo una epojé de la actitud natural, no efectúa una reducción trascendental que ponga de manifiesto la radical limitación e irreflexividad de la actitud natural y conduzca a la conciencia a una actitud reflexiva de su estatuto trascendental respecto al sentido del mundo. Podría decirse que para Lukács la reducción husserliana no supondría ninguna solución, pues la nueva actitud fenomenológica fundada por la reducción sigue siendo en Husserl una actitud fundamentalmente contemplativa: el fenomenólogo, tras la reflexión fenomenológica, adopta la actitud del “espectador no participe”, del “espectador trascendental que observa”:⁸³ “En la actitud fenomenológica soy espectador «desinteresado»”.⁸⁴ A diferencia de esto, lo que realiza Lukács es una historización de la actitud natural y una explicación de su surgimiento dentro de las coordenadas definidas por la sociedad capitalista. Para ello, Lukács pone en juego los rendimientos de su filosofía de la praxis, de su teoría de la sociedad capitalista articulada a partir de las aportaciones de Simmel-Weber y Marx y de su teoría (que constituiría una historización del neokantismo) acerca de las formas estructurales que determinan o definen en cada época los modos de objetividad y subjetividad hegemónicos en las formaciones sociales. Todo ello le permite sostener que la actitud natural en el seno de la sociedad capitalista puede ser calificada como una forma de conciencia cosificada, la cual constituye el *correlato* de los modos de dación o aparición de las realidades dentro del marco de realidad racionalizado según el principio del cálculo, que es característico y definitorio del capitalismo desarrollado. La aplicación del principio del cálculo (formal y abstracto) en todos los ámbitos de la vida social, inducido por la orientación sistemática de la producción a la producción de mercancías para el mercado, decanta un modo de aparición de las realidades sociales como realidades cósmicas, como hechos singulares, sometidos a leyes ajenas al sujeto, desvinculado y desconectado de su praxis posible. Esta situación, que determina un modo de darse de las realidades como cosas desconectadas de la praxis social e individual, consagra a su vez una determinada actitud del sujeto como sujeto impotente, pasivo, respecto a una realidad

⁸¹ Ver Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

⁸² Ver Husserl, *Ideas*, pp. 64-69 y, del mismo autor, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Alianza, 2020), pp. 77-116.

⁸³ Husserl, *Textos breves*, pp. 380 y 517.

⁸⁴ Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 248.

que se presenta de esta manera como cósmica; un sujeto, en consecuencia, contemplativo, espectador respecto a una realidad que aparece como no sometida ni sometible a la praxis. La actitud natural aparece, así, como correlato del modo de dación de las realidades determinado por los procesos de racionalización calculadora que han dado forma a la sociedad capitalista desarrollada.

En Lukács, la conciencia cosificada es resultado de (y es explicitable en virtud de) los procesos socio-económicos que han dado lugar a la sociedad capitalista desarrollada. Por lo tanto, la teoría de la cosificación de Lukács aporta una explicación de cómo se ha constituido, cuál es el origen de la actitud natural, una explicación sociológica e histórica, en el marco de los procesos que han dado forma a la sociedad moderna. La forma mercancía, que es una forma del cálculo formal y abstracto, constituye efectivamente en la sociedad moderna el prototipo de la constitución de la realidad socio-económica de la sociedad capitalista, de sus modos de aparecer y, correlativamente, en concordancia con ello, de la actitud, de la experiencia y de la forma de conciencia dominante en la sociedad moderna, como una experiencia de cosas que están ahí, desvinculadas de la praxis y respecto a las cuales sólo cabe adoptar una actitud contemplativa, pasiva, impotente (lo cual no es incompatible con la adopción de una actitud calculadora, sino su misma condición de posibilidad).

Una fenomenología sin subjetividad constituyente

En Lukács, la correlación de conciencia y objetividad, de forma de conciencia y modos de dación de la realidad, no es planteada otorgando primacía al primer polo, el polo de la conciencia, siendo su estatuto el de constituyente o el de fundamento. Al contrario de Husserl, aquí la posición de primacía, el carácter de constituyente, la va a tener la realidad social o, más estrictamente, el principio del cálculo formal que estructura y configura la realidad social y define a su vez también la posición y estatuto del sujeto. Tal principio dispone un modo de aparecer las realidades dentro del capitalismo que es objetivo, que corresponde a la articulación efectiva de la realidad social, la cual define qué actitud, qué forma de conciencia corresponde de modo adecuado a tal forma de objetividad y de dación. La conciencia cosificada es así efecto, resultado, de una estructuración de la realidad social mediante la aplicación del principio del cálculo formal (que condena al sujeto a una situación de impotencia y de olvido de su carácter práctico, de su ser sujeto práctico, sujeto de una praxis que, como miembro de la sociedad, es una praxis social) y del modo consecuente de dación de la realidad como realidad cosificada, desconectada de toda praxis transformadora. En Lukács la primacía, el carácter constituyente, no la tiene la conciencia, la subjetividad, sino el principio del cálculo formal, como principio organizador y articulador de la realidad social bajo el capitalismo. En concordancia con esto, en su escrito de defensa de *Historia y conciencia de clase* sostuvo Lukács que “las formas de manifestación del ser social no son productos subjetivos del cerebro, sino factores de las formas de existencia concretas, de las determinaciones de la existencia de la sociedad capitalista”.⁸⁵

Por una autorreflexión *dialéctica*

El escrito de defensa de *Historia y conciencia de clase*, redactado al parecer en 1925, sintetiza algunas de las tesis centrales de la obra. En primer lugar, el imperativo de distanciamiento crítico respecto a los modos de dación, de las formas de apariencia social necesaria de la realidad social bajo el capitalismo: “hay que *abandonar la inmediatez*, hay que reconocer las fuerzas dialécticas concretas que producen esta inmediatez y que le asignan su función en el contexto global”.⁸⁶ La labor teórica debe poner de manifiesto las mediaciones estructurales que

⁸⁵ György Lukács, *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase* (Buenos Aires: Herramienta, 2015), p. 49.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

constituyen tales modos de dación: “El conocimiento (...) de aquellas formas de mediación *concretas*, a través de las que son producidas las formas de manifestación inmediatas de la sociedad, presupone una toma de posición práctico-crítica, dialéctico-crítica respecto de la realidad social”.⁸⁷ El análisis de los procesos que dan lugar a la forma de objetividad que es la cosificación no es un análisis científico, neutralmente valorativo, sino que implica “una toma de posición práctico-crítica”, está impulsado por un interés, un interés en la adquisición de un conocimiento y de una conciencia de la realidad social que colabore en su transformación. Tal labor teórica debe asumir así que forma parte del propio proceso de vida social. Debe ser consciente de que, como teoría, ha sido posibilitada por el propio proceso de vida social y debe asumir que forma parte en consecuencia de tal proceso: “en la medida en que concebimos el proceso de conocimiento como dialéctico (...) debemos también concebir este proceso a la vez como *parte* del proceso de desarrollo social objetivo”.⁸⁸ La teoría concibe la realidad social como histórica e, igualmente, concibe su propio punto de partida como histórica y socialmente condicionado: “El materialismo histórico se eleva sobre todo método precedente, por un lado, en la medida en que concibe toda la realidad consecuentemente como *proceso histórico*, y, por otro, en la medida en que está en condiciones de concebir el punto de partida respectivo del conocimiento y el conocimiento mismo igualmente como productos del proceso histórico objetivo”.⁸⁹ Efectúa, así, una autorreflexión dialéctica sobre su situación hermenéutica de partida. Aquí se vuelve a trazar un importante vínculo entre Korsch, Lukács y la posterior caracterización de la Teoría crítica por Horkheimer, pues efectivamente, como supo ver Habermas, se puede sostener que lo que aquí estamos caracterizando como autorreflexión dialéctica “conceptúa al sujeto cognoscitivo a partir de los contextos de la praxis social, a partir de su posición tanto en el proceso del trabajo social como también en el proceso de ilustración de las fuerzas políticas sobre sus propias metas. Según Horkheimer, esta doble reflexión caracteriza a la teoría «crítica» en oposición a la «tradicional»”.⁹⁰

A modo de conclusión

En “Marxismo y filosofía” e *Historia y conciencia de clase* encontramos relevantes aportaciones a la determinación de tareas centrales de la teoría social crítica en la actualidad. La primera de ellas es la confrontación, que hemos encontrado en Korsch y Lukács, con la autopercepción cientificista y positivista de la teoría social y de las ciencias sociales. De esta confrontación se deriva su reivindicación para la teoría social (y para el teórico social) de un ejercicio de autorreflexión sobre el modo en que su labor debe inscribirse conscientemente en los procesos de producción y reproducción de la vida social y en los intentos de aclaración crítica de tales procesos en el marco de los antagonismos sociales y políticos existentes. Este abogar por una forma de autorreflexión dialéctica, tal como la hemos calificado aquí, sigue marcando una de las ideas directrices de la teoría social hoy en día y como asunto de debate con aquellas formas de teoría social pretendidamente críticas que eluden tal autorreflexión.

En segundo lugar, la caracterización de la interpretación de las producciones culturales como una labor política sigue teniendo plena actualidad para una teoría social que aspire a ser crítica. El trabajo teórico-político de interpretación de las producciones culturales representa efectivamente una línea de productiva

⁸⁷ Ibid., p. 64.

⁸⁸ Ibid., p. 73.

⁸⁹ Ibid., p. 76.

⁹⁰ Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social* (Madrid: Tecnos, 1990), p. 230.

continuidad dentro de la teoría crítica y del análisis crítico de la cultura, desde W. Benjamin y S. Kracauer hasta hoy en día, como muestra paradigmáticamente la obra de Mark Fisher.⁹¹

Por último, la interpretación del diagnóstico de la cosificación de Lukács en términos fenomenológicos le devuelve toda su actualidad teórica y política. Su ambición y complejidad, su riguroso sustento teórico-filosófico y su fuerza iluminadora lo hace aparecer en nuestro presente como definidor de una problemática decisiva dentro de la filosofía social actual y como un vasto programa de investigación que es posible y necesario desarrollar, concretar, proseguir, impulsando investigaciones empíricas en diversos ámbitos de estudio (sociológico, psicológico, cultural, filosófico, etc.). Todo ello sigue haciendo de las obras de estos pensadores, publicadas hace 100 años, un hito vivo para los esfuerzos teóricos por articular una comprensión del presente impulsada por el interés en su transformación.

Bibliografía

- Abromeit, J., “Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno’s Writings”. *Critical Historical Studies*, vol. 3, nº 2 (2016): pp. 283-308.
- Arato, A. y Breines, P., *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bedeschi, G., *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975.
- Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1987.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza, 1980.
- Dilthey, W., *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Durkheim, É., *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal, 1985.
- Feenberg, A., *Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Londres y Nueva York: Verso, 2014.
- Fisher, M., *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. (Buenos Aires: Caja negra, 2019)
- Goldmann, L., *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.
- Heidegger, M., “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers”. En M. Heidegger, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 15-47.
- Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Husserl, E., *Ideas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, E., *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 2020.
- Ímaz, E., *Luz en la caverna*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Infranca, A., *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta, 2005.
- Kadarkay, A., *Georg Lukács. Vida, pensamiento, política*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1994.

⁹¹ Cf. Mark Fisher, *Realismo capitalista*. (Buenos Aires: Caja Negra, 2018) y, del mismo autor, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. (Buenos Aires: Caja negra, 2019).

- Korsch, K., *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971.
- Korsch, K., *Karl Marx*. Madrid: Ediciones Folio, 2004.
- Löwy, M., *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1929*. París: PUF, 1976.
- Marx, K., *El capital. Libro primero*. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Marx, K., *El capital. Libro tercero*. México: Siglo XXI, 2010.
- Lamo de Espinosa, E., *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Fráncfort*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis, 1985, 2 vols.
- Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta, 2015.
- Lukács, G., *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- Marcuse, H., "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico". En J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010, pp. 81-129.
- Marcuse, H., "El problema de la realidad histórica". En H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 133-154.
- Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Mattick, P., "Karl Korsch". En VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Barcelona: Anagrama, 1973, pp. 13-43.
- Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Negt, O., "Teoría, empirismo y lucha de clases. Tesis sobre la problemática de la constitución en Korsch". En VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Barcelona: Anagrama, 1973, pp. 89-104.
- Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En F. Nietzsche, *Antología*. Barcelona: Península, 1988, pp. 53-113.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1997.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1973.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Romero, J.M., "Verdad, ficción y cosificación en F. Nietzsche". En J.M. Romero, *¿Con Nietzsche contra Nietzsche?*. Madrid: Locus Solus, 2016, pp. 67-97.
- Romero, J.M., *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*. Granada: Comares, 2001.
- Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*. México: Editorial Crítica, 1980.
- Santamaría, A., *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Editorial Sylone, 2023.
- Simmel, G., *Filosofía del dinero*. Granada: Comares, 2003.
- Simmel, G., "Las grandes urbes y la vida del espíritu". En G. Simmel, *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península, 2001, pp. 375-398.
- Vacca, G., "El marxismo de Korsch y Lukács". En VV.AA., *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Barcelona: Anagrama, 1973, pp. 81-88.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1994.
- Westerman, R., *Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2019.
- Westerman, R., "The Reification of Consciousness: Husserl's Phenomenology in Lukács's Identical Subject-Object". En *New German Critique*, vol. 37, n° 3 (2010): 97-130.
- Zirión, A., *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.