

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

CLAUDIA MARISA SEGGIARO ¿Qué es filosofar? Hacia una lectura de la serie de fragmentos 2a-f del *Protréptico* de Aristóteles

OSVALDO MONTERO SALAS Vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación: un acercamiento a *Historia y conciencia de clase*

JESÚS ISRAEL VILLALOBOS FERNÁNDEZ Una visión normativa de la narrativa literaria de ficción: ficción, narrativa y literatura en el debate de las *make believe theories*

ARTURO MORALES CAMPOS Prolegómenos a una semiótica cognitiva

Nota

FRANCISCO JAVIER DOSIL MANCILLA El sonajero aristotélico. Repensar la educación autónoma en el siglo XXI

Traducción

STEFAN MÜLLER-DOOHM Sociología y filosofía en la obra de Jürgen Habermas

Conmemoración

GUSTAVO LEYVA Líneas de recepción y crítica de la filosofía kantiana en la filosofía en lengua alemana en el siglo XX



VIDA COTIDIANA, TIEMPO ABSTRACTO Y COSIFICACIÓN: UN ACERCAMIENTO A *HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE*

Osvaldo Montero Salas
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente
omontero77@hotmail.com

Resumen: *Historia y conciencia de clase* es considerado un libro decisivo en el surgimiento de diversas problemáticas filosóficas, políticas y estéticas a principio de siglo xx. Su repercusión puede apreciarse en filosofías y perspectivas que, desde otros ámbitos teóricos, reconocieron en esta obra el abordaje de temas determinantes de la modernidad. El artículo se detiene en el análisis de tres núcleos teóricos considerados medulares en *Historia y conciencia de clase*, y que se discurre ayudan a leer críticamente el mundo contemporáneo, a saber: vida cotidiana, tiempo abstracto y cosificación. Se profundizarán estas tres vías de acceso como posibilidades de reappropriación crítica de la propuesta lukácsiana, tomando como marco analítico la óptica de la “Crítica del valor”, algunos planteamientos de Karl Marx y la presentación de ciertas críticas a su proyecto, todo para demostrar la vigorosidad y pertinencia del escrito para comprender dinámicas sustanciales de la realidad social presente.

Palabras clave: Marx; Georg Lukács; crítica del valor.

Recibido: febrero 9, 2024. **Aceptado:** noviembre 7, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i51.968>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 51 (enero-junio 2025): 33-66

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

EVERYDAY LIFE, ABSTRACT TIME, AND REIFICATION: AN APPROACH TO *HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS*

Osvaldo Montero Salas
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente
omontero77@hotmail.com

Abstract: *History and Class Consciousness* is regarded as a seminal work in the emergence of various philosophical, political, and aesthetic issues at the beginning of the 20th century. Its impact can be observed in perspectives from other theoretical fields that recognized the work's identification of determining topics of modernity. This article delves into the analysis of three theoretical cores considered central in *History and Class Consciousness*, believed to critically elucidate the contemporary world: everyday life, abstract time, and reification. These three pathways will be deepened as possibilities for a critical appropriation of the Lukácsian proposal, utilizing as analytical framework the perspective of "Critique of Value", certain propositions of Karl Marx, and the presentation of specific critiques of his project, all to demonstrate the vigor and relevance of the work in understanding substantial dynamics of present social reality.

Keywords: Marx; Georg Lukács; critique of value.

Received: February 9, 2024. **Accepted:** November 7, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxvi, No. 51 (January-June 2025): 33-66

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

*El tiempo lo es todo, el ser humano ya no es nada;
es, a lo sumo, la cristalización del tiempo.
Ya no se trata de la calidad.
La cantidad lo decide todo.*

KARL MARX

Historia y conciencia de clase (HCC) es considerado un texto parteaguas en la tradición crítica inaugurada por Marx, pues su intervención teórica irrumpe en 1923 poniendo en escena temas y categorías olvidadas por propios y extraños del marxismo, en un momento dominado por la esclerosis y el dogmatismo generalizado en las principales tendencias cercanas a esta tradición. Su ruptura con todas las tendencias que reivindicaban el legado teórico y político de Marx le ha dado un puesto privilegiado en los debates de las últimas décadas. Un lugar común de los diversos acercamientos a HCC es aquel que le concibe como un discurso en sí mismo dual, al ostentar un núcleo destinado a aspectos político-coyunturales y otro consignado a cuestiones de tipo teórico-categoriales. Este trabajo parte de este *locus*, sin descuidar las posibles gradaciones y entrecruzamientos entre los dos niveles de análisis.

Considerando su papel decisivo en el surgimiento de diversas problemáticas filosóficas, políticas y estéticas a principio de siglo xx, el presente artículo destina una central atención al segundo nivel recién mencionado, alumbrando las principales aportaciones desplegadas por el texto a partir de tres núcleos categoriales considerados medulares en su propuesta, a saber: la vida cotidiana, el tiempo abstracto y la cosificación. Se profundizarán estas tres vías de acceso como posibilidades de reapropiación crítica de la propuesta lukácsiana, tomando como marco analítico la óptica de la “Crítica del valor”, algunos planteamientos de Karl Marx y la presentación de ciertas críticas a su proyecto, todo para demostrar la vigorosidad y pertinencia del escrito para comprender el estado actual de la modernidad tardía.

Vida cotidiana

La problematización y examen sobre la vida cotidiana posee una larga tradición. En la línea de la crítica de la economía política, desde Marx y Engels, puede sostenerse con García¹ que es una noción que recorre implícitamente a través de sus obras, donde inclusive cabe sustentar que es uno de los principales ejes sobre los que gira la crítica de la modernidad capitalista lanzada por los pensadores. Lefebvre sostendrá que, en efecto, “el marxismo, en su conjunto, realmente es un conocimiento crítico de la vida cotidiana”.² Sin embargo, en las obras de Marx y Engels el concepto no aparece explicitado, a pesar de trabajar de modo transversal sobre los contenidos que ulteriormente se postrarán sobre el mismo.

Más tarde, las vanguardias artísticas pretenderán realizar una inversión de lo social al considerar relevante lo “trivial” de la vida cotidiana que constantemente permanecía excluida de la reflexión teórica y política de la época. En la filosofía se empieza a considerar lo cotidiano como tema de importancia reflexiva desde George Simmel, el joven Lukács (con *El alma y las formas*), la fenomenología y el existencialismo. Sin embargo, estas reflexiones transformaban lo cotidiano en una categoría abstracta y lo suponían como la esfera por excelencia de la futilidad. Considerado como una banalidad más, se eternizaba e inmutabilizaba, concibiéndole como una especie de basamento invariable que permanecería incólume a pesar de las mutaciones en los estratos “superiores” de lo social.³

Es sabido que la frontera o contorno entre la constelación de actividades y fenómenos que se viven como repetitivos y comunes, y el de aquellas que se experimentan de modo extraordinario, nunca fue del todo transparente. Las sociedades humanas han organizado su gasto de energía corporal y espiritual de modo que la parte principal relacionada con lo reproductivo conviva con la destinada a lo “disfuncional” o no indispensable en la reproducción de las actividades estrictamente necesarias para

¹ George I. García, *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*.

² Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*, p. 148.

³ Anselm Jappe, *Guy Debord*.

la supervivencia de la comunidad. Antes de la modernidad capitalista, el contorno resultaba difuso, y entre uno y otro conjunto no existía un muro infranqueable, sino que la entrega y lo lúdico, el ritmo de esfuerzo y descanso, de producción y ocio, lo repetitivo y creativo, las más de las veces formaban parte del mismo transcurrir en el tiempo mayor y al interior del proceso vital más amplio, que aprovechaba sus porosidades e intersticios y se confundía con él.⁴

La disociación sistemática y progresiva entre uno y otro aspecto diferenció claramente entre el trabajo y su respectivo tiempo-espacio creador de plusvalor, exento de poros y pérdidas de tiempo, separado de la vida, sin lazos culturales y cada vez más concentrado, y el tiempo libre, improductivo para valorizar y considerado como tiempo vacío y sin utilidad. Este tiempo improductivo o libre fue acompañado con la tendencia a su minimización, racionalización y colonización como complemento del tiempo productivo, que tendió al aumento, transformando el primero en un “espacio funcional secundario” del capital y reduciéndole a mero consumo de mercancías. Paradójicamente, a pesar del nivel técnico inferior de muchas sociedades no subsumidas a la modernidad capitalista, en ellas se dedicaba una cantidad inferior de tiempo a la producción que la consagrada en ésta, con casos de pueblos que sumaban hasta la mitad del año como tiempo de descanso y ocio.⁵ De esta conflictividad no resuelta entre un conjunto y otro, entre lo monótono-automático-cuantitativo y lo creativo-lúdico-cualitativo, emerge el interés sobre lo cotidiano, sobre esa dimensión del tiempo-espacio que se considera contiene el impulso creativo y ansioso de belleza persistentemente apabullado.

La vida cotidiana aparece como un nivel de la realidad social, como los espacios y tiempos en donde lo humano se realiza, y donde podría también desrealizarse; es donde se crea, donde se produce, se transforma, desenvuelve lo verdaderamente humano; donde se observan los movi-

⁴ Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, pp. 85-88. Robert Kurz, “La expropiación del tiempo”, En *Filosofía de los Alemanes del Grupo Krisis*, pp. 61-65. Robert Kurz, “Luces de progreso”, En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, pp. 83-93.

⁵ Robert Kurz, “Luces de progreso”, p. 90.

mientos más concretos (y parciales) de la escasez y exceso, el goce y sufrimiento, satisfacción y frustración, a la vez que la entremezcla y contornos se diseminan y reproducen el circuito. Develar lo que puede y debe cambiar en la vida de las personas, lo que cercena la voluntad y posibilidad de crear e impulsa a un predominio de lo repetitivo y al olvido de las potencialidades humanas, se constituye en un trabajo impostergable del crítico de lo cotidiano. Lukács vive en carne propia esta conflictividad, y la enfrenta al pasar cepillo a contrapelo en los lugares más esquivos de la cotidianidad en la modernidad capitalista.

Las primeras conceptualizaciones sobre la vida cotidiana aparecen precisamente en el joven Lukács, quien formuló el concepto de *Alltäglichkeit* en 1911. Sin embargo, el contenido brindado por estos años a tal concepto aparecía directamente relacionado con el mundo del arte y del crítico, pues para Lukács el despliegue tétrico, mecánico y repetitivo de lo cotidiano, visto como caos y materia bruta, como exterior y hostil, la viva problemática del alma, contrastaba con una “vida auténtica”, la más elevada, hacia la cual el crítico accedía a través del trabajo de las formas (literatura, arte, ensayo, etc.) sobre esta materia prima caótica y difusa: el trabajo de la forma extrayendo coherencia y orden de lo discordante o, mejor aún, al trocar él mismo en obra.

Hay una lucha por la verdad, por la corporeización de la vida que alguien ha visto en un hombre, en una época, en una forma [...] No se trata aquí de una verdad corriente, de la verdad del naturalismo, a la que mejor sería llamar cotidianidad y trivialidad, sino de la verdad del mito, cuya fuerza mantiene en vida arcaicos cuentos y leyendas durante milenios.⁶

Y es que, para la sensibilidad de la joven generación de inicios de siglo xx, alejada de la cultura oficial ofuscada por los valores burgueses dominantes y la lógica del ascenso y triunfo económico como único objetivo, además de atravesada por una aguda crisis identitaria a medio camino entre la industrialización y viejos moldes feudales, se vive un escenario colmado de conflictividad, drama, repetición y homogeneidad.

⁶ Georg Lukács, *El alma y las formas/Teoría de la novela*, pp. 29-30.

La vida cotidiana fluye tranquilamente por todas partes hasta que irrumpe repentinamente el acontecimiento, pero incluso entonces sigue adelante la misma vida, con la sola diferencia de que algunas arrugas se graban en un rostro antes joven y el choque expulsa a alguien de su camino vital para hacerle vivir en algún otro lugar una vida sometida al mismo ritmo.⁷

Por ello, en una paradójica valoración del arte moderno, Lukács verá en la verdad del mito una posibilidad de autenticidad en medio de un mundo aparente y lleno de artificios. El ejercicio crítico que compromete “las categorías de la vida cotidiana y de su historiografía trivialmente esquemática”,⁸ apunta a una solución viable de ese mundo precario mediante la obra y el trabajo de la forma: “Sólo la forma puede dar la resolución verdadera. Sólo en la forma (su definición más breve es «lo único posible»), sólo en la forma se hace música y necesidad de toda antítesis, de toda tendencia”.⁹

El joven Lukács de *Teoría de la novela*, orientado hacia Hegel y Simmel, desarrolla una concepción crítica de la vida cotidiana en la que el mundo enajenado, “el mundo de la convención”, es denominado como “una segunda naturaleza” sin “substancialidad lírica”. Habla de la “la extrañeza respecto de la naturaleza primera” porque la “segunda naturaleza”, como “el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna, sino cárcel”.¹⁰ ¿Sería posible para la subjetividad enajenada romper esta “cárcel”,

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 331. Este enfoque de pensamiento impresionó enormemente al joven Adorno, principalmente por el gesto de poder dar cuenta de cómo subrepticamente aquello instituido y producido por la actividad humana se convierte en inalterable; donde las creaciones humanas se pierden irremediabilmente en una niebla de extrañeza que parece haber existido desde siempre. En su programática lección inaugural del año 1932, el joven filósofo frankfurtiano sostiene que “esta realidad del mundo de la convención, tal como ha sido históricamente producida, el de las cosas que se nos han tornado ajenas, que no podemos descifrar, pero se presentan como cifras, constituye el punto de partida de la problemática que aquí expongo. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea inicialmente como la cuestión de cómo es posible reconocer e interpretar este mundo enajenado, cosificado, ya muerto. Este problema, en su extrañeza y en su carácter enigmático, ya fue vislumbrado por Lukács” (Theodor W. Adorno, *Philosophische Frühschriften*, p. 356). Un marco general de la relación de Lukács con la Teoría crítica puede verse en Tyrus Miller, *Georg Lukács and Critical Theory. Aesthetics, History, Utopia*.

como Lukács dice con un patetismo expresionista, este “autoproducido entorno”, la “segunda naturaleza”, y escapar de este “calvario de interioridades agusanadas”?¹¹ Este se transforma en uno de los temas determinantes de este momento histórico y del desarrollo teórico lukacsiano, exhibiendo un claro impulso a la filosofía de la vida. El estremecimiento de una generación impactada por la Primera Guerra Mundial, atravesada por procesos violentos de industrialización, de migración campo-ciudad, de transformaciones culturales y económicas, exigía definitivamente una teoría diferente. Lukács transforma su conmoción en un impulso crítico. La retórica de la liberación se transforma en una retórica de la redención. La novedad que introduce Lukács frente a Hegel es que esa segunda naturaleza ya no aparece como realización de la razón y la libertad, sino como insensata y violenta y, por ello, como incapaz de llenar de sentido a los seres humanos que la reproducen, internalizan y viven.

Pocos años después, la temática se mantiene en el autor, pero esta vez su ingreso aflora desde una perspectiva marcadamente *historizada* y atravesada por las principales problemáticas de la crítica de la economía política.¹² De ese originario deber ser de formas atemporales que buscan darle sentido a la diseminada vida, se pasa a un deber ser que se realiza y despliega en la historia misma a través de la acción humana. Si bien es claro que en muchos pasajes de *HCC* queda la impresión de que Lukács

¹¹ No resulta casual que Lukács hable de un “calvario de interioridades agusanadas” (*Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten*). Sus argumentos parecen ser una réplica al pasaje triunfal concluyente de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel determina “el saber absoluto” como “historia conceptualizada” que forma “la interiorización mediante el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto [*Schädelstätte des absoluten Geistes*], la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono” (G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, p. 382) (itálicas nuestras).

¹² En opinión de Lefebvre, la actitud de Lukács no variará, pues concebiría la vida cotidiana, tanto en su obra “premarxista” cuanto en la “marxista”, como algo trivial, falto de autenticidad y carente de significado, que dirigiría a la filosofía, o al sujeto-objeto del proletariado, hacia la vida verdadera, o la existencia auténtica y la autenticidad. En este sentido, para el filósofo francés, Lukács nunca se despegaba de la comprensión de la vida cotidiana como “la anarquía y el claroscuro” de la vida (Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, p. 356). En el presente trabajo se matiza tal punto de mira, y se pretende mostrar que sí se da un importante cambio en la concepción lukácsiana de lo cotidiano, siendo precisamente *HCC* el punto de viraje con la anterior concepción.

concibe la vida cotidiana de modo similar a sus textos de juventud, como una espontaneidad, un conjunto de rutinas inconscientes o un flujo o espacio prelógico y residual, como cuando sostiene que,

El que la cohesión aparentemente firme –firme sólo en la *inmediatez de la cotidianidad irreflexiva*– de las «leyes cotidianas» de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal.¹³

No obstante, también es posible ver en la obra una valoración positiva de lo cotidiano como un espacio fundamental para romper con la “cáscara cosificante” que bloquea la superación de la inmediatez irreflexiva, de las apariencias y las legalidades de bronce, es decir, como una dimensión profundamente marcada por relaciones sociales y estructuras de poder más amplias. Justamente el análisis de Lukács parte de la experiencia cotidiana del empobrecimiento de la vida vivida, de su fragmentación en ámbitos cada vez más separados y de la pérdida de todo aspecto cualitativo de la existencia, advirtiendo este fenómeno como un fenómeno históricamente específico y por tanto franqueable. En este sentido, para él, las condiciones enajenantes y de reducción de relaciones humanas a relaciones puramente cuantitativas son situaciones que “también puede reconocerse del mejor modo considerando los más sencillos hechos de la vida cotidiana”.¹⁴ Lukács sostiene en diversas ocasiones que la relación de lo cotidiano con lo cíclico, con lo repetitivo y con el tiempo abstracto es propio de la “cotidianidad burguesa”,¹⁵ directamente relacionada con la aceleración social *característica* de la modernidad capitalista, producida por la incesante concentración de tareas y espacios en las mismas unidades del flujo temporal abstracto.

Bajo el influjo del capital, lo que el individuo puede vivir realmente en lo cotidiano le es extraño al “tiempo oficial” y subsiste incomprendido, ya que le faltan los medios para vincular sus vivencias individuales con las

¹³ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 144, itálicas nuestras.

¹⁴ *Ibidem*, p. 231.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 144, 232.

colectivas para darles una mayor significación histórica, pues la totalizadora cotidianidad burguesa que se estructura a partir del aislamiento, la abstracción generalizada, el fetichismo, el misticismo y la inversión de lo real como parte medular del encubrimiento de lo concreto y de la dinámica social, instituye un señorío de lo aparente. Es decir, se viven “hechos aislados”, apegados a la inmediatez de lo empírico y lo apariencial, con la consecuencia de que se “recubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse, en el momento del cambio, con catástrofes sin mediación”.¹⁶

A pesar de esta situación, Lukács observa en la vida cotidiana un suelo fértil para el quehacer humano, siendo efectivamente el lugar en donde se reproduce la historia, pero “a espaldas” y de manera que esa historia tiende a separarse de la cotidianidad, instituyéndose en potencia independiente y ensombreciendo que “las circunstancias hacen al ser humano tanto como el ser humano hace a las circunstancias”, como sostuvieron en determinado momento Marx y Engels.¹⁷ Aislado de la historia, lo cotidiano místicamente encubierto resistiría a las metamorfosis que las transformaciones sociales y las iniciativas humanas provocarían en diversas esferas de la sociedad, siendo eternamente impuesto, a lo Sísifo, el castigo de vivir sin más a como se vive. Se imposibilita o bloquean las virtualidades de darse forma en la vida cotidiana a maneras de vivir no dominadas por lo cuantitativo, lo abstracto y automático, naturalizándose una formación social que desdibuja su carácter socio-histórico y contingente a partir de su poderoso hechizo naturalizador de lo dado. Es precisamente desde el punto de vista de la vida cotidiana que se puede y se debe rechazar lo actualmente cíclico y sometido a esta pseudoestabilidad, que borra su génesis y presenta al valor valorizándose y sus ritmos como único horizonte posible.

Este movimiento negativo para con lo dado dejará huellas hondas y fructíferas en generaciones de pensadores críticos posteriores, y constitu-

¹⁶ *Ibidem*, p. 216.

¹⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 38.

ye un gesto de descentramiento social y cultural fundamental. El análisis de elementos cotidianos que pierden su trivialidad (la moda, los pasajes, cómics, radio, televisión, carteles de cine, etc.) resultará clave en la comprensión de esta sociedad. Si bien no se tiene en Lukács al consagrado investigador sobre la vida cotidiana, como sí va a ser el caso de un Lefebvre, por ejemplo, puede observarse en su trabajo una constante referencia a este nivel de la vida social, que, aunque no pudo ser explícitamente abordado por él, tiempo después lamentará que “la cotidianidad, pese a ser un campo de suma importancia por abarcar la mayor parte de la vida humana, haya sido tan poco estudiada filosóficamente”,¹⁸ pues, “a despecho de lo que como científico o en general uno pueda ser, se parte siempre de cuestiones de la vida cotidiana”.¹⁹ La “Escuela de Budapest”, donde sobresalen nombres como I. Mészáros y Á. Heller, bajo el influjo directo de los planteos de Lukács, sí dedicará esfuerzos importantes a este campo de estudio, lo que refleja la aspiración por cambiar la vida cotidiana, metamorfoseándola en lo que parece inmutable y eterno bajo el hechizo mistificante del capital. Se evidencia que Lukács comprendió, de modo similar a Lefebvre, que “en tanto la vida cotidiana no haya cambiado radicalmente, el mundo no habrá cambiado. ¡Depende de la crítica radical llevar esos cambios al mundo!”.²⁰

Tiempo abstracto

El control del tiempo, su penetración en los espacios más difíciles de intervenir por medios físicos, constituye uno de los pasos más sólidos dados por la modernidad capitalista en el afianzamiento de su visión sobre cómo deben estructurarse el conjunto de comportamientos y la unitaria coherencia que dota de orden a la vida social civilizada, y, por ende, en el establecimiento de la envolvente lógica del progreso y crecimiento

¹⁸ Georg Lukács, *Estética. I. La peculiaridad de lo estético*, p. 39.

¹⁹ Georg Lukács, *Conversaciones con Lukács. Holz, Kofler, Abendroth*, p. 16.

²⁰ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. Volume II*, p. 24.

solidificada en la vida cotidiana. Desmitificar este todo estructurado por determinado tipo de tiempo,²¹ poner de relieve su génesis histórica cuanto las consecuencias prácticas que de su predominio se deducen, constituye uno de los aspectos más significativos (y menos atendidos) de la tradición crítica abierta por Marx y a la que Lukács se suma.

La medición del tiempo en las civilizaciones de antaño aparecía relacionada con medios naturales (sol, luna, reloj de agua), medios que limitaban la precisión y eficacia en su determinación (faltante de sol, escasez de agua, etc.). A partir de la necesidad de regular los ritmos cotidianos, establecer una rutina metódica y controlar formalmente la sucesión del tiempo, el registro absoluto de la secuencia de instantes empieza a penetrar paulatinamente en la civilización. A partir del siglo XIII ya el tiempo empieza a constituirse como una segunda naturaleza en los monasterios benedictinos, siendo aproximadamente en 1345 donde la división de las horas en sesenta minutos y de los minutos en sesenta segundos se hizo corriente, tornándose cada vez con más fuerza como el marco temporal por antonomasia de la organización social.²² En su relación con la estandarización, con la acción acumulativa, automática y con su especial producción, el tiempo abstracto, el reloj aparece como la máquina principal en el desarrollo de la técnica moderna, marcando el ritmo creciente de la modernidad capitalista y la desbocada exigencia de ganancia y progreso. Como sostiene acertadamente Mumford, “el moderno régimen indus-

²¹ El análisis sobre el tiempo ha sido revitalizado a lo interno de la crítica de la economía política, constituyéndose en uno de los ejes centrales de la crítica a la reproducción automática del capital y a la vida cotidiana devenida de allí. El trabajo de Moishe Postone, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, constituye un aporte fundamental al análisis del tema. Asimismo, las intervenciones de Stavros Tombazos, *Time in Marx: the categories of time in Marx's Capital*, Daniel Bensaid, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, pp. 85-112, entre otros, constituyen enfoques críticos importantes. Un análisis destacado es el de Hartmut Rosa, quien sin embargo no logra poner en duda la temporalidad abstracta impuesta por el capital, pues, a pesar de realizar aportes importantes al análisis de la aceleración social, parte de la premisa de que “una hora sigue siendo una hora y un día sigue siendo un día, sin importar la impresión de que transcurrió rápidamente” (Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 18-19).

²² Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, pp. 12-18.

trial podría prescindir del carbón, del hierro y del vapor más fácilmente que del reloj”.²³

La producción, el transporte, las funciones orgánicas y fisiológicas (se comió y durmió no al sentir hambre o sueño, sino por el impulso del reloj), todo el conjunto de comportamientos de la vida cotidiana fue penetrado por esta temporalidad, convirtiéndose en el nuevo ámbito de la existencia. Al considerarse el tiempo como la colección de minutos y segundos, como progreso cuantificable, al margen de la sucesión de experiencias, se empiezan a crear los hábitos para acrecentarle y economizarle. “El tiempo tomó el carácter de un espacio cerrado: pudo dividirse, pudo llenarse e incluso pudo expandirse mediante la invención de instrumentos que le ahorran”.²⁴ Esta concepción del tiempo como una variable independiente, que ordena los fenómenos en función suya, toma fuerza y se difunde con rapidez en Europa occidental. Según Postone, esta noción respecto de la idea de un “movimiento como cambio de lugar funcionalmente dependiente del tiempo, era inexistente en la antigua Grecia, el mundo islámico, la Europa medieval antigua, la India o China (aunque sí existían unidades de tiempo constantes en la última)”.²⁵ Es decir, el tiempo abstracto tiene su génesis históricamente contextualizada y delimitada. Lukács encara frontalmente esta problemática en su planteamiento.

El pensador húngaro toma como punto de partida la concepción conforme la cual “no hay ningún problema de este estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la estructura de la mercancía”.²⁶

²³ *Ibidem*, pp. 17-18. A este respecto, Marx realiza una pregunta que será fundamental, misma que sin embargo no ha sido tomada con la seriedad requerida en la recepción de su obra. “¿Qué pasaría si no hubiese existido el reloj en un período en el cual el valor de las mercancías y, por tanto, también el tiempo de trabajo necesario para su producción son el factor decisivo?” (Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, p. 1928). El pensador de Tréveris mostró un especial interés en la historia del reloj, siguiendo muy de cerca el volumen II de la *Historia de la tecnología (1807-1811)* de J. H. M. Poppe, donde se presenta una extensa y original sección consagrada a la historia de este revolucionario aparato.

²⁴ *Ibidem*, p. 17.

²⁵ Moishe Postone, *Time, labor, and social domination*, p. 202.

²⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 123.

Para ello, parte del análisis de Marx, que asume como un “presupuesto”; su propia aportación consiste en el análisis de la mercancía como “categoría universal de todo el ser social”. El paso de la presencia de la mercancía en intercambios ocasionales a su producción sistemática no fue, como se señala tradicionalmente, un cambio meramente cuantitativo. Fue un paso *cualitativo* por el cual ese “objeto sensiblemente suprasensible” dejó de ser simplemente una mediación entre procesos productivos para transformarse en el elemento medular de la producción, determinando el carácter mismo de ésta. En opinión de Lukács, “la universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías”.²⁷

Bajo las condiciones capitalistas, la creación del valor está garantizada por el aspecto abstracto del trabajo, que aparece como la *sustancia* común que permite la conmensurabilidad entre todas las mercancías: este sería el único aspecto idéntico entre los más dispares productos en los que se coagula y cristaliza. La *magnitud* del valor se determina por la cantidad de trabajo abstracto que está contenido o coagulado en las mercancías, y que se mide en su duración, como *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producirle. Entonces, el trabajo que conforma el valor cuenta únicamente como gasto de *trabajo abstracto*, indiferenciado, medido por el *tiempo abstracto*. La producción de cada mercancía implica y supone el sistema del trabajo abstracto y, por tanto, la *naturalización y penetración* del tiempo abstracto hasta los lugares más recónditos; el producto es pues una mercancía, con un valor, *originado* en la producción y *realizado* en la circulación. A este respecto, Lukács sostiene que, en efecto, “el trabajo propio de la división capitalista del trabajo —el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el *tiempo de trabajo socialmente necesario*— surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta”.²⁸

²⁷ *Ibidem*, p. 128.

²⁸ *Idem*, itálicas nuestras.

Para Lukács la génesis misma del tiempo abstracto subyace en la constitución y expansión de la lógica sociocultural y de la vida cotidiana subsumida a la realidad social determinada por la mercancía. Sostiene que, precisamente,

en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el *tiempo de trabajo socialmente necesario*, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa.²⁹

Así, la penetración en la vida cotidiana de los nuevos ritmos organizó el tiempo abstracto como el tiempo social. No bastó con la simple implantación del reloj, sino que la entera lógica social se vio trastocada por la aparición de la mercancía como forma objetiva y subjetiva de organización y relación social. El tiempo abstracto se posiciona como la forma existencial determinante del ser humano. La misma existencia social aparece atravesada, se configura, como un *tiempo abstracto* sin más, disponible, rechazable, utilizable y libre de ser adquirido. El dominio del tiempo de los demás se presenta como el verdadero ejercicio del poder en la sociedad del capital. Lukács sostendrá, pues, que

con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En este tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo.³⁰

Como se sostuvo inicialmente, el texto de Lukács se despliega demarcado por dos núcleos de análisis, uno tendido a los fenómenos más

²⁹ *Ibidem*, p. 129, itálicas nuestras.

³⁰ *Ibidem*, p. 131.

políticos, y otro configurado en torno a cuestiones teórico-categoriales, advirtiéndose a la vez gradaciones posibles entre uno y otro. Así, aun en el nivel de análisis más abstracto, donde desarrolla la crítica del valor, de la mercancía y del trabajo abstracto, dejan verse por momentos influencias del nivel más coyuntural y político. A lo largo de *HCC* Lukács nutrirá la idea de una prevalencia cognitiva de la consciencia de la clase trabajadora para tener acceso transparente a esta realidad descrita, puesto que, de alguna manera, en su consciencia se ve reflejada realmente la totalidad de la dinámica social. En su planteamiento uno de los aspectos centrales a la hora de pensar la superación del capitalismo es la noción de proletariado como el sujeto-objeto universal revolucionario de la historia. En relación con su análisis del tiempo, esta noción logra también colarse, pues en su opinión,

para el trabajador la jornada o el tiempo de trabajo no es sólo la forma objetiva de su mercancía vendida, la fuerza de trabajo (en este aspecto el problema es también para él el de un intercambio de equivalentes, o sea, una relación cuantitativa), sino que, al mismo tiempo, es la forma existencial determinante de su ser como sujeto, como ser humano.³¹

Se aprecia que la forma de la existencia atravesada por el tiempo abstracto podría mostrarse, según este párrafo, sólo en el trabajador que intercambia su tiempo por dinero, existiendo individuos y sectores que, por no estar sometidos a esta dinámica, quedarían excluidos. El análisis de las relaciones sociales y su expresión en las categorías de pensamiento, de la política, la economía e inclusive la racionalidad técnica y el aparato científico se vería despotencializado por su “punto de vista del proletariado” como un agente social que, al corporizar y experimentar su propia existencia como tiempo abstracto sin más, podría superar esta situación desde el núcleo mismo, determinando que la lógica omnívora que subsume la dinámica social y la vida cotidiana (tanto burguesa como proletaria) a la arrolladora mercancía y, por tanto, al dominio del tiempo abstracto y el trabajo abstracto desplegados por el automovimiento del valor, podría

³¹ *Ibidem*, p. 219.

suspenderse en esta clase social particular. La forma objetiva-subjetiva de dominio quedaría así parcializada por instantes.³² La dualidad del libro resaltada se muestra en acto en estos aspectos, pues en otras partes del texto Lukács sostiene que “el proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida”,³³ donde, si la forma mercancía se hace universal, la cosificación acoge también un carácter universal, siendo “la realidad inmediata necesaria para todo ser humano que viva en el capitalismo”.³⁴ A este respecto, se discurre con Postone que, no obstante este entrecruzamiento de la doctrina del proletariado con el análisis del núcleo del capitalismo, “sus concepciones más amplias del capitalismo y del análisis categorial son desgajables de esta interpretación específica de las categorías y de su teoría del proletariado”.³⁵

Desde la década de los treinta se han realizado críticas en este sentido al enfoque lukácsiano. Vale la pena resaltar las críticas de Lefebvre y Guterman,³⁶ quienes no compartían la idea de que el proletariado se convertiría en el sujeto-objeto idéntico de la historia cuya praxis cambiaría infaliblemente la realidad, proponiendo en su lugar una teoría marxista de la conciencia que rompe con la teoría de la transparencia del ser social para el proletariado, al sostener que toda conciencia en el capitalismo forma parte de este hechizo mistificante producido por el movimiento de las realidades básicas de esta sociedad, incluso la proletaria. La crítica de Postone³⁷ también resulta paradigmática. Él opta por incluir tramos de *HCC* en lo que llama “marxismo tradicional”, el marxismo que considera el trabajo como categoría transhistórica y como un hecho ontológico de la especie, además de restringir el análisis del capitalismo en términos de relaciones de clase dispuestas por una economía de mercado y por la propiedad privada de los

³² Stephan Grigat, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács” pp. 355 ss., siguiendo a Robert Kurz y Ernst Lohoff, ha denominado a esta tendencia “El fetichismo de clase de Lukács”.

³³ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 200.

³⁴ *Ibidem*, p. 253.

³⁵ Moishe Postone, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, p. 80.

³⁶ Henri Lefebvre y Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*.

³⁷ Cfr. Moishe Postone, *Time, labor, and social domination; Marx Reloaded*.

medios de producción.³⁸ Se sigue a Postone en sus apreciaciones, entendiendo que, ciertamente, como en el párrafo de Lukács arriba citado, hay tendencias claras en el filósofo húngaro de mostrar elementos del marxismo comprendido de este modo.

No obstante lo anterior, se insiste en que el núcleo categorial desplegado por Lukács mantiene elementos potentes y rigurosos para el análisis crítico de los actuales rumbos de la modernidad capitalista y de su dinámica semoviente, siendo que, al resaltar el tiempo abstracto como un tiempo históricamente determinado, arraigado en el ámbito de la producción y circulación de mercancías y naturalizado en la vida cotidiana, ayuda a abrir las trancas de la naturalización autoproducida por este universo social. Muestra que si bien esta concepción del tiempo tiene su génesis con el ascenso y dominio de la burguesía, sirviendo a sus intereses de clase, su posterior expansión y penetración por la vida social trasciende el dominio de clase, transformándose en una lógica de dominio abstracta y automática que, como abstracción real y anónima, domina a proletarios y burgueses por igual —claro que con beneficios materiales para el sector social que *personifique* ese sujeto automático, *i.e.* la burguesía, la burocracia...—. Sostiene Lukács,

la transformación de todos los objetos en mercancías, su cuantificación para dar en fetichistas valores de cambio, no es sólo un proceso intensivo que obra en ese sentido sobre toda forma de objetividad de la vida (como hemos podido comprobarlo a propósito del problema del tiempo de trabajo), sino que es al mismo tiempo, y de un modo indisoluble de lo anterior, la ampliación extensiva de esas formas al todo del ser social.³⁹

³⁸ Ante las críticas de Postone a Lukács, Antonino Infranca, “En defensa de *Historia y conciencia de clase*”, En *Marx revisitado: posiciones encontradas*, un connotado estudioso de la obra del filósofo húngaro le responde al pensador estadounidense la necesidad de acudir, más allá de HCC, a la obra madura de Lukács, principalmente a la *Ontología del ser social*. Su escrito intitulado “En defensa de *Historia y conciencia de clase*” en realidad no emprende una defensa de HCC, y no se esfuerza en restituir el núcleo categorial presente en el texto, sino que, en muchos aspectos, queda preso de las críticas lanzadas por Postone. En un trabajo más pormenorizado, João Leonardo Medeiros, “¿Afecta a Lukács la crítica de Postone al marxismo tradicional? Limando asperezas para una reinterpretación de Marx”, En *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*, sí se aboca a limar asperezas entre Lukács y Postone, sin embargo, su estudio se centra en el Lukács de la *Ontología*. No obstante, para los fines del presente trabajo, Medeiros concluye que, a pesar de las diferencias de las intervenciones, las obras de Lukács y Postone pueden funcionar como complementos críticos, con niveles de abstracción diferentes, pero no irreconciliables.

³⁹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 223.

El tiempo abstracto aparece entonces como una variable independiente, autonomizada que tiene su forma de expresión en unidades invariables, continuas, conmensurables e intercambiables (horas, minutos, segundos).⁴⁰ El dominio temporal constituido por la mercancía y el valor que se valoriza como sujeto automático no se restringe exclusivamente al proceso productivo, sino que se extiende a todas las áreas de la vida cotidiana, *colonizándolas* (Debord). La irrupción del capitalismo supone, entonces, la superposición del tiempo abstracto sobre antiguos tipos de tiempo concreto o cualitativos. Se convirtió en el tiempo de la cotidianidad, el entretenimiento, las vacaciones, las relaciones personales e interpersonales, etc. Sin embargo, como bien asevera Lefebvre, la vida cotidiana sigue estando atravesada e influida, a pesar del capital como forma envolvente de mediación social, “por grandes ritmos cósmicos y vitales: día y noche, meses y estaciones, y los ritmos más precisamente biológicos. En lo cotidiano, esto resulta en la interacción perpetua de estos ritmos con los procesos repetitivos relacionados al tiempo homogéneo”.⁴¹

⁴⁰ En 1903, en un texto consabido por Lukács, Georg Simmel, “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, p. 7, sostenía que “sin la puntualidad más absoluta en el cumplimiento de las citas, el conjunto se desmoronaría en un caos inextricable. Si bruscamente todos los relojes de pulsera de Berlín se pusieran a avanzar o retrasar de manera discordante, así fuera durante un máximo de una hora, toda la vida económica y social quedaría completamente descompuesta durante un largo tiempo”. En el mismo sentido, Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, pp. 38-39, asegura que, “mientras que en la física ya había, por parte de Albert Einstein, una crítica radical a este concepto de tiempo como algo que avanza inmutablemente, en la filosofía, todavía no había un intento serio de superar este concepto simplista [...] el pensamiento burgués en la física acepta por fin –con ciertas excepciones– la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales. En la física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la física nuclear y en la astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la filosofía y las ciencias sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués [...] Con la aceptación de la teoría de la relatividad para la filosofía y las ciencias sociales, se derrumbaría sin piedad todo el orden existente”.

⁴¹ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, p. 73.

Cosificación

Este proceso mediante el que lo concreto, variable, cualitativo, sujeto a la actividad humana, se convierte en abstracto, independiente, cuantitativo, homogéneo, que gobierna esa actividad, es, siguiendo a Postone, un proceso “real y no simplemente ilusorio. Resulta intrínseco al proceso de constitución social alienado efectuado por el trabajo”.⁴² El trabajo que conforma el valor no cuenta más que como puro gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario, sin consideración de su forma particular en la que se gaste. Esta forma abstracta del trabajo, en la que se hace indeterminación de todas sus cualidades y singularidades, se coagula en la mercancía, como una “cristalización” de esa “gelatina de trabajo humano indiferenciado”.

Para Marx, “lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los seres humanos el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas”.⁴³ Este proceso que se desarrolla en la producción mercantil se autonomiza de la voluntad humana, “domina al ser humano, en vez de dominar el ser humano a ese proceso”,⁴⁴ con lo que “su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas”.⁴⁵ Las relaciones sociales desencadenadas por estas condiciones se presentan de forma tal que desdibujan sus objetivos y su génesis, reproduciendo una apariencia de la que los seres humanos no son conscientes, pero una apariencia objetiva que envuelve sus relaciones en torno a la mercancía, el valor y el dinero; la reproducen, ignorándolo, con sus acciones de intercambio, en las que se impone siempre, como una ley natural y eterna, el tiempo de trabajo socialmente necesario en cuanto elemento organizador. “No lo saben, pero lo *hacen*”.⁴⁶

⁴² Moishe Postone, *Time, labor, and social domination*, p. 215.

⁴³ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 123.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

Desde muy temprana edad el joven Lukács se siente intrigado por la “realidad deficiente” y caótica con la que tenía contacto. Estas nacientes inquietudes se empiezan a transformar en análisis de temas literarios, siendo que ya en 1906 (a sus diecinueve años) colabora en revistas como *Nyugat* sobre temas relacionados al teatro moderno. Sus estudios sobre la *Evolución histórica del teatro moderno* de 1908 y *El alma y las formas* de 1911 reflejaban los avatares teóricos por los que transitaba el joven Lukács, y constituyen una primera fase de su evolución teórica. Durante 1908 lee a Marx y Engels, y ese mismo verano estudia a fondo el I libro de *El Capital*. En este contexto, el filósofo húngaro concibe que “la más elevada, la auténtica realidad es la del alma y las formas, mientras lo empírico es caos, materia bruta”.⁴⁷

A partir de aquí inicia una fase marcada por la influencia de Georg Simmel, de quien Lukács será discípulo personal en Berlín. Sus planteos, así como los de Max Weber, fraguarán sus lentes metodológicos, enfocando desde acá su lectura de autores como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y Marx, cuya temprana lectura de *El Capital* estará centrada, en su opinión, en el Marx “sociólogo”, claramente delimitada por sus gafas metódicas.⁴⁸ Acá aparece la concepción lukácsiana del mundo como exterior y hostil, donde el artista se presenta como el individuo problemático y el arte como el elemento ordenador de la vida; la forma como solución a las discordias sociales. Este desgarramiento en la arquitectura del ser y su preocupación por la vida cotidiana será la antesala del estudio a mayor profundidad, ya no como abstracción, sino desde un punto de vista histórico-material, de la *cosificación*.

La crisis percibida por Lukács es la crisis inherente a la sociedad de la mercancía, y su segundo estudio intensivo de Marx se produce casi al mismo tiempo que el estallido de la guerra en 1914. Estudia algunos escritos filosóficos del joven Marx y la *Einleitung, Introducción general a la crítica de la economía política*. La nivelación y homologación del ser humano, consumido por el mecanismo técnico-social (tesis de Simmel

⁴⁷ Citado por Fritz J. Raddatz, Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos, p. 11.

⁴⁸ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. X.

en *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*), daba cuenta del sentimiento de extrañamiento generalizado en el individuo de su tiempo, fenómeno éste analizado por Marx en 1844 en sus *Manuscritos* (que Lukács conocerá diez años después de publicado *HCC*, produciéndole un “efecto de *shock*” al leerle). En su prólogo de 1967 a *HCC* el filósofo húngaro reconocerá que en su escrito se analizó el problema de la enajenación por primera vez desde Marx, considerándole como una cuestión fundamental de la crítica revolucionaria del capitalismo, pero que, “lo importante es que la extrañación del hombre fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios [...] reconocida como un problema central de la época en que vivimos”.⁴⁹

De manera que la cosificación y contacto con un mundo que genera disconformidad se hallaba en el aire, convirtiéndose en un asunto de primer orden para la crítica que estudiaba la situación actual del individuo en las condiciones de la modernidad tardía.⁵⁰ A este respecto, la relación problemática entre sujeto-objeto (problema que partirá de por sí de la “envoltura cósmica” de la realidad, según Lukács) podría considerarse detonante de la temática. En 1915 Lukács dará cuenta de esta situación al constatar, en *Teoría de la novela*, que el sujeto se ha convertido para sí mismo en objeto, ya que “el sujeto se ha hecho ya aparición, objeto para sí mismo, su esencialidad más profunda y más propia se le enfrenta sólo como exigencia infinita de un cielo imaginario de lo que debe-ser”.⁵¹

La inversión real de las relaciones humanas y de las relaciones sociales deformadas por la riqueza concebida como tiempo de trabajo socialmente necesario coagulado en las mercancías, oculta y mistifica las formas de dominación social, y la pérdida de experiencia y relaciones ricas

⁴⁹ *Ibidem*, pp. XXIII-XXIV.

⁵⁰ Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger*, ha destacado el paralelismo entre estos dos filósofos. Junto con subrayar el estado de conmoción que están atravesando las principales escuelas y universidades alemanas a inicios del siglo XX, una crítica inmanente permite a Goldmann observar equivalencias categoriales que, más que influencias externas, dan cuenta de una matriz problemática abordada por ambos filósofos. Las equivalencias irían desde la praxis-ente disponible, enajenación-inautenticidad, cosificación-ente subsistente, hasta la totalidad-ser.

⁵¹ Georg Lukács, *El alma y las formas/Teoría de la novela*, p. 304.

en determinaciones humanas. El *olvido* de la dimensión contingente de este mundo constituye uno de los principales rasgos de esa experiencia cosificada. *HCC* tomará este tema como uno de sus motivos impulsores, y su contribución a la dilucidación del problema y la manera como fue abordada le ha consignado un lugar sobresaliente en la historia del pensamiento inspirado en Marx. No obstante, a pesar de convertirse en uno de los conceptos centrales de su análisis, ya el mismo Marx había usado este concepto relacionándolo con el de fetiche, por ejemplo, al escribir en el libro III de *El Capital*:

En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas.⁵²

El enfoque de Lukács replantea el concepto y lo saca a relucir en un momento central del desarrollo sociohistórico del siglo pasado. En el desmembramiento de la “cáscara cósmica” o “estructura cosificante” de lo cotidiano, Lukács se posiciona, tal como se ha resaltado, sobre la “célula económica de la sociedad capitalista”, *i.e.*, la mercancía. Parte del reconocimiento del problema del fetichismo de la mercancía como un problema *específico* de la modernidad capitalista, que influye sobre el todo de la vida cotidiana. Un movimiento realmente central en un momento donde se concibe la teoría marxiana exclusivamente como teoría económica y dentro de marcos de comprensión positivistas. Movimiento que alimentará como hoguera lo que pronto se denominará la Teoría crítica de la sociedad, que parte definitivamente de esta sugerencia teórica lukácsiana, donde se sostiene que la dinámica analizada por Marx abarca aspectos sociales, culturales, objetivos y subjetivos, donde la ciencia y la técnica no quedan indelebles. En su revalorización conceptual y la

⁵² Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro III, p. 943.

especificidad de su trabajo convergen un sínodo de tres elementos esencialmente relacionados: el del fetichismo de la mercancía, la teoría de la enajenación y la apariencia objetiva (o del predominio aparental).⁵³

La universalización de la forma mercancía aparece, en su opinión, como condicionante, subjetiva y objetiva, del predominio del tiempo abstracto y del trabajo humano indiferenciado que se solidifica en las mercancías. El trabajo abstracto y la forma espectral del valor se cosifican en la forma social que toman los productos, resultando que, debido al proceso dominado por el valor, que constituye la forma social de la riqueza en el capitalismo, la “forma natural” (concreta) se supedita a la cantidad de “trabajo abstracto” que contienen los bienes, al puro gasto de energía humana medida en tiempo, y se transforma en “valor de uso”, en mero portador de valor. El trabajo abstracto aparece, así, como el trabajo (homogéneo, el *quantum*) que brinda la objetividad a las mercancías, pero que a la vez vacía de toda diferencia cualitativa a los individuos productores, lo que se traduce en un desgarramiento del su-

⁵³ Existe debate sobre si Lukács es o no el autor de la teoría de la cosificación. Vacatello observa que, a pesar de constatarse los tres elementos recién señalados en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *El Capital*, Lukács no los toma “directamente de Marx (aunque entre ellos existen importantes lazos). Factor que nos autoriza a considerar a Lukács como el autor de la teoría de la cosificación” (Marzio Vacatello, *György Lukács. De “Historia y conciencia de clase” a la crítica de la cultura burguesa*, p. 110). Theodor W. Adorno apuntará a finales de los 50 del siglo pasado que “el nimbo que aún rodea al nombre de Georg Lukács incluso fuera de la esfera de influencia soviética se lo debe a los escritos de su juventud, al volumen de ensayos *El alma y las formas*, a la *Teoría de la novela*, a los estudios *Historia de la conciencia de clase*, en los que, como materialista dialéctico, aplica por primera vez a la problemática filosófica la categoría de la cosificación como principio” (Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, p. 251). La opinión acá defendida es que Lukács parte de la matriz de la crítica de la economía política abierta, pero no cerrada, por Marx, por lo que en tanto matriz teórica-explicativa se encuentra sujeta a un enriquecimiento continuo, siendo retomada por Lukács con el objeto de abocarse a profundizar o descubrir nuevos fenómenos acordes a las condiciones sociohistóricas que enfrentó. Desde cierta recepción de este marco metódico-analítico trabajará en adelante Lukács y nunca más se separará de él, pero el mérito de abrir el marco indudablemente es de Marx. Es decir, puede hablarse de cosificación sin referenciar a Lukács (como lo hace, por ejemplo, Isaak I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, pp. 56-80, en una tentativa similar y aledaña en el tiempo a la de Lukács), más no sin hablar de Marx, al menos en lo que a la crítica de la economía política se refiere. Sin embargo, es claro que la intervención de Lukács será fundamental en el posicionamiento, enriquecimiento y análisis de este concepto.

jeto cuya actividad se le extraña a él mismo. Esta problemática, como se ha dicho, estaba en el aire, pues se empezaban a apreciar más vivamente las consecuencias de la homologación y nivelación social del individuo.

Cuando Marx habla del fetichismo de la mercancía, está haciendo referencia a aquel aspecto que “se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”.⁵⁴ Se trata de una apariencia necesaria, una envoltura cosificante, que aflora como elemento fundamental en el modo de reproducción capitalista. El fetichismo de la mercancía existe, pues, donde exista una doble naturaleza de la mercancía y donde el valor, creado por el aspecto abstracto del trabajo y simbolizado por el dinero, estructura el vínculo social y decide el paradero de los productos. En el momento en que se produce para el mercado, los bienes humanos se convierten en mercancías, en tanto son “productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de otros”,⁵⁵ siendo que las relaciones sociales entre los individuos atomizados se *ponen de manifiesto*, se muestran, no como relaciones sociales desarrolladas por ellos mismos, sino como “*relaciones propias de cosas* entre las personas y relaciones *sociales entre las cosas*”.⁵⁶

Lukács desarrolla su planteamiento influido directamente por estas tesis, y en su elaboración del concepto se observa una conexión directa con la teoría de la enajenación. El filósofo húngaro parte del proletariado como sujeto productivo que se desenvuelve en calidad de trabajador asalariado en la producción de mercancías, constituyéndose, él mismo, una mercancía (ya se ha visto la crítica de Lefebvre y Postone al respecto). En su opinión, a esta forma-sujeto se le impone el principio de racionalización, de calculabilidad, que progresivamente elimina “la propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador”.⁵⁷ De tal modo, todas sus peculiaridades quedan reducidas y descompuestas en un gran engranaje productivo, del que solo es un elemento más, comparable con cualquier máquina o parte de la misma. Se despliega un

⁵⁴ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 123.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 129.

predominio del tiempo abstracto que produce una “descomposición espacio-temporal, etc., de la producción del valor de uso”, “reduciendo espacio y tiempo a un común denominador, nivelando el tiempo según el plano del espacio”.⁵⁸

El hecho central de la cosificación sería, entonces, la estructuración social en la que los individuos se encuentran como productores separados que deben reducir su actividad a un *quantum* común —que los despoja de todas las cualidades específicas— para poder intercambiarlo y así formar parte del todo social. En este escenario, el valor de uso, el trabajo concreto y trabajo particular, aparecen como portadores del valor, el trabajo abstracto y el trabajo “universalmente humano” (es decir, genérico, no cualitativo, que representa sólo gasto fisiológico y mental). Dicho de otro modo, “lo general abstracto no cuenta como propiedad de lo concreto, de lo sensorialmente real, sino que, a la inversa, lo concreto-sensible cuenta como pura y simple forma de manifestación o forma determinada de efectivización de lo general-abstracto”.⁵⁹ Este constituye el núcleo de la teoría de la cosificación en su nivel más profundo que, se delibera, mantiene su vigor actualmente y ayuda a caracterizar al capitalismo en su especificidad histórica.

Como se vio, el predominio del tiempo abstracto, en opinión de Lukács, se convierte en “realidad cotidiana permanente e insuperable”, donde los individuos se desenvuelven, deviniendo, asimismo, como la forma determinante de su ser como sujetos. “En el problema del tiempo de trabajo —sostiene Lukács— se manifiesta precisamente el hecho de que la cuantificación es una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos”.⁶⁰ Sin embargo, el nivel de penetración del tiempo abstracto desborda los reducidos espacios de la fábrica, y se constituye en un elemento fundamental de la reproduc-

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 130-131. Sobre esta famosa cita de Marx, ubicada en los *Grundrisse*, donde se sustenta la tendencia del capitalismo a la “aniquilación del espacio por medio del tiempo”, véase el excelente trabajo de Franck Fischbach, “De cómo el capital captura el tiempo”, En *Marx. Releer El Capital*, pp. 85-115.

⁵⁹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, p. 921.

⁶⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 218.

ción de la vida cotidiana en general. Cada minuto y segundo que no se emplee en la creación o consumo de valor es pérdida, quedando todo el mundo de lo humano determinado a esta progresiva y totalizante asfixia.

Una de las tesis centrales de *HCC* asegura que “el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad”,⁶¹ a saber, la consciencia cosificada, que se manifiesta en “la estructura de toda la sociedad capitalista”.⁶² La “estructura cosificante” llega a abarcar de tal modo la vida cotidiana que reestructura la subjetividad hasta el punto que la existencia misma de los objetos de uso aparece de manera aislada, inmediata, al arrancar el objeto “del complejo de sus determinaciones reales”; es decir, el carácter fetichista de la mercancía toma la “forma de manifestación de la inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una consciencia cosificada, no [se] intenta siquiera remontarse, sino que [se] tiende más bien a eternizarla”.⁶³ El fenómeno de la cosificación impregna así las propias categorías de pensamiento y acción de manera primaria, al prevenir la posibilidad de pensar lo nuevo o movilizar praxis que apunten a nuevas experiencias o realidades sociohistóricas.

El aire de estas construcciones en el *dictum* según el cual “toda cosificación es un olvido”⁶⁴ es innegable. La cosificación se dispersaría en un tipo de olvido en el que los sujetos humanos pierden de vista que sus propias condiciones de existencia han sido originadas por ellos mismos y que, provisionalmente, podrían ser transformadas; olvidan que las relaciones sociales asimétricas en las que se desenvuelven y que se encuentran atravesadas por velos y apariencias sociales, son reproducidas por ellos mismos en sus relaciones cotidianas. Por eso, la cosificación

⁶¹ *Ibidem*, p. 142. Comentando este pasaje, Stephan Grigat, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács” p. 344, sostiene que, “Lukács ya observó que la cosificación afecta incluso las expresiones emocionales íntimas de las personas, llegando hasta las relaciones íntimas, lo que anticipa ideas posteriores de la Teoría crítica”.

⁶² Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 132.

⁶³ *Ibidem*, p. 135.

⁶⁴ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, p. 263.

es un análisis profundo de lo cotidiano que saca a relucir la estructura dialéctica, dinámica y transitoria suya, constantemente erigida como un dato natural a través del automovimiento de realidades y categorías abstractas y cuantificadoras del pensar, del progreso indefinido, del aumento cuantitativo de la producción, del tiempo lineal y homogéneo, etc.⁶⁵ Lukács da cuenta del fenómeno de intensificación monstruosa de la especialización unilateral de la división del trabajo, que restringe a tareas cada vez más automáticas y delimitadas la creatividad humana, y que, en su opinión, “hace violencia a la esencia del ser humano” y lo obliga a interiorizar dominaciones de toda índole, “extrahumanas e incluso inhumanas”.⁶⁶ El esfuerzo de la Teoría crítica por dar cuenta de la pérdida de experiencia humana, la homogenización social, la industria cultural, el daño y la destrucción de la diversidad, en dimensiones que van desde el medio ambiente hasta la interioridad subjetiva humana, tienen en *HCC* un antecedente indiscutible.

De modo que, a pesar de la reconstrucción selectiva e idiosincrásica que se ha hecho contemporáneamente de este concepto en autores como Axel Honneth,⁶⁷ que señalan un supuesto determinismo o sobreestimación de Lukács del aspecto económico o material, en detrimento de ámbitos de la vida social, como la cultura, la política y la esfera interpersonal, lo cierto es que lo desarrollado hasta aquí muestra que el planteamiento lukacsiano resulta más profundo y englobante de lo que comúnmente se le suele reconocer. Honneth parte de la afirmación de que el fenómeno de la cosificación trabajado por Lukács mantiene vigencia, pues se da cuenta de él en diversas expresiones contemporáneas, entre las que destaca la literatura (Carver, Houellebecq, Brodkey, Jelinek, Scheuermann); la exploración de la capacidad actual para simular y manipular los propios deseos y emociones, detectado por estudios de la sociología cultural y la psicología social; a través del análisis del fenómenos de utilización instrumental de otras personas o de discriminaciones generadas por situacio-

⁶⁵ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 216.

⁶⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 229.

⁶⁷ Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*.

nes socioeconómicas, que son trabajadas en la filosofía moral y política (Nussbaum, Anderson); y, finalmente, con la eliminación de los puntos de vista experienciales en el naturalismo reductivo evidenciado en una variedad de disciplinas científicas, donde se llega a tratar al ser humano como “un autómatas sin experiencia”.

Sin embargo, aun reconociendo esta presencia contemporánea del tema, Honneth censura el enfoque de Lukács de “reduccionista”, y reubica la cosificación en el nivel de formas distorsionadas de la praxis social, donde se afecta el reconocimiento mutuo entre sujetos, distorsión de no reconocimiento que estaría a la base de las distintas formas de cosificación presentes, según él, en el texto de Lukács, a saber: la cosificación de objetos/naturaleza; la cosificación de otras personas; y la cosificación del yo. Desdibujando el enfoque totalizador y objetivo-subjetivo del fenómeno en Lukács, Honneth lo subestima al reubicarlo como un asunto de aspectos prácticos y subjetivistas, complementándolo con argumentos de Heidegger, Dewey y Cavell, y desligándole de la lógica de la mercancía, pues en su opinión no todas las formas de cosificación son achacables a esta dinámica analizada por Marx. En el fondo, la dinámica fundamental que atravesaría este fenómeno, a su parecer, es el olvido del reconocimiento moral entre individuos. En este sentido, es claro que Honneth tiene un mínimo compromiso con la teoría de Lukács —hay una tendencia en él a descartar y desestimar la influencia marxiana y weberiana del filósofo húngaro—, lo que a la larga provoca que su lectura, a pesar de la abundancia de citas de Lukács, desdibuje el núcleo crítico, potente y actual del libro que se ha intentado destacar a lo largo de este trabajo.

El tratamiento temático realizado por Lukács resulta extravagante en su época, momento donde la crítica al tiempo abstracto, el trabajo abstracto, la mercancía, el valor, etc., había dejado de ser tema de discusión en todas las corrientes simpatizantes con algunas ideas de Marx, hecho éste que por sí mismo es meritorio. Desde 1883, año en que Marx muere, hasta 1923, estos análisis pasaron desapercibidos, pues los principales referentes cercanos a esta tradición instituyeron la crítica del capitalismo enfocando la pauperización, las problemáticas con las que se enfrentaba la acumulación de capital, la baja tendencial de la tasa de ganancia o las

dinámicas de la lucha de clases, eclipsando la crítica al tiempo abstracto, la revolución de la vida cotidiana y el predominio desbocado de la lógica de la mercancía. Uno de los primeros que retoma en términos serios los conceptos de “fetichismo” y “cosificación” es Lukács (junto a Rubin, como se ha sostenido); posteriormente se dedicarán sugerentes reflexiones en la Escuela de Frankfurt, principalmente en Adorno y Benjamin —con notable influencia de Lukács—, y habrá que esperar hasta entrados los años 60 para que dichos conceptos empiecen a difundirse en diversas tendencias marxianas como la *Neue Marx-Lektüre* o la *Wertkritik*.

Consideraciones finales

La importancia de *HCC* se ha venido destacando recientemente desde distintas líneas e inquietudes. Ya sea subrayando su contribución metodológica a la Teoría crítica contemporánea como una forma de pensamiento que busca entender la sociedad actual a través de un conocimiento profundo de sus conceptos fundamentales,⁶⁸ o analizando fenómenos como el género, las etnias, el neoliberalismo, el autoritarismo o el populismo,⁶⁹ la intervención de Lukács sigue proporcionando elementos sustanciales para reflexionar sobre nuestro tiempo. En el presente trabajo se ha destacado la revalorización de la teoría de la cosificación, la puesta en escena de la crítica al tiempo abstracto y la apertura de la vida cotidiana como un nivel de lo social con riqueza y densidad histórica digna de ser analizada, aportes que por sí mismos hacen de *HCC* un texto muy peculiar y digno de la mayor atención. La comprensión de la modernidad tardía se enriqueció significativamente con los aportes del filósofo húngaro, quien brindó elementos argumentativos verdaderamente valiosos y prometedores al debate internacional. Una estela de pensadores y perspectivas críticas sobre la modernidad capitalista se produjeron después de la publicación de este

⁶⁸ Christian Lotz, “Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute”.

⁶⁹ Gregory Smulewicz-Zucker (ed.), *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*.

texto. La intervención de Lukács dejó claro, de una vez por todas, que el pensamiento marxiano es una constatación y una crítica de la reducción de toda la vida humana al valor y sus leyes abstractas, las cuales arrastran irreflexivamente a la sociedad entera hacia un callejón sin salida. La caracterización de la sociedad capitalista bajo el aspecto de la racionalización y penetración en todos los ámbitos de la vida cotidiana por la lógica de la mercancía otorgó a la propuesta de Lukács una profundidad y amplitud que superaron las perspectivas más superficiales, fragmentarias o coyunturales. Su conceptualización de prácticas sociales como formas de objetividad y subjetividad le permitió analizar estructuras históricamente específicas, constituidas por el despliegue fetichizado de las prácticas humanas.

HCC estableció claramente cómo una de las principales características del capitalismo es el ser una sociedad en la que lo abstracto ha llegado a ser más importante y a dominar a lo concreto. Al historizar este aspecto, no naturaliza lo específicamente circunscrito a determinado estadio humano, sino que lo reconoce como un hecho puramente contingente y, por tanto, superable. Su intervención mantiene vigor y relevancia al señalar que, en la sociedad de la mercancía, lo concreto existe únicamente como encarnación y personificación de lo abstracto. En esta dinámica, la materialidad del mundo, los recursos naturales, las necesidades y aspiraciones humanas, la salud y los costes ecológicos, quedan subordinados al único objetivo del sistema: aumentar el capital en un movimiento irracional y autónomo. Lukács insiste en la especificidad del valor, la mercancía y el trabajo abstracto como categorías propias de la modernidad capitalista, al tiempo que destaca las formas invertidas y cosificadas de su aparecer, abogando por la necesidad de su superación: justamente, la constatable y acrecentada pérdida de la capacidad para dar forma al mundo a partir de las necesidades y aspiraciones de los seres humanos, experimentable hoy en las formas barbáricas y excluyentes de existencia, pueden ser comprendidas como creaciones humanas. De esta manera, Lukács nos invita a no seguir experimentando nihilistamente estas instituciones y relaciones sociales como algo ajeno y extraño.

Tras el claro señalamiento de que “la revolución social real no puede ser sino la transformación de la vida concreta y real de los seres huma-

nos”,⁷⁰ no es posible hoy pensar una praxis emancipadora que ignore dentro de sus principales ejes de acción la metamorfosis más profunda de la vida cotidiana, y la superación del valor, el trabajo abstracto y la mercancía. El enfoque ambivalente de Lukács, como bien sostiene Echeverría, “*abre* pero al mismo tiempo *cierra* la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a una problematización radical de la existencia humana en la modernidad”.⁷¹ La apertura realizada debería prevalecer sobre las puertas que su análisis mediado por el “punto de vista del proletariado” cierra, lo que exige una reapropiación crítica del núcleo más potente y actual, así como la negatividad de su propuesta para comprender las difíciles condiciones contemporáneas, buscando transformar sustancialmente la sociedad productora de mercancías que, desde hace cien años de la publicación de este escrito, no ha hecho más que profundizar su lógica voraz y su dinámica destructiva y enajenante.

Referencias

- ADORNO, Theodor W., *Philosophische Frühschriften*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- ADORNO, Theodor W., *Noten zur Literatur*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 11, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- ADORNO, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, En *Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- BENSAÏD, Daniel, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Paris: Fayard, 1995.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Ciudad de México: Era, 2018.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Bogotá: Desde abajo, 2010.
- FISCHBACH, Franck, “De cómo el capital captura el tiempo”, en *Marx. Releer El Capital*, Madrid: Akal, 2012, pp. 85-115.
- GANDLER, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, Ciudad de México: UAQ/Siglo XXI, 2009.
- GARCÍA, George I., *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*, San José: Perro Azul, 2005.

⁷⁰ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 248.

⁷¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 108.

- GOLDMANN, Lucien, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* [Trad. José Etcheverry], Buenos Aires: Amorrurtu, 1975.
- GRIGAT, Stephan, “Von der positiven zur negativen Dialektik. Fetischkritik und Klassenbewußtsein bei Georg Lukács”, En *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, eds. Markus Bitterolf y Denis Maier, Friburgo: Ça Ira, 2012, pp. 339-365.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* [Ed. Gustavo Leyva], Ciudad de México: FCE, 2017.
- HONNETH, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* [Trad. Graciela Calderón], Buenos Aires: Katz, 2007.
- INFRANCA, Antonino, “En defensa de *Historia y conciencia de clase*”, En *Marx revisitado: posiciones encontradas*, Coords. Elvira Concheiro y José Gandarilla, México: UNAM/CEIICH, 2016, pp. 401-414.
- JAPPE, Anselm, *Guy Debord* [Trad. Luis A. Bredlow], Barcelona: Anagrama, 1998.
- KURZ, Robert, “La expropiación del tiempo”. En *Filosofía de los Alemanes del Grupo Krisis*, Buenos Aires: H. Garetto Editor, 2011.
- KURZ, Robert, “Luces de progreso”, en *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño: Pepitas, 2014.
- LEFEBVRE, Henri y Guterman, Norbert, *La conscience mystifiée*, Paris: Syllepse, 1999.
- LEFEBVRE, Henri, *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*, Londres-Nueva York: Verso, 1991.
- LEFEBVRE, Henri, *Critique of Everyday Life. Volume II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, Londres-Nueva York: Verso, 2002.
- LEFEBVRE, Henri, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, Londres-Nueva York: Continuum, 2007.
- LOTZ, Christian, “Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute”, En *Lukács 2021-2023. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft*, ed. Rüdiger Dannemann, Bielefeld: Aisthesis, 2023, pp. 87-111.
- LUKÁCS, Georg, *Estética. I. La peculiaridad de lo estético* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1966.
- LUKÁCS, Georg, *Conversaciones con Lukács. Holz, Kofler, Abendroth* [Trad. Jorge Deike], Madrid: Alianza, 1971.
- LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1975.
- LUKÁCS, Georg, *El alma y las formas/Teoría de la novela* [Trad. Manuel Sacristán], Barcelona: Grijalbo, 1985.
- MARX, Karl y Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie, MEW 3*, Berlín: Dietz, 1978.
- MARX, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA II/3.6*, Berlín: Dietz, 1982.

- MARX, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política. Libros I-III* [Trad. Pedro Scaron et al.], Madrid: Siglo XXI, 2017.
- MEDEIROS, João Leonardo, “¿Afecta a Lukács la crítica de Postone al marxismo tradicional? Limando asperezas para una reinterpretación de Marx”, En *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*, Comps. Miguel Vedda y Mario Duayer, Buenos Aires: Herramienta, 2013, pp. 125-147.
- MILLER, Tyrus, *Georg Lukács and Critical Theory. Aesthetics, History, Utopia*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2022.
- MUMFORD, Lewis, *Technics and Civilization*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- POSTONE, Moishe, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo* [Trad. Verónica Handel], Madrid: Traficante de sueños, 2007.
- POSTONE, Moishe, *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993.
- RADDATZ, Fritz J., *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos* [Trad. José-Francisco Ivars], Madrid: Alianza, 1975.
- ROSA, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* [Trad. CEIICH], Madrid: Katz, 2016.
- RUBIN, Isaak I., *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx* [Trad. Nikita Gusev], Buenos Aires: Marat, 2022.
- SIMMEL, Georg, “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 45, 1986, pp. 5-10.
- SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory (ed.), *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, Leiden: Brill/Chicago: Haymarket Books, 2020.
- TOMBAZOS, Stavros, *Time in Marx: the categories of time in Marx's Capital*, Leiden: Brill, 2014.
- VACATELLO, Marzio, *György Lukács. De “Historia y consciencia de clase” a la crítica de la cultura burguesa* [Trad. José-Francisco Ivars], Barcelona: Península, 1977.

