

Patricia Beatriz Giordana, patriciagiordana@latinmail.com.

Estudiante de Licenciatura de Sociología, UNLP (leg. 64486/1).

Calle 8 n° 67 depto. 4, La Plata, CP. 1900.

Mesa sugerida: 21, La teoría social hoy.

- Abstracts:

Hegel según Lukács primero.

En este trabajo se intentará analizar la apropiación crítica que realiza Lukács de la obra de Hegel en sus primeros escritos marxistas incluidos en el libro *Historia y conciencia de clase* (publicados por primera vez en 1923). Lo que se buscará es rastrear las líneas de continuidad y de ruptura que hay entre ambos autores, principalmente en relación con la presentación y utilización del método dialéctico y sus consecuencias en la filosofía de la historia que cada uno propugna. De este modo, los ejes a utilizar serán las nociones de dialéctica, de identidad entre sujeto y objeto en la historia y de desarrollo de la historia de la humanidad. Centralmente, se perseguirá aprehender ese movimiento teórico lukacsiano con las ideas hegelianas, a partir de la mediación de la teoría marxista, que luego servirá de modelo de incorporación de las distintas perspectivas teóricas en la tradición crítica alemana del siglo XX, a la que pertenece la Escuela de Frankfurt.

Hegel según Lukács primero.

En estas breves líneas se procurará presentar la aprehensión crítica que realizó Lukács de algunas ideas hegelianas, logrando así una rehegelianización del marxismo de su época. Los escritos analizados serán los que fueron compilados y publicados en 1923 en el libro titulado *Historia y conciencia de clase*. Luego de una escueta exposición de los

lineamientos argumentativos principales de esta obra, se intentará rastrear las continuidades y rupturas que hay entre Lukács y Hegel.

De este modo, podemos decir que Lukács parte de una concepción de la sociedad burguesa como aquella en la que la relación mercantil es el prototipo de todas las formas de objetividad y de subjetividad de los ciudadanos y la mercancía, con su carácter bifasético, de tener valor de uso y valor de cambio, es el problema estructural. Estas características no son propias de un aumento cuantitativo de las relaciones comerciales, sino que se trata de un cambio cualitativo de las relaciones sociales donde la alienación y las vinculaciones entre personas entendidas como cosas, la cosificación, penetran en todas las formas de manifestación de la vida.

Esta situación está configurada por dos aristas del mismo fenómeno donde las conciencias de los hombres se ven objetivamente fetichistas y subjetivamente cosificados. Esto es que las relaciones entre los hombres son entendidas como si fueran relaciones entre cosas y, a la vez, las mismas capacidades de los hombres son incorporadas como si fueran cosas, mercancías.

Lo cual trae como consecuencia de que los hombres, verdaderos productores de su realidad, en tanto realidad social, se convierten en meros contempladores de su historia, la que, del mismo modo que en el mercado, está sujeta a las leyes de movimiento y equilibrio natural ajenas a la capacidad de injerencia de los humanos, los hombres se ven reducidos a espectadores de una obra en la que no actúan sino que son actuados, manejados por instancias extrañas y lejanas de sus posibilidades de transformación.

Este es un proceso abarcador de características universalistas, pues en donde llega el capitalismo como cultura y la cosificación como civilización se produce una estructuración unitaria de las conciencias de los hombres, sin distinción de clases; es un fenómeno que puede observarse en no sólo la estructuración homogénea de la forma de

producción sino también en las similitudes que hay entre las distintas formaciones legales del derecho formal y formalista, las expresiones culturales y hasta en los modos de enfrentamiento con los problemas sociales. Pues crecientemente el principio de mecanización y de calculabilidad abarcan a todas las formas de manifestaciones de la vida.

Lo que para Lukács implica que, al universalizarse la categoría de la mercancía, el destino del trabajador en el capitalismo, como punto de confluencia de todas las tendencias deshumanizadas y deshumanizadoras del capitalismo, se transforma en el destino de toda la sociedad, su autoobjetivación. Es esta una conclusión que es imposible de configurar al pensamiento burgués, porque, éste se encuentra con los límites de la racionalidad formal y formalista, que se pueden reducir a la problemática de cómo aceptar dentro de la explicación racional del puro cálculo la posibilidad de la irracionalidad del funcionamiento del mundo; no resuelve sus dilemas, sino que los perpetúa en estructuraciones duales como necesidad y libertad, entre otras.

Por lo que, el pensamiento burgués opta por la racionalización y el aislamiento de las funciones especiales del conocimiento, es el nacimiento de las ciencias especializadas según la lógica propia de cada campo, aisladas e imposibilitadas del reconocimiento del movimiento de la totalidad. Es un movimiento centrífugo donde la unidad se va dividiendo en cada vez más y más especialidades y especificidades, éstas más alejadas progresivamente de la posibilidad de comprensión de la unidad total que se desenvuelve, la ciencia moderna se transforma linealmente en un sistema formalmente cerrado e inasible desde afuera del campo de especialización.

Esta estructura de la ciencia es funcional al capitalismo, pues éste se basa en la interacción ciega entre necesidad rígida según las leyes de todos los fenómenos singulares, captadas por las ciencias especializadas, y la relativa irracionalidad del

proceso conjunto, al igual de lo que sucede en el intercambio de mercancías capitalista: “Pues está claro que toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto”¹; así la racionalidad total no puede ser captada sin la visión de totalidad concreta, ausente en el pensamiento configurado en este modo de producción, no así para el pensamiento destinado a su liberación, y con esta la de la Humanidad, en esta realidad histórica, que puede superar la inmediatez de las cosas dadas mediante la crítica de la situación y la negación de su pretendida naturalidad.

La ciencia moderna burguesa en su constante especialización y progresivo aislamiento, resultando ser sistemas de pensamiento cerrado lógicamente, queda incapacitada para captar al sustrato real no causalmente, pues es el resultado no sólo de la estructuración unitaria del modo de aprehender a la realidad, sino que, además, al ser un producto del pensamiento burgués se ve imposibilitado de captar sus propias limitaciones de estructuración subjetiva de la realidad; ya que tiene como punto de partida la historización de su origen histórico en tanto producto de un modo de producción determinado, pero no historiza la caducidad del mismo régimen económico.

Lukács contrapone la realización de la filosofía orientada a la totalidad concreta material de lo cognoscible, rompiendo con el formalismo (ingresando a su motivo y génesis), a la fragmentación de la ciencia burguesa. Proponiendo no la unión mecánica que yuxtaponga a las distintas ciencias especializadas, sino que su unidad esté dada por la común utilización de un método filosófico unificado: la dialéctica materialista, lo cual es imposible para la ciencia burguesa que parte desde el formalismo producto de la

¹ Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, La cosificación y la conciencia del proletariado, Madrid, Ed. Sarpe, 1985, pág. 29.

cosificación que hace abstracto no sólo al objeto de conocimiento sino que también al sujeto mismo.

La consideración dialéctica de la totalidad demuestra a la realidad como acaecer social, un movimiento constante de implicancias totales en cada sujeto tanto en su objetividad como en su subjetividad; lo cual significa que éste método nos muestra la disolución de la apariencia de inamovibles tanto de la objetividad fetichista como de la subjetividad cosificada.

Es aquí donde cobra importancia la figura de Hegel en el análisis lukacsiano, pues es él quien intenta por primera vez dentro de la filosofía burguesa idealista la superación de la descomposición del sujeto en partes independientes, partiendo desde la unidad del sujeto concreto total. Es quien reclama la unidad –que no está dada en apariencia- de esa forma de productividad descompuesta como producto de sujeto, pues se trata de un sujeto productor.

Este rescate hegeliano de la naturaleza creadora del sujeto comienza con el proceso epistemológico de conocimiento donde rechaza a la idea kantiana de la cosa en sí, por que implica la aceptación de la imposibilidad del conocimiento racional del todo, y continúa presentando a su método dialéctico, en tanto voz de la razón (donde retoma a la distinción kantiana entre razón y entendimiento, donde la primera es la facultad de comprensión superior ya que capta a las relaciones de las cosas más allá de sus meras apariencias de aislamiento e independencia de los sujetos; y el segundo nace de la aprehensión de las estructuras de los fenómenos según el sentido común, la diferencia es de capacidad de superación: “la obra de la razón consiste en franquear estos límites

fijados por el entendimiento”²), como superador de la certeza sensible del entendimiento, poniendo en cuestión al sentido común.

Con este método, según el análisis lukacsiano, nace una nueva lógica la del concepto concreto, de la totalidad, a partir de la noción hegeliana de identidad y de la nueva relación que plantea entre sujeto y objeto. El sujeto ya no es ni mero espectador ni tampoco un gran dominador de esta relación; sino que es simultáneamente producto y productor del proceso dialéctico. Pues, se considera que la vinculación objeto y sujeto ocurre a través de la disolución negativa e inclusiva de las contraposiciones cristalizadas en la inmediatez (noción de identidad), fluidificando a la relación entre las oposiciones aparentes para rebasarlas.

De este modo, con la captación de esta ley ontológica universal donde: “el devenir contiene, en efecto, el ser y el no-ser, de tal modo que uno se cambia en otro y ambos mutuamente se reprimen. El devenir se demuestra así él mismo como un momento sin reposo pero que tampoco puede mantenerse en esta ausencia abstracta de reposo; porque, como el ser y el no-ser desaparecen en el devenir y esta es su noción, éste es ahora él mismo un momento que desaparece; es, por decirlo así, el fuego que se extingue en sí mismo consumiendo su naturaleza. Sin embargo, el resultado de este proceso no es el no-ser vacío, sino el ser idéntico a la negación, lo que llamamos *existencia*, y esto porque el devenir ha devenido en ella, como indica su significación”³, según Hegel, comprendemos que el mundo social es producto de la continua negación de lo que en primer momento aparece como oposición y de su superación a partir del tránsito, por la negatividad del tiempo, a la esencia de las cosas, lo cual sucede a través de la actividad ahora conciente del hombre.

² Hegel (1817), *Lógica*, Folio, España, 1999, pág. 56.

³ Hegel (1817), *Lógica*, Folio, España, 1999, pág. 153.

Lo que en palabras de Lukács se traduce: “[...] sólo si el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración conciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto [típico en la filosofía burguesa, la cual modernamente surge de Descartes]”⁴.

De esta manera, si pensamos que el mundo es una totalidad concreta que se desarrolla dialécticamente, la sustancia se hace visible en el orden y en la concatenación de las cosas en la historia.

Pues, el estado de las cosas, según Hegel, se contradice con sus potencialidades y al actualizarse se realiza su noción (sustancia verdadera, verdad, esencia), este proceso se desenvuelve a través del tiempo partiendo de la relación de otredad para negarla y realizar un movimiento incluyente de sus relaciones contradictorias; utilizando como punto de partida la perspectiva de que se trata de una única totalidad concreta la que deviene, se desarrolla, dialécticamente.

Se logra la producción de una historicidad que es superadora de la autonomía de las cosas, de los conceptos cósmicos (abstractos que aparentan entidad propia ajena a la actividad humana) y de su subsecuente rigidez. Es por medio de la totalidad concreta del mundo histórico en que se capta el mismo proceso concreto total de la historia, enteniéndola como producto de nuestra acción.

Todo esto se refleja en una nueva relación en la estructura tradicional de la filosofía alemana dilemática, entre libertad y necesidad y, por otro lado, la teoría y la práctica, porque ahora se postula a la historia como escenario, como el lugar metódico de

⁴ Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, La cosificación y la conciencia del

resubilidad de los dilemas por la acción del sujeto, que progresivamente es conciente de la finalidad del fluir histórico y también reconocedor de su capacidad productiva.

Aquí es donde se plantea el problema de la concepción de la génesis de la acción en Hegel, debido a que postula la existencia de un *nosotros* que es sujeto de la historia, pero, a la vez, finalmente afirma que ese sujeto es la historia misma. Es decir, el *nosotros*, los filósofos, debe comprender la finalidad de la historia para poder actuar en consecuencia de tal meta; en consecuencia, el sujeto concreto de génesis, que se admite metódicamente es el espíritu del mundo, el espíritu absoluto.

Pero, este concepto es incapaz de cumplir tal función metódica aún para el mismo Hegel, de modo que conceptúa al espíritu del mundo como determinante del espíritu de la nación (de los pueblos). Este último es la categoría que se materializa históricamente, por lo que, se obtiene un espíritu del mundo que se desenvuelve a través de los espíritus de las naciones y, a la vez, lo trasciende. Dándose una aparente condición del espíritu del pueblo como el sujeto concreto de la génesis de la acción histórica, cuando, en realidad, es el espíritu absoluto que por medio de la astucia de la razón es el verdadero sujeto de la historia. Esta es la mitologización del proceso de la historia en Hegel según Lukács.

Se pierde el carácter de hombre productor de la acción, pues ahora la acción trasciende al actor y su libertad de accionar conciente se vuelve ficticia, solo somos instrumentos del espíritu absoluto; el cual es una construcción que no podemos ni ver ni tocar, al igual que las leyes propias de la filosofía burguesa, que no surge de la actividad de los miembros de la sociedad, sino que se la supone anterior y trascendente de la cosa físicas, es un constructo que es mitología, nos dice Lukács, ya que no se muestra de un modo concreto y racional y se construye por una necesidad metódica.

Esto es debido a que la filosofía hegeliana no puede descubrir y mostrar históricamente el sujeto objeto idéntico de la historia que se desprende lógicamente del sistema de pensamiento hegeliano, ya que si el sujeto y el objeto están en relación de otredad, dialécticamente, con el paso negativo del tiempo, logran su identidad como momentos necesarios de la totalidad concreta; esta situación, de no encontrarlo en la historia, lo obliga a rebasar a la misma historia y erigir más allá de ésta al reino de la razón.

Así, pierde centralidad la historia, mostrando una ambigüedad en la ubicación de ésta dentro de su sistema; porque, si bien no puede por sí sola construir todo el sistema hegeliano, debido a que no contiene su sujeto objeto idéntico que se necesita lógicamente, se transforma en un momento del sistema total en que culmina en el espíritu absoluto (con sus tres expresiones: arte, filosofía y religión – retomando la división kantiana); al mismo tiempo, la historia conforma el único elemento vital posible en el método dialéctico pensado como una dinámica continua, porque debe penetrar estructuralmente en todas las esferas, incluso en las que metódicamente es necesario que excedan a la realidad histórica.

Debido a que la relación entre la razón y la historia ha cambiado, ya no es un movimiento mancomunado de reciprocidad en el progreso donde la historia crecientemente iba captando su finalidad a través de la cada vez más conciente utilización de la razón; sino que es una vinculación casual, pues ahora la razón se autonomiza en un reino y una astucia propios; se sucumbe, otra vez, en la facticidad y en la irracionalidad propios de la filosofía burguesa que se habían superado, ya que la relación de la razón con la historia se vuelve ocasional y fortuita. La historia se vuelve el lugar donde se comprueba empíricamente el desarrollo de la razón, de su fin, que se vuelve autónomo de la misma historia

Si los acontecimientos históricos son producidos por hombres instrumentos de la astucia de la razón (los *grandes hombres*), deberíamos intentar captar a la razón en sí; pero si lo único hacer es interpretar su finalidad y a la lógica de su movimiento, terminamos recayendo en las antinomias de la cosa en sí, al espíritu absoluto en sí no lo podemos conocer.

Lo cual trae varias consecuencias. En primer lugar, el sujeto vuelve a tener consignado el papel del contemplador de las leyes del movimiento del espíritu absoluto. En segundo lugar, por necesidad metódica, la génesis de la dialéctica y de la historia van juntas, pero como el método dialéctico se ha vuelto contemplativo, se violenta y falsea a la historia (ya no es producida por el sujeto), aunque, en contraposición, es la historia no determinada (la no realizada) la que violenta y desgarrar al método. Finalmente, en tercer lugar, este intento de atravesar intelectualmente las fronteras del pensamiento racionalista formal (burgués cosificado) y restablecer al hombre aniquilado por la cosificación ha fracasado; es decir, la intención de superar a la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí y de la búsqueda de rescatar en el sujeto su verdadero carácter de productor de su realidad, superando al papel del experimentador, han terminado en la recaída en los mismos defectos, en la dualidad contemplativa del sujeto al objeto.

El sujeto será mero conocedor y calculador de las consecuencias del movimiento de las leyes del espíritu absoluto, y éste no puede ser aprehendido en sí. Volvemos al dilema entre la libertad y la necesidad, es si el sujeto puede actuar libremente o lo debe hacer conforme al acaecer necesario de la astucia de la razón, entre la voluntad y la fatalidad.

De esta forma, Lukács nos muestra una filosofía alemana que si bien es consciente de las antinomias que la atraviesan y las llevan al extremo, no pueden superarlas. Que,

por otro lado, está inserta en una situación histórica paradójica, aunque tiende a superar intelectualmente a la sociedad burguesa (cuya dominación intelectual es decreciente), sus resultados son la reproducción intelectual de ésta; pensemos en Hegel que nos da un método que historiza a la sociedad burguesa y le asigna primeramente un papel activo al sujeto, termina en una filosofía de la historia que le da primordialidad al espíritu absoluto. Y que, por último, si bien crea el método dialéctico que apunta más allá de la sociedad burguesa, la filosofía clásica culmina en las mismas antinomias irresueltas que la recorren.

Para Lukács, Hegel no pudo reconocer históricamente a la clase social llamada a ser, históricamente en forma empírica, el sujeto objeto idéntico de la historia por eso postula al místico concepto del espíritu absoluto. Pero, porque el método por que el método dialéctico trae consigo la superación de sociedad burguesa, se debe continuar a aquel giro y proclamar como sujeto de la acción al proletariado.

De esta forma se puede afirmar que hubo una aprehensión crítica de la obra de Hegel por el Lukács de esta época, debido a que si bien remarca que ésta ha caído en una mitologización del desarrollo de la historia donde el sujeto de esta no es el hombre, en tanto ser genérico, sino que es el Espíritu Absoluto que deviene dialécticamente trascendiendo la vida de los hombres y los pueblos para realizar su finalidad, la autoconciencia de la idea de la libertad. Terminando en una recaída en la estructura de pensamiento burgués donde el hombre es contemplación de las leyes universales que discurren independientemente de sus acciones, donde hay un hiato entre la necesidad rígida del desenvolvimiento de la historia y la libertad de los sujetos de actuar autoconcientemente, su autoconciencia ya no es su producto sino lo que objetivamente se desarrolla, el sujeto es ahora objeto de algo que astutamente lo trasciende.

Hegel como punto cúlmine de la filosofía burguesa muestra al máximo todas las tensiones que la atraviesan , pero no puede superarlas, recayendo en el mito y no observando que quien está llamado por la historia del capitalismo a ser sujeto objeto idéntico de la historia, es decir, el sujeto que al conocer objetivamente a la realidad histórica social se toma a sí mismo como objeto de su conocimiento, que al conocer se conoce a sí mismo, por lo que está reclamado a ser el sujeto transformador de su posición histórica social, transformando, a la vez, a toda la Humanidad entera.

Sin embargo, la obra de este período de Lukács retoma varios aspectos del sistema filosófico hegeliano. En primer lugar, también da preeminencia a la noción razón, en su acepción idealista, que tiene un claro sentido crítico “Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas”⁵; tiene una función negativa, destruye al mundo fijo y seguro del entendimiento de la vida cotidiana; constituye la totalidad de las concepciones y cogniciones verdaderas, es lo absoluto, por tanto, encierra al movimiento dialéctico en el que fluyen las cosas, los hombres y la humanidad.

Por lo que, a partir de negar como real la mera apariencia de las cosas, se intenta un punto de vista total, que de cuenta de las relaciones del todo con lo particular, donde éste toma su verdadero sentido, que supere la barrera del noúmeno (la cosa en sí, que no se puede conocer) propia del entendimiento; se intenta alcanzar la visión de la razón, de la totalidad. Lukács lo plantea así: “La relación del todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento; toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la relación del todo, y, por tanto, como transformación de la forma misma de la objetividad [...] Esa constante transformación de las formas de objetividad

de todos los fenómenos sociales en ininterrumpida interacción dialéctica, el origen de la cognoscibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad *determinada* en la que funciona, es lo que hace a la consideración dialéctica de la totalidad –y a ella sola– capaz de concebir la *realidad como acaecer social*.⁶

Pero, si bien es una visión de totalidad la que propugna y cree que, efectivamente, el método dialéctico es efectivo a tal fin, Lukács, tiene una acepción diferente del método que Hegel, pues, aún cuando reconoce que el padre fundador del método es su antecesor, la herramienta teórica está permeada por la recepción marxista que tuvo. La cual, en palabras de Marx, afirma: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto y puesto a la cabeza del hombre. [...] la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación [...] Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”⁷. Y se completa con la crítica a la idea hegeliana de liberación: : “Hegel ha caído en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve en sí mismo, mientras que el método que consiste en elevar de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento más que el modo de apropiarse de lo concreto, de

⁵ Marcuse, Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pág. 17.

⁶ Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, ¿Qué es marxismo ortodoxo?, Madrid, Ed. Sarpe, 1985, pag. 88.

⁷ Marx, El capital, Crítica de la economía política, Prólogo a la segunda edición (1873), México, Fondo de Cultura Económica, págs. XXIII y XXIV.

reproducirlo en la forma de un concreto pensado. Pero ese no es, de ningún modo, el proceso de la génesis de lo concreto mismo.”⁸

Por lo que Lukács dice: “marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto”⁹, es decir la dialéctica que Hegel erigió y que Marx aprehendió críticamente.

Este es el momento donde Lukács hace un análisis evaluativo de la obra de Hegel, el que, si bien es expresión intelectual de que los hombres no habían captado el dato básico de su existencia, el ser productos y productores de su ser social, de la incapacidad histórica de penetrar al objeto; fue el verdadero descubridor del significado de la totalidad concreta. Aunque no llegó a descubrir a las fuerzas motoras de la realidad, por dos razones, la primera es que en su época estas fuerzas no estaban lo suficientemente claras, lo que sí le sucedió a Marx; y la segunda es que, al mismo tiempo, quedó atrapado en el platonismo kantiano, en la duplicidad del pensamiento y el ser.

Finalmente, creo que es importante destacar el movimiento teórico que hace Lukács con la obra de Hegel, pues, lejos de rechazarlo por pertenecer a la tradición burguesa de pensamiento, como muchos marxistas han hecho, el lo recupera críticamente, mostrando sus aciertos y sus fallas e intentando dar una explicación por las causas de éstas; este movimiento teórico se verá repetido en varias oportunidades por la que será la Escuela de Frankfurt. Pero ese, es otro rastreo a hacer.

⁸ En D’Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente, Bs. As., Amorrortu edit. Extracto de Contribución a la economía política.

Bibliografía utilizada

- D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente, Bs. As., Amorrortu edit..
- Marcuse, Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, ¿Qué es marxismo ortodoxo?, Madrid, Ed. Sarpe, 1985.
- Marx, El capital, Crítica de la economía política, Prólogo a la segunda edición (1873), México, Fondo de Cultura Económica.
- Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, La cosificación y la conciencia del proletariado, Madrid, Ed. Sarpe, 1985.
- Hegel (1817), Lógica, Folio, España, 1999.

Patricia Giordana.

⁹ Lukács (1923), Historia y conciencia de clase, tomo I, ¿Qué es marxismo ortodoxo?, Madrid, Ed. Sarpe, 1985, págs. 73-74.