

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 11

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

DE LA COSA A LA MERCANCÍA: LECTURAS SOBRE LA COSIFICACIÓN Y EL FUNDAMENTO DE LA CAPACIDAD DE ACCIÓN COLECTIVA DE LOS SUJETOS DESCENTRADOS*

Thomas Telios
Universität St. Gallen, Suiza

Parafraseando la provocadora y aparentemente inconsistente afirmación de Bruno Latour, «o bien hay una sociedad, o hay una sociología» (2007, p. 282), podría sostenerse, con respecto a la acción colectiva, que «o bien hay teoría(s) de la acción, o hay acción colectiva». El paralelo se apoya en que debe determinarse si es que ha de juzgarse utilizando entidades construidas, aunque consideradas preexistentes (la sociedad, en Latour, o el individuo capaz de actuar), o si se trata más bien de preguntar por la construcción de estas entidades y, con ello, ponerlas en cuestión. Aquí se presenta, un esbozo, el cual sigue completamente la metodología de Latour, de aquellas posiciones que no conciben la acción colectiva como algo que requiere de legitimación propia, sino que la piensan exclusivamente haciendo un rodeo a través de la capacidad para la acción de cada uno de los sujetos individuales. Este enfoque —el cual podría ser denominado *idealista*, dado el rol central que le atribuye al sujeto— puede ser esquemáticamente presentado en los siguientes tres puntos: primero, se debe diferenciar la acción colectiva de la acción individual y contraponerlas; segundo, a partir de ello, la acción colectiva expresa una actividad de segundo orden (Stahl, 2011; 2013) que no existe independientemente, sino que solo resulta articulable como expansión de la acción individual una vez que la capacidad de acción de los individuos singulares que actúan en conjunto se ha fundamentado suficientemente; tercero, partiendo del primado de la acción individual, la acción colectiva requiere de una base de legitimación para poder ser defendida como

* Dedicado a Viola Avvento y Toni Corra. Traducción del alemán de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

táctica política, cuya aplicación solo es relevante cuando la acción individual se ha mostrado insuficiente.

Tomando distancia de todas aquellas conceptualizaciones que ven a la acción colectiva solo como una forma mediada de praxis,¹ una fundamentación *materialistamente* fundada de la acción colectiva, como la que se presentará aquí —incluso se defenderá la tesis de que la acción colectiva propiamente solo puede ser entendida materialistamente—, se basa en la siguiente observación: el sujeto, a la vez como categoría analítica y determinación historizante de esta categoría, representa un dividido (*dividuum*)² constituido que, como forma de recepción momentánea, manifiesta prácticas de la subjetivación y, por lo tanto, existe como lo común a, la co-existencia y la co-manifestación de, varios sujetos paralela y simultáneamente actuantes, los cuales, a su vez, deben ser tomados como quienes guardan y toman el lugar de los respectivos discursos de subjetivación. Con ello, solo puede materializarse una praxis autodeterminante una vez que se acepte que, primero, no existe ninguna praxis autodeterminada que parta de un individuo integral, puesto que un individuo tal solo existe aparentemente; segundo, por lo tanto, que la diferencia entre praxis autodeterminada y acción colectiva constituye una redundancia lógica; y, tercero, que no es posible hablar de una política emancipatoria del individuo singular que actúa aisladamente, sino solo de sujetos que se implican mutuamente. Lo dicho será ilustrado a continuación de manera paradigmática mediante procesos de subjetivación que son puestos en marcha por la mercancía en tanto cosa mundana y producto del trabajo y valen como procesos ejemplares de una socialización capitalista.

1

A pesar de los muchos estímulos y puntos de contacto que la sociología de Latour presenta para una conceptualización

1. Partiendo de las ideas guía ya mencionadas, la acción colectiva puede, de acuerdo con este enfoque, por ejemplo, reducirse a la satisfacción de intereses, fundarse en el hecho de compartir la misma identidad o participar de ella, o equipararse a las prácticas de solidaridad sobre la base de principios morales universalmente válidos.

2. Me refiero aquí, naturalmente, al concepto de *dividuum* de Gilles Deleuze tal como se expone en su «Post-scriptum sobre la sociedad de control» (1993, p. 258).

de la acción colectiva en las líneas esbozadas,³ ella no resulta sostenible debido a su subjetivismo subyacente: en tanto Latour dota a las cosas de capacidad de acción, con el fin de introducir las en su «antropología simétrica» (2008, pp. 180-184), las antropomorfa y recae, con ello, en una concepción esencialista de los actores sociales. En lugar de introducir la tesis de la simetría, como hace Latour, para poner en cuestión y dejar sin contenido la dualidad epistemológica y jerarquizada entre un sujeto/individuo activo y un objeto/cosa pasivo, dicha dualidad puede ser más bien puesta en cuestión y vaciada de contenido a través del análisis detallado de los efectos productivos que las cosas despliegan durante los procesos de subjetivación. La democratización de la vida social entre lo orgánico y lo inorgánico y, con ello, la dispersión de la capacidad de acción, metas que Latour persigue, no pueden ser alcanzadas por la multiplicación de actores sociales, sino más bien por el socavamiento del sujeto como punto arquimédico de la constitución social, sobre la base del carácter constitutivo de las cosas. Esto último ha sido correctamente notado por Oliver Marchart en su último libro *El objeto imposible. Una teoría posfundamentalista de la sociedad*. Siguiendo principalmente a Latour, aunque también la constitución de una socialidad agonística propuesta por Ernesto Laclau, Marchart postula la a-subjetividad como característica central de la acción y se la atribuye explícitamente también a la acción colectiva (2013, p. 384). Esto tiene como objetivo ampliar el concepto de actor social y desvincularlo de fundamentos vestigialmente esencialistas. Al interior de su marco teórico —más neo que posestructuralista—, Marchart funda el surgimiento dotado de sentido de personas, individuos o grupos en un «relacionamiento de diferencias del cual emergen personas, individuos o grupos» (p. 384). No obstante, el posfundamentalismo de Marchart se trueca en trascendentalismo, pues, aunque no deriva la acción de la voluntad, la vincula a una carencia primordial presupuesta, psicoanalíticamente fundada, que caracteriza al sujeto (p. 383). Adicionalmente, Marchart rechaza la intersubjetividad misma como modo analítico y estructurador de procesos de subjetivación, por lo cual la descarta también como modalidad o condición del surgimiento de

3. Ejemplos de ello son su concepción de la socialidad de las cosas, su teoría de los actores sociales, su concepción de la colectividad, entre otros.

la acción colectiva. En palabras del autor, «tampoco la colectividad puede reducirse ya, tras dejar atrás el concepto metafísico de sujeto, a relaciones de intersubjetividad» (p. 384, nota al pie 24). Resta precisar, empero, cuáles puedan ser los *relata* de esta relación de la cual surgen personas, individuos, etc. Esto trae consigo no solo una reducción del alcance de la teoría, sino que con ello también se pasa por alto que los procesos a-subjetivos de los que habla Marchart son, sin embargo, portados por sujetos, incluso si no son llevados a cabo por sujetos.⁴ Pese a que podría parecer a primera vista contraintuitivo preferir, frente a las más elaboradas y actuales concepciones de la cosa que ofrecen Latour y Marchart, una teoría más antigua, se defenderá en el curso de este trabajo que el concepto de cosificación de Georg Lukács es capaz de desensencializar al sujeto sin deshistorizarlo, en tanto hace valer el rol constitutivo que cada cosa material devenida en mercancía juega en el surgimiento del sujeto. Adicionalmente, se mostrará cómo una lectura sintética del concepto de cosificación —lectura que se nutre de la obra temprana y tardía de Lukács— permite una conceptualización de la acción colectiva en las líneas señaladas, la cual puede considerar la intersubjetividad —en su recién bosquejada versión como forma de observación analítica de procesos de subjetivación— como modo de la gestación de la subjetividad. Asimismo, se defenderá que una lectura tal de la cosificación apunta a las posibilidades de la acción colectiva, la cual no debe ni fundarse a través del rodeo por el sujeto individual, ni debe desembocar en un gran sujeto supraindividual, ante el cual deba rendirse el sujeto, como es el caso normalmente en Lukács.

Es cierto que Lukács se limita exclusivamente, en su trabajo sobre el fenómeno de la cosificación, a explicar los efectos epistemológicos que la mercancía produce en el sujeto, sin entrar a discutir la esfera primaria del «en sí» de la mercancía, es decir, de la

4. Por lo menos desde Althusser, se ha reparado en que las estructuras sociales requieren de un sujeto como medio, de modo tal que los mecanismos sociales puedan desplegarse como prácticas sociales y ser percibidos como tales. La figura del policía es importante en la obra de Althusser no solo para constatar la sutileza de los efectos ideológicos, sino también para mostrar la necesidad de una aparición encarnada del aparato ideológico estatal. El sujeto puede ser contactado y convocado solo en los mecanismos de control se han manifestado en prácticas subjetivas.

mercancía en tanto cosa.⁵ El hecho de que para ello sería más conveniente (o necesaria) una aproximación fenomenológica en cuyo centro yacza la mercancía como una cosa material y mundana haría que tenga más sentido partir de la concepción heideggeriana de la cosa, como es también el caso en Latour y Marchart. En efecto, Heidegger se ha referido del modo más preciso al rol constitutivo de las cosas para el surgimiento del sujeto. Como escribe en su conferencia «La cosa», «estamos llamados por la cosa (*Ding*) como cosa. Somos —en el sentido estricto del término— los condicionados (*die Be-Dingten*). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado (*Unbedingten*)» (Heidegger, 1985, p. 173). Con ello se constata la ambivalencia de que, si bien puede que las cosas materiales, como resultados de la actividad humana, aseguren la supervivencia del sujeto a través del dominio de la naturaleza, se muestran pese a ello como el factor constitutivo y la condición de la autoconstitución del sujeto. Así, se revela que la relación entre sujeto y cosa no equivale a una interdependencia recíproca, sino a un condicionante constituirse uno a otro. En la medida en que Heidegger inserta la cosa en el con-ducto (*Ge-stell*), subsu-miéndola y exponiéndola a la producción tecnológica, la cosa es (al menos trans-) historizada. En la medida, empero, en que se niega a retrotraer el condicionamiento del hombre por la cosa a la cooperación del hombre en la producción de la cosa, no logra socializar la cosa, a pesar de que Heidegger yergue al hombre como el desafiado desafiante —es decir, como aquel que es engendrado por la técnica a la vez que produce la técnica—. ⁶ Esto se debe a que

5. Parece que Lukács toma conciencia de esta carencia a más tardar en su obra *El joven Hegel*. Dicha obra presenta el análisis más interesante y, sin duda, más profundo que se confronta, desde una perspectiva histórico-materialista, con los puntos ciegos y las insuficiencias teóricas del idealismo alemán en relación con el rol constitutivo de la economía para la conciencia histórica interpretada dialécticamente. La tesis central afirma, como es conocido, que la incompletitud del conocimiento acerca de en qué consiste el «en sí» debe retrotraerse a los efectos de la economía (Lukács, 1973a).

6. Para esto me apoyo en las reflexiones de Heidegger que pueden encontrarse, ante todo, en la segunda de sus conferencias de Bremen, «La técnica y la vuelta», publicadas en 1962. En palabras de Heidegger: «En tanto el hombre practica la técnica, participa del encargo (*Bestellen*) [del concluir] como modo del develamiento (*Entbergen*) [de la producción]» (2011, p. 18). Por lo tanto, la realización de un producto tecnológico se debe a las reflexiones del productor; el hombre (p. 9). Sin embargo, el hombre mismo se encuentra en «el ámbito esencial del con-ducto (*Ge-stell*)» y justamente como «desafiado», con lo cual se muestra la esencia de la técnica moderna (p. 23).

Heidegger no da el último paso, a saber, afirmar que el ser desafiado por la técnica constituye un desafío del hombre mediado por la técnica. Es mérito de Lucien Goldman haber notado, dentro de la interpretación de Lukács, el carácter mundano de la mercancía como una cosa *natural y espontánea* y, más allá de ello, haber dado el paso a los efectos que la mercancía despliega como una cosa *producida* —manufacturada por medio del trabajo—⁷ y *comercializada* —sometida a las leyes de la forma capitalista de la economía—.⁸ Esto último es característico de un nuevo desplazamiento de la mirada desde un nivel fundamental-ontológico (en Heidegger, Latour y, en parte, en Marchart) a uno fenomenológico y, más allá, a uno social-ontológico, en el cual y a favor del cual se argumentará aquí.

2

De acuerdo con Goldmann, Lukács logra con ello y por ello superar la cosmovisión dualista que distingue entre sujeto y objeto —cosmovisión que está a la base de toda discusión, como la actual, en torno a la relacionalidad y el carácter de la relación entre sujeto y cosa y, asimismo, a la base de toda problemática sobre la cosificación—, en la medida en que se afirma que el sujeto «es al mismo tiempo objeto (*Objekt*), puesto que él mismo es el objeto (*Gegenstand*) al que comprende y puesto que afecta a

7. Este posicionamiento revela, naturalmente, una comprensión de la tecnología que posee gran aceptación dentro de posiciones posconstructivistas y feministas. Las mercancías de las que se habla aquí son, independientemente de su origen o del modo en que fueron producidas, resultados tecnológicos, es decir, productos de un trabajo realizado, material e inmaterial, y resultados desplegados en el mundo del intelecto general del sujeto, el cual ha madurado sociohistóricamente a través de complejos de poder/saber. Dentro de estas posiciones constructivistas, las tecnologías encarnan relaciones sociales, están condicionadas por el contexto social dentro del cual surgen, contribuyen a la estabilización de las estructuras de poder y dominación y actúan, finalmente, como dispositivos de subjetivación. Véase Winner (1980; 1993), MacKenzie y Wajcman (eds.) (1985), Wajcman (1991), Cockburn y Ormrod (1993), Lohan y Faulkner (2004), Dorrestijn (2012).

8. Para una mirada general muy interesante a los más notorios desarrollos en lengua alemana en torno al rol de la cosa; el rol de la técnica, siguiendo a Heidegger y en contra de este; la relación entre Lukács y Heidegger; así como la interpretación de Honneth del concepto de cosificación de Lukács, véase el libro editado por Lotz y otros (2012).

una sociedad de la cual él es parte» (Goldmann, 1975, p. 119). Así, las complicaciones epistemológicas de esta problemática disminuyen en beneficio de una mirada fenomenológica que renuncia a buscar las distorsiones que pueden ser percibidas autorreflexivamente por el sujeto. Por el contrario, se trata, más bien, de buscar los efectos recíprocos que aparecen «tan pronto se descubre la inseparable relación entre el universo dotado de sentido, en el cual los hombres viven y del cual provienen, y estos mismos hombres que lo crean» (Goldmann, 1975, p. 132). Las cosas son una parte de este mundo empírico, material y mundano; Goldmann se ocupa explícitamente del concepto-cosa en las *Investigaciones dialécticas*, donde discute de manera más detallada el proceso de cosificación.⁹

Goldmann vuelve una y otra vez en este libro al concepto de cosa, con el fin de definir el capitalismo mismo a partir de la cosa. Siguiendo las ideas de Marx y Lukács, para Goldmann el capitalismo constituye una estructura económica que «fortalece la autonomía de las cosas muertas frente a la actividad humana» (1966, p. 89). El proceso de cosificación, el cual Goldmann destaca como la característica específica por antonomasia de la socialización capitalista, es definido, consecuentemente, como el fenómeno por medio del cual la sociedad capitalista «enmascara las relaciones sociales entre los hombres y las realidades intelectuales y psíquicas, en tanto les brinda la apariencia de ser características naturales de las cosas o de ser leyes naturales» (p. 87). La mencionada vinculación entre objeto epistemológico y cosa fenomenológica —incluso el hecho mismo de que haya una entidad

9. Las *Investigaciones dialécticas*, publicadas en 1959, preceden por once años las reflexiones tardías acerca de Lukács y Heidegger de 1970, a las cuales se ha hecho referencia hasta este momento y que quedaron inconclusas debido a la temprana muerte de Goldmann. Aunque Goldmann no se ocupa de Heidegger en las *Investigaciones dialécticas*, su aproximación al fenómeno de la cosificación, en esta obra, es *sensu lato* más heideggeriana (en parte, debido a la referencia directa a los efectos que las cosas, no identificadas aún con la mercancía, despliegan sobre el sujeto) que en su obra más tardía dedicada a la comparación de ambos autores. Parece razonable, sin embargo, empezar la discusión de la interpretación que hace Goldmann de la noción de cosificación de Lukács con estos pasajes muy reveladores de la obra tardía sobre Lukács y Heidegger, pues solo a la luz de esta obra madura pueden entenderse mejor las todavía inmaduras observaciones de Goldmann, en particular en lo referido al desplazamiento desde una concepción epistemológica a una concepción fenomenológica del concepto de cosificación.

material, una *cosa* (*Sache*), bajo la cual se subsumen tanto la dimensión epistemológica del objeto como la dimensión fenomenológica de la cosa (*Ding*)— viene a la luz tan pronto como Goldmann remite en un asínketon a esta entidad llamándola el «concepto más importante para la vida cotidiana» (p. 89). En este pasaje más largo —que vale la pena citar en su integridad—, Goldmann se mueve entre la apercepción epistemológica y la fisicalidad fenomenológica del mundo (de la cosa) e interpreta así el surgimiento de la apercepción teórica como el intento de controlar conceptualmente el mundo natural objetivo externo de la cosa. Ahora bien, esto no se deriva, como ocurre con frecuencia, de una angustia frente al mundo, sino que es experimentado como una compensación que busca salir al encuentro de, y resistirse a, el mundo siempre cambiante y los efectos que este mundo despliega sobre el sujeto juzgante —a través de los cuales este último llega, en primer lugar, a ser tal—. El pasaje afirma lo siguiente:

En toda sociedad, la praxis social está estrechamente vinculada con los objetos físicos. Los hombres actúan juntos sobre la inhumana realidad que ininterrumpidamente se modifica bajo su influencia. Probablemente los hombres se vieron obligados en toda sociedad, para poder actuar efectivamente sobre la realidad, a separar el aspecto cognoscitivo de la realidad física de sus relaciones activas o afectivas con ella. Constituyeron así un mundo del que se podía hablar *teóricamente*, es decir, en la modalidad de la afirmación. Asimismo, es probable que, para lograr esto, estuviesen siempre obligados a vincular las imágenes siempre cambiantes de lo inmediata y empíricamente dado con invariantes conceptuales, de entre las cuales, era el de *cosa*, el de *objeto*, el concepto más importante para la vida cotidiana [p. 89].

La repentina variabilidad observable del suelo argumentativo entre fenomenología y epistemología no debe atribuirse a una inconsistencia argumentativa. Más bien, da testimonio de la imposibilidad, inherente al asunto, de distinguir entre el poner epistemológico y el observar fenomenológico del objeto/la cosa. Esto último se debe, como muestra el texto citado, a los efectos provenientes de las cosas, los cuales determinan no solo la esfera cognitiva, sino también psíquica del sujeto e inducen con ello al sujeto a reconfigurarse de nuevo cada vez como defensa frente a estos efectos. Llama la atención que Goldmann, luego de subrayar

el significado fundamental de las cosas para la completa estructuración personal del sujeto que se realiza en la esfera de la vida cotidiana, le otorgue a la mercancía un poder tan limitado al momento de discutir el fenómeno de la cosificación y, en particular, lo concerniente al rol que la cosa como mercancía juega en el surgimiento del sujeto. Él localiza a las mercancías como factores que influyen solo en la vida económica, la cual es presentada como una parte de la vida pública del sujeto. Fiel a su estructuralismo genético, influido por la psicología del desarrollo de Piaget, Goldmann defiende la tesis de que las cosas solo despliegan un carácter subjetivante como mercancías. Tan pronto como la cosa devenida mercancía abandona el mercado, dejando con ello atrás su valor de cambio, e ingresa en la esfera privada del sujeto, dejándose reconocer solo por su valor de uso, pierde su carácter cosificado, viéndose privada así de sus funciones subjetivantes. Adicionalmente, se atribuyen características y efectos neutrales a las mercancías que, dentro de las relaciones de la esfera privada —entre las que Goldmann nombra a la familia y a las relaciones de amistad—, han vuelto a ser cosas. De dichas características y efectos no emergen ya consecuencias cosificadoras, sino que se constituyen relaciones que, «retiradas de la influencia *inmediata* del mercado, permanecen accesibles en cierta medida para el altruismo y la solidaridad» (p. 85). De este modo, la argumentación de Goldmann conduce a una separación del mundo producida por las cosas devenidas en mercancías, separación en una esfera de la vida pública y cosificada y una esfera de la vida privada no cosificada, o no cosificable, o incluso descosificada. El que esto lleve a un «*dualismo psíquico*, el cual se torna una de las estructuras fundamentales del hombre en la sociedad capitalista» (p. 94), debe ser tomado más como una interpretación excesivamente breve de la fuerza del tráfico e intercambio de mercancías y menos como una separación de esferas de la vida que ha de ser presupuesta —como lo hace Goldmann—. ¹⁰

10. La existencia de un mundo descosificado de la esfera privada o la necesidad de un acceso infantil, todavía no cosificado, a las cosas, para que se pueda recrear la constitución unitaria originaria entre la naturaleza y el hombre, no se encuentran solo en la dialéctica de la reconciliación de Goldmann. También los defensores de una dialéctica abierta y negativa, como por ejemplo Theodor W. Adorno o Walter Benjamin, son deudores de un optimismo de la infancia que debe servir para luchar contra la cosificación capitalista. Véase, al respecto, Caligiuris (2013).

Para poder explicar lo primero —a saber, la efectividad de la estructura económica capitalista inherente a la forma de las mercancías—, es necesaria una aproximación renovada a la problemática de la cosificación que no anule las intuiciones de Goldmann, sino que las lleve más lejos. Goldmann enriquece la problemática de la cosificación, por un lado, al haber dejado de lado la aproximación epistemológica a esta temática y, por otro, al haber optado por una consideración fenomenológica de la cosa. Esto último se manifiesta —como hemos visto— en que, por un lado, existe un mundo de las cosas independiente del conocimiento del sujeto y en que, por otro lado, estas cosas son los factores que estructuran al sujeto. La ya mencionada cortedad de miras en lo referido a la constitutividad de las cosas/mercancías en el despliegue del sujeto no debe situarse en el contenido del argumento, sino en su estructura lógico formal, es decir, en el hecho de que subyace a las reflexiones de Goldmann, pese al carácter fenomenológico de su aproximación, un modo de proceder dialéctico. El desarrollo conceptual desde la neutralidad del modo de ser-«en sí» de la cosa (C) en tanto entidad material perteneciente al mundo natural, pasando por la negatividad de la cosa devenida mercancía (C-M), hasta una mercancía superada que ha vuelto a ser cosa (C-M-C') —la cual se separa dentro de la esfera privada de sus efectos negativos, mantiene su carácter intercambiable y despliega efectos afirmativos— apunta a una lógica operante de la reconciliación dialéctica de la que Goldmann no parece haberse despedido. Lo problemático aquí no es, como se mostrará a continuación, ni el proceder conceptual dialéctico operativo ni la consideración sintética del objeto como cosa y mercancía a la vez. La limitación radica, más bien, en la ya sugerida unidad originaria de un ficticio mundo reconciliado de la esfera privada, unidad que se alcanzaría a través del automovimiento teleológico del objeto desde una naturalidad neutral de la cosa hasta una autodeterminación social de la mercancía que ha vuelto a ser cosa. Nicholas Tertulian, antiguo discípulo de Goldmann, acierta al calificar este modelo explicativo de insuficiente. Siguiendo el pensamiento de Goldmann, se ocupa del Lukács maduro y toma su tardío *opus magnum*, *Ontología del ser social*, como punto de partida para sus reflexiones sobre el fenómeno de la cosificación.

Mientras que en sus escritos tempranos o en su período intermedio, incluyendo *El joven Hegel* o su estudio sobre *El joven Marx* (1982), Lukács se mueve aún al interior de un marco epistemológico, Tertulian sostiene que, a más tardar a partir de *Ontología del ser social*, tuvo lugar un quiebre al que Lukács mismo somete a su más temprana presentación de la concepción de la cosificación. La cosificación no se entiende ya como una «categoría histórico filosófica», sino como una «categoría de la teoría de la personalidad». Las sutiles diferenciaciones entre objetivación y exteriorización, o entre incremento de las facultades e incremento de las facultades y sus sinergias en la síntesis de la personalidad, así como entre humanidad filogenética (genericidad en sí) e individuo singular ontogenético (genericidad para sí), son muestras de ello y son necesarias, según Tertulian, para poder hablar de la cosificación como de un proceso subjetivante (2006, p. 32). En esto último ve Tertulian un «mutismo» (p. 36) inherente al proceso, un proceso de transformación puesto en movimiento por medio del proceso de cosificación. Recogiendo el curso de la argumentación hasta el momento, se le atribuye esto a la forma *sociolontológica* de aproximación al fenómeno de la cosificación, registrada en la *Ontología*, forma de aproximación que Lukács presenta en su obra tardía y en cuyo centro yace la producción del sujeto en su contexto de surgimiento social.¹¹ Lukács llama la atención, con ello, sobre la necesidad materialmente condicionada de seguir considerando al ser biológico y al ser social solo como categorías analíticas, como «dos aparentes hechos

11. Con ello tiene lugar un nuevo desplazamiento en la obra de Lukács. El protagonismo del sujeto supraindividual —en el que, entre otras cosas, yace, según Lukács, la superioridad de la filosofía socialmente orientada de Hegel en comparación con la filosofía moral individualizadora de Kant, y que había caracterizado la obra de Lukács hasta *El joven Hegel*— se repliega en la obra tardía, dando lugar a una consideración del sujeto que gira en torno al surgimiento del sujeto individual. La diferencia consiste en que el sujeto individual ya no es visto como substrato del sujeto colectivo, sino que el sujeto colectivo es solo posible a través del surgimiento del sujeto individual; véase la tesis de Lukács en *El joven Hegel*, de acuerdo con la cual «el sujeto al que Hegel propiamente se refiere no es idéntico al sujeto moral kantiano; es, más bien, siempre algo social-histórico. [...] Pues el contenido de su concepción [...] es la coincidencia entre la autonomía moral del sujeto individual y la colectividad democrática del pueblo entero» (1973a, p. 53).

opuestos» (Lukács, 1973b, p. 125), con el fin de rechazar también como aparente esta irreducibilidad ontológica entre ser biológico y social y presentar su surgimiento como igualmente originario. Lukács logra su cometido, en tanto concibe esta relación como una constitución recíproca que puede ser retrotraída al carácter ontológico, es decir *productivo*, del proceso laboral, durante el cual el sujeto autoproduktivo se produce a sí mismo. En la medida en que Lukács considera cada modificación llevada a cabo a través del proceso laboral y durante este, tanto en el ser social como en el biológico, como un nuevo poner (p. 24), desde el cual debe partir cada vez nuevamente la consideración de este proceso subjetivante, sale a la luz no solo el carácter productivo, sino también el carácter *performativo* de esta relación. Esto tiene como consecuencia, para la argumentación actual, que no es posible distinguir ni entre un mundo natural y/o social, ni entre una esfera pública y/o una privada —como era el caso de Goldmann—, pues el trabajo determina todas las formas de aparecer de la vida (cotidiana).¹² La principal diferencia —la cual, sin embargo, es producida por el tránsito desde un tratamiento epistemológico de la cosificación (en la obra temprana) hasta uno socialontológico (en la obra tardía)— se puede constatar, más bien, en el retroceso de la intesubjetividad como modo de este proceso, el cual va acompañado del desplazamiento del énfasis desde la forma de las mercancías en la obra temprana de Lukács al trabajo como proceso no solo ontológico, sino también teleológico, es decir, como proceso que se autopone en la obra tardía. Este desplazamiento del énfasis trae consigo también el que la cosificación deje de ser el procedimiento central de la socialización capitalista en beneficio de una ontología social del trabajo. Por este motivo han de preferirse los trabajos tempranos frente a los tardíos, en particular, el ensayo acerca de «La cosificación y la conciencia del proletariado» (Lukács, 1968, pp. 170-355) que se encuentra en la obra *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923. En dichos escritos, no solo se presenta la cosificación claramente como una modalidad intersubjetiva de procesos de subjetivación, sino que en ellos se encuentran también ya en germen los elementos de un concep-

12. Visto así, es fácil comprender por qué en los escritos de la Escuela de Budapest vinculados al círculo de Agnes Heller y Ferenc Fehér se le otorga al concepto de vida cotidiana una importancia fundamental, con el fin de resolver los problemas de la socialización capitalista. Véase Heller (1980; 1981).

to constructivista de la subjetividad. Una primera evidencia de ello son los pasajes en los que Lukács cuestiona categóricamente las representaciones esencialistas del sujeto. Lukács agrupa dichas representaciones bajo el concepto general del «humanismo» o «punto de vista antropológico», bajo el cual caen, por ejemplo, según Lukács, el pragmatismo moderno (p. 322), el utopismo revolucionario en la línea de Ernst Bloch (p. 330) o el idealismo subjetivo de Kant (pp. 237-238).¹³ En los tres casos, Lukács pone al descubierto que, en la medida en que se absolutiza al hombre, se lo mitologiza, con lo que queda manifiesta la incapacidad de este modo de pensamiento para «captar concretamente la realidad como proceso histórico» (p. 324). Pueden extraerse indicadores adicionales de la concepción antihumanista del sujeto de Lukács de su rechazo frente a la genericidad natural del hombre. A diferencia de Marx —quien, en la última modalidad de la enajenación, la enajenación de la esencia genérica, representa al hombre como una esencia natural (Marx, 1968, p. 515)—, Lukács sostiene desde el principio de su trabajo sobre la cosificación que el hombre «es introducido como parte mecanizada en un sistema mecánico, que él encuentra ya concluido y funcionando con completa independencia y a cuyas leyes debe someterse sin voluntad propia alguna» (Lukács, 1968, pp. 178-179). Todavía más claras son las ideas presentes en el nivel de argumentación lógico formal, las cuales anticipan a la *Ontología*. La afirmación de Lukács según la cual Marx habría historizado a Hegel al historizar al hombre, es decir, tan pronto como planteó la «categoría inicial» del ser hombre «*en que él [el hombre] es y no es a la vez*» (Lukács, 1968, p. 327), no solo anuncia al Lukács tardío de la *Ontología*,¹⁴

13. Lukács retorna al *intellectus archetypus* del idealismo alemán en el capítulo sobre el trabajo de su *Ontología* (1973b, p. 18). Esto puede fortalecer la tesis aquí defendida según la cual, contra Tertulian, no debe hablarse de un quiebre, sino de un progreso desde el Lukács temprano al tardío.

14. La tesis de que el pensamiento temprano de Lukács presenta ya rasgos ontológicos —entendiendo ontología como una metonimia para procesos productivos o genéricos— es también defendida por Andrew Feenberg. En palabras suyas: «la teoría de Lukács puede entenderse como una generalización del fetichismo marxiano en dos dimensiones: en su amplitud sociológica a través de Weber y en su profundidad ontológica a través de Hegel. Así generalizado, el concepto de cosificación se vuelve la base para una crítica de la racionalidad capitalista como sistema de pensamiento y organización social amenazado por su incapacidad para captar el substrato material de sus propias categorías formalistas y estructuras institucionales» (1981, p. 61).

sino que incluso puede afirmarse que la equiparación que hace Lukács entre la vida y la vida social (1973b, p. 18), la cual se encuentra en su *Ontología*, o su afirmación, también presente en dicha obra, de que «la existencia y efectividad de la conciencia se encuentran atadas indisolublemente al desarrollo biológico del organismo viviente, de que cada conciencia individual —y no puede haber una de otro tipo— surge y perece junto con su cuerpo» (p. 125), no deben ser entendidas como desviaciones respecto de sus intentos más tempranos, sino como prolongación de los mismos. Esto último supone no limitar la aplicación de la dialéctica al nivel lógico formal de la estructura de conciencia en sus categorías cognitivas, sino también transponerla al nivel de la existencia corpórea material del sujeto.¹⁵ Ciertamente, Lukács no deja de utilizar la terminología de la antropología hegeliana para expresar esta prolongación; así, por ejemplo, atribuye a la esfera de la conciencia manifestaciones como los afectos, los instintos o las necesidades —los cuales se asocian, desde una perspectiva actual, al cuerpo, o se consideran exclusivamente del cuerpo—. ¹⁶ Esto último no contradice la lectura aquí defendida, sino que más bien habla a favor de la misma, pues solo así queda claro que la

15. Waller T. Newell se ha expresado ya en esta línea: «La relación de Lukács con la tradición marxista es compleja, él hegelianiza la máxima marxista según la cual el ser social determina la conciencia, expandiendo su significado más allá de la idea de que la base económica determina la superestructura. Más bien, el “ser social” debe ser visto como el movimiento de la historia en el sentido más pleno y más rico, como una *Gestalt* multidimensional que incluye no solo a la economía, sino a la cultura y la filosofía —formas menos tangibles de existencia histórica que los deterministas económicos desterrarían a los ámbitos más efímeros de la superestructura—. Esto permite que la crítica marxista del capitalismo se ocupe de formas más sutiles de enajenación que la económica, por ejemplo, la psicológica y la estética» (1988, p. 311). Véase también Buck-Morss (1977, p. 26).

16. Véase la tesis de Lukács según la cual «la dominación de la conciencia humana sobre el propio padecer se refiere a una parte de la esfera de la conciencia, a habitualidades, instintos, afectos» (1973b, p. 123). Visto así, resulta sorprendente que, en las dos ocasiones en que Judith Butler se ha ocupado de Lukács, no llegase a discutir de modo más detallado su concepción del sujeto. En su contribución a la edición inglesa de las *Tanner Lectures* de Axel Honneth, se ha limitado a comentar la nueva conceptualización del concepto de cosificación llevada a cabo por Honneth en el marco de la teoría del reconocimiento. En la segunda ocasión, al contribuir con un prólogo a la edición del centenario del libro *Alma y forma* de Georg Lukács, se ha limitado a una crítica teórico literaria (Butler, 2008, pp. 97-119; 2010, pp. 1-15).

empresa de Lukács no equivale a un cambio de paradigma (de la dialéctica a la ontología como método). El acercamiento ontológico al «cuerpo/vida orgánica/desarrollo biológico del organismo viviente», al «ser» o «conciencia», así como a la «palabra y concepto», al «lenguaje y el pensamiento conceptual», o al «trabajo» significa en el Lukács tardío que estos deben entenderse como «momentos» heterogéneos, irreducibles, a ser observados en su propia existencia, y que se convierten en momentos de lo que Lukács define como el «ser social» una vez que la categoría del trabajo interviene como mediación entre estos momentos. Así, la dialéctica contribuye a la percepción del carácter social de estos momentos, pues a ella no le corresponde una función genérico-productiva, sino más bien una interpretativo-hermenéutica, la cual contribuye a sacar a la luz la construcción social de estos momentos ontológicos. La dialéctica debe, pues, conservarse como un proceso que no concierne a la formación del sujeto, sino que funge como proceso mental operativo a través del cual la formación del sujeto se hace perceptible. Con ello se revela que la relación entre ontología y dialéctica es inmanente y no de oposición: mientras que una ontología social consecuentemente concebida sirve para expresar procesos a-subjetivos de subjetivación y para hacer cognoscibles a los actores involucrados, la dialéctica permite mostrar la historización de estos procesos.¹⁷

En aquel texto temprano, no le basta a Lukács negarle al hombre su núcleo fijo de modo puramente lógico formal.¹⁸ Él se esfuerza en llamar la atención sobre aquellos mecanismos que son a su vez elevados a factores constitutivos de la subjetivación. La administración capitalista del mercado —de acuerdo con cuyas leyes surge la forma de la mercancía— y la tecnología —como organización centralizada y exteriorizada del trabajo— son presentadas por Lukács como dos cuasidispositivos paradigmáticos de las esferas actuantes de la vida, a los que se les adjudica una función produc-

17. En este punto no puede discutirse, lamentablemente, la extremadamente compleja y tal vez más interesante pregunta por la relación entre dialéctica y ontología, pregunta que surge con el paso desde un modelo histórico dialéctico a uno social ontológico. Bastará aquí referir a la literatura relevante: Tertulian (1988; 2009); Dannemann y Jung (eds.) (1995).

18. Como afirma Lukács en su respuesta inédita a sus críticos, «las formas directas de aparición del ser social no son, sin embargo, fantasías subjetivas de la mente, sino momentos de las formas reales de existencia, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista» (2000, p. 79).

tiva tal dentro del discurso capitalista. Lukács radicaliza de este modo la aún vaga formulación marxista de que el comercio de intercambio debe contraatacar al interior del ser en comunidad (Marx, 1961, p. 35) y eleva la forma de la mercancía a característica estructural y forma constitutiva de la socialización capitalista. Para que pueda realizarse plenamente la capitalización de la sociedad, la forma de la mercancía «debe penetrar todas las expresiones vitales de la sociedad y transformarlas de acuerdo con su vivo retrato, no simplemente vincular a sí procesos independientes de ella orientados a la producción de valores de uso» (Lukács, 1968, pp. 172-173). Con ello, no solo diagnostica Lukács la metamorfosis de todas las relaciones humanas y sociales en mercancías, sino que también muestra que el hombre no queda intacto. «Así como el sistema capitalista se produce y reproduce económica y continuamente en un nivel más elevado, la estructura de cosificación se asienta, a lo largo del desarrollo del capitalismo, de manera siempre más profunda, fatal y *constitutiva* en la conciencia de los hombres» (p. 185; las cursivas son mías). Visto así, no debe entenderse bajo el concepto de «conciencia contemplativa», al que se refiere Lukács, la conciencia vuelta pasiva que, de lo contrario, habría que presuponer como autorreflexiva, sino una conciencia generada por el proceso de cosificación. No sucede que una conciencia preexistente sea reemplazada por nuevos modos de percepción o nuevas representaciones,¹⁹ sino que la cosificación impulsada por la forma de la mercancía produce una conciencia cosificada desde el comienzo. En la medida en que la socialización capitalista le debe su fundación al tráfico de mercancías, se pone a la conciencia —no solo a la conciencia del trabajador (o trabajadora), como declara Lukács, sino de todo el que participa en este tipo de esfera construida de la vida— desde el principio como «*la autoconciencia de la mercancía*» (Lukács, 1968, p. 295).

19. Para otro punto de vista, véase Honneth (2005, p. 63). Es mérito de Honneth el intentar, al igual que Goldmann, purificar el concepto de cosificación de sus componentes epistemológicos y, en tanto él califica a la cosificación como olvido del reconocimiento, haber liberado el concepto de cosificación de la problemática de poder habermasiana y haberlo ontologizado. Aunque él concibe a los fenómenos de la cosificación como fenómenos enajenantes, no puede evitar hacer alusión a la productividad de la cosificación. Así, afirma que «de no poder explicarse la tendencia a actitudes cosificantes remitiendo a meros procesos de desarrollo intelectuales o culturales, resultaría necesario identificar aquellas estructuras y prácticas sociales que fomentan o dan pie a una tendencia de ese tipo» (p. 95).

En este punto puede notarse no solo cuán constitutiva resulta la intersubjetividad para los procesos subjetivantes de la cosificación, sino también que la cosificación transcurre intersubjetivamente. En virtud de la socialización de la estructura capitalista de la economía, cada producto le debe su forma de mercancía al intercambio entre sujetos en el mercado. Simultáneamente, se ve mediado asimismo el productor (o la productora) del producto a través de la forma cosificante de la mercancía; esto último en la medida —como afirma Lukács— en que el trabajo rendido se transmuta en el producto, con lo cual el productor (o la productora) se inserta a «sí mismo» o a «sí misma» como «persona física» en la mercancía (p. 291). Con ello se revela el carácter genérico e intersubjetivo que la forma tiene en el pensamiento de Lukács, tanto a través del ejemplo de la productividad de la forma de la mercancía, la cual es subjetivante, como también a través del ejemplo de la forma laboral, por medio de la cual el productor (o la productora) se añade a lo producido. En este sentido, ha afirmado con razón Katie Terezakis que la «forma es una demostración del *ser-en-relación*. Ser-en-relación es una condición cognitiva de la experiencia, en tanto la experiencia es comprendida a través de formas de ordenamiento, y el ser-en-relación es el contenido de la experiencia, en tanto la subjetividad se encuentra solo en el involucramiento intersubjetivo y en sus objetivaciones productivas (y, por tanto, autoproductivas)» (2011, p. 220). Esto último requiere que se conciba al proceso laboral mismo como algo socializado. Ello no supone, de ningún modo, cuestionar el carácter ontológico, es decir productivo y performativo, del proceso laboral, defendido en la *Ontología* de Lukács, ni tampoco negarle su autorregularidad teleológica de acuerdo con leyes, sino que exige, más bien, completamente en la línea de la ontología social de Lukács, rechazar la autodeterminación monocausal de este proceso y, siguiendo la posición del ensayo temprano sobre la cosificación, percibir el trabajo mismo, en cada una de sus manifestaciones, como lo específico de un contexto socioeconómico particular diferenciado. Visto así, solo recurriendo al escrito temprano de Lukács aparecería realmente como tal el carácter *social ontológico*, es decir determinado intersubjetivamente, del proceso laboral.²⁰

20. La insuficiente socialización del proceso laboral es también criticada por los discípulos y discípulas de Lukács y representantes de la Escuela de Budapest, Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus y Mihály Vajda (véase Fehér y otros, 1983).

A partir de lo dicho surge, finalmente, una tercera fundamentación alternativa de la acción colectiva, siguiendo la teoría de Lukács acerca de la cosificación. La acción colectiva no ha de recuperarse exclusivamente ni por medio de un regreso a un gran sujeto supraindividual —el cual disponga, dialécticamente, de una capacidad para la acción que permita compensar las insuficiencias del sujeto individual— ni a través de la garantía de la capacidad para la acción de la cosa y, así, del sujeto cosificado, a favor de lo cual podría argumentarse siguiendo a Latour.²¹ A partir de esta lectura enriquecida de la cosificación —lectura que ve en esta, según la obra temprana de Lukács, un fenómeno *intersubjetivamente impulsado* y, según la obra tardía, un fenómeno *genérico* que tiene lugar a través del intercambio de mercancías—, puede extraerse una imagen de la mercancía de acuerdo con la cual ella, en tanto producto del trabajo y forma de la economía, media, a la vez, entre el mundo de las cosas y la esfera económica del mundo de la vida dominada por las relaciones capitalistas de intercambio. Esto permite observar sintéticamente los efectos productivos que parten de cada objeto que es, al mismo tiempo, cosa y mercancía, sin adscribir de modo reduccionista estos efectos a una u otra esfera. Con ello queda establecido que la mercancía en tanto cosa puede seguir desplegando efectos subjetivantes aun tras ser retirada del mercado. La necesidad, mencionada introductoriamente, de tener que mantener ejemplarmente la intersubjetividad como modo categorial de los procesos de subjetivación se muestra en el modo en el que se amplía el círculo de los actores involucrados de acuerdo con esta interpretación. Junto con el sujeto trabajador y productor, el cual se encuentra en el centro del proceso onto-teleológico del trabajo, la cosificación entendida como impulsada intersubjetivamente permite tomar también en cuenta al sujeto consumidor como factor de trabajo en un doble sentido: por un lado, como objeto de la

21. En este sentido argumenta Andrew Feenberg, quien, al comentar recientemente las formulaciones de Lukács acerca de la «autoconciencia de la mercancía» o «la conciencia del objeto», se refiere, expresándose de un modo cercano a Latour, a «un híbrido bizarro de lo humano y lo no-humano» (2011, p. 180).

producción que está referido a los productos del trabajo y que es formado por el consumo, y, por otro lado, al mismo tiempo como factor de estímulo de la producción, en tanto se considera el rol, atribuible al sujeto consumidor, de poder determinar la producción a través de regularidades del mercado como, por ejemplo, la oferta y la demanda. A través del uso de cada una de las mercancías, el sujeto no se ve confrontado ni con una cosa exclusivamente material y mundana, la cual, desde un punto de vista epistemológico, pueda escapar de la mirada petrificante del sujeto; ni con una cosa que, desde un punto de vista fundamental ontológico, someta al sujeto a las características transferidas por la cosa; ni con una cosa que, desde un punto de vista fenomenológico, dote de identidad al sujeto. A través del uso de cada una de las mercancías, el sujeto entra en contacto (consigo mismo, en un otro y como un otro en el encuentro) con otro sujeto de una manera doble: por un lado, este encuentro acaece junto a/en la forma del trabajo, a través de la cual el sujeto consumidor entra en contacto con el sujeto productor por medio del trabajo realizado y transmutado en el producto. Adicionalmente, el sujeto se encuentra simultáneamente con su esfera socioeconómica mundana vital tan pronto como la cosa llega al mercado y se convierte en mercancía a través del intercambio. No solo el trabajo se manifiesta a través de la mercancía, sino también las relaciones socioeconómicas que actúan sobre los productores en el lugar de producción. Estas condiciones tienen un efecto generativo, es decir, de constitución de identidad sobre el sujeto consumidor, el cual se constituye bajo estas condiciones. Resulta así evidente que partir de la cosa comercializada permite hacer(se) visible los procesos a-subjetivos en curso de la constitución recíproca entre consumidores y productores, de los que se origina la capacidad para la acción del sujeto. La potencialidad para la acción colectiva existente en estos procesos se basa en que el sujeto solo actúa cuando co-actúa, puesto que en tanto es un compartido-común solo puede ser conceptualizado como actuante-colectivo.

Bibliografía

- BUCK-MORSS, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics*. Nueva York: The Free Press.
- BUTLER, Judith (2008). «Taking Another's View: Ambivalent Implications», en Axel Honneth y otros, *Reification: A New Look at an Old Idea* (pp. 97-119). Oxford: Oxford University Press.
- (2010). «Introduction», en Georg Lukács, *Soul and Form* (pp. 1-15). Nueva York: Columbia University Press.
- CALIGIURI, Francesca (2013). «Das unwürdige der Welteinrichtung erfahren», en Tobias Goll, Daniel Keil y Thomas Telios (eds.), *Critical matter. Diskussionen eines neuen Materialismus* (pp. 65-81). Münster: Assemblage.
- COCKBURN, Cynthia y Susan ORMROD (1993). *Gender and Technology in the Making*. Thousand Oaks: SAGE.
- DANNEMANN, Rüdiger y Werner JUNG (eds.) (1995). *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*. Wiesbaden: Springer.
- DELEUZE, Gilles (1993). *Unterhandlungen: 1972-1990*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.
- DORRESTIJN, Steven (2012). «Technical Mediation and Subjectivation: Tracing and Extending Foucault's Philosophy of Technology». *Philosophy and Technology*, 25(2), 221-241.
- FEENBERG, Andrew (1981). *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- (2011). «Reification and its Critiques», en Michael J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 172-194). Londres - Nueva York: Continuum.
- FEHÉR, Ferenc y otros (1983). «Notes on Lukács *Ontology*», en Agnes Heller (ed.), *Lukács revalued* (pp. 125-153). Oxford: Blackwell.
- GOLDMANN, Lucien (1966). *Dialektische Untersuchungen*. Traducción de Ingrid Peters y Gisela Schöning, Neuwied: Luchterhand.
- (1975). *Lukács und Heidegger*. Traducción de Rainer Rochlitz. Darmstadt: Luchterhand.
- GRONDIN, Jean (1988). «Reification from Lukács to Habermas», en Tom Rockmore (ed.), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy* (pp. 86-107). Dordrecht: D. Reidel.
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (2011). *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HELLER, Agnes (1980). *Theorie der Bedürfnisse*. Traducción de Helmut Drüke. Hamburgo: VSA.
- (1981). *Das Alltagsleben. Versuche einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Traducción de Peter Kain. Frankfurt: Suhrkamp.

- HEMMING, Laurence Paul (2013). *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue Over the Language of Humanism*. Evanston: Northwestern University Press.
- HONNETH, Axel (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HOY, David Couzens (1979). «Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy». *Philosophy and Literature*, 3(1), 107-118.
- LATOUR, Bruno (2007). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.
- LOHAN, Maria y Wendy FAULKNER (2004). «Masculinities and Technologies. Some Introductory Remarks». *Men and Masculinities*, 6(4), 319-329.
- LOTZ, Christian y otros (eds.) (2012). *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der kritischen Theorie*. München: Fink.
- LUKÁCS, Georg (1968). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhand.
- (1973a). *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1973b). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*. Darmstadt: Luchterhand.
- (1982). *Der junge Marx. Seine philosophische Entwicklung von 1840 bis 1844*. Stuttgart: Neske.
- (2000). *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. Traducción de Esther Leslie. Londres - Nueva York: Verso.
- MACKENZIE, Donald A. y Judy WAJCMAN (eds.) (1985). *The Social Shaping of Technology*. Milton Keynes: Open University Press.
- MARCHART, Oliver (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- MARX, Karl (1961). «Zur Kritik der politischen Ökonomie», en *Marx-Engels-Werke*, 13 (pp. 3-160). Berlin: Dietz.
- (1968). «Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», en *Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband 1* (pp. 465-588). Berlin: Dietz.
- NEWELL, Waller R. (1988). «Philosophy and the perils of commitment: A comparison of Lukács and Heidegger». *History of European Ideas*, 9(3), 305-320.
- STAHL, Titus (2011). «Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 731-746.
- (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt - Nueva York: Campus.

- TEREZAKIS, Katie (2011). «Living Form and Living Criticism», en Michael J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 211-228). Londres - Nueva York: Continuum.
- TERTULIAN, Nicholas (1988). «Lukács' Ontology», en Tom Rockmore (ed.), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy* (pp. 243-273). Dordrecht: D. Reidel.
- (2006). «Aliénation et désaliénation: Une confrontation Lukács-Heidegger». *Actuel Marx*, 39, 29-53.
- (2009). «L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács: Phénoménologie et dialectique.» *Kriterion*, 119, 23-41.
- WAJCMAN, Judy (1991). *Feminism confronts technology*. Richmond: Pennsylvania St. Univ. Press.
- WINNER, Langdon (1980). «Do artifacts have politics?». *Daedalus*, 109(1), 121-136.
- (1993). «How technology reweaves the fabric of society». *The Chronicle of Higher Education*, 39(48), B1-B3.