

Lukács y Sohn-Rethel ante el problema de la ideología: ¿una cuestión epistemológica?

Lorena Acosta
Universidad de La Laguna 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.106052>

Recibido: 15/11/2025 • Aceptado: 14/03/2026 • Publicado: xxxxxxxx

Resumen: El propósito de este artículo será comparar críticamente los acercamientos y modulaciones del concepto de ideología las obras *Historia y Conciencia de Clase* (1923) de György Lukács; concretamente en el capítulo más importante titulado *La cosificación y la consciencia del proletariado*; así como la revisión que hizo el filósofo húngaro de dicho concepto en el prólogo de 1967 a la misma obra y; por otro lado; en la obra *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Una crítica de la epistemología (1972) de Alfred Sohn-Rethel; y su prefiguración como borrador de todo su proyecto teórico en el texto *Para la abolición crítica del apriorismo*. Una investigación materialista (1936). Palabras clave: Lukács; Sohn-Rethel; Cosificación; Ideología; Abstracción Real

EN Lukács and Sohn-Rethel facing the problem of ideology: an epistemological challenge?

Abstract: The purpose of this article will be to critically compare the approaches and modulations of the concept of ideology in György Lukács's work *History and Class Consciousness* (1923), specifically in the most important essay entitled *The Reification and Consciousness of the Proletariat*, as well as the Hungarian philosopher's revision of this concept in the 1967 prologue to the same work and, on the other hand, in the work *Manual Labor and Intellectual Labor*. A critique of epistemology (1972) by Alfred Sohn-Rethel, and its prefiguration as a draft of his entire theoretical project in the text *For the critical abolition of apriorism*. A materialist investigation (1936).

Keywords: Lukács; Sohn-Rethel; Reification; Ideology; Real Abstraction

Sumario: Lukács y el nuevo concepto de ideología frente a las posturas hegemónicas de la II Internacional Comunista. Sohn-Rethel y el concepto de abstracción real como principio de síntesis social: la ideología en el plano del hacer y no en el plano del saber. ¿En qué sentido, a pesar de la distancia histórica, Sohn-Rethel y Lukács nos acercan a la postura de las Nuevas Lecturas de Marx o la Wertkritik? Referencias bibliográficas

Cómo citar: Acosta, L. (2026). Lukács y Sohn-Rethel ante el problema de la ideología: ¿una cuestión epistemológica? *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.106052>

El propósito de este artículo será comparar críticamente los acercamientos y modulaciones del concepto de ideología en las obras de György Lukács *Historia y Conciencia de Clase* (publicada en 1923), en adelante HCC, concretamente en el capítulo más importante titulado "La cosificación y la consciencia del proletariado", así como la revisión que hizo el filósofo húngaro de dicho concepto en el prólogo de 1967 a la misma obra y, por otro lado, en la obra *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Una crítica de la epistemología de Alfred Sohn-Rethel (publicada en 1972), y su prefiguración como borrador de todo su proyecto teórico en el texto *Para la abolición crítica del apriorismo*. Una investigación materialista (publicada en 1936).

Esta comparación crítica entre el posicionamiento de ambos autores no resulta de ningún modo arbitraria: Sohn-Rethel fue un economista marxista interesado en la epistemología de las ciencias sociales y ha sido una de las figuras más afines al ámbito del *Instituto de Investigación Social*. Si bien es cierto que nunca formó parte como tal del mismo debido a las reticencias teóricas del que era, en aquel momento, director del *Institut*, Max Horkheimer; por otro lado, siempre contó con el apoyo incondicional de Th. W. Adorno, a quien conoció en 1924 y quien, más de 30 años después en *Dialéctica Negativa*, todavía se molestará por hacer

una mención especial al trabajo de Sohn-Rethel, mención que no me resisto a transcribir aquí: “Alfred Sohn-Rethel fue el primero en llamar la atención acerca del hecho de que en el principio transcendental, la actividad universal y necesaria del espíritu, se encierra indiscutiblemente el trabajo social” (Adorno, 1984, p. 179).

Por tanto, la lectura de HCC y, concretamente, su novedoso concepto de *cosificación* –hay que tener en cuenta que Lukács a la hora de redactar HCC no pudo acceder a los, todavía inéditos en aquel momento, *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx (publicados en 1844)–, marcó definitivamente todo el influjo teórico que dirigía el rumbo del *Institut*, tal y como puede verse en el discurso llamado *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social* (Horkheimer, 1988) para la toma de posesión de la dirección del mismo por parte de Max Horkheimer en 1931, así como marcó el impulso de la trayectoria teórica vital de Sohn-Rethel.

Estas correspondencias entre Sohn-Rethel y Lukács podemos verlas acudiendo a una cita en la que el primero admite hasta qué punto ambos dos comparten el mismo interés teórico y a su vez qué es lo que les distancia:

Tenemos en común con Georg Lukács la aplicación del concepto marxiano de fetichismo sobre la lógica y la teoría del conocimiento. Por otro lado, lo que nos distingue de él es que no inferimos del conocimiento del pensamiento racional por la reificación y por la explotación que este pensamiento sea sólo falsa conciencia. En nuestra opinión, ni la lógica ni la reificación irán a desaparecer por medio de la eliminación de la explotación, o sea, en una sociedad sin clases, aún cuando ellas también se modificarán de un modo que no podemos anticipar. (Sohn-Rethel, 2007, p. 22)

Esta cita hará de guía para nuestra somera incursión en ambos autores y entresacar, a su vez, el interés que ambos tienen para la actualidad de la epistemología de las ciencias sociales en las nuevas lecturas de Marx, concretamente en la crítica que nos proponen Moishe Postone, Robert Kurz y Anselm Jappe al marxismo tradicional.

1. Lukács y el nuevo concepto de ideología frente a las posturas hegemónicas de la II Internacional Comunista

Puede ser que HCC no sea el libro más conocido dentro de la historia del pensamiento marxista; sin embargo, probablemente sea el más polémico dado el contexto histórico en el que se gestó –entiéndase las discusiones sobre el materialismo histórico de la II Internacional y el entusiasmo revolucionario de 1917–, así como las acusaciones de idealismo vertidas en la III Internacional contra el marxismo hegelianizante de Lukács del que hacía gala en HCC.

Lo novedoso, por tanto, de HCC es el sentido de la palabra ideología ya que se deja de tratar como algo inminentemente peyorativo, es decir, no es *simplemente* falsa conciencia y no corresponde ya a la cosmovisión hegemónica de la II Internacional Comunista, compartida por Kautsky y Bernstein, en la que la ideología era el velo de la superestructura que distorsionaba la verdad del proceso social anclado unilateralmente en la estructura económica. Lukács, en el fenómeno de la cosificación apunta más allá: en este capítulo central de HCC, Lukács hace una genealogía sociohistórica de cómo el fetichismo de la mercancía ha llegado a penetrar todos los aspectos de la vida social en forma de mecanización, cuantificación y pérdida de la experiencia. Este proceso de permeación total de la vida social por parte del fetichismo de la mercancía se evidencia sintomáticamente debido a la sustitución del paradigma fisiocrático por el taylorista, en el que el trabajo abstracto ha sufrido un proceso de instrumentalización y especialización brutal y, por lo tanto, a la hora de afrontar la tarea de la crítica, ésta ha de tener por objeto la propia totalidad social –ya no solamente los procesos económicos–, posicionándose así Lukács, de esta manera, contra de las derivas más científicas y deterministas del materialismo vulgar.

De hecho, el fenómeno de la cosificación es un fenómeno que fragmenta y diluye la experiencia social, de tal modo que toda cosificación es un olvido de la génesis sociohistórica de los conceptos reificados que vertebran la única forma posible de socialización, la cual se presenta de forma natural, pues el fetichismo de la mercancía «es una relación entre personas que cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus propias leyes rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. (Lukács, 1985, pp. 7-8) Por este motivo, Lukács entiende que ha tenido que ser precisamente la ciencia moderna, y más específicamente la revolución copernicana que instauró Kant en su *Crítica de la razón pura* como conceptualización del fenómeno social al que responde el surgimiento de la ciencia moderna, el proceso social que dio con la cosmovisión necesaria para que el trabajo abstracto medido en esas mismas unidades de tiempo indiferenciadas de la *estética transcendental* kantiana pudiera instaurarse como concepto-fetichismo que rige la socialización capitalista a través del trabajo abstracto.

En este sentido, por una parte, Lukács se enfrenta a esa concepción, propia del materialismo histórico vulgar, de un cientificismo económico que rige la estructura de lo social, contraponiéndose a la superestructura como velo ideológico. Por otra parte, consigue introducir la categoría de totalidad social como contrapuesta a la de ideología, en tanto que esta última supone la fragmentación de la experiencia que nombra el todo por la parte, mientras que la primera es entendida como conocimiento integrador que es asimismo acción, aunando así en la conciencia atribuida del proletariado como sujeto/objeto la función teoría y praxis (Eagleton, 1997, pp. 127-142). De esta manera, Lukács en HCC retomará las preocupaciones de su juventud, es decir, anterior a 1914, pero en un marco teórico ya enteramente marxista, pues ahora la reificación será analizada dentro del modo de producción capitalista y no como un destino trágico de la cultura burguesa. (Löwy, 1978, pp. 189-90)

En HCC, Lukács apenas utiliza de manera sistemática el término “ideología”. Sin embargo, su análisis de la cosificación constituye de facto una teoría crítica de la ideología en la medida en que describe cómo las formas sociales propias del capitalismo generan estructuras de conciencia que se presentan como naturales. Como señala Lukács, el fetichismo de la mercancía produce una “objetividad fantasmal” en la que las relaciones sociales entre personas aparecen como propiedades objetivas de las cosas. Esta inversión no debe entenderse simplemente como un error cognitivo o una ilusión subjetiva, sino como una forma de objetividad social que estructura la experiencia cotidiana. En este sentido, la ideología no se reduce a una falsa representación de la realidad, sino que está inscrita en las propias formas sociales del capitalismo. Como observa Eagleton, la aportación de Lukács consiste precisamente en desplazar el problema de la ideología desde el plano de la distorsión subjetiva al de las formas sociales que estructuran la experiencia (Eagleton, 1997, p. 140).

Respecto del concepto de conciencia “posible” o “atribuida” [*Zugerechnet*] del proletariado hay que decir que ha sido uno de los puntos más controvertidos de HCC (Löwy, 1978, pp. 185-87). Efectivamente, si uno de los temas de HCC es la actualidad de la revolución, ésta ha de ser concebida desde el punto de vista del proletariado. Sin embargo, si el fenómeno de la cosificación ha penetrado todos los poros de la socialización capitalista y por tanto la fragmentación social es insoslayable, ¿cómo podría la teoría aunarse con la praxis en la clase social del proletariado como para servir de atalaya a dicho estado de obnubilación total? La tentativa que ofrece Lukács es de sobra conocida: sólo el proletariado debido a su *estatus ontológico* dentro de la sociedad capitalista es el único capaz de “totalizar” el orden social, en tanto que es sujeto de las relaciones de producción y, al mismo tiempo, objeto de las relaciones de dominación dentro del capitalismo (Lukács, 1985, pp. 100-102). Sin embargo, este planteamiento ha sido objeto de numerosas críticas: ha sido acusado tanto de vanguardismo por haber subestimado el papel de la conciencia de clase efectiva –psicológica– del proletariado; así como de espontaneísmo por interpretar la conciencia de clase de manera voluntarista e idealista. Sin detenernos mucho en este punto, parecería evidente que ambas críticas se anulan entre sí. Efectivamente, con el concepto de conciencia “atribuida” del proletariado, Lukács no hace referencia ni a la expresión directa empírica de la conciencia del proletariado ni tampoco a una teoría abstracta que hiciera de lecho de Procusto a la praxis real del movimiento obrero. Se trata de abrir una tercera vía entre la dicotomía expresada entre conciencia “psicológica” y conciencia “posible”. Esta tercera vía Lukács la entenderá como *posibilidad objetiva* en la que el proletariado, a través del proceso histórico, se eleva por su propia experiencia de lucha hacia la toma de conciencia de clase que se vierte en la acción revolucionaria misma (1985).

Hay que admitir que esta concepción del proletariado supone ciertos problemas epistemológicos que podríamos resumir aquí con la etiqueta un tanto simplista de *mesianismo crítico* y, por otra parte, peca de cierta confianza en el “automatismo social” de esa operación de toma de conciencia. Es más, de alguna manera, incluso se podría decir que el papel del intelectual sigue siendo tradicional –dicho con el léxico gramsciano– ya que pareciera que Lukács sigue confiando demasiado en la función contemplativa de la filosofía, esto es, en tanto conocimiento unificador que, efectivamente, ofreciera al intelectual revolucionario esa experiencia de la totalidad social gracias a la cual puede contribuir al más alto nivel de conciencia y acción objetivada en el plan de la organización, que es la función del partido, tal y como lo desarrolla en el último capítulo de HCC titulado “Observaciones del método acerca del problema de la organización”,¹ y posteriormente en el año 1924 en el texto *Lenin. La coherencia de su pensamiento* (Lukács, 2024).

Años más tarde, en el prólogo a reedición de HCC en 1967, Lukács, impulsado por el reconocimiento de la raíz común entre idealismo y fascismo que le llevará a publicar ese mismo año *El asalto a la razón*, realizará una autocrítica feroz a su concepto de alienación como cuello de botella para la conjugación entre teoría y praxis y de este modo, reconocerá las paradojas metodológicas a las que hemos apuntado a lo largo de este escrito y que se sintetizan en la siguiente cita lo que el viejo Lukács tildó de pluscuamhegelianización de Hegel² en el mesianismo crítico de HCC:

Llama ante todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente –y contra las intenciones subjetivas de su autor– una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la

¹ “Pero, en última instancia, la organización comunista no puede conseguirse más que en la lucha, ni puede realizarse más que consiguiendo que todo miembro del partido adquiera por su propia experiencia conciencia de la adecuación y de la necesidad de esa forma de unión. Aquí tenemos, pues, la interacción de la espontaneidad con la regulación consciente. [...] El elemento de novedad que hay en el proceso de formación de los partidos comunistas estriba simplemente en la alterada relación entre acción espontánea y acción consciente, previsión teórica, que equivale a una progresiva eliminación, por constante lucha, de la estructura puramente *post festum* de la conciencia burguesa, cosificada y sólo ‘contemplativa’. La nueva relación se basa en que, dado el presente nivel del desarrollo social, existe para la conciencia de clase del proletariado la *posibilidad objetiva* de un conocimiento no ya sólo *post festum* de su propia situación de clase y de la acción adecuada que le corresponde (Aunque para cada obrero individual, a consecuencia de la cosificación de su conciencia, el camino que lleva a la consecución de esa conciencia de clase objetivamente posible, a la actitud íntima en la cual puede elaborar para sí mismo esa conciencia de clase, tiene que pasar por fuerza por la clarificación posterior de sus experiencias inmediatas; o sea, que la conciencia psicológica conserva para cada individuo su carácter *post festum*). La contradicción entre conciencia individual y conciencia de clase en cada proletario no es en absoluto casual. Pues la superioridad organizativa del partido comunista respecto de todas las demás organizaciones políticas se manifiesta en que él –y por primera vez en la historia– el carácter práctico-activo de la conciencia de clase aparece como principio que influye *directamente* en las acciones de cada individuo, pero, al mismo tiempo, también como factor que codetermina *conscientemente* el desarrollo histórico” (Lukács, 1985, pp. 202-203).

² “En resolución, la idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual idealista, sino más bien una pluscuamhegelianización de Hegel, una construcción que tiende objetivamente a rebasar, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo” (Lukács, 1985, p. 22).

tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza. [...] Consideraba yo entonces como cosa firme ante todo la necesidad de superar radicalmente el carácter meramente contemplativo del pensamiento. Por eso la concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desaforada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx. De una manera comprensible si se tienen en cuenta las circunstancias de la época –relativamente muy justificada– se dirigía contra la exageración y la sobrestimación de la contemplación. [...] Así, por ejemplo, me propuse aislar la verdadera y auténtica consciencia de clase de proletariado respecto de toda “investigación de la opinión” (manera de decir que entonces, desde luego, no estaba en uso) de tipo empirista, dándole una objetividad prácticamente indiscutible. Pero con eso no pude llegar más a que a la formulación de la consciencia de clase “atribuida”. [...] De este modo lo que según mi intención subjetiva y en expresión de Lenin es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de una totalidad de la sociedad se convirtió en mi exposición en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo. La mutación de la consciencia “atribuida” en práctica revolucionaria resulta en *Historia y consciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro. (Lukács, 1985, 20)

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el problema de la cosificación adquiere en Lukács una dimensión eminentemente epistemológica. La crítica del capitalismo pasa por desvelar las formas de conciencia fragmentadas que produce la socialización mercantil y por reconstruir el punto de vista de la totalidad. En este sentido, el problema de la ideología se articula en torno a la posibilidad de un conocimiento adecuado de la totalidad social.

Esta autocritica de 1967 resulta decisiva para comprender la evolución del concepto de ideología en Lukács. Lo que el filósofo húngaro reconoce retrospectivamente es que en HCC había tendido a situar la crítica del capitalismo principalmente en el plano de la conciencia, confiando en que la toma de conciencia de la totalidad social pudiera desencadenar la praxis revolucionaria. En este sentido, la ideología aparecía todavía ligada a un problema de conocimiento. La revisión de 1967 apunta precisamente a superar ese sesgo epistemológico y a reinscribir la crítica en una ontología social más amplia, que tomará forma en su obra póstuma *Sobre la ontología del ser social* (publicada en 1971).

2. Sohn-Rethel y el concepto de abstracción real como principio de síntesis social: la ideología en el plano del hacer y no en el plano del saber

Mientras que en Lukács la cosificación aparece vinculada principalmente a la forma de conciencia generada por las relaciones sociales capitalistas, Sohn-Rethel desplazará el problema hacia el plano de las prácticas sociales mismas. La ideología ya no se comprenderá fundamentalmente como una forma de conocimiento distorsionado, –aunque este sea bajo la forma de fragmentación social y no simple velo de Maya superestructural–; sino como el efecto de una abstracción real inscrita en el propio proceso de intercambio como praxis social. De este modo, el contraste entre ambos autores puede formularse del siguiente modo: si para Lukács el problema de la ideología remite a la estructura de la conciencia social, para Sohn-Rethel se sitúa en el nivel de las prácticas materiales que constituyen la síntesis social.

Siguiendo esta tendencia perniciosa de la que hablaba Lukács en esa última cita que cerraba el primer apartado, hemos de reconocer contra lo que él mismo vaticina que, si hay algo del enfoque novedoso de Sohn-Rethel que ha pervivido hasta nuestros días es su enfatización en el carácter *poético* de las abstracciones del capital en las formas de socialización fetichista que, cristalizadas en la universalidad del intercambio de mercancías, expulsan su carácter procesual histórico y social. Este punto es, a su vez, la forma en la que podíamos comprender el fenómeno de la cosificación lukácsiano más allá de un fenómeno de falsa conciencia, aun cuando para el húngaro finalmente constituía, en lo principal, un problema eminentemente epistemológico de cara a la fundamentación del concepto de crítica.

En este contexto, la noción de abstracción real permite reinterpretar el problema de la ideología. Si en Lukács la cosificación describe la forma de conciencia producida por la socialización mercantil, en Sohn-Rethel la abstracción real designa el proceso social objetivo que genera esas formas de pensamiento. La ideología no sería entonces simplemente una representación falsa, sino el correlato cognitivo de una abstracción que ya se realiza efectivamente en la práctica social del intercambio.

Para Sohn-Rethel hacer crítica supone explorar las *condiciones de posibilidad*³, entendidas éstas como los procesos socio-materiales –haciendo especial énfasis en la *explotación*⁴ como cesura entre la esfera de producción y consumo y, por otro lado, en la progresiva división del trabajo entre manual e intelectual– que

³ Efectivamente, la propuesta crítica de Sohn-Rethel se aproxima mucho al concepto de crítica inmanente adorniana como *anámnesis de la génesis*, esto es: en tanto que toda cosificación supone un olvido de su origen social e histórico, la crítica se encargará de rastrear la génesis sociohistórica por la cual las abstracciones del capital se han instaurado como estructuras sociales ahistóricas, es decir, reificadas. (Escuela, 2013, p. 227) Tanto Sohn-Rethel como Adorno parecen tener en mente la famosa cita marxiana que explica sucintamente su concepción genética de la historia en la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx, 1972, p. 26).

⁴ “La compulsión sistémica idealista corresponde de hecho a una totalidad, mas no a una totalidad precedente de una síntesis trascendental del sujeto autónomo o de la libertad, sino de su contrario, de la explotación. [...] El formalismo del pensamiento idealista es condicionado por la alienación, provocada en las relaciones sociales entre los hombres por la explotación. La reificación es, en ese sentido una mera determinación formal, en cuanto sirve a la formalización de la explotación” (Sohn-Rethel, 2007, p. 21).

se encuentran a la base de la formación de las categorías idealistas que rigen la socialización capitalista – concretamente la identidad como forma determinante del pensamiento racional y, al mismo tiempo, como función de equivalente general del dinero–.

Respecto a este punto, Sohn-Rethel –al igual que tantos otros de la llamada *Escuela de Frankfurt*– admite la influencia decisiva de HCC de Georg Lukács, en tanto que el filósofo húngaro, concretamente en el pasaje de las “Antinomias del pensamiento burgués”, hace un abordaje muy similar del sujeto transcendental kantiano como resultado de la reificación del proceso de abstracción derivado por la progresiva fragmentación social en el taylorismo, debido al aumento de la división social del trabajo a través de la especialización técnica y la expansión del tiempo del capital que trajo con ello a todas las esferas de la vida.

Sin embargo, disintiendo con Lukács, Sohn-Rethel insiste en que la formación del pensamiento racional no es una cuestión reducida al ámbito de la *falsa conciencia*,⁵ ya que subvertir las relaciones de dominación a través de la *conciencia atribuida del proletariado*, eliminando con ello la explotación, no rompería de suyo el hechizo del fetichismo de la mercancía. Es decir, Sohn-Rethel, aun cuando se propone vislumbrar las bases materiales del pensamiento idealista con el fin de dar con una teoría del conocimiento materialista que saque a la luz los procesos sociales sobre los que se cimientan la génesis de los conceptos, no cree, contra la postura lukácsiana, que el fenómeno de la cosificación sea un problema eminentemente epistemológico.

Efectivamente, si a algo hace referencia el término *abstracción real* en la filosofía de Sohn-Rethel es, precisamente, al proceso de intercambio como algo que ocurre en el “plano del hacer” y no en el “plano del saber” y, por tanto, el capitalismo se tiene en cuenta, no como un sistema de producción, sino especialmente como un sistema de reproducción social total:

Toda sociedad formada por una pluralidad de individuos constituye una red que llega a ser efectiva mediante sus acciones. Para esta red social, lo que los seres humanos *hacen* tiene una importancia esencial y lo que *piensan* una importancia secundaria. Sus actividades deben estar interrelacionadas para encajar en una sociedad y deben tener un mínimo de homogeneidad para que la sociedad funcione como un todo. Esta coherencia puede ser consciente o no, pero debe existir, de lo contrario la sociedad dejaría de ser viable y los individuos que la componen sucumbirían debido a las múltiples interdependencias establecidas entre ellos. Al usar la expresión “síntesis social” formulo, de un modo muy general, una de las condiciones de subsistencia de cualquier tipo de sociedad. (Sohn-Rethel, 2017, p. 96)

Según Sohn-Rethel es en el acto del intercambio,⁶ como mediación entre la esfera de producción y consumo, donde aparece la determinación dual de la mercancía como valor de uso y valor de cambio, pudiendo hacerse efectivo el intercambio como tal gracias al equivalente general, esto es, el dinero *como abstracción presente que hace posible un proceso real*. En este sentido, Sohn-Rethel se deshace de la concepción de la ideología como velo –como la falsa conciencia– tras el cual resplandecería la verdad de los procesos sociales de una sociedad sin clases. Por el contrario, el economista marxista inclina la balanza hacia la materialidad del proceso de intercambio regido por la abstracción del dinero que, a su vez, ha tenido un progresivo origen histórico –desde Grecia hasta nuestros días– y, por lo tanto, aun cuando pretenda presentarse como dato natural, se muestra con dicha génesis que, si ha llegado a ser así, puede ser de otra manera. Tal y como recupera esta cuestión Zizek en *El sublime objeto de la ideología*, no se trata del “misterio *tras* la forma, sino del misterio *de esta* forma” (Zizek, 2003, p. 40). Efectivamente, Zizek, parafraseando el famoso *dictum* marxiano “no lo saben, pero lo hacen”⁷, nos plantea la pregunta fundamental para comprender la transformación del concepto de ideología que opera en la innovación del concepto *abstracción real* tal y como lo acuña Sohn-Rethel: “¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el “saber” o en el “hacer” de la realidad?” (Zizek, 2003, 58)

Como hemos adelantado, no se trata de un mero asunto de falsa conciencia, sino que se trata de un proceso real de abstracción, en el cual *solo se reconoce su ser social en tanto reducido a dicha abstracción*. Por tanto, la ideología no sería un velo que cubre “la verdadera realidad” ni tampoco un sueño o ilusión que construimos para huir de la insoportable realidad de dicho proceso de abstracción; sino que se trata de

una construcción de la fantasía que funde de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales, y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real. (Zizek, 2003, p. 76)

De esta manera, la abstracción de la objetividad social, esto es, en el caso de Sohn-Rethel las leyes del intercambio de mercancías, constituyen tanto el *a priori* de la producción del siguiente ciclo de reproducción

⁵ “En el intercambio de mercancías, el acto y la conciencia de los sujetos recorren caminos diferentes. Sólo la acción es abstracta, la conciencia del actor no lo es” (Sohn-Rethel, 2017, p. 125).

⁶ “En el intercambio se hace materialmente algo con las cosas, pero este acto está, contradictoriamente, relacionado con la condición de que nada en ellas ocurra materialmente. El acto de intercambio es una actividad física y material y en cuanto tal una negación ejercida positivamente de todo acto que transforma los objetos del intercambio, tanto productivo como de consumo, siempre que la equivalencia deba valer” (Sohn-Rethel, 2007, p. 32).

⁷ “Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, pp. 1975, 90-91).

del capital como el inconsciente del sujeto transcendental (Zizek, 2003, p. 43)⁸ en el que se ha convertido el individuo social, ya que no tiene más remedio que plegarse a las abstracciones que rigen el campo de lo social para entrar en el juego de la socialización.

3. ¿En qué sentido, a pesar de la distancia histórica, Sohn-Rethel y Lukács nos acercan a la postura de las Nuevas Lecturas de Marx o la *Wertkritik*?

La discusión contemporánea en torno a la *Wertkritik* permite reevaluar el problema de la ideología planteado por Lukács como fragmentación social al nivel de la conciencia, y reorientado por Sohn-Rethel hacia la praxis social. Desde la *Wertabspaltungskritik*, la cuestión ideológica no se centra únicamente en uno de los polos: bien sea el fetichismo de la mercancía, el cual no se entiende únicamente como una forma de conciencia ni tampoco exclusivamente como una abstracción inscrita en el intercambio, sino como la estructura misma de la dinámica de la socialización capitalista.

Esta es una de las cuestiones clave que se presenta de manera prefigurada en el planteamiento de Sohn-Rethel y que los críticos de la escisión del valor [*Wertkritik*] se reapropiarán de cara a reactualizar las herramientas marxianas para el análisis de la actualidad capitalista. Efectivamente, la crítica del valor hará hincapié en que

naturalmente, lo fantasmagórico es la dimensión del valor de los productos en cuanto portadores de la “substancia de trabajo” gastada y convertida en algo abstracto. Pues, primero, en cuanto gasto abstracto de energía, la actividad productora no puede separarse realmente de la figura material y sensible del “trabajo concreto”. Este proceso, en cuanto automatismo implícito, solo tiene lugar en el *inconsciente social que produce la abstracción*, aunque en el dinero esa abstracción adquiera realmente forma de cosa. (Kurz, 2016-17, pp. 33-34)

Por tanto, el fetichismo de la mercancía es una inversión *real* entre lo abstracto y lo concreto (Jappe, 2016, p. 17), esto es, entre los procesos materiales y las categorías en las que éstos se cristalizan y se presentan como naturales. Hasta aquí Sohn-Rethel, adelantando por la izquierda a Lukács, dio en su momento con una clave fundamental para comprender la forma de dominación anónima del sujeto automático del capital. Sin embargo, este gran avance de Sohn-Rethel respecto del marxismo tradicional, el cual seguía anclado en la concepción de mistificación –de falsa conciencia– que ocultaría las “relaciones reales” de explotación, no deja atrás la concepción clásica del marxismo tradicional del trabajo abstracto como relación transhistórica con la naturaleza y, por ello, para Sohn-Rethel, el origen de la abstracción se encontraría en la convención social inconsciente en la esfera del intercambio, concretamente, en la forma dinero.

Es incluso posible discutir el “origen” de la abstracción real sin ninguna referencia a la preocupación epistemológica de Sohn-Rethel. La pregunta es: si el capitalismo no es sólo la dominación personal de un grupo social sobre otros grupos, sino que también es el medio por el cual la sociedad en su conjunto es gobernada por abstracciones como el dinero o la mercancía, de dónde vienen esas abstracciones, cuál es su origen: ¿en la esfera de la producción (la esfera del trabajo) o en la esfera de la circulación, la esfera del intercambio de los productos del trabajo, la esfera del mercado? Bajo el capitalismo ¿es la actividad productiva misma (el trabajo) la que es alienada o es el acto de vender o comprar el que transforma “inocentemente” productos en mercancías? Esta pregunta no es tan “abstracta” o enrevesada como podría parecer, ya que un asunto importante depende de ella: ¿en qué esfera social debemos intervenir de cara a revertir los estragos generados por la abstracción social? (Jappe, 2013, 7) [Traducción propia].⁹

Esta resistencia de Sohn-Rethel al identificar la abstracción real con la universidad del intercambio¹⁰ supone un cierto lastre de cara al análisis de la actual organización social-capitalista pues, como sabemos,

⁸ Aun cuando este es el pasó que Zizek da más allá del planteamiento de Sohn-Rethel, creemos que dicha tesis se puede ver prefigurada en las siguientes palabras del economista marxista: “A medida que la producción de mercancías se desarrolla y se convierte en la forma típica de producción, la imaginación humana se va separando cada vez más de sus acciones y se va individualizando paulatinamente, llegando con el tiempo a asumir las dimensiones de una conciencia singular. Este fenómeno no se origina en la esfera privada del uso, sino precisamente en la esfera pública del mercado. La conciencia individualizada también está rodeada por la abstracción, pero no es la abstracción del acto del intercambio lo que está en su origen. Puesto que la abstracción de tal acción no se puede observar cuando ocurre, ya que sólo se produce porque la conciencia de sus agentes está absorbida por la transacción y por la apariencia empírica de las cosas pertinentes para su uso, se podría decir que los actores comprenden la abstracción de sus actos porque su propia conciencia se interpone. Si la abstracción llamara la atención de sus mentes, su acción dejaría de ser un intercambio y la abstracción no tendría lugar. No obstante, la abstracción del intercambio sí llega a sus mentes, pero sólo cuando ya se ha consumado por completo dicho evento y se encuentra ante la circulación de mercancías” (Sohn-Rethel, 2017, p. 121).

⁹ “It is even possible to discuss the ‘origin’ of real abstraction without any reference whatsoever to Sohn-Rethel’s epistemological concern. The question is: if capitalism is not just the personal domination of one social group over other groups, but is also the means by which that society as a whole is governed by abstractions such as money and the commodity, where do these abstractions come from, where do they originate: in the production sphere (the sphere of labour) or in the circulation sphere, the sphere of exchange of the products of labour, the market sphere? Under capitalism, is it productive activity itself (labour) which is alienated, or is it the act of selling or buying which transform ‘innocent’ products into commodities, bearers of social alienation? This question it not as ‘abstract’ or as convoluted as it might seem, since an important issue depends on it: in which sphere of social life do we have to intervene in order to heal the ravages generated by social abstraction?” (Jappe, 2013, p. 7)

¹⁰ Al no tener en cuenta el trabajo abstracto como categoría histórica específica del capitalismo y por tanto, su transformación en valor mediante la medida del gasto de fuerza de trabajo humana en unidades indiferenciadas de tiempo abstracto, Sohn-Rethel tiende a ontologizar la esfera del intercambio al ver en ella el origen de la raíz dual de la mercancía –valor de uso y valor

ésta ha dejado de orbitar en torno a los agentes libres compitiendo en el mercado, dejando atrás el capitalismo liberal y pasando, hoy en día, a la fase de capitalismo posfordista centrado en la economía financiarizada y el trabajo inmaterial. Ello debido a la revolución microelectrónica, la caída del patrón oro y la crisis financiera del 2008. Este cambio de fase del capitalismo implica que su más íntima contradicción no reposaría en torno a la lucha de clases, ni siquiera, como pretendía todavía Lukács en 1923 en torno a la contradicción (externa) entre capital-trabajo, pues esto supondría que la parte “concreta” del trabajo podría liberarse de cara a organizar socialmente el excedente de plusvalor y dar, de esta manera, con la sociedad sin clases.¹¹ Sin embargo, aun cuando esto fuera posible en la actualidad, la sociedad todavía se organizaría en torno al concepto de trabajo abstracto, ya que ésta es la otra cara del trabajo concreto, entendiendo el concepto trabajo, no ya como relación ontologizada de metabolismo con la naturaleza, sino como *categoría específicamente histórica del capitalismo*, esto es, como

la reducción efectiva de toda actividad a un simple gasto de energía. Esta reducción es “efectiva” en el sentido de que las actividades particulares –y de igual manera, los individuos que las realizan– sólo se vuelven sociales en cuanto quedan reducidas a dicha abstracción. (Jappe, 2016, p. 15)

Sin embargo, aún cuando Sohn-Rethel, a través de su concepto *abstracción real* –el cual hay que admitir que se vislumbra, aun cuando no se explicita como tal, en la obra marxiana– da con la forma de reificación como inconsciente social en la que los agentes son meramente “suboficiales” del capital y éste se comporta, por tanto, como el verdadero “sujeto automático”, pareciera, por otro lado, que Sohn-Rethel se queda en una comprensión meramente psicológica de tal proceso –al igual que Lukács y siendo ésta la crítica de Horkheimer, motivo por el cual rechazó su inclusión en el *Institut*–, ya que

sucumbe así en el punto de partida de su deducción del proceso de abstracción al verdadero fetiche del mundo mercantil, al tomar la relación del consumidor con el producto como objeto de la abstracción [en la esfera del intercambio] en lugar de las relaciones entre los productores. (Kurz, 1987, p. 85) [Traducción propia].¹²

Es más, sin caer en la cuenta Sohn-Rethel,¹³ ya el propio Marx, en la mencionada *Introducción a la crítica de la economía política* publicada en 1857, insiste en que la esfera de la circulación no tiene ningún privilegio respecto de la producción, distribución y consumo. Por el contrario, estos son momentos de la totalidad de la reproducción del capital¹⁴ cuyo germen se encuentra precisamente en el concepto de trabajo abstracto como gasto de energía medido en unidades indiferenciadas de tiempo empleadas. Aquí es donde radica, por tanto, la verdadera contradicción capitalista como inversión entre lo abstracto y lo concreto, corazón, a su vez, del fetichismo de la mercancía como vertebración de la socialización capitalista.

Sohn-Rethel [...] no analiza la especificidad del trabajo en el capitalismo como socialmente constituido sino que, por el contrario, establece dos tipos de síntesis social: uno, el llevado a efecto por los medios de intercambio, y el otro por los medios de trabajo. Argumenta que el tipo de abstracción y el tipo de síntesis social que encierra la forma valor no es una abstracción del trabajo, sino una abstracción del intercambio. Según Sohn-Rethel, existe una abstracción del trabajo en el capitalismo pero se produce en el proceso de producción más que en el proceso de intercambio. Sohn-Rethel, sin embargo,

de cambio– y por lo tanto, derivar del proceso de intercambio el efecto homogeneizador de la intercambiabilidad general: “El intercambio contiene un axioma sobre la igualdad de los lotes de mercancías que han de intercambiarse. ¿Cómo podemos definir esta igualdad? [...] Se igualan por el hecho de ser intercambiadas, no son intercambiadas en virtud de alguna igualdad que posean. [...] Para ser más explícitos, la transferencia de las relaciones humanas hacia las relaciones entre cosas o, en otras palabras, la propiedad “reificadora” (*Verdinglichende*) del intercambio está relacionada con el efecto igualador que el acto del intercambio ejerce sobre los objetos. [...] La contradicción entre la igualdad postulada y la diferencia empírica de las mercancías es tal que no podría emplearse sin la introducción del término ‘valor’, de modo que la igualdad pueda ser considerada como ‘equivalencia’ en relación con el intercambio. Pero el valor no crea la igualdad, sólo se aplica *post festum*” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 144-45)

¹¹ Así parece comprenderlo Sohn-Rethel, ya que diferencia “dos tipos” de trabajo, uno concreto y otro abstracto, cuando más bien se tratan de “dos caras”, concreta y abstracta, que inaugura el concepto de trabajo capitalista: “Se denomina al trabajo que produce valor como ‘trabajo humano abstracto’ para diferenciarlo del trabajo concreto que produce valor de uso” (Sohn-Rethel, 2017, p. 116)

¹² “Sohn-Rethel erliegt also schon im Ausgangspunkt seiner Ableitung der “abstraktifizierenden” Handlung dem dinglichen Fetiche der Warenwelt, indem er statt der Beziehungen der Produzenten untereinander die Beziehung des Konsumenten zum Produkt als Gegenstand der Abstraktifizierung nimmt”. (Kurz, 1987, p. 85)

¹³ O, podría ser, que sí que cayera en la cuenta Sohn-Rethel, pero prefirió pasarlo por alto: “Cabe hacer constar desde el principio que nuestro análisis del intercambio y del valor difiere en ciertos aspectos de los que se encuentran al principio del primer volumen de *El capital*, sin que ello signifique que contradiga su análisis en esa cuestión. [...] Se podría argumentar, sin embargo, que el análisis marxiano de la mercancía descarta un análisis puramente formal de la abstracción del intercambio, ya que, para Marx, la abstracción del valor siempre se trasmite al trabajo y encuentra su verdadero significado en el trabajo humano abstracto como sustancia económica del valor. [...] Esta convicción personal de que la ‘forma-mercancía’, por emplear la expresión de Marx, puede analizarse como fenómeno en sí mismo, con independencia de las cuestiones económicas, marca una diferencia respecto a la teoría marxiana, pero sólo en el sentido de que se añade a la misma” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 116, 127 y 129). [Énfasis propio].

¹⁴ “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. [...] Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos” (Marx, 1972, p. 20).

no relaciona la idea de abstracción del trabajo con la creación de estructuras sociales alienadas. En lugar de ello evalúa positivamente el modelo de síntesis social llevado supuestamente a cabo por el trabajo en la producción industrial como no capitalista y lo opone al modelo de socialización llevado a cabo por el intercambio, que evalúa negativamente. (Postone, 2006, p. 247).¹⁵

Como podemos ver, si bien es cierto que ni Sohn-Rethel ni Lukács pudieron ofrecernos una respuesta que llegue hasta nuestros días a la pregunta por el estatuto ontoepistemológico de la ideología y de la dimensión de la reificación que produce la *abstracción real* del capital –en el caso del economista alemán por su aferramiento a la concepción estructural del capital enrocado en la esfera de la circulación; en el caso del filósofo húngaro debido al enclaustramiento como falsa conciencia subjetiva que lastra el problema de la fundamentación de la crítica como problema eminentemente epistemológico–, eludiendo ambos con ello la intrínseca dinámica autotélica y tautológica del capital entendido como reproducción social total que se esfuerzan por entresacar en la actualidad autores de la *crítica de la escisión del valor* a la que hemos aludido a lo largo de nuestro texto.¹⁶ Ciertamente es que, y eso hay que reconocerlo, su gran mérito fue al menos dejarnos la pregunta formulada, cuya inquietud motora uno puede leer entre líneas todavía hoy, y con ayuda de autores como Sohn-Rethel o Lukács, en las páginas de *Das Kapital*.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa* (Trad. José María Ripalda). Taurus.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideología: Una introducción* (Trad. Jorge Vigil Rubio). Paidós.
- Escuela, Chaxiraxi (2013). El materialismo como anámnesis de la génesis: La influencia de Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto transcendental. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 220-235.
- Horkheimer, Max (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas del instituto de investigación social (Trad. Santiago Castro), *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 36, No. 113 pp. 211-224
- Jappe, Anselm (2013). Sohn-Rethel and the origin of “real abstraction”: A critique of production or critique of circulation? *Historical Materialism*, 21(1), 3-14. <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341283>
- Marx, Karl (prólogo de Jappe, Anselm) (2016) *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, (Trad. Luis Andrés Bredlow y Diego Luis Sanromán). Pepitas de calabaza.
- Kurz, Robert (1987). Abstrakte Arbeit und Sozialismus: Zur Marxschen Werttheorie und ihrer Geschichte. *Marxistische Kritik*, 4, pp. 57-108.
- Kurz, Robert (2016–2017). Marx 2000: La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI (Trad. José A. Zamora y Jordi Maiso). *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8-9, pp. 28–45.
- Lukács, Georg (1985). *Historia y conciencia de clase* (Vol. I y II) (Trad. Manuel Sacristán). Orbis.
- Lukács, Georg., (2024), *Lenin. La coherencia de su pensamiento* (Trad. Jacobo Muñoz). Verso.
- Lukács, Georg, (2026) *Sobre la ontología del ser social. Volumen II. Capítulos históricos*. (Trad. Diego Fernando Correa Castañeda). PUZ.
- Löwy, Michael (1978). *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929* (Trad. María Dolores de la Peña). S.XXI editores.
- Marx, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858* (Vol. 1) (Trad. Pedro Scaron). Siglo XXI.
- Marx, Karl (1975). *El capital. Crítica de la economía política: El proceso de producción de capital* (Libro I, Vol. 1) (Trad. Pedro Scaron). Siglo XXI.
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons.
- Sohn-Rethel, Alfred (2007). Para la abolición crítica del apriorismo: una investigación materialista (Traductor Alberto Bonnet). *Educación Superior: Cifras y Hechos*, 33-34, pp. 17-34.
- Sohn-Rethel, Alfred (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología* (Trad. Mario Domínguez Sánchez). Dado.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología* (Trad. Isabel Vericat Núñez). Siglo XXI.

¹⁵ Es más, en la siguiente cita, Sohn-Rethel admite explícitamente que no le interesa, para su análisis, la transformación del trabajo en valor (aun siendo la clave fundamental del sistema capitalista) y que por ello se centra en la estructura formal del intercambio de mercancías: “De este modo, la estructura formal del intercambio de mercancías, en cualquier caso particular, permanece idéntica a sí misma durante las diferentes etapas de la producción de mercancías. Me interesa exclusivamente esta estructura formal que no tiene en cuenta la relación entre valor y trabajo”. (Sohn-Rethel, 2017, p. 117)

¹⁶ Una diferencia fundamental entre el planteamiento de Sohn-Rethel y de la *Wertkritik* en torno al concepto de abstracción real es que, mientras el primero circunscribe el progresivo proceso de abstracción en torno al intercambio como realidad física que se ejecuta gracias a la abstracción del valor de cambio; los segundos, al centrar su análisis en la inversión entre lo abstracto y lo concreto en la transformación del trabajo en valor, son capaces de cifrar la abstracción real en tanto que la mera sociabilidad se hace posible sólo a través de la abstracción del valor. “El intercambio implica el movimiento espacio-temporal de las mercancías de propietario a propietario y genera acontecimientos cuya realidad física no es menor que las actividades de uso, a las que descarta. Precisamente, el hecho de que su realidad física vaya a la par es lo que hace que ambos tipos de práctica, intercambio y uso, se excluyan mutuamente a la larga. Es su capacidad de realizarse en el tiempo y en el espacio lo que permite aplicar la abstracción al intercambio; se trata en el sentido riguroso de la expresión de una abstracción real y el ‘uso’ del que se abstrae abarca todo el campo de la realidad sensible [...] De este modo, la estructura formal del intercambio de mercancías, en cualquier caso particular, permanece idéntica a sí misma durante las diferentes etapas de la producción de mercancías. Me interesa exclusivamente esta estructura formal que no tiene en cuenta la relación entre valor y trabajo” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 122 y 117).