

[Ensayo]

Derivas, entre nihilismo y tecnocracia

HUGO MANCUSO

Universidad de Buenos Aires (UBA)
 Consejo Nacional de Investigaciones
 Científicas y Técnicas (Conicet)
 Buenos Aires, Argentina



Resumen: En el presente ensayo se abordan los principales temas y las consecuencias teóricas de la conferencia *Serenidad* de Heidegger en la cual plantea la relación entre la filosofía y la técnica, la tecnología y su sucedáneo, la ciencia. En este contexto, posterior a la Segunda Guerra Mundial, a Heidegger le preocupa «la» consecuencia de las consecuencias del desarrollo tecnológico, es decir, el ingreso en la denominada «era atómica». Presenta, además, la progresiva autonomía de la tecnología que al alejarse del *Ser* destruiría nuestra humanidad, nuestra esencia. Es por ello, su concepción del hombre como héroe trágico que en un momento crucial de su vida, comprende —tardíamente— su límite irreversible y absoluto. No obstante, en este nihilismo subsiste una posibilidad: volver a producir un tipo particular de arte (revelador del *Ser*) o, simplemente, volver al terruño. Pretende no ser la simple advertencia de un moralista, sino la señalización de un metafísico. Esta postura es análoga a su propuesta en *La pregunta por el ser* y en *Ser y tiempo*: vivimos en la temporalidad, estamos sujetos a ella, lanzados al mundo de los objetos desde el momento de nuestro nacimiento, permanecemos en un mundo que nos oprime, que nos resulta extraño pero en algún momento somos «tocados» por la pregunta por el *Ser*; podemos sentirlo, tomar conciencia (o no) de nuestra finitud y actuar en consecuencia, *i.e.* hacer una (la) elección trascendental para nuestras vidas. En ese momento es cuando nos definimos como seres humanos: cuando decidimos ser libres (mas no absolutos) o someternos al imperio de las cosas (objetualizarnos).

Palabras claves: Capitalismo tardío – Existencialismo – *Gelassenheit* – Heidegger – Posmodernidad.

[Essay]

Drifting Between Nihilism and Technocracy

Summary: This essay deals with the main issues and theoretical implications of Heidegger 's conference *Serenidad* in which he explores the relationship between philosophy and technique, and technology and its substitute, science. In this context, after the Second World War, Heidegger is concerned with “the” consequence of the consequences of technological development, *i.e.*, the entrance into the so-called “atomic era.” He also presents the progressive autonomy of technology that while moving away from the Being would destroy our humanity, our essence. That is why his concept of man as a tragic hero who in a crucial moment of his life understands - belatedly- his irreversible and absolute limit. However, there remains a possibility within this nihilism: go back to produce a particular type of art (revealer of the *Being*) or simply return to the homeland. It is not pretended to be the simple warning of a moralist, but the signaling of a metaphysician. This position is similar to his proposal in *The Question of Being* and in *Being and Time*: we live in temporality, we are bound to it, thrown into the world of objects from the moment of our birth, we remain in a world that oppresses us, that is strange to us but at some point we are “touched” by the question of *Being*, we can feel it, be aware (or not) of our finitude and act accordingly, *i.e.*, make a (the) transcendental choice for our lives. At that moment is when we define ourselves as human beings, when we decided to be free (but not absolute) or submit to the empire of things objectivization of ourselves.

Key Words: Late Capitalism – Existentialism – *Gelassenheit* – Heidegger –Postmodernism.

Gelassenheit,¹ la conferencia pronunciada en 1955 por Martin Heidegger en conmemoración del músico alemán Conradin Kreutzer [1780-1849], podría leerse como un testimonio, casi un síntoma, del profundo malestar que se experimentaba —entre los intelectuales y en el público en general— hacia mediados del siglo XX.

Asimismo expresa otro hecho no menor: la encrucijada del pensamiento contemporáneo² en torno al desarrollo de la técnica y la tecnología: es decir, el efecto irreversible que ya había producido y que seguiría aún produciendo, con un vértigo geométrico, en la cultura especializada y en la vida cotidiana de *toda* la población en *todo* el mundo.

En tal sentido, esta conferencia incluye una crítica radical y una advertencia, desde una perspectiva decididamente antimoderna, sobre los peligros ya no simplemente de la técnica sino de la *tecnocracia*³ como sistema unificado de poder, como hegemonía excluyente.

En esta conferencia Heidegger aborda uno de los temas de interés prioritario, obsesivo e iterativo desde la posguerra: *i.e.* la relación entre filosofía —entendida como metafísica, es decir como conocimiento, reflexión y pensamiento (acerca) del *Ser*— y la técnica, la tecnología y su sucedáneo, la ciencia.⁴

A partir de 1945 aproximadamente (con el fin de la Guerra y la derrota de Alemania) Heidegger comienza a desarrollar un pensamiento fuertemente pesimista e incluso, a pesar de las desmentidas de los heideggerianos ortodoxos, marcadamente nihilista⁵ e intenta volver a cuestiones planteadas en los escritos de su juventud en los que consideraba el arte (o por lo menos un determinado tipo de él) como el único modo de conocimiento válido.⁶

¹ Publicada en 1959, la traducción al español se tituló *Serenidad*. Como los términos heideggerianos son intencionalmente ambiguos, algunos preferirían traducir «serenidad» por abandono, tranquilidad o términos parecidos.

² No se deben olvidar, precisamente, las tematizaciones, o positivas, o negativas en torno a la cuestión, presentes ya desde mediados del siglo XIX en la literatura de ficción y política (*vide* «Presentación» en el presente número de *AdVersuS* (pp. 1-11).

³ Este punto tal vez sea la cuestión clave: no es simplemente la técnica lo que cuestiona Heidegger, sino que plantea críticamente los riesgos de la aún poco aceptada «tecnocracia», el gobierno de los técnicos. Y nosotros agregaríamos, no sólo de los técnicos ingenieros, sino también de los técnicos economistas, de los médicos, de los químicos, de los veterinarios o aún de los supuestamente inocuos «ecologistas» o de los «cientistas» sociales.

⁴ En realidad precedentemente ya Benedetto Croce había distinguido entre filosofía, ciencia e historia (arte), definiendo la ciencia precisamente como el conocimiento cuantificador, sea natural o social, siendo la historia, en cambio, la «comprensión» —no la cuantificación— de lo histórico (Croce 1901, 1917).

⁵ *Vide* Vattimo 1985.

⁶ Nuevamente repite —posiblemente para su horror—, queriéndolo o no, a Croce o a Robin G. Collingwood (1946).

A partir de *Ser y tiempo* (1927), había oportunamente emprendido, durante varias décadas, un intento de reconstrucción de la metafísica y de lo que él llamaría *la pregunta por el Ser, i.e.* la fundamentación de una metafísica pura que no se entretuviese ni si pretextase en justificaciones ontológicas y se concentrase exclusivamente en la reflexión o pensamiento (puro) sobre/acerca del *Ser*. Después de la Guerra y ante una perspectiva muy negativa para Alemania y para el mismo Heidegger (quien será detenido por distintas acusaciones y controlado por los aliados debido a su cercanía con el nazismo, habiéndose inscripto incluso al Partido Nacionalsocialista), se recluye (¿o es obligado a recluirse?) en una zona rural, aislada, deja de dar clases en universidades —excepto algunas conferencias— y vuelve a los planteos, aún más radicalizados, de los primeros años de su obra; es decir, sin desdecirse de su concepción de filosofía replantea la dimensión gnoseológica del arte y los problemas del pensamiento puro y su relación con la tecnología, presentando de una manera muy profunda (y clara) el problema al que se enfrentaba, según él, la humanidad en ese momento crucial para su inmediato futuro.

Es posible percibir el desarrollo de la tecnología en el siglo XX, como una consecuencia y una confirmación de algunas de las tesis del positivismo, en cuanto proyectó performativamente una etapa en la cual la humanidad entraría a su estadio positivo; momento en el cual el conocimiento humano se presentaría con posibilidades de perfeccionamiento incomparablemente mayor, cuantitativa y cualitativamente, con respecto al pasado mediato e inmediato, lo que se manifestaría en el desarrollo de una importante tecnología. En esta predicción positivista, performativa además,⁷ que postulaba el crecimiento geométrico y acumulativo de la tecnología, subyacía el supuesto de que produciría «felicidad» al género humano,⁸ como una variante posible de la utopía que se estaría efectivizando finalmente en los hechos.

En este contexto, posterior a la Segunda Guerra Mundial, a Heidegger le preocupa un aspecto —que es del que trata en esta conferencia—, y que considera «la» consecuencia de las consecuencias del desarrollo tecnológico, es decir el ingreso en la denominada «era atómica».

Con el lanzamiento norteamericano de la bomba atómica en objetivos (eminentemente civiles aunque estratégicos) japoneses y el avance expansivo de la URSS hacia Europa Oriental y hacia el extremo Oriente, el desarrollo soviético de su propia bomba atómica y el ingreso de otros países en la carrera armamentista, la humanidad llega a un momento histórico crucial,

⁷ Eso es lo central de lo performativo, de lo culturoológico: si decimos que la tecnología es importante y que nos va a conducir a una gran desarrollo de la cultura humana (incluso los positivistas decían: a una felicidad más o menos permanente) y luego se desarrolla la tecnología, es porque aceptamos esta tesis.

⁸ Tal vez lo que evidentemente no es claro es que por sí mismo produzca «felicidad», término que usaron muchos de los sociólogos positivistas.

absolutamente inédito: se alcanza la posibilidad de (auto)destrucción, de aniquilación literal, total y absoluta.

El lanzamiento de dos bombas atómicas sobre civiles, hasta ese momento, era un capítulo más en la suma de todos los horrores posibles de la II gran Guerra Mundial; pero cuando otra potencia —declaradamente enemiga— alcanza la posibilidad de obtener la misma capacidad de destrucción a escala planetaria y esa capacidad comienza a reproducirse geoméricamente en otros países del mundo, se alcanza un límite irreversible, un *non plus ultra* del desarrollo humano. Un confín que Heidegger prevé, predice y señala.

El problema era inédito: el desarrollo tecnológico ininterrumpido y sin posible solución de continuidad, llevaría a la destrucción total del planeta. Heidegger llega a afirmar que, *si incluso no explotan las bombas de hidrógeno, será peor:*

Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno (Heidegger 1955 (1994):33).

La expresión podría comprenderse como la máxima nihilista de un nihilista resentido o la predicción de un terrible pesimismo a escala planetaria, mínimamente objetivo. Heidegger plantea que la fe en lo técnico, en el cientificismo positivista en el que por la sola manipulación de la materia se puede obtener una cierta «felicidad», nos aleja de lo único importante para el ser humano que es la pregunta por el *Ser*. El problema reside en la progresiva autonomía de la tecnología, la que al alejarse del *Ser* (con toda la ambigüedad del término) destruiría nuestra humanidad, nuestra esencia, la esencia de la esencia. De este modo, emprende un giro hacia una concepción tardoromántica y «reaccionaria» e intenta neutralizar el poder avasallante de la tecnología mediante la «revalorización del arte».

La técnica, entendida como tecnología, nos produce un efecto negativo como seres humanos, como *Dasein* (como conciencia del *Ser*, como sujetos cognoscentes) pues nos aleja de nuestra esencia *consciente*; nos aleja de la «tierra» —término, alegórico, que aparece en *El origen de la obra de arte* (1935-36)— es decir, nos aleja del origen, de la inmediatez con las coordenadas espacio-temporales.

El sentido etimológico del término «paisanos» (la expresión con la que inicia su conferencia es «¡Queridos paisanos!»), remite a los conciudadanos de la patria chica y con ello a su concepción de que ciertas cosas sólo pueden

comprenderse si se es parte de aquello que se quiere entender.⁹ Heidegger inicia así un giro epistemológico fundamental al plantear una crítica radical al paradigma de la objetividad científica del positivismo, del iluminismo y en general de toda la modernidad. Es decir, *el paradigma de la objetividad* —post-iluminista— *o es falso o conduce a resultados catastróficos*: la destrucción de la humanidad, literal o simbólica.

Su planteo es casi una continuidad natural de los de Nietzsche (uno de sus antecedentes, junto a Aristóteles y Hegel)¹⁰ explicados y estudiados en sus diversos cursos; su discurso, claramente, se remite a esta tradición en la cual figuran estos tres autores (y posiblemente de una manera peculiar, críptica y casi por ausencia, Tomás de Aquino) o, dicho de otro modo, en las tres síntesis metafísicas de la historia de la filosofía occidental: la antigua, la medieval y la crítica de la moderna y, un cuarto momento, Nietzsche como crítico de las síntesis filosóficas metafísica precedentes y crítico de la crítica.

El planteo de Heidegger es casi una glosa, un complemento o comentario a las más inquietantes y radicales páginas de *Ecce homo* (1888), de *El crepúsculo de los ídolos* (1889) o del mismo *Así habló Zaratustra* (1883). En efecto, en la obra de Nietzsche hay dos términos centrales que Heidegger a su manera retomará y deconstruirá: el concepto de *superhombre* pero también el del *último hombre*. El primero, es postulado como un personaje que no advierte su límite, lo que en la tragedia griega constituía la *hýbris* del héroe trágico: un error por exceso (incluso de virtud) irreversible, cometido el cual no es posible retornar ni volver. Es una concepción del hombre como héroe trágico que un momento crucial de su vida, comprende —tardíamente— su límite irreversible y absoluto.¹¹

La versión del superhombre ideal (que habitualmente no ocurre) es el que entiende y acepta el eterno retorno, es decir que comprende, acepta y siente que la vida es alegría y tristeza; crecimiento y muerte; placer y dolor y que habiendo experimentado y habiendo vivido, a pesar de todo, simplemente exclama: *va de nuevo*.

Lo habitual, lo cotidiano, lo cada vez más común es, en cambio, el *último hombre*, el hombre vulgar, quien concentrado en su voluntad de poderío, no admite ni el dolor ni el sufrimiento que conlleva toda felicidad y elige degradarse y entregarse a la decadencia. La decadencia es precisamente esto: una falta de aceptación del dolor, del sacrificio, un no verlo como *condición de*

⁹ ¿Es que la homogeneidad es la única condición de posibilidad de la comprensión?

¹⁰ Nos referimos a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* redactadas en 1922 (2002), los cursos sobre *Hegel* entre 1938 y 1942 (2007) y a los cursos sobre *Nietzsche* (1961).

¹¹ Nietzsche estudió, tematizó, «deconstruyó» e incluso parodió la concepción trágica en *El nacimiento de la tragedia* (1872) o *El caso Wagner* (1888b). Simplificando se puede afirmar que es la hipótesis básica del primer Nietzsche.

posibilidad o como consecuencia inevitable de la felicidad. O simplemente de la vida.

Ergo, si el superhombre no puede ser (no soporta ser) superhombre será, simplemente, el último hombre, es decir, un decadente.

No obstante, en este nihilismo subsiste una posibilidad: volver a producir un tipo particular de arte (revelador del Ser) o, simplemente, *volver al terruño*.

Esa salida «por el arte» está planteada en *El origen de la obra de arte* (1935-36) y otros escritos sobre el mismo tema, cronológicamente anteriores; en cuanto a la vuelta al terruño, la aborda sistemáticamente en los últimos escritos, diálogos y conferencias dictadas hasta 1976, año de su muerte.¹²

En estos años Heidegger pone en discusión, ni más ni menos, que el paradigma de la objetividad científica de la explicación «objetiva» que nos conduce, primero, a la tecnología y, luego, a nuestra destrucción literal o simbólica en cuanto nos convierte en piezas de un mecanismo incontrolable por autónomo o por lo menos autártico.

Esta idea no es original de Heidegger, obviamente, no es que antes que él nadie lo hubiese postulado. Por ejemplo, los moralistas del siglo XVIII-XIX ya lo habían tratado, incluso, en el contexto de su época. También reaparece en el concepto de la «alienación» hegeliana de la *Fenomenología del espíritu* (1807, *cfr. et. Eco* 1962) y también está cuidadosamente tratado en *Historia y conciencia de clase* de G. Luckás (1923) o en *El malestar de la cultura* de S. Freud (1929).

Pero en este escrito Heidegger expande y desarrolla y, principalmente, la radicaliza en su profundidad paradigmática, mediante la insistencia y advertencia acerca de las consecuencias prácticas y por ende «existenciaristas» de tal olvido. Pretende no ser la simple advertencia de un moralista, sino la señalización de un metafísico. Esta mediatización antihumana consecuente con la técnica extendida a todo lo que nos rodea, esta tecnocracia expandida a la que se refería ya a mediados de los cincuenta es claramente observable hoy día, de un modo perturbador, en cada aspecto de nuestra cultura.

Por ejemplo en el ámbito de la economía las grandes concentraciones abstractas de capital —como había anticipado Marx y distintos pensadores y artistas— son el equivalente a las bombas atómicas de las que hablaba Heidegger en la década del cincuenta. Un capital con propietarios de dificultosa identificación que pone en jaque a los sistemas económicos que lo produjeron configura una paradoja no suficientemente explotada dialécticamente y ni siquiera comentada. Es decir, el capital financiero casi totalmente autónomo

¹² Reunidos en diversas antologías como *Caminos de bosque* (1950) o *Arte y poesía* (1992).

(i.e. la *abstracción de la abstracción*), funciona de un modo tan automático como los mecanismos de defensa de los misiles de las potencias nucleares: ante la sospecha de ataque, atacan antes y de modo aún más mortífero. Ya no es el capitalismo de Florencia del siglo XIII o XIV, donde una persona podía poseer monedas de oro o un «papel» (una «nota de banca») en la que constaba que era dueño de cien toneladas de trigo. En ese capitalismo «primitivo», al menos, había un objeto inmediato, «material», que respaldaba al signo (monetario o sea, semiótico). En estos casos, en cambio, hay una abstracción pura.¹³ La economía se postula como una ciencia objetiva que tiene por objeto el estudio «objetivo» de los procesos económicos y financieros. Pero cuanto más abstracto es este proceso y más alienado se encuentra, es más difícil de visualizar y de controlar. Del mismo modo, podría hablarse del desequilibrio ecológico por el exceso de consumo y el desperdicio de materias primas que implica este mecanismo de producción sólo justificado por el lucro. Hay un claro *in crescendo* del residuo (sínico) de la producción: desperdicio de capital incluso del trabajo producido por la sociedad de consumo.¹⁴ Toda esta cotidianeidad que podemos verificar, está sintetizada en esta idea de la técnica como antihumanidad a la cual se refiere Heidegger en la citada conferencia. Por ello afirma sin un mínimo de pudor —aún en su brutal contundencia— que *si no llegasen a explotar las bombas, lo que vendría después, sería todavía peor* pues el subsecuente futuro de este proceso de automatización de la sociedad tecnócrata nos fagocitará a todos.

Esta afirmación, a pesar de su modulación y de su contextualización no nos exime, no obstante, de una severa lectura de su nihilismo absoluto que confluye en un anti-humanismo riesgoso y no muy distante de la tecnocracia criticada.

De alguna manera la conclusión que puede extraerse de esta conferencia es la imposibilidad de escapar, salvo excepciones muy particulares, del mundo de la técnica. La —en definitiva— modesta contribución a la que llega Heidegger, en ese punto, es la (simple pero eficaz) postulación de una actitud de *serenidad ante las cosas* y la aceptación de que tal vez el único refugio que nos quede sea el escuchar la voz del *Ser*.

En este punto es posible advertir una relación con el existencialismo entendido como la versión más desarrollada del humanismo, tal como lo explicara Jean Paul Sartre en su conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1945), visión filosófica en la cual el peso de las elecciones queda a cargo de cada uno de los sujetos.

Para Sartre a pesar de los condicionamientos, de las limitaciones que padecemos, podemos ejercer (si bien excepcionalmente) la libertad. Esta

¹³ Esto confirma la lectura de *El Capital* como un tratado de semiótica (Rossi-Landi 1968), y del signo en su forma más abstracta.

¹⁴ *Vide et* Lukacs 1923.

postura es análoga a la propuesta de Heidegger en *La pregunta por el ser* y en *Ser y tiempo*: vivimos en la temporalidad, estamos sujetos a ella, lanzados al mundo de los objetos desde el momento de nuestro nacimiento, permanecemos en un mundo que nos oprime, que nos resulta extraño pero en algún momento somos «tocados» por la pregunta por el *Ser*; podemos sentirlo, tomar conciencia (o no) de nuestra finitud y actuar en consecuencia, *i.e. hacer una (la) elección trascendental para nuestras vidas*. En ese momento es cuando nos definimos como seres humanos: cuando decidimos *ser libres* (libres mas no absolutos) o someternos al imperio de las cosas (objetualizarnos).

Otra posibilidad es la vuelta a las fuentes: retornar al terruño, escuchar la voz de la tierra como origen o ensayar en el arte la desalienación de las formas del sentir.

El concepto de *Serenidad* es justamente detenerse y tomar conciencia de nuestra existencia. 

REFERENCIAS

- COLLINGWOOD Robin George
[1946] *The Idea of History* Oxford: Clarendon Press (revised edition 1993).
- CROCE Benedetto
1901 *Estetica como Ciencia della Espressione e Linguistica Generale*, Bari: Laterza [ed. crítica, Milano: Adelphi, 1990]; (tr. esp. *Estética*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1969).
- 1917 *Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza, 3. ed. accresciuta.
- ECO Umberto
1962 «Del modo di formare corne impegno sulla realta», in *Opera aperta*, Milano: Bompiani (Secondo edizione modificata: 1967; sulla base dell'edizione in francese 1965, 1971, Quarta edizione modificata 1976); (tr. esp.: «De la manera de formar como compromiso con la realidad», en *Obra Abierta*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1984, pp.: 247-97).
- FREUD Sigmund
1929 «El malestar de la cultura» en *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires: Amorrortu, 1980, vol XXI.
- HEGEL Georg W.F.H.
1807 *System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg y Würzburg: Joseph Anton Goebhardt; (tr. esp.: *Fenomenología del Espíru*, [trad. ROCES Wenceslao], Mexico: FCE, 1966, 1973).
- HEIDEGGER Martin
1927 *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Neimeyer Verlag, 1972 (tr. esp.: [RIVERA CRUCHAGA Jorge Eduardo], *Ser y tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997).
- 1935-36 «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque* [CORTÉS Elena y LEYTE Arturo, traductores], Madrid: Alianza, 1995).
- 1950 *Holzwege*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann; (tr. esp.: *Caminos de bosque* [CORTÉS Elena y LEYTE Arturo, traductores], Madrid: Alianza, 1995).
- 1955 *Gelassenheit*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959; (tr. esp.: *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994: 15-30).
- 1961 *Nietzsche*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
(1992) *Arte y Poesía*, Buenos Aires, FCE.
(2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid: Trotta.
(2003) *Acerca del evento*, Buenos Aires: Prometeo.
(2007) *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo.
- LUKÁCS, Georg
1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied: Luchterhand, 1968; (tr. esp.: *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969).
- NIETZSCHE Friedrich
1872 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig : E.W. Fritsch; (tr. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, Barcelona: Edad, 2008).
- 1883 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner; (tr. esp.: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid: Alianza, 1994).
- 1888a *Ecce homo*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- 1888b *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1895.
- 1889 *Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig: Verlag von C. G. Naumann; (tr. esp.: *El crepúsculo de los ídolos*, Buenos Aires: EDAF, 2002).

ROSSI-LANDI Ferruccio

1968 *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano: Bompiani (tr. esp.: *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Caracas: Monte Ávila, 1970).

SARTRE Jean Paul

1945 *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946 (tr. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1975).

VATTIMO Gianni

1985 *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Milano: Garzanti.