

[Full paper]

Del marxismo, el existencialismo y la filosofía posmoderna

HUGO RAFAEL MANCUSO
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
R. Argentina
✉

Resumen: El objetivo general en este trabajo es presentar una reflexión deconstructiva del pensamiento de G. Lukács y M. Heidegger y de los límites o las consecuencias de sus ideas, centralizándola en la metodología y estética que proponen ambos autores, su filiaciones comunes y relaciones dialógicas; esto es, en el funcionamiento responsivo de la producción escrita de ambos, aceptando con M. Bachtin que todo texto funciona como una respuesta en un proceso intertextual y de diálogo. En tal sentido, se identifican los núcleos temáticos en la relectura de Marx, que emprende Lukács, para relacionarlos con el pensamiento de Heidegger y finalmente postular las filiaciones entre ambas reflexiones. Las conclusiones del presente dan cuenta del nivel de aproximación entre el pensamiento de Lukács y de Heidegger, sus tensiones y réplicas en la teoría social y la estética contemporánea.

Palabras claves: Lukács – Heidegger – Estética contemporánea – Teoría social.

From Marxism to Existentialism and Postmodern Philosophy

Summary: The general aim of the present work is to advance a deconstructive reflection on G. Lukács' and M. Heidegger's thought and of the limits and consequences of their ideas, focusing on the methodology and the aesthetics proposed by both authors, their common filiations and dialogic relationships, therefore, in the responsive functionality of their written production, accepting with Bachtin that every text works as a response in an intertextual and dialogic process. In this sense, the thematic nodes in the re-reading of Marx that Lukács begun are identified to be put in relation with Heidegger's thought and to finally postulate the relationships between both reflections. The conclusions of the present work evidence the level of proximity between Lukács' and Heidegger's thought, its tensions and responses in social theory and in contemporary aesthetics.

Key words: Lukács – Heidegger – Contemporary aesthetics – Social theory.

Introducción

Son pocas las relaciones que se han hecho hasta el presente entre Gregory Lukács [1885-1971] y Martin Heidegger [1889-1976] (*cfr.* Goldmann 1973) autores cuyos pensamientos (en una primera aproximación) podrían considerarse diametralmente opuestos. No obstante, y a modo de introducción, podrían señalarse algunas coincidencias. En primer lugar ambos encarnan algunas de las principales críticas al positivismo filosófico hegemónico de la segunda mitad del siglo XIX: Lukács lo hace revisitando el marxismo; Heidegger a partir de un retorno a una metafísica «pura» (en el sentido en que se la había entendido desde la Grecia clásica y a lo largo de la Edad Media y Moderna). Por otro lado los dos son críticos del capitalismo de la segunda mitad del siglo XIX, núcleo del que pretenden tomar distancia: uno desde el marxismo, el otro desde la ontología. Implícitamente y de una manera un poco más tensa, ambos postulan una reformulación de la teoría del sujeto enunciada por la modernidad. Asimismo –e implícitamente también– se replantearán la relación entre teoría social, filosofía y práctica política (en el primer Lukács y fundamentalmente en el primer Heidegger puede advertirse una común relación directa entre pensamiento y praxis).

En cuanto a este último aspecto, es necesario tener presente el contexto de crisis estructural por el que atravesaba Occidente durante el período de sus primeras producciones; consecuencia, además, de la Primera Guerra Mundial (percibida por la mayoría de los historiadores como la crisis del sistema económico de la segunda mitad del siglo XIX). Simultáneamente se producen (paralelamente o poco después) una serie de procesos revolucionarios de distinta índole que manifiestan un malestar social arraigado en este paradigma en crisis. Por lo tanto la reflexión entre el pensamiento teórico y el práctico-político se da de un modo inmediato: no se teorizaba la revolución o la crisis; se la vivía.

Además otro aspecto importante a tener en cuenta es que, contrariamente a lo supuesto, en esos momentos el marxismo no era estudiado en el ámbito universitario (como tampoco el anarquismo), por lo que la obra de Lukács es la primera teorización de ese pensamiento en una unidad académica (si bien ya había una producción marxista importante, contemporánea o anterior, no estaba vinculada a la universidad). En Rusia, Austria o en la misma Italia, una serie de teóricos –profesores universitarios– que procedían de ámbitos positivistas, habían introducido problemáticas marxistas en sus obras –*cfr.* Croce, Pareto y otros– pero las vinculaban a la tradición hegeliana o a cuestiones relacionadas con problemáticas del idealismo crítico. Algunos otros autores, positivistas menores, habían introducido temáticas marxistas pero no en la filosofía ni en lengua alemana; Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky o Georgi Plekhanov no eran discutidos en las universidades.

En la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX (como en parte en Italia, en Francia y en Inglaterra) la tendencia hegemónica era el positivismo; también en Alemania, si bien allí el positivismo no había cuajado demasiado o por lo menos no era el pensamiento más representativo. Es decir el positivismo como modelo de conocimiento si bien también era una forma de materialismo, era fundamentalmente mecanicista a diferencia de lo que pretendía el materialismo de Marx o el materialismo dialéctico de Lukács.

El positivismo postulaba la demostración de los procesos sociales a partir del descubrimiento de leyes inmanentes; de allí su mecanicismo y dogmatismo;¹ Además de este reduccionismo de lo social a lo natural, otro de sus supuestos era la diferenciación (herencia cartesiana) extrema e irreductible entre sujeto y objeto y la creencia en una categoría (en definitiva metafísica, pero que concebía como absolutamente natural), tal la de progreso entendido de una manera lineal, ascendente e irreversible.

El principio de que el único conocimiento posible era el demostrable empíricamente, razón por la cual las ciencias sociales se veían en dificultades para postular sus cálculos científicos tal como se los entendía en la época, comienza a ser objetado a partir de una tendencia sincrética que confluyó simultáneamente en una crítica a la teoría del conocimiento positivista. En dos universidades del sudoeste de Alemania, Heidelberg y Friburgo, se inicia una reformulación del pensamiento clásico alemán (agotado en las escuelas neokantianas) con Edmund Husserl, quien replantea el problema de la crítica al sujeto moderno y propone una reformulación del pensamiento cartesiano pero desde la categoría de sujeto trascendental y su consecuente «purificación» (*Epojé*) retomando la categoría metafísica clásica del *Ser* (1931).² En muchos sentidos, Husserl no deja de repetir (de otra manera, extremadamente compleja) una idea que ya había circulado en la historia de la filosofía.

En el concepto referido a relaciones no auténticas del sujeto con el *Ser*, puede advertirse la influencia de la fenomenología de Husserl en Lukács. En algunos aspectos parece ser así, sin embargo hay un punto clave: para Lukács el sujeto de la historia no es el individuo, sino un sujeto colectivo (tal como se irá construyendo a lo largo del siglo XX), encarnado en lo que denomina –siguiendo sí una primera formulación de Marx– el concepto de clase. El sujeto lukacsiano no es trascendental en un sentido directo ni idéntico a lo largo de la historia; es cultural, no es natural, se modifica pero no de modo individual sino

¹ Lukács es quien más insistirá en la necesidad de desarrollar algunas ideas en torno a lo que considera la principal contribución de Marx: la sistematización del método hegeliano de la dialéctica aplicado al estudio de lo social.

² Husserl quería salvar la categoría de sujeto trascendental el que, según su planteo, podía manifestarse de distintas maneras. La práctica cotidiana –es una lectura posible de Husserl que se podría hacer– nos aleja de la comprensión trascendental, pues la revelación de la verdad del *Ser* se da en condiciones de purificación mental (*epojé*). sólo cuando podemos superar las apariencias podemos volver a entender al *Ser* en su exactitud, en su pureza.

de un modo colectivo. La diferencia es sutil y también es importante la sutileza: rescata la categoría de sujeto –el que no desaparece–, pero no lo considera universal sino histórico. Las distintas etapas del progreso histórico –no renuncia a este concepto– elaboran una conciencia colectiva dinámica de la cual participan todos los seres humanos.

Adelantándonos a una de las últimas conclusiones de Lukács –y una de las más problemáticas– si la conciencia de clase burguesa es producto del esquema capitalista de progreso, la conciencia de clase revolucionaria proletaria será producto de una modificación histórica (como había señalado Marx) cuestión que explica y desarrolla en toda su complejidad. El problema es que no escapa al mecanicismo positivista ni a la teoría del sujeto moderno, simplemente modifica el primero y amplía la segunda: el sujeto trascendental no es eterno, no es siempre el mismo, único, idéntico, desde el origen de la especie, pero en definitiva deja de ser trascendental metafísico para transformarse en trascendental histórico. Si bien es consciente de estas limitaciones de las que intenta escapar en obras posteriores (*cf. v.gr. Estética 1966-7*), esta tensión se manifiesta en su *Teoría de la novela* (1916): el sujeto colectivo es un «reflejo» de los mecanismos de producción material y no logrará solucionar esa contradicción del capitalismo.³

Por su parte para Heidegger el proceso histórico –más allá de las apariencias– implicaba una manifestación y un ocultamiento. Cada época tenía una experiencia del Ser que no se daba en la totalidad de los sujetos sino en algunos de ellos, «sensibles» al llamado del Ser (es decir, no se limitaba necesariamente a una clase social). Esta dimensión de ocultamiento (a la conciencia) también está presente en lo que el marxismo lukacsiano ha llamado «falsa conciencia» y que Lukács denominaba cosificación («alienación» en la tradición hegeliano marxista).

Tanto para Lukács como para Heidegger, todas estas son relaciones inauténticas del sujeto con el Ser; cuando se considera que la naturaleza es sólo una fuente de materia prima, que el otro –el prójimo– es solamente un instrumento de producción o de industrialización, o bien que la sociedad es simplemente «mercado», estamos ante «cosificaciones».

Lukács –como buen revolucionario y como marxista o exponente de algún tipo de materialismo dialéctico– consideraba que la solución a esta situación residía en la revolución, la que implicaba además el aumento de la conciencia de clase de los explotados. Heidegger por su parte, se refería a los momentos en que

³ Lukács trata de superar el mecanicismo del positivismo pero no lo logra; recae en él constantemente. Si bien (como otros autores) quiere tomar distancia, el esquema que propone atempera algunos de los elementos positivistas pero *no rompe* exactamente con este razonamiento. Podría no verse como contradictorio, pero lo siente como una contradicción que no logra resolver, además porque su expectativa era la crítica del mecanicismo positivista.

resulta posible tener una relación auténtica con el Ser (*Sorge*); la «cura» sería una vivencia auténtica del sujeto existente.

A partir de la fenomenología se desarrollaron importantísimas estéticas como la de la recepción filosófica de la llamada Escuela de Constanza o la Escuela de Friburgo (cuna del existencialismo), las que suponen un sujeto con posibilidades de comprender mediante su *epojé* el sentido de la obra artística, el que más allá de las apariencias tiene un mensaje o sentido oculto, privilegiado, fijado perfectamente por el autor.⁴

El objetivo general en este trabajo es presentar una reflexión deconstructiva del pensamiento de G. Lukács y M. Heidegger y de los límites o las consecuencias de sus ideas, centralizándola en la metodología y estética que proponen ambos autores, sus filiaciones comunes y relaciones dialógicas; esto es, en el funcionamiento responsivo de la producción escrita de ambos, aceptando con Bachtin que todo texto [1979; 1997] tiene un interlocutor y funciona como una respuesta en un proceso intertextual y de diálogo, como tal, no siempre ameno (*cf.* Mancuso 2005). En tal sentido, se procederá a *i*) identificar los núcleos temáticos en la relectura de Marx, que emprende Lukács, para *ii*) relacionarlos con el pensamiento de Heidegger y finalmente *iii*) postular las filiaciones entre ambas reflexiones. Las conclusiones del presente dan cuenta del nivel de aproximación entre el pensamiento de Lukács y de Heidegger, sus tensiones y réplicas en la teoría social y la estética contemporánea.

Textualidades y dialogicidades de Lukács y Heidegger

Los textos abordados, *Historia de la novela* (1916), *Historia y conciencia de clase* (1923), *Estética* (1966-7) de G. Lukács, y *Ser y Tiempo* (1927), «La pregunta por la técnica» (1953) y *Serenidad* (1955) de M. Heidegger presentan puntos en común que reaparecen en los años '70 en algunos escritos de Iuri Lotman (*cf.* 1996, 1998, 2000). La relación Lukács-Heidegger, asimismo, juega un papel importante en la lectura crítica del marxismo que emprende Antonio Gramsci [1975].

Tres núcleos temáticos pueden identificarse en la relectura de Marx por parte de Lukács; *a*) la cuestión de la autoconciencia; *b*) la teorización de la distinción (relativizada en las metodologías postpositivistas o posmodernas contemporáneas) entre ciencias sociales y naturales; y *c*) la *teoría del reflejo*.

⁴ En este sentido, entre otros, se diferencian de aquellas teorías (también de la recepción) que admiten la cooperación interpretativa del lector; en efecto, para Charles S. Peirce, Michail M. Bachtin [1979] y las visiones contemporáneas como la de Umberto Eco (1979, 1994, 1992) o la deconstrucción norteamericana (Culler 1982) el autor coopera en la constitución del sentido, descubriendo, explicitando sentidos.

Tales núcleos pueden relacionarse con otras tres problemáticas presentes en la reflexión heideggeriana: a) la manifestación del Ser; b) la posibilidad de conocimiento y c) la concepción del arte entre historicismo y materialismo.

Metodología y estética en la producción teórica de György Lukács y Martin Heidegger

Reflexiones lukacsianas

La primera edición de *Historia y conciencia de clase* como libro, es de 1923;⁵ la segunda se publica en 1967. Lukács prologa ambas ediciones e insiste en que su escritura no constituyó un proyecto integral de tratado unificado, sin embargo sostiene que estos artículos –reformulados como capítulos para la edición como libro– tuvieron como objetivo principal reflexionar sobre las consecuencias que podía tener el marxismo en una teoría y práctica política y, complementariamente, indagar su relación con la estética (tal vez uno de sus principales objetivos). En ambos prólogos menciona sus disputas con otros pensadores: Rosa Luxemburgo, Klaus Kautsky (colaborador de Engels a fines del siglo XIX) y Edward Bernstein (quien evoluciona de un «marxismo ortodoxo» hacia una visión reformista o más cercana a lo que después será la social democracia). Si bien ya había una producción de Marx muy importante y voluminosa, continuada, completada y publicada por Engels y también circulaba una serie de corrientes y autores marxistas o de inspiración marxista, o socialistas, Lukács consideraba que era necesario armar un corpus o primera enciclopedia de teorías marxistas más o menos unificada, razón por la que recoge estos escritos, que califica como parciales.

La introducción de 1967 es curiosa: ya fuera porque se había operado en él un sincero cambio de opinión respecto a algunas de las ideas sostenidas en la edición anterior, ya porque pudo estar presionado por el contexto político posterior a los años 40 (su relación con el estalinismo es conflictiva pero también ambigua), en la última versión de sus ideas hay una valoración y crítica de su propia obra temprana. En tal sentido, rescata dos ideas de esa etapa juvenil: a) que el historicismo dialéctico, la dialéctica historicista, la dialéctica histórica o el materialismo dialéctico –considera todos estos términos equivalentes– es importante en cuanto método de comprensión de los fenómenos sociales y humanos; y por otro lado, b) insiste en que la temática filosófica allí presente, es la relación entre lo que denomina «manipulidad» o manipulación (*i.e.* praxis) y el concepto de totalidad; cuestiones también presentes (desde otro punto de vista) en la obra de Martin Heidegger según la interpretación de Lucien Goldmann (1952, 1959, 1970) y también la de Lukács

⁵ Si bien algunos de sus capítulos habían sido publicados o difundidos como artículos, conferencias o participaciones en seminarios, etc. anteriormente.

quien admite que *Ser y tiempo* (Heidegger 1927) en alguna medida presenta una disputa con algunas de las ideas contenidas en la primera edición de *Historia y conciencia de clase*.

Otra cuestión presente –también en este prólogo– es lo que él mismo denominó «teoría del reflejo». Más allá de las consideraciones que puedan hacerse respecto a esta teoría, su importancia radica en que es un modo de plantear uno de los temas que las teorías artísticas discutieron durante gran parte del siglo XX, tal la llamada disputa sobre el realismo; tal vez la más importante de las discusiones en torno al arte y tema central que atraviesa la historia y la crítica artística, y que se plantea en el interior de las corrientes –que podrían denominarse genéricamente– marxistas o historicistas durante el siglo XX. Esa cuestión del realismo aparece explícitamente como problema teórico, estético, filosófico, apelando también (y tal vez eso es lo más original de Lukács) a las consecuencias prácticas y políticas de esta disputa que, por otra parte, en gran medida no encuentra una solución (pues hay tantas respuestas como autores interfieren o participan en ella). Si bien en el prólogo, Lukács sólo menciona este tema, considera fundamental esa cuestión.

Complementariamente, admite la profusión de citas de Marx, pero la justifica por dos motivos: primero, porque gran parte de los escritos que presenta no habían sido hasta ese momento comentados; y por otro lado, afirma la necesidad de reconsiderar los llamados *Manuscritos económicos filosóficos* (1944) que, si bien habían sido publicados con anterioridad, comenzaron a difundirse a partir de ese momento. Según Lukács, en esos escritos juveniles –como en las «Tesis sobre Feuerbach» (1845)– están en germen las ideas fundamentales que serán desarrolladas por Marx a lo largo de su obra. Si bien considera los *Manuscritos...* textos incompletos e inacabados, su visión es muy cercana a la de Marx en ese período, principalmente su versión de la teoría de alienación hegeliana, uno de los supuestos fundamentales de la teoría marxista lukacsiana de la historia y de la sociedad humana (tópico que reaparece en Heidegger).

Los primeros capítulos de *Historia y conciencia de clase*, dan cuenta de una problemática subyacente, tal como la entiende Lukács: para entender a Marx es necesario comprender a Hegel (como es posible advertir, no queda fuera de la disputa por la correcta interpretación del marxismo, más aún, la explícita). Según la línea Hegel-Marx-Lukács, las teorías habían sido mayormente contemplativas; la teoría (ahora transformada en práctica) podía devenir historia.⁶ En otros términos, presenta la tensión sutil entre objeto y sujeto (teoría y práctica) cuestión que Iuri Lotman explicita en los años 60 (*cfr.* 1996) y que de alguna manera ya había sido enunciada en la epistemología de la física cuántica, lo que implicó una suerte de superación de la disputa sobre el realismo, *i.e.* no hay posibilidad de una descripción neutra. En 1920 Lukács

⁶ Y la historia, podríamos agregar hoy día ¿semiótica?

todavía no lo enuncia pero avanza en la afirmación de que toda teoría, contemplativa o no, implica y hasta determina, una práctica.

Los artículos que componen este texto, están pensados para dos «lectores modelos»: los filósofos (a quienes propone reconsiderar la importancia del marxismo); y otro tipo de lector, más inmediato, los activistas políticos. Si bien afirma que su objetivo principal es la instrucción de la práctica política, sus trabajos, lejos de ser opúsculos divulgativos, son pensados para un lector militante de formación académica. Casi contemporáneamente aparece –si bien desde otro punto de vista– en otros autores marxistas del momento la primera versión clara de una idea que posteriormente se difundirá en el siglo XX, con la función del *intelectual de vanguardia* –como lo llamará Gramsci [1975, 1977]– a cargo de llevar adelante la revolución (visión exacerbada, difundida, aceptada, incluso parodiada a fines del siglo XX que no era habitual a principios del siglo XX y empieza a ser esbozada en este período y por estos autores). Esta suposición del intelectual como motor revolucionario no es privativa del marxismo sino que es libremente aceptada también durante los años 20 y 30.

Lukács presenta su lectura de la dialéctica hegeliana y marxista,⁷ teniendo en cuenta principalmente el concepto de autoconocimiento del sujeto (libertad) y la consecuente inversión metodológica propuesta por Marx. De allí que el «marxismo ortodoxo», para Lukács es, antes que nada, una *metodología*.⁸ Con su crítica tanto al determinismo absoluto (fatalismo) como al voluntarismo, concibe la praxis revolucionaria como transformación de la teoría contemplativa en historia (*vide* 1923 (1985):48) mediante la aplicación del método dialéctico. Por otra parte, es posible advertir en estos trabajos una justificación no totalmente desarrollada de la construcción de una superestructura distinta, si bien no logra explicitarla (al menos en este período) de un modo coherente. Es decir, advierte la necesidad de llevar adelante un plan de acción pero no avanza en proponer qué es o cómo se tendría que orientar esa praxis. En cambio en años posteriores Gramsci, en los *Cuadernos de Cárcel*, lo postula de una manera más clara en lo que denomina *construcción de una nueva cultura*, proceso complejo por el que la transformación de una teoría abstracta en historia, requiere la comprensión de la praxis pertinente; praxis que tiene que ver con la afirmación o construcción, de nuevos valores simbólicos. En

⁷ En la Antigüedad y Edad Media, «dialéctica» era entendida como método o modalidad de diálogo o disputa (Aristóteles, Tomás de Aquino). Según Hegel la realidad se tenía que pensar como dialéctica, *i.e.* sucesión de momentos (un método de conocimiento, pero también un modo de existir de la realidad); «dialéctica» en esta primera versión de Hegel es devenir, sucesión constante y permanente de tres momentos: tesis, antítesis y síntesis. En la versión marxista es adaptado: en esta realidad de devenires constantes quedan contradicciones (los explotados); a partir de ahí desarrolla una teoría económica que se nutre de la tradición del anarcocomunismo, el comunismo o las visiones del socialismo utópico, que no necesariamente debieron ser consecuencia natural de la dialéctica hegeliana.

⁸ *Cfr.* «En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método» (1923 (1985): 45).

Lukács esta explicitación no llega a formularse, posiblemente porque queda atrapado en un círculo hermenéutico.

En este proceso, el arte configura una práctica cuya función es llevar a la autoconciencia las contradicciones. Este sería tal vez el modo más dinámico y fructífero de entender lo que denomina *teoría del reflejo*: la *síntesis* (en términos hegelianos) como praxis revolucionaria. No obstante, es posible advertir aquí cierto resabio determinista: posiblemente la autoconciencia no baste para producir el cambio (*cfr.* sentido común, hegemonía y lucha por una nueva cultura, Gramsci [1975]), el modo más estricto de ser fiel al concepto de dialéctica como devenir y reconstrucción constante de prácticas, es precisamente entender que los valores, lo simbólico y su justificación, cambian. En este punto, su planteo es cercano al de Heidegger, quien concibe la verdad como develamiento del Ser (entender que existimos histórica, finitamente). En otros términos, el planteo de Lukács como el de Heidegger son idénticos desde el punto de vista lógico: ambos admiten una teoría de verdad subyacente equivalente; la verdad es algo que está oculto y es necesario develar (correr el velo). En este caso en particular, la función del arte es *develar* lo oculto. Es interesante constatar cómo muchas poéticas o teorías del arte del siglo XX se justificaron a partir de este supuesto. Indudablemente, la circulación de estas ideas a lo largo de la historia (de estas contradicciones si las queremos considerar como tales) es realmente perturbadora.

Por momentos Lukács piensa la dialéctica, las contradicciones específicas del capitalismo, como la totalidad del proceso histórico. Es decir, hay una tensión que tal vez ya existe en Marx: las contradicciones en la historia ¿son las de todo el proceso histórico? ¿O esas contradicciones se profundizan en el capitalismo? Parecería ser que Lukács optara por la segunda opción: todas las épocas históricas fueron contradictorias, pero durante el capitalismo llegan a su máxima expresión, a su exasperación. Esta era una idea muy común en esa época (*cfr.* Rosa Luxemburgo); hay una visión –y es una de las tantas observaciones que hace Gramsci– apocalíptica, una sensación de fin de los tiempos.

La concepción del capitalismo como sinónimo de crisis (existe porque subsiste la contradicción), presenta en la actualidad un giro discursivo: el capitalismo supera sus crisis produciendo más y mejor, para lo cual consume más recursos naturales, mayormente finitos, pero sin tiempo de recupero; ahí encuentra tal vez, el capitalismo tardío, una limitación «objetiva» última.⁹ En cierto sentido

⁹ Por eso muchos teóricos neomarxistas apuestan a esa cuestión (*cfr.* Hayden White). Es curioso notar cómo la ciencia ficción norteamericana postula la «resolución» del problema trasladando la civilización (capitalista) al universo «infinito». Un ejemplo claro, en la línea mayormente optimista es la serie televisiva clásica y las secuelas cinematográficas de *Star Trek (Viaje a las estrellas)*. En ésta, en efecto, la conquista del espacio es la última «frontera» que implica un reinicio (una nueva expansión, más allá de las fronteras terrestres) de la historia del capitalismo e imperialismo clásicos.

presentar esta problemática, posiblemente no contemplada por Lukács, es comprender que estamos llegando a una contradicción final que ya no depende de la historia humana sino que vuelve a lo objetivo prehumano.

Una cuestión importante a considerar en estos escritos, es la relativa a la objetividad sobre la cual Lukács manifiesta también cierta ambigüedad (y esto es tal vez lo que hace interesante seguir leyéndolo). En tal sentido, da a entender que algo que es objetivo (o se considera en una determinada época como tal), lo es porque es aceptado como verdadero (*i.e.* porque hay un consenso en torno a un determinado *constructo*). Estas ideas son expuestas en torno a sus explicaciones sobre lo que denomina «la ciencia natural burguesa», la gran legitimadora de los supuestos ideológicos del capitalismo. Lo anterior es solidario con un aspecto fundamental del capitalismo, según Lukács: «la cosificación». El pensamiento teológico medieval concebía la naturaleza como una creación divina, un «ámbito sacralizado» sobre el cual cabía una responsabilidad social. Después de la Reforma y con el advenimiento del capitalismo esta concepción se diluye, Lukács percibe a la ciencia natural burguesa como una construcción ideológica que legitima la producción capitalista y que la explica teóricamente. No obstante, si bien considera que la objetividad de las ciencias naturales es una construcción ideológica, *concibe la dialéctica como la manifestación objetiva de la realidad*, la que aparece reflejada en el arte. El arte es un *reflejo* de las estructuras de producción y la ideología y por ende de las estructuras de explotación. Luego de referirse a la teoría de la plusvalía de Marx, afirma que esa función encubridora de la realidad con apariencia fetichista,¹⁰ oculta (y podría suscribirlo Heidegger) que todos los fenómenos de la sociedad capitalista «llegan empero más allá (...) no se limitan a ocultar el carácter histórico, transitorio, pasajero de esa sociedad» (Lukács 1923 (1985): 60). O sea, el fetichismo, la cosificación, la naturalización de *un modo de producción* como *toda la realidad*, encubren el carácter histórico, transitorio y pasajero de esa sociedad (o de cualquier sociedad).

Finalmente se refiere al funcionamiento de las ciencias sociales que, al no aplicar el método dialéctico, devienen pseudosociales (y en esto también coincide con Heidegger); esto es, aquellas que funcionan como si fuesen ciencias naturales, cosificando a la humanidad y por ende contribuyendo a la alienación (toda sociología entendida como una teoría cuantitativa de lo humano es un modo de convertir lo humano en ciencias naturales). Algo similar, curiosamente, plantea Benedetto Croce (1914, 1938).

¹⁰ El término que usa Lukács –y Marx en algún momento– es fetichismo: la imposibilidad de ver algo porque está cosificado o verlo como «cosa» y no como es; en eso hay una coincidencia, si bien en otro sentido, con Heidegger, quien admite lo mismo: si nos lanzamos a la vida y pensamos que la vida de consumismo es *toda* la vida, estamos alejándonos del Ser.

Podría señalarse una conclusión *quasi* herética e inquietante: estos postulados de Lukács (y de Heidegger) nos recuerdan algunos remotos antecedentes del posmodernismo. Lukács no quiere dejar de ser historicista pero sí insiste en la imposibilidad de construir una ciencia de lo social. No escapa ni quiere escapar del gran relato de construir en la historia una sociedad más justa.¹¹ Asimismo, su afirmación acerca del carácter transitorio y pasajero de toda sociedad parecería ser la de un autor existencialista. El método dialéctico al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías (sociales) tiene que disolver también su solidez cósmica (la cosa es un constructo ideológico) con el objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad, esto es, que es una sociedad transitoria, histórica, una estructura social limitada por el tiempo. No obstante, es importante mantener la práctica, pues la filosofía llega *post festum*, cuando entendemos las cosas es cuando ya pasaron.

(...) la vida humana puede llegar a ser consciente de sí misma, se realiza entonces el programa de la filosofía de la historia enunciado por Hegel aunque precisamente en una destrucción de la doctrina hegeliana [es decir, entenderlo es consumir la teoría hegeliana y por ende destruirla o superarla]. A diferencia de la naturaleza, en la cual subraya Hegel la transformación es un círculo de la repetición de lo igual, la historia es la transformación de lo que queda del concepto. Es el concepto mismo rectificado (1923 (1985): 64)

Después de un proceso de descubrimiento se llega a un «concepto» (término de la dialéctica hegeliana), *i.e.* una versión rectificada, propia, de la historia.

La concepción de tipo historicista marxista influye en gran parte de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX, Lukács (y otros autores) indudablemente tiene cierto protagonismo en tal desarrollo; pero también es significativa la presencia del pensamiento de Heidegger, si bien a veces no de un modo tan explícito. No obstante su aporte (incluso conflictivo a veces) es fundamental no sólo para las corrientes fenomenológicas, sino también para las posmodernistas y deconstruccionistas.

Conclusiones heideggerianas

Serenidad (1955) puede leerse como un compendio de la valoración de Heidegger en torno a la técnica y la ciencia moderna –crítica también presente en «La pregunta por la técnica» (1953)–; aquí hay coincidencias profundas con la crítica de Lukács a la ciencia y a la técnica como expresión del capitalismo, de la cosificación, de la subjetividad inerte producto del desarrollo omnímodo

¹¹ De allí la reflexión de Althusser acerca de la convivencia (en Marx) de la teoría hegeliana con una visión humanitarista de la historia.

de una ciencia natural positivista o de extracción positivista y de una técnica que todo lo cuantifica. Heidegger de un modo zigzagueante y menos ortodoxo, confluye en una crítica similar: la técnica aleja al ser humano de su verdadera naturaleza, la del *Dasein* (el existente donde se manifiesta el Ser), cuya autenticidad se da en un determinado contexto con el cual el ser humano es solidario e incluso homólogo.¹²

Lo que para Lukács es alienación (explotación), para Heidegger es el proceso del olvido del Ser y olvido del sentido de finitud; una de las conclusiones de *Ser y tiempo* (1927) es que el *Dasein*, es un Ser para la muerte: en algún momento toma –o tendría que tomar– conciencia de que es limitado. La muerte, en definitiva, es la única certeza y la sociedad, cuanto más moderna, más lo olvida. Luego, debemos vivir –si es que vale una expresión de «deber ser»– del modo más auténtico posible; en términos de Heidegger: del modo más cercano al Ser, vale decir, visualizando nuestra finitud.

La concepción de finitud de Heidegger se torna cada vez más patente en su obra, como también su desilusión sobre el fracaso del proyecto óptico (pensamiento negativo, nihilista y derrotista). En su advertencia contra la técnica no plantea una superación. El Ser se fue olvidando, proceso que se quiebra, según Heidegger, con Friedrich Nietzsche a quien ve como el renacimiento del pensamiento filosófico. Ser explotados (Lukács) es el olvido del Ser (Heidegger), crisis manifestada en el nihilismo de Nietzsche que concibe como algo positivo, donde aparece el olvido de la diferencia ontológica. En términos técnicos para Heidegger, el olvido del Ser se debió a que se confundió el Ser (lo que hace que las cosas sean lo que son) con el ente (la cosa que es, el mundo de lo material en términos de Lukács, y también los productos simbólicos). Para Lukács las cosas (bienes, productos) tienen una cierta negatividad: son producidos mediante la explotación descrita perfectamente (según Lukács) por Marx, heredando y desarrollando la teoría de la alienación de Hegel: detrás de todo producto existe vida humana; para Heidegger también, pero pone énfasis en que detrás de cada cosa, existe el olvido del Ser, el olvido de que somos seres finitos.

Una única excepción –clave en el pensamiento del último Heidegger– es el arte: el artista (arcaico particularmente), el *Dasein* al hacer algo para su propio beneficio sin «utilidad» respondía al Ser (modo de relevarse del Ser), el arte no nos hacía olvidar del Ser (no nos alienaba en términos de Lukács); es decir, en una etapa de respuestas a problemas práctico-existenciales y de subsistencia no habría alienación en el sentido que después lo concebirá Hegel. Esos

¹² Esta búsqueda ya aparecía en los primeros historicistas: en un determinado lugar, tiempo y espacio se da la relevación del Ser; otros autores hablaron de la revelación de una cosmovisión coherente con un determinado pueblo, tradición y, eventualmente de una determinada raza. Si bien Heidegger escapa al biologicismo (considera las teorías biológicas manifestaciones del olvido del Ser), admite una pureza espiritual, de pensamiento que se desarrolla en un determinado medio, una época y que es coherente con una determinada tradición.

objetos (lo repite de distintas maneras en el *Origen de la obra de arte*) en los que no se puede distinguir Ser de existir, o forma de materia, no dejan de ser bellos (producen una sensación de coherencia y satisfacción con el producto, con lo que hacemos, con nuestra vida).¹³ Antes que una crítica a un modo de producción, en Heidegger hay una crítica a una concepción de la realidad; esto excede al capitalismo en su visión. La cultura fue olvidando paulatina e intensivamente el Ser, produciéndose esas escisiones que describe Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923): por ejemplo con el fordismo (*cfr.* Gramsci también), con la reproducción repetitiva, obsesiva y alienante de una *parte* de algo. Para Heidegger el arte es una excepción porque puede escapar a ese proceso, pues en el arte se manifiesta el principio de cosmicidad (Croce 1901).

Por otra parte para Heidegger (y para gran parte de la teoría filosófica y cultural) no existe el *Dasein* –el ser humano– fuera de lo que se llama el lenguaje; también para Peirce ser humano, lenguaje, signo es lo mismo [el signo es el ser humano (Peirce (1988):210-211)]. Para Heidegger, el logos es el lenguaje y el lenguaje se da en el *Dasein*. El logos no es el espíritu absoluto (Hegel); el Ser (logos) es «en el principio» (antes del inicio del tiempo; antes del inicio de todo). Es entender que nuestro universo nace en el momento en que nace el lenguaje (*cfr.* Vico 1735): la producción de signos (no sólo verbales)¹⁴ es lo que hace posible nuestro mundo. En el contexto heideggeriano es el Ser manifestándose en un logos en una delimitación espacio-temporal. En tal sentido, el arte es el conocimiento de lo individual irrepetible (*cfr. et.* Croce 1899): es el conocimiento de una pregunta por el Ser que se hace un *Dasein* en un determinado momento y de la respuesta que obtiene de esa pregunta. Sólo a partir de entender esta irrepetibilidad de la focalización –*cfr.* Croce (1901)– podemos narrar, describir, contar. Es un quiebre en la hegemonía, una apertura, es allí cuando es posible reponer ausencias. Lo irrepetible no es sólo el objeto; es la relación triádica que existe entre el referente, el emisor, el receptor y el interpretante. Si bien Heidegger lo expresa de un modo críptico, es lo que impide que el arte se aliene totalmente, pues es una sucesión de metalenguajes aun con el riesgo de que pueda olvidarse en ese proceso el Ser. El momento irrepetible, las coordenadas, las limitaciones espacio-temporales, aparecen, se concentran en lo que Heidegger llama evento: el *Dasein* adquiere realidad en un evento. El arte es un instrumento que permite al *Dasein* plantearse la pregunta por el Ser (*cfr.* «El origen de la obra de arte») Para Heidegger la historia del pensamiento tendió a desarrollar teorías de la presencia. Su supuesto es que el Ser se revela y se esconde al mismo tiempo. Toda presencia es signo (síntoma) de una ausencia. Como el mundo es

¹³ Es interesante la observación de Eco (1962) leída a partir de esa idea de Heidegger: en un determinado momento (el *non plus ultra* de la producción en masa, en serie) es necesario volver al embellecimiento que supuestamente nos desalienta, pero en realidad nos aliena más, aumenta el grado de alienación.

¹⁴ Postular que los únicos signos que usamos son verbales es reconocer sólo un porcentaje de la signicidad.

heterogeneidad, esa relación debería darse sólo en contextos de mayor homogeneidad, es decir, en los «senderos del bosque» patrio.

Entonces, la apertura del mundo en el que vivimos, cerrado y con altos niveles de determinación es posible en el arte: permite formular preguntas que habitualmente no se formulan (abre nuestro mundo simbólico) y también materializa una versión de la voluntad de poderío como deseo. El arte quiebra el mundo si bien de una manera fractual, puntual y no irreversible. Por eso esta visión de Heidegger se puede calificar también como una ontología de lo cotidiano: el Ser no necesariamente se manifiesta en lo extraordinario.

Heidegger llega a plantear una homología entre pensamiento, lenguaje y acto creativo: sólo podemos entendernos desde que existe el logos, el lenguaje, la palabra concebida como signo, no necesariamente verbal. No podemos ir más allá de nuestro mundo. Excepto en esas fracturas.

Cruces entre las conclusiones de Lukács y de Heidegger

Lo expuesto anteriormente nos permite identificar tres núcleos temáticos en la obra de Lukács que pueden relacionarse con la de Heidegger:

a) *Autoconciencia*. El materialismo dialéctico o la dialéctica materialista (que intencionalmente Lukács utiliza como equivalentes) permitiría, según la aplicación sistemática de lo que él denomina un *método*, el autoconocimiento ya del ser humano, ya de la sociedad. Esta cuestión es fundamental para comprender hasta qué punto hay una cierta analogía, una identidad y una diferencia con Heidegger, quien también considera que lo que se manifiesta no es necesariamente todo lo que es. Es un núcleo temático importante para entender, además, gran parte de los supuestos teóricos y meta-teóricos de las ciencias sociales: *i.e.* la suposición de la existencia de algo a descubrir (a develar) que no es evidente; o bien que lo evidente no necesariamente es lo más pertinente o que es necesario, de alguna manera, reverlo.

b) *La distinción ciencias sociales / naturales*. El carácter autorreflexivo de las ciencias sociales (su objeto es el mismo ser humano, estudiado por él mismo) se diferenciaría (según la formalización tradicional) de las ciencias naturales. Si bien esta distinción ha sido relativizada o replanteada por las metodologías pospositivistas o posmodernas, el planteo tradicional diferenciaba dos grupos de ciencias: las formales (lógica, matemáticas, etc.) que tal vez no tenían que ser entendidas exactamente como ciencias, o en todo caso deberían serlo como ciencias o disciplinas de relaciones puras; y por otro lado, las ciencias fácticas, las que se relacionan a hechos empíricos naturales o sociales. Indudablemente (y esto aparece en el planteo de Lukács) esto podría ser discutido porque la visión que tenemos de lo natural es, en definitiva desde lo humano; su crítica al tratamiento de los objetos humanos como naturales en

cierto tipo de sociología se inscribe en esta discusión que atravesará el siglo XX. Admitir esta división, implica aceptar que las ciencias sociales pueden producir un autoconocimiento, una revelación de cosas (no evidentes) que hacen a nuestra vida esencial. Es decir, la autoconciencia, como la denomina Lukács implica un cierto reconocimiento, una cierta comprensión que va más allá de lo inmediato. Esta suposición es en algún punto prácticamente idéntica a la de Heidegger, si bien con otra connotación; por otra parte, es un supuesto con fuerte arraigo en la filosofía y la ciencia en general, que se agudiza especialmente a partir de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807). Esta discusión también había aparecido en Immanuel Kant con la incognoscibilidad del *noumeno* (cuestión que Lukács aborda en el capítulo tercero de *Historia y conciencia de clase*, 1923) y su excepcional manifestación en la ley moral y eventualmente en algunas experiencias particulares. Ahora bien, tanto en Lukács como en Heidegger, el antecedente más inmediato de esta visión es Edmund Husserl y que posteriormente se manifestará en las llamadas corrientes hermenéuticas, es decir, en la supuesta interpretación correcta de lo que está más allá de los fenómenos (lo que se muestra que no es exactamente lo que «es», según este supuesto extendido y que «contamina» a todos estos autores).

c) *Teoría del reflejo y arte*. Para Lukács el reconocimiento es la toma de conciencia de que somos parte de una estructura que nos supera; al estudiar la sociedad (siguiendo la línea de lo que denomina el «marxismo ortodoxo») es posible entender algo que de otra manera no se comprendería. Además es un modo de autoconocimiento, porque cuando se estudia la humanidad, en cuanto humanidad-sociedad aun con la carga ideológica del término, nos estudiamos a nosotros mismos en lo que supuestamente tenemos de humanos (de esencialmente humanos). Lukács llega a un callejón sin salida; no termina de afirmar si el arte refleja la hegemonía, los márgenes, la contrahegemonía, la ideología de toda la sociedad o (podríamos plantear contemporáneamente) la ideología del lector. En cambio Heidegger escapa a esta discusión y concibe el arte como el único reducto en el cual, a pesar de todo, subsiste la escucha del Ser. En «Hölderlin y la esencia de la poesía» (1936) o en «*El origen de la obra de arte*» (1936) sostiene que el arte es el único lugar donde a pesar de la caída, del olvido del Ser, de la diferencia ontológica entre Ser y ente, queda a veces (no es que sea permanente o en todos los llamados artistas) la escucha del Ser; donde subsiste tal vez débilmente en algún punto la pregunta por el Ser.

Antes que efectos revolucionarios en el sentido social o lukacsiano, una obra de arte para Heidegger puede producir –en el *Dasein* abierto a la pregunta por el Ser– un efecto de «cura» (que empieza por el reconocimiento de nuestra finitud) de la propia existencia. Para Heidegger la obra artística es el último baluarte del Ser, produce una apertura al Ser, manifiesta la fractura; por otra parte, hay una concepción espacio-temporal en el *Dasein* como metáfora

epistemológica en el sentido de Eco (1962). Avanza sobre lo expuesto en «¿Qué es la metafísica?» agregando una dimensión más fundante todavía: la dimensión estética. El arte es un lenguaje que se refiere al lenguaje mismo. Producir una obra de arte es volver a producir belleza mediante una técnica (de ahí el necesario conocimiento de la técnica). Heidegger no lo explicita de esta manera, pero el arte en definitiva es *autorreferencial*.

Hans-Georg Gadamer, sobre todo en *Verdad y método* (1960), si bien fiel al pensamiento heideggeriano, sistematiza la explicación heideggeriana mediante la definición de un método interpretativo (hermenéutica): apunta a entender –atendiendo a todas estas condiciones de Heidegger– el sentido (complejidad dinámica) de una obra de arte, no duda que con un determinado método podemos acceder a una verdad, revelar aquello que la obra oculta más allá de la voluntad explícita incluso del autor, y reponer ausencias.¹⁵ También Jacques Derrida desarrolla algunos planteos heideggerianos en su teoría o discurso en torno a lo ausente; si el arte es para Heidegger el reducto donde a pesar de todo subsiste la pregunta por el Ser, Derrida va más allá: el arte es un testigo de la ausencia de la ausencia. Cuando se manifiesta este residuo (sobreviviente de ese proceso sígnico) hay una dimensión más profunda: porque se manifiesta, se oculta. Preguntarse lo que no podemos preguntarnos, es la apertura del mundo.¹⁶ Cualquier obra artística es un evento donde se manifiesta el Ser, pero también porque se manifiesta se retira, en parte se oculta, *i.e.*: en toda enunciación hay algo que no se puede enunciar.

En definitiva el *cogito*, concebido como un sujeto trascendental, existe con el permanente riesgo de caer en la cosificación. Para Lukács y el pensamiento utópico la solución está en reconocerse como miembro de una clase histórica en pos de una utopía liberadora y como tal inalcanzable. El historicismo dialéctico parte del reconocimiento de la diferencia como fundante de la dialéctica para postular su superación reveladora pero masificante: la diferencia de una realidad múltiple que se debe reducir a una identidad homogeneizante por reconocerse como «más racional». En cambio para Heidegger esta salida aumenta la alienación y por ende la inautenticidad. La única salvación, como la que postula Jean-Paul Sartre en *La Náusea* (1938), se puede dar en la experiencia artística, reveladora del ser, intrasferible. Desde nuestro punto de vista, esto conduce a otro riesgo análogo a la realienación lukásiana: el *egotismo*, pues esta visión –presente en los escritos tardíos de Heidegger– reclama la postulación de la vía, el camino, el sendero, en el bosque de la existencia. Las connotaciones no dejan de ser místicas (legítimamente místicas si se quiere) pero con el riesgo del solipsismo.

¹⁵ Vuelve a respirarse algo de positivismo, como en la escuela de Constanza, *cfr.* Jauss (1978).

¹⁶ Derrida lo sintetiza en la pregunta por el testigo del testigo, poniendo en práctica esa imagen extraña de Heidegger acerca de que cuando el Ser se revela, porque se revela, se oculta, *cfr.* entre otros, 1995.

En otros términos al utopismo socializante de Lukács, Heidegger opone el no menos utópico egotismo. El encerrarse del *Dasein* en una solución única e intransferible de la diferencia absoluta, de la identidad absoluta con esa diferencia, un existente auténtico porque irreplicable, autónomo, autotélico, en una deriva libre, sin vínculos, sin identidades colectivas, ni pasadas, ni presentes ni futuras.

La postmetafísica heideggeriana conlleva una conclusión ontológico-mística que postula el arte como revelación intransferible o casi –salvo en la identidad no explicitada de las almas gemelas o análogas del artista y del *Dasein* que se hace la pregunta por el ser. Este *Dasein* será, deberá ser indiferente a los otros, los cuales implican, ni más ni menos que un riesgo para una existencia auténtica.

Ambas perspectivas conducen, en el contexto postmoderno, a paradojas: a) en la línea de pensamiento de Lukács y los utopismos universalistas, a la de la masificación, que vuelve a alienar al sujeto histórico en una superación de la diferencia mediante una disolución en una identidad absoluta, una masificación que no escapa realmente a la alienación cosificante del capitalismo y que además anula la diferencia. b) En el contexto Heideggeriano, la diferencia absoluta con el otro, la identidad consigo mismo del egotismo absoluto del *Dasein* en su existencia auténtica, quiebra toda relación con el prójimo; identidad y diferencia devienen sinónimos y el sujeto queda liberado de toda responsabilidad con los otros pero no con su proyecto existencial: podrá liberar su voluntad de poderío sin limitaciones burguesas, caritativas ni solidarias.

Leídos deconstructivamente, ambos, Lukács y Heidegger quedan presos de las cosas. Aunque no lo reconozcan, pretenderán escapar a la cosificación pero simplemente la ocultarán; su estética, su sensibilidad serán en realidad espurias. En el primero, para borrar las diferencias de la semiosfera, homogenizándola; en el segundo, aniquilando toda diferencia, toda resistencia, para afirmar la ilimitada voluntad de poderío del *Dasein*. Ambos, sin embargo, apelarán al arte como último instrumento: Lukács como reflejo y propaganda de la homogeneización masificante; Heidegger como revelación de los secretos de la existencia que debe y puede comprender sólo quien es merecedor por haber sabido escuchar al Ser.

Lukács y Heidegger postulan estéticas puras, postidealistas, es decir, «realistas», más aún, hiperrealistas por conclusivas y definitivas. O, a modo de consuelo sino de refutación, y como simple testimonio de la complejidad de lo «real», podemos simplemente señalar que las estéticas, la sensibilidad actual, no son puras, concluidas ni reveladoras, sino mixtas y creolizadas; la semiosis ilimitada que a diario vivimos y experimentamos en la semiosfera que nos rodea, lejos de encapsularse en la masificación o el egotismo, escapa, en definitiva, a cualquier determinación. ■

REFERENCIAS:

- ALTHUSSER Louis (*et.al*)
 1965 *Lire le Capital*, París : Maspero (en collaboration avec Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Pierre MACHEREY et Jacques RANCIERE), 2 v. ; (tr. Esp.: *Para leer El capital*. México: Siglo XXI. 1969).
- AUERBACH Erich
 1942 *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna: A. Francke Verlag, 1946; (trad. esp.: *Mímesis: la realidad en la literatura*, México: FCE, 1950).
- BACHTIN Michail M.
 [1979] *Estetika slovesnogo tvorchestva*, Moscow: Iskusstvo; (tr.esp.: *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).
 [1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos
- CROCE Benedetto
 1901 *Estetica como Scienza della Espressione e Linguistica Generale*, Bari: Laterza [ed.critica, Milano: Adelphi, 1990]; (tr.esp. *Estética*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1969).
 1914 *Teoria e Practica della Storiografia*, Bari: Laterza.
 1938 *La storia come pensiero e come azione*, Bari: Laterza.
- CULLER Jonathan
 1982 *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca: Cornell Univ. Press; (tr.esp.: *Sobre la deconstrucción*, Madrid: Cátedra, 1984).
- DERRIDA Jacques
 1995 "Parler pour l'etranger (ou pour l'autre).Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan", *Diario de poesía*, 39, septiembre 1996: 18-20.
- ECO Umberto
 1962 *Opera aperta*, Milano: Bompiani (secondo edizione modificata: 1967; sulla base dell'edizione in francese 1965; quarta edizione modificata 1976).
 1979 *Lector in fabula*, Milano: Bompiani.
 1992 *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge: Cambridge U.P.; (tr. it.: *Interpretazione e sovrainterpretazione*. Milano: Bompiani, 1995).
 1994 *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano: Bompiani.
- GADAMER, Hans-Georg
 1960 *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1960; Auflage, 1965₂; (tr. esp.: *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1993, T. I y II).
- GRAMSCI Antonio
 [1975] *Quaderni del carcere*, (a cura di Valentino Gerratana), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino: Einaudi, 4 vol; (tr. esp.: *Cuadernos de Cárcel*, México: ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001).
 [1977] *Letteratura e vita nazionale*, Roma: Riuniti.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
 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 Espíritu*, [trad. Wenceslao Roces], Mexico: FCE, 1966, 1973).
 1812-16 *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik*, Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 3 vols.; (tr. esp.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar, 1982, 2 v.
 1820 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1835-38; (tr. esp.: *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona: PPU, 1989).

HEIDEGGER Martin

- 1927 *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer (tr. esp.: *El Ser y el tiempo*, Mexico: FCE, 1951).
- 1936a "El origen de la obra de arte" en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1966.
- 1936b "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y Poesía*, Buenos Aires: FCE, 1992.
- 1950 *Sendas perdidas o Caminos de bosque*, Buenos Aires: Losada, 1960.
- 1953 "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- 1955 *Gelassenheit*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959 (tr. esp.: *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994).

HUSSERL Edmund

- 1931 *Méditations Cartésiennes*, París: Vrin.

JAUSS Hans R.

- (1978) *Pour une esthétique de la réception*, París: Gallimard.

LOTMAN Iuri M.

- 1970 *Struktura judozhestvennog teksta*, Moskva: Iskusstvo; (tr. esp.: *Estructura del texto artístico*, Madrid: Istmo, 1978).

LUKÁCS György

- 1916 *Die theorie des romans; ein geschichtsphilosophischer versuch über die formen der grossen epik*, Berlin: P. Cassirer, 1920.
- 1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein Studien über marxistische Dialektik* Berlin: Der Malik Verlag; (tr. esp.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Orbis, 1985, 2 v.).
- 1936 *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Berlin: Aufbau, 1948.
- 1938 *Der junge Hegel - Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich, Europa Verlag, 1948; (tr. esp.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1970).
- 1963 "Los problemas del reflejo en la vida cotidiana" en *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*, Barcelona: Grijalbo, 1967: 36-81.

MANCUSO Hugo R.

- 2005 *Palabra viva. Teoría textual y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós.

MARX Karl

- 1844 "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" in Marx K. y F. Engels *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932; (tr. esp.: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, México: Grijalbo, 1968).
- 1845 "Thesen über Feuerbach" in ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie*, Stuttgart : Dietz, 1888.
- 1867 *Das Kapital*, Hamburg: Verlag von Otto Meissner; (tr. esp.: *El Capital, libro primero*, México: Fondo de Cultura Económica, 1946).

PEIRCE Charles S.

- (1988) *El hombre un signo*, Barcelona: Crítica.

SARTRE Jean P.

- 1946 *L'existentialisme est un Humanisme*, Paris: Nagel.

VICO, Giambattista

- 1725 *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle Nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti. All'Eminentiss. Principe Lorenzo Corsini amplissimo Cardinale dedicati*, Napoli, Felice Mosca; Napoli: Stamperia Muziana, 1744; Bari: Laterza, 1928. (tr. esp.: *Principios de Ciencia Nueva*, Barcelona: Orbis Hyspamerica, 1985).

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

- BACHTIN Michail M.
 1952-1953 "Problema rechevyj zhánrov", *Literatúrnaia Uchioba*, I, 1978: 200-219; (tr. esp.: "El problema de los géneros discursivos" n. in BACHTIN Michail M. [1979], (1982): 248-293).
- CASTORIADIS Cornelius
 1973 *La Société bureaucratique. Les Rapports de production en Russie et La Révolution contre la bureaucratie*, París: Éditions, 2 tomes.
- ECO Umberto
 1976 *Il Superuomo di massa*, Milano: Cooperativa Scrittori; Milano: Bompiani, 1978, 1985₂ (tr. esp: *El superhombre de masas*, Barcelona: Lumen, 1995).
 (1986) "Viaje a la hiperrealidad", en *La estrategia de la ilusión*, Barcelona: Lumen.
- FARIAS Victor
 1983 *Heidegger et le nazisme*, París: PUF; (tr. esp.: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1989).
- FRYE Norton
 1990 *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"* Harmondsworth, England: Penguin (tr. esp: *Poderosas palabras*, Madrid: Muchnik, 1996).
- GADAMER Hans-Georg
 2000 *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze* Tübingen: Mohr Siebeck.
- GOLDMAN Lucien
 1952 *Sciences humaines et philosophie*, París: Gonthier.
 1959 *Recherches Dialectiques*, París: Gallimard.
 1970 *Marxisme et Sciences Humaines*, París: Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
 1812-16 *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik*, Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 3 vols.; (tr. esp.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar, 1982, 2 v.).
 1820 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1835-38; (tr. esp.: *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona: PPU, 1989).
- LOTMAN Iuri M.
 (1996) *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto. Vol. I*, Madrid: Cátedra.
 (1998) *La semiosfera. Semiósfera de la cultura del texto, de la conducta y del espacio. Vol II*, Madrid: Cátedra.
 (2000) *La semiosfera. Semiótica de las artes y de la cultura. Vol III*, Madrid: Cátedra.
- LUKÁCS György
 1936 "¿Narrar o describir? Contribución a la discusión sobre el naturalismo y el formalismo" en AA.VV. *Literatura y sociedad*, Buenos Aires: CEAL, 1991: 34-62.