

## Posciencia y filosofía contemporánea

### I

Reflexionemos en torno a dos observaciones en el contexto filosófico, particularmente epistemológico, contemporáneo.

Una, escrita en 1968 por Norberto Bobbio (1969); la otra, escrita en 1970, por Lucien Goldmann (1973).

La primera se refiere a la paradójica lectura que de ciertos autores (como Friedrich Nietzsche) fuerza el más recalcitrante progresismo posmoderno, políticamente correcto, imaginando

(...) un Nietzsche al que le han puesto un gorro frigio que no le queda bien, muy distinto del que invocaba a las aristocracias guerreras y entonaba himnos a la voluntad de poder (1969 (1989): 287).

Este Nietzsche que fue leído y venerado por Giovanni Papini (el Papini reaccionario –no el anarquista– de las Revistas *Leonardo* y *Lacerba*), por Gabriele D'Annunzio y por gran parte de la *intelighenza* nazista. Este Nietzsche, el mismo que inspiró al Leopoldo Lugones de «El Payador» (1913) y de *La hora de la espada* (1924).

Para Bobbio, que señala esta paradójica contradicción, casi al pasar, fingiendo inocencia, indica un inquietante *síntoma* de nuestra cotidianeidad que escapa a los esquematismos simplificadores y que no se explica solamente por la *misreading* deconstruccionista (la cual sería al menos pragmáticamente productiva) sino que, muy por el contrario, pretende ser la interpretación literal y hermenéuticamente cierta de su obra.

La segunda observación, debida a Goldmann, en su libro incompleto y póstumo, *Lukács y Heidegger* (1973), no oculta tampoco la paradoja aunque sí la esquiva:

El lector tiene, por cierto, motivos para sorprenderse ante la propuesta de comparar dos filósofos hoy célebres, que suelen atribuirse a círculos diferentes. Lukács abrazó en 1917 el comunismo y después, de terminada la Primera Guerra Mundial, fue desconocido por la filosofía universitaria burguesa, que sólo hacia 1950, aproximadamente, volvió a interesarse en él como filósofo marxista. Parece situarse, entonces en un contexto intelectual ajeno al de Heidegger, figura representativa del existencialismo. A juicio del estudiante medio que ha pasado por la Universidad, un libro sobre Heidegger y Lukács

puede, a lo sumo, oponer dos filósofos autónomos y antagónicos (1973 (1975): 49).

Más aún, a renglón seguido afirma:

En esta obra me propongo demostrar que esa es, por el contrario, una ilusión engendrada por una perspectiva «ahistórica» que proyecta hacia el pasado la situación actual, por su parte difícilmente comprensible si no se la concibe en una perspectiva genética (*Ibid*).

Goldmann, un marxista «ortodoxo» en el mismo sentido que lo pretende ser György Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923) haría parte de los izquierdistas que, según Bobbio –socialista y republicano– ven en Nietzsche un camarada de ruta.

Para Bobbio, Nietzsche es simplemente un reaccionario, un antecedente directo del nazismo y del comunismo nacionalista de Stalin.

Para Goldmann, por su parte, el «aire de familia» –para emplear una expresión cara a Ludwig Wittgenstein [1953]– se debe a la común genealogía entre György Lukács y Martin Heidegger. Según Goldmann, es precisamente el método dialéctico (hegeliano-marxista) el que nos mostraría una genealogía común que de otra manera resultaría inexistente.

Pero, afirmando lo cual, Goldmann, un marxista sincero y, repetimos, «ortodoxo», comete un *lapsus* para algunos (a derecha y a izquierda) inquietante: *¿Es que el marxismo y el nazismo tienen una genealogía común? Y aún aceptando esto ¿son por ello, idénticos?*

Dejemos de lado, por el momento al menos, la potencial polémica así planteada, *aplicando* precisamente el citado «método» dialéctico o de las «contradicciones implícitas».

En este punto, sería tal vez de interés incluir una tercera observación (de 1960) de un filósofo neotomista (es decir realista crítico) contemporáneo, Cornelio Fabro:

A esta altura resulta evidente que toda filosofía idealista, conduce siempre, inevitablemente, a conclusiones no idealistas (1960: 18)

Es decir, realistas. La observación de Fabro es de una simplicidad pasmosa y si Platón acierta, en la simplicidad anida la «verdad». Aun reconociendo que nunca nada es tan simple, esta afirmación de Fabro (*i.e.*, repetimos, que «todo idealismo conduce, inevitablemente a conclusiones no-idealistas») leída a la luz de un concepto central de la cita de Goldmann (*i.e.* que el común denominador

entre el marxista Lukács y el metafísico Heidegger, es el mismo antecedente paleo-existencialista) nos guía por la «selva oscura» de las muchas y molestas paradojas aquí señaladas.

Como aconseja Charles S. Peirce traduzcamos estos signos y proponemos un interpretante final, a partir de la «audaz» interrelación de estas tres citas explicitando el inevitable diferendo:

1. El «*cogito ergo sum*» moderno funda una concepción del pensamiento puro, que se fundamenta a sí mismo;
2. su desarrollo se expondrá en la *dialéctica fenomenológica* contrapartida de la *alineación*;
3. este pensamiento se concluirá como *autorreferencial*; y, por último,
4. se abrirá a la *existencia*.

Es decir, el pensamiento moderno, luego de naturalizar el mundo (desde el Renacimiento), luego de alienarse *en* y *por* un mundo cosificado (desde el capitalismo), se descubre como un *cogito* existente (*i.e.* como un *proyecto*) y por eso se llena de *angustia*.

El *cogito* angustiado es, ni más ni menos que el «último hombre» que podría hacer todo pero que no hace nada o por lo menos no puede no hacer nada que no sea o que no este cosificado, alienado, incluso *previsto*. El *cogito* angustiado padece el mundo como realidad bruta, primeridad que no comprende ni controla.

Sus sentimientos, su sensibilidad, sus pasiones (*i.e.* su estética y su ética) entonces no pueden no ser, no padecerse como espurias. Se debatirá entre el ser y el parecer; entre el ser y del deber ser; entre la repetición (integración) y la diferencia (egotismo).

En otros términos, entre el «hombre masa» *versus* el «último hombre», es decir el «hombre sólo», el existente intransferible: el *Dasein* o «ser ahí».

## II

Las distintas caras del Renacimiento: Maquiavelo, Guicciardini, Descartes, Montesquieu, Montaigne, Galileo convencieron al *cogito* no sólo de su autonomía y autodeterminación sino también de la fe en el dominio de un mundo que le pertenecía por razón y sensibilidad. El *cogito* (idealista) al afirmarse como tal, se desarrolla paulatina pero decididamente como un eminente *saggiatore* (ensayador) que someterá el mundo cosificado, calculado, numerado, a su voluntad cosificándolo todo (incluso a sí mismo) hasta el punto de volver a redescubrirse como materia «real». La identidad abstracta deviene identidad «real», universal y, precisamente en este punto del periplo, se siente atrapado en una *identidad-siempre igual* que lo llena de angustia y soledad, añorando desesperadamente su diferencia, su persona(lidad).

El mundo ideal, devenido en material, lo anonada y su sensibilidad se torna espuria, no-pura, mixta, producto del diferendo. Regresa a la individualidad del *cogito* no creyendo más en esa autonomía o no pudiendo más reencontrarla, por perdida o por no más creída.

Así, desde Kierkegaard y Nietzsche, el *cogito* angustiado y deicida, el *Dasein*, alienado por la cosificación del mundo, de su mundo que le es extraño, padece la *subjetividad contemplativa*,<sup>1</sup> siente que algo se le oculta (además de su vida), que algo se le escapa (además de su vida), que hay algo que no entiende (además de su vida) y por ello tratará de conocerse, reconocerse, autoconocerse. Y deberá optar por dos vías: la de las ciencias sociales, también cosificadas (más de lo mismo) o mediante la reinención de un *alter ego*, un viejo compañero de ruta, este sí totalmente autónomo, aún autónomo, siempre autónomo: el ARTE. O una nueva forma, modalidad de arte, el arte vanguardista, contemporáneo, tal vez posmoderno.

Heidegger, como tantos otros teóricos o autores creativos, comparte la suposición de que el arte puede ser una vía de conocimiento no sólo de lo alienado sino de lo que en principio es incognoscible. Esta será una idea que aparecerá reiteradamente en las estéticas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.<sup>2</sup>

Lukács y Heidegger están manifestando ese malestar de la cultura contemporánea a principios del siglo XX que después se va a mostrar mucho más explícitamente en el llamado posmodernismo. Hay un malestar, una tensión entre lo universal y lo fracturado; es un malestar producido por este efecto fantasmagórico donde no vemos la relación de las cosas, donde estamos rodeados de fetiches, donde aún lo más sacralizado se convierte en mercancía. Todo se puede vender, comprar, todo se convierte en mercancía, cada vez más.

Para ambos la historia humana es, por distintos motivos, una permanente decadencia, una irremediable caída. Según la visión historicista de Lukács a causa de una paulatina alienación y cosificación provocada por el capitalismo y la sociedad burguesa. Para Heidegger, análogamente, la caída se dio, en

---

<sup>1</sup> *Subjetividad contemplativa* que se afirma posibilitando sólo un rango de acción mínimo: todos los que hemos producido algo con las manos, y también intelectualmente, estamos habituados a que nuestra contribución a las cosas sea parcial. Justamente lo que se quiebra es un sentido de totalidad. Aunque parecería afirmar lo contrario, Lukács está delineando algunos planteos que tienen un aire –en algunos aspectos– de lo mejor del posmodernismo, tal la confesión de esta *subjetividad contemplativa*.

<sup>2</sup> Por eso el último escrito de Lotman, curiosamente habla de semiosis y explosión o semiosfera y explosión (1992) de un proceso que está casi descontrolado. La reproducción permanente de cosas en el sentido de cosificación, la vorágine de la modernización de los objetos electrónicos, sería otro indicio claro; es un proceso ya no sólo del capitalismo burgués como obsesivamente insiste Lukács sino, que es un modo de reproducción social (Rossi-Landi 1961) que adquirió una cierta autonomía, es una matriz de reproducción.

última instancia, en el terreno de las ideas abstractas que condujo a la cosificación de nuestra mente, de nuestro espíritu, de(l) (nuestro) Ser. Nos hemos olvidado que somos los que escuchamos al Ser.

Para Lukács la cosificación produjo una brutal escisión entre *el ser y el tiempo*: es decir, el ser y el tiempo son concebidos por el sujeto como distintos; no puede ver la relación entre el pasado y el presente. El tiempo en un espacio y el espacio a lo largo del decorrer del tiempo: se pierde la sensación de historia, de continuidad histórica aunque se afirme lo contrario. Lo mismo planteará Heidegger en *Ser y tiempo* (1927). Incluso puede pensarse *Ser y Tiempo* (entre otras cosas) como una respuesta al libro de Lukács, una respuesta polémica, que corregiría los errores de los planteos materialistas e historicistas en general.

Como para Lukács en *Historia y conciencia de clase*, Heidegger postula la necesidad de reunir nuevamente el ser y el tiempo como categorías correspondientes, precisamente, en la conciencia del *Dasein*.

No hay ningún modo o método de pensamiento propiamente dicho, que no sea del Ser en el tiempo como manifestaciones de lo mismo: del Ser en un espacio y tiempo de revelación.

El ser hace que las cosas sean, pero ese ser no es estático, se da a lo largo del tiempo y ese tiempo se da siempre en un lugar, en un espacio, en una cultura única e irrepetible. Lo propio del ser es justamente la historicidad, la historia, el espíritu de la tierra, su sensibilidad, es decir, la *lengua* vernácula, propia a la cual le pertenecemos. *Lo propio de la existencia humana es la temporalidad entendida como identidad perdurante con lo propio*. Es decir, la existencia humana, una existencia limitada en el tiempo, no es una existencia atemporal, no es eterna pero perdura en la cultura profunda del *VolkGeist*.

Si no se comprende este planteo en su totalidad, si se detiene en la concepción de que cada existencia humana no es eterna y está limitada en el tiempo, aparece sí la inquietud existencial. Esto, obviamente, producirá angustia, sensación de límite y todas las perturbaciones que patentizaron Søren Kierkegaard y Nietzsche.

¿Cuál es la (falsa) solución que se puede dar para esta precariedad del *Dasein*, del existente, del ser humano? Según Heidegger perderse en el mundo entendido como mundo de objetos materiales, sensuales: mundanidad, habladurías, el ser de la impersonalidad. Traducido en clave de Lukács: cosificarse, tener una existencia inauténtica en la que olvida que se es un ser limitado y explotado: *i.e.* vivir en la falsa conciencia y en la alineación ya señalada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Heidegger está planteando de modo trágico lo mismo que Lukács en clave sociológica: sólo podemos tener una existencia auténtica si, como seres limitados, aceptamos que el *Dasein* es un «ser para la muerte». Por ello, para

Heidegger, afirmar o perseguir una utopía, por noble que fuere, sólo aumentaría el grado de cosificación; fomentar una utopía es fomentar la cosificación, la alienación. El Ser, según Heidegger, no se puede reducir a la existencia empírica, por eso toda ontología (incluso la teológica) es alienable. Más aún, toda explicación, toda ciencia –sea cuantitativa o cualitativa– nos hace olvidar del Ser, aumenta inevitablemente nuestro grado de alienación.

Para Lukács, el sujeto individual (ese sujeto contemplativo, fracturado y pasivo) moderno debería disolverse, identificarse en un sujeto transhistórico colectivo (la clase) que tendría que ser la nueva clase hegemónica que superaría las contradicciones de la realidad empírica.

Eso en Heidegger sería uno de los modos más terribles de cosificación: las soluciones para Heidegger no pueden ser colectivas sino individuales o, mejor, intransferibles. Cada existente tendría que definir qué tiene que hacer en la vida, cuando toma conciencia de que es un ser para la muerte.

El *Dasein*, cada uno de los *Dasein* (versión modificada del *cogito* de Descartes) debe actuar, sí, de modo arbitrario; esto es, más allá de los condicionamientos históricos que pueda tener, cuando toma conciencia de que está explotado, que es producto del pasado y que además es un ser para la muerte, en ese momento es libre.

Lo que para Lukács es colectivo y se disuelve en una categoría colectiva, en Heidegger (como en Jean-Paul Sartre) es individual e intransferible.

Es decir, la conclusión de *Ser y tiempo* es que el *Dasein* es arbitrario. Esto ¿qué significa? Que más allá de cualquier condicionante, en el momento en que entiende esto, si es que se lo plantea (no es obligatorio que se lo plantee), puede escapar a la masificación; todo lo que aumenta nuestra masificación nos aleja de la pregunta por el Ser. Escuchar al Ser, si realmente lo escuchamos, producirá una cura (*Sorge*). Llega un momento en que la pregunta por el Ser nos toca y si la escuchamos, nos «curamos». Y esa cura nos llevaría a ser más auténticos, a tener una existencia auténtica.

### III

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 estaba en reconocerse como miembro de una clase histórica en pos de una utopía liberadora y como tal inalcanzable. En cambio para Heidegger esta salida aumentaba la alienación y por ende la inautenticidad. La única salvación, como la que postula Sartre en *La Náusea* (1938), se puede dar en la experiencia artística, reveladora del ser, intransferible, salvo en el milagro de la música y la poesía, pero conduce, desde nuestro punto de vista, a otro riesgo análogo a la realienación lukacsiana: el *egotismo*.

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.

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 irrepetible, autónomo, autotélico, en una deriva libre, sin vínculos, sin identidades colectivas, ni pasadas, ni presentes ni futuras.

El historicismo dialéctico también 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».

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 de 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 contexto postmoderno a una paradoja.

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.

En 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 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.

Luckás y Heidegger postulan estéticas puras, postidealistas, es decir, como anticipara Fabbro, «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 la semiosis ilimitada que a diario vivimos y experimentamos en la semiosfera que nos rodea, no se encapsula ni en la masificación ni en el egotismo y que escapa a cualquier determinación definitiva. Las estéticas, la sensibilidad actual, no son puras, concluidas ni reveladoras, sino mixtas, creolizadas y espurias.

Caso contrario: podríamos decir, preocupadamente: *¡Bienvenidos a la posmodernidad!* 📖



**REFERENCIAS:**

- BOBBIO Norberto  
1969 *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari: Laterza; (tr. esp.: *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989).  
1960 *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino: Einaudi.
- FABRO Cornelio  
1960 *G. F. Hegel. La dialettica*, Roma: Bonacci, in [2004]; (tr. esp.: *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires: Columba, 1960).  
[2004] *Opere Complete: La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni: EDIVI, vol II  
[2008] *Opere Complete: Percezione e pensiero*, Segni: EDIVI, vol. VI.
- GOLDMANN Lucien  
1973 *Lukacs et Heidegger*, Paris: Denoel-Gonthier; (tr. esp.: *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975).
- HEIDEGGER Martin  
1927 *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer (tr. esp.: *El Ser y el tiempo*, Mexico: FCE, 1951).
- LUGONES Leopoldo  
1913 *El payador*, Buenos Aires: Centurión [1916].  
1924 "La hora de la espada" en *La Patria Fuerte*, Buenos Aires: Biblioteca Oficial del Círculo Militar, [1930].
- LUKÁCS György  
1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein Studien über marxistische Dialektik* Berlin: Der Malik Verlag; (tr. esp.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Orbis, 1985, 2 V.).
- LOTMAN Iuri M.  
1992 *Kul'tura i vzryv*, Moscow: Gnosis; (tr. esp.: *Cultura y explosión*, Barcelona: Gedisa 1999)
- ROSSI-LANDI Ferruccio  
1961 *Significato, Comunicazione e parlare comune*, Venezia: Marsilio. 1980<sub>2</sub>; nuova ed. aggiornata, introduzione di Augusto Ponzio, 1998<sub>3</sub>.)
- SARTRE Jean Paul  
1938 *La Nausée*, Paris: Gallimard.
- WITTGENSTEIN Ludwig J. J.  
[1953] *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press.