

[Original]

El fin de la [Post]-Modernidad o de la restitución del mundo

HUGO RAFAEL MANCUSO
 CONICET
 Facultad de Filosofía y Letras,
 Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA)
 Buenos Aires, Argentina
 ✉

Resumen: El posmodernismo era (o es) y se proponía (y propone aún) como la superación metafísica (aun en su supuesto anti-meta-fisicismo) de la Modernidad (tardía) de principios del siglo XX, en particular, de sus riesgos ideológicos y políticos. En el presente trabajo se aborda su genealogía y se discute —como paradoja institutiva— la postulación posmoderna de que *toda forma de saber* debe ser mirada con sospecha, precisamente porque es expresión de *alguna forma de poder*. Sin embargo, *si el saber es poder, la instancia que debe producir la emancipación (es decir el saber) es al mismo tiempo la instancia que produce subordinación y dominio*. Esta inédita (post)dialéctica, no tiene simplemente un matiz histórico-abstracto teórico sino que implica y produce precisas actuaciones prácticas. No obstante, más allá de las teorizaciones ideológicas del pensamiento débil o de la práctica efectiva del posmodernismo epocal, se señala como una de las grandes contribuciones del pormodernismo «teórico», la *teoría general de la narrativa extendida* en tanto *universalización de las teorías del relato y de la apertura* —y la consecuente estipulación de una *epistemología y metodología de la lectura semiótica de la pan-signicidad*— y su consecuente *deconstrucción significativa de los presupuestos indecibles de toda enunciación y de cada acogida* (interpretantes).

Palabras clave: Posmodernismo – Deconstrucción – Semiótica – Apertura – Relato.

[Full Paper]

The End of [Post]-Modernism or of the Restitution of the World

Summary: Postmodernism was (or is) and proposed (and still proposes) itself as the metaphysical improvement —even in its anti-meta-physicism— of (late) Modernity in the early twentieth century, particularly, of its ideological and political risks. In this paper its genealogy is addressed and it is also discussed —as a constitutive paradox— the postmodern postulation that all forms of knowledge must be regarded with suspicion, precisely because it is an expression of some form of power. However, if knowledge is power, the instance that emancipation (*i.e.* knowledge) must produce is at the same time the instance that produces subordination and domination. This unprecedented (post) dialectics, does not have just an abstract historical theoretical nuance, it also implies and produces precise practical actions. Nevertheless, beyond the ideological theories of weak thought or of the effective practice of epochal postmodernism, one of the major contributions of the "theoretical" postmodernism, is the *general narrative theory extended as the universalization of the theories of narrative and openness* —and the consequent provision of an *epistemology and methodology of the semiotic reading of pan-signicity*— and its consequent *signification deconstruction of the undecidable presuppositions of every enunciation and every reception* (interpretants).

Keywords: Postmodernism – Deconstruction – Semiotics – Openness – Narrative.

«La verdad tiene una sola cara: la de la violenta desmentida».

Georges Bataille, *Le mort*, 1942.

«Todos ellos, (...) los místicos, los estetas bajo diversos nombres y máscaras varias, (...) son todos obreros de la misma industria: la gran industria del vacío. (...) ¿Qué es lo que quieren? ¡Quién sabe! ... Esa fábrica del vacío, ese vacío que quieren hacer pasar por ello, no cosa que se presenta entre las cosas y quiere sustituirlas y dominarlas, es la "insinceridad"».

Benedetto Croce, «La critica», 1907.

Una pregunt(it)a incómoda. En 1985 Gianni Vattimo [1936]¹ publicó un libro fundamental para el devenir de la bibliografía posmoderna, no tanto —o no sólo— por su contenido teórico y programático sino también y principalmente por la recurrencia editorial de su título, absolutamente efectivo y feliz: *El fin de la modernidad*. Pues, al fin de cuentas, el posmodernismo era (o es) y se proponía (y propone aún) como la superación metafísica (aun en su supuesto anti-meta-fisicismo) de la Modernidad (tardía) de principios del siglo XX, en particular, de sus *riesgos* ideológicos y políticos.

Pasados más de treinta años de su publicación y a siete décadas del albor de la posmodernidad² creemos estar habilitados para preguntarnos si no ha llegado el momento de despedirnos de ella.

Un rápido deslinde terminológico y una precisión conceptual. Tal vez sea necesario hacer una distinción casi de una obviedad supina y por eso sumamente útil: la posmodernidad como *época* de transición del fin (superador) de la modernidad (*i.e.* trans-modernidad); término que debería distinguirse de una (*meta-*) *reflexión* filosófica y epistemológica que diese cuenta y eventualmente asumiese (o no) los fundamentos de esa época post-moderna. O sea, dicho de un modo aún más brutalmente simple, podemos reflexionar acerca de la post-modernidad de modo, *subspecie*, moderno o de modo, *subspecie*, posmoderno.

¹ Véase particularmente 1963; 1967; 1971; 1980; 1981; 1985; 1989a; 1989b.

² En este contexto aceptaremos que los antecedentes del Posmodernismo —en sentido extendido— se encuentran en la segunda mitad del siglo XIX y en particular en el bienio 1900-1920, manifestándose como un producto «orgánico» a mediados del siglo XX. De todos modos volveremos sucesivamente sobre la cuestión, reiteradamente, a lo largo del presente escrito.

Por último podríamos postular otra categoría: en vez de referirnos a la «post-modernidad» podríamos referirnos a una «ultra-modernidad» entendida como una forma de *modernidad totalitaria*, en cuyo caso no se trataría de una oposición sino una continuación extremista.

La potencial discusión no es solamente terminológica (la nominación es siempre un *síntoma*) sino que nos conduce a su *genealogía* y a su —irónica y paradójica— *esencia*. Es decir, si bien el posmodernismo —el fáctico y el teórico— se empeñó en negar o deconstruir insistentemente la esencia, en su interior anidaba el *non plus ultra* de la violencia radical, condición de posibilidad (como nos enseña precisamente el posmodernismo) de toda esencia: no sólo el *eros dionisiaco* (Bataille 1957a)³ sino el mayor de los pecados concebibles, el deicidio: «*Hatmanmichverstanden? — Dionysosgegen den Gekreuzigten...*» (Nietzsche 1888:§9, *in fine*).⁴

Mínima genealogía de una paradoja. Cuando escarbamos en el corazón filosófico de la posmodernidad nos enfrentamos a una paradoja institutiva. La idea de fondo era la de una grandísima instancia emancipativa, que hundía, sin embargo, sus raíces en Nietzsche⁵ siempre sospechado de elitista y reaccionario

³ Georges Albert Maurice Victor Bataille [1897–1962] es uno de los primeros autores en el que se pueden reconocer rasgos postmodernistas, tanto en sus tópicos, preocupaciones y temáticas como en su estilo y poses. Incluso en ese peculiar balanceo entre marxismo y fascismo. Su influencia como escritor literario, como ensayista, antropólogo y filósofo, partiendo de su peculiar lectura «deconstructiva» *avant-la-lettre* de autores como Sade, Blake, Brontë, Baudelaire, Michelet, Proust, Kafka (1957a) y sobre todo de Nietzsche (1945) fija definitivamente la agenda de todo el posestructuralismo francés, casi sin variantes ni alteraciones. Estas temáticas, estos autores y estas prácticas confluyen en *L'Érotisme* (1957b) que marcará a fuego a Maurice Blanchot y que influirá de modo determinante también a toda la generación posterior: Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Jean-Luc Nancy, Georges Didi-Huberman, Jacques Derrida, Julia Kristeva o Philippe Sollers, así como a Roland Barthes. Su influjo también es determinante en Italia, en Giorgio Agamben y Mario Perniola (1982) y posteriormente en Roberto Esposito (1998, 2002). Para entender la peculiar relación de Bataille y gran parte del postmodernismo con el fascismo y el nazismo, podemos remitirnos a Carlo Ginzburg para quien los temas tratados por Roger Caillois y el mismo Bataille en *Collège de sociologie* demuestran «un atteggiamento estremamente ambiguo nei confronti delle ideologie fasciste e naziste» (1986:210) afirmación que en nuestra opinión, repetimos, se puede extender a todo el postmodernismo, incluso al más «libertario». Se remite también, para comprender el *éthos* del proto-postmodernismo a Bataille [1971, 1973a, 1973b, 1987].

⁴ Tr. esp.: «¿Me habéis comprendido? Dionisio frente al Crucificado».

⁵ Indudablemente Friedrich Nietzsche [1844-1900] es un «eterno retorno» en la bibliografía posmoderna. La *misreading* de su obra y de su figura es seguramente su hipotexto privilegiado y hegemónico. Por su poligrafía trans-genérica, negándose a encerrarse en algún género discursivo, es que permitió el análisis y la desconstrucción de ilimitadas temáticas transversales: desde la estética de la música (*Über Musik*, 1858) a la invicta política (*Napoleon III. Als Präsident*, 1862); desde la filología científica (*Homer und die klassische Philologie*, 1868) hasta la teología (*Die Teleologie seit Kant*, 1868) y la semiótica de la cultura como proyecto

pero que era indudablemente —al decir de Habermas⁶ (1985)— «el puente móvil» que cruza la filosofía moderna a la posmoderna, opinión también expresada ya por Max Horkheimer⁷ y Theodor Adorno en la *Dialektik der Aufklärung* (1947). La petición de emancipación, que se apoya en las fuerzas de la «razón» —siempre divisible y cuantificable, como nos recuerda Ludovico Geymonat (1957) y Gilles-Gaston Granger (1955)—⁸ del «saber» y de la

de ciencia básica de los social (*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, 1872: I. *Über das Pathos der Wahrheit*; II *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*; III *Der griechische Staat*; IV *Das Verhältnis der Schopenhauer Ischen Philosophie zu einer deutschen Kultur*; V *Hommers Wettkampf*). Y por supuesto, sus obras fundamentales que postularon el horizonte de expectativas de las décadas sucesivas, incluso en su contrariedad radical: *Die Geburt der Tragödie*, 1872; *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1870-1873; *Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1876; *Menschliches, Allzu menschliches*, 1878; *Morgenröte*, 1881; *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; *Also sprach Zarathustra*, 1885; *Jenseits von Gut und Böse*, 1886; *Zur Genealogie der Moral*, 1887; *Der Fall Wagner*, 1888; *Götzen-Dämmerung*, 1888; *Der Antichrist*, 1888 y los conclusivos *Ecce Homo*, 1888 y *Der Wille zur Macht*, 1901.

⁶ Cfr. *etiam*, 1968 & 1973 así como los balances teóricos y críticos recopilados en *Texte und Kontexte* (1991).

⁷ Como es sabido, Max Horkheimer [1895–1973] fue con Adorno uno de los más altos exponentes del celeberrimo Instituto para las Ciencias Sociales de Frankfurt y en un agente muy activo de esta breve retro-historia de la Posmodernidad delineadas en estas páginas bajo la forma de un *diferendo/diferencia-permanente/continuo*. En esta disputa son piezas fundamentales las citadas obras de ambos autores, *Dialéctica del Iluminismo* y *El eclipse de la razón*, ambas de 1947 (la segunda editada en inglés y luego reeditada en alemán recién en 1967), en las cuales postulan —no sin un dejo de profunda contradicción postmoderna— una crítica global y radical a la civilización industrial (en ese momento, exclusivamente occidental) que es precisamente un producto acabado del Iluminismo y su «lógica del dominio», base y *reflejo* de toda expresión social, económica y cultural en clave neo-marxista. Esta perspectiva, será rápidamente superada por un planteo precisamente post-marxista, ya que se identificará a la práctica revolucionaria de corte marxista como otra expresión de la lógica de dominio de la civilización industrial.

⁸ Ludovico Geymonat [1908-1991] no sólo es uno de los epistemólogos y matemáticos más destacados del siglo XX sino también un agudo crítico a dos bandas: del positivismo y del postmodernismo a los cuales veía, muy originalmente, como recíprocamente cómplices o más aún, «interesadamente arrufianados» (comunicación personal del 25 de abril de 1987). Muy interesado desde su primera juventud en el pensamiento del Círculo de Viena (su tesis doctoral, *La nuova filosofia della natura in Germania* (1934) fue dirigida por Moritz Schlick y cofundador del *Centro di studi metodologici* de Turín, que tanta influencia tuvo en el desarrollo de la *Scuola Semiotica ed Estetica* de la misma Torino y en particular en la obra de Luigi Pareyson. Si bien Geymonat se mantuvo siempre como un neopositivista moderado, su rigurosa lectura de la obra de Galileo se destaca por la notable interpretación, central según Geymonat, del método matemático no como una simple verificación cuantificativa por correspondencia sino como hermenéutica de la realidad empírica. Esta obra, rigurosamente especialista, se completa con aspectos que consideraba fundamentales: la educación de la técnica y la divulgación de la ciencia, apelando nuevamente, a una reformulación liberadora y más democrática del Iluminismo —*Saggi di filosofia neorazionalistica* (1953); *Galileo Galilei* (1957), *Il pensiero scientifico* (1958) y principalmente su monumental *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (1972, 1976₂, 1981₃) apelando a una «ragione non dogmatica» a la que se llega mediante un «scarnificare la razionalità di ogni verità e da ogni sistema di riferimento assoluti». Por eso, este neoiluminismo crítico moderado —en el que se deben incluir también a Nicola Abbagnano y Norberto Bobbio— debería ser según Geymonat el «nuevo racionalismo» cuyo doble objetivo es simultáneamente «l'umanizzazione della scienza» y «una concretizzazione della filosofia» cuyo instrumento sea una perspectiva his-

«verdad» que, en clave positivista, se oponen al «mito», al «milagro» y a la «tradición», alcanza un punto de radicalización extrema y se retuerce contra sí misma. Después de haber adoptado el logos para criticar el mito; el saber para desenmascarar la Fe; las fuerzas deconstructivas de la razón se dirigen contra el logos y contra el saber e inicia el largo trabajo de genealogía de la moral (recurre siempre Nietzsche) que *de-vela*⁹ (*des-cubre*) la acción de la voluntad de poder.

El resultado es que *toda forma de saber* debe ser mirada con sospecha, precisamente porque es expresión de *alguna forma de poder*. Sin embargo, *si el saber es poder, la instancia que debe producir la emancipación* (es decir el saber) *es al mismo tiempo la instancia que produce subordinación y dominio* (Gramsci [1975]). Y es por ello que, en un nuevo salto mortal (expresado lúcidamente por Vattimo en *Il soggetto e la maschera* (1974) —cuyo subtítulo resulta emblemático: *Nietzsche e il problema della liberazione*— se postula que la liberación se puede obtener sólo *del* o *en-el* no-saber, en el (eterno) retorno al mito o a la fábula. En última instancia en lo que el mismo Vattimo definirá, precisamente, como un «*addio alla verità*». La emancipación, entonces, se arroja indefectiblemente a las inopinadas fauces del vacío. Por amor *de* la verdad y *de* la realidad, se renuncia *a* la verdad y *a* la realidad:¹⁰ he aquí el

toricista de matriz croceana y no metafísica con lo cual se podrán enunciar modelos científicos no dogmáticos y más fácilmente rectificables (Cfr. *Etiam* Pasquinelli 1964, Agazzi 1986, Rossi 1986, Granger 1955).

⁹ Nótese que la teoría de verdad implicada tiene una fuerte impronta heideggeriana para quien la verdad era no sólo o no tanto una «*comprensión-del-ser*» («*coincidentia intellectus et rei*») sino una *alétheia*, literalmente: *Unverborgenheit* (estado-de-no-oculto) o sea, un *des-ocultamiento* que *de-construye* la realidad. (Cfr. Heidegger [1967] §43:219) Palmariamente, Nietzsche y Heidegger son dos hipotextos fundamentales de todo posmodernismo.

¹⁰ Resuena aquí la descarnada advertencia de Cornelius Castoriadis [1922-1997] quien y a pesar *de* (o precisamente *por*) haber sido el fundador del grupo editorial y político, *Socialisme ou barbarie*, supo exponer la gran disyuntiva no sólo de las izquierdas contemporáneas sino, en general, de toda la posmodernidad al plantearse la elección entre el «cretinismo ortodoxo» y el socialismo (1975 I: 23) o, más aún: «Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; (...)» (Castoriadis 1975:30). Castoriadis fue un precoz crítico del (post)estructuralismo, en que incluía a Michel Foucault, Roland Barthes, Louis Althusser, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972; 1976; 1980) alegando que «la mayor de las dictaduras del mundo actual se instituyen en nombre de la ciencia bajo el término "estructuralista"» (Castoriadis 1977: 18: *et ss.*), resabio mistificado de una teología ateísta, tanto o más intolerante que las anteriores, que tendrá dos consecuencias: «*le monde morcelé*» y «*la montée de l'insignifiance*» (1990 y 1996). Cabe aclarar, en nuestra opinión, un punto: cuando Castoriadis dice «estructuralismo» debe leerse «posestructuralismo» y cuando piensa en ese «posestructuralismo» define al «postmodernismo». Sus tesis referidas a la ontología «*ensembliste-identitaire*» o a la ontología histórico-social del magma cultural, es decir «*ce dont on peut extraire (ou: dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations*» (Castoriadis

sentido de la «crisis de los grandes relatos» de legitimación del saber con el cual Lyotard (1983) había caracterizado al postmodernismo filosófico.¹¹

1975:461) o al imaginario social y la heteronomía, son acabados ejemplos de una tercera vía, hija de su época pero que intenta una salida a la aporía modernismo-posmodernismo, análoga sino equivalente a la postulada por Geymonat, por lo que podríamos traducir la alternativa *socialismo* o *barbarie* como *emancipación autónoma* o *barbarie*. Véase principalmente, Castoriadis 1969, 1973, 1975, 1978.

¹¹Fredric Jameson [1934] es un autor fundamental en la disputa y en la historización y *crítica posmoderna del posmodernismo* y un representante arquetípico de la deconstrucción estadounidense y de las corrientes culturales contemporáneas. Su tesis central describe al posmodernismo como una «especialización» de la cultura bajo la presión del capitalismo organizado (1991a). Discípulo de Erich Auerbach (y por ende de Leo Spitzer y Ernst Robert Curtius) su práctica crítica si bien extendida a todo el plexo cultural se centra en el análisis filológico y de las literaturas comparadas —especialmente neolatinas— como núcleo duro de la modernidad y de su concepción estética y por eso teórica del realismo. Por ello su hipótesis central postula que la forma artística, como centro de lo social, se articulan en lo que denomina «estilo» como producto multiforme y no mecánico entre las elecciones político-prácticas de un autor y sus posiciones éticas ignorando aparentemente sus «contenidos» porque los contenidos están expresados en su totalidad en su forma, sin residuos. Ver por ejemplo, en este sentido, el planteo de su tesis doctoral dirigida por Auerbach, *Sartre: the Origins of a Style* (1961). Nótese la fundamental analogía del planteo de la citada cuestión en Croce (1901 [1990]) y en Bachtin (1982). Son también fundamentales para los estudios sobre el posmodernismo y de su contexto, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (1971) y *The Prison-House of Language: a Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (1972). Como neo-marxista crítico, Jameson pretendió superar el mecanicismo lukacsiano y la teoría del reflejo, reelaborando, en clave gramsciana, el concepto de la autonomía de la superestructura y de la posibilidad de reformar directamente ésta última *antes que* o precisamente *para que* se alterasen las condiciones de posibilidad de la infra-estructura. Como Gramsci, Jameson postulaba como metodología excluyente, la crítica inmanente de la cultura, acercándose al texto teniendo en cuenta estos presupuestos interpretativos presentes y ofrecidos por el mismo texto. Cfr. *etiam* Culler (1982). Pero además Jameson entiende que la diferencia específica del arte contemporáneo (léase «postmoderno») es, precisamente, comprender las condiciones de posibilidad de la producción y del consumo en las sociedades postindustriales, ahora globalizadas. Ver, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981), obra en la que se acerca —al menos en algunos aspectos metodológicos y perspectivas— a los estudios culturales neomarxistas y gramscianos de Raymond Williams (1977, 1981, 1989); Perry Anderson (1992a; 1992b; 1998; 2009) y Terry Eagleton (1990, 1996, 2015). Finalmente, otro estudio fundamental, es *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1984, 1991a) donde enuncia una tesis fundamental para comprender el nervio posmoderno: éste se funda en una meta narrativa definitoria de la experiencia derivante de las condiciones del trabajo intelectual del modo de producción tardo capitalista centrado en la fragmentación y a la vez en la fusión de todos los discursos en una unidad indiferenciada, resultado de la esfera de la colonización de la esfera cultural por la producción típica del capitalismo multinacional. Es decir, en nuestra opinión, según Jameson, la oposición estructura-superestructura es absolutamente obsoleta, no por la preeminencia de una sobre otra —como a principios del siglo XX tal como explicara brillantemente Gramsci— sino por la fusión indiferenciada de ambas en una nueva lógica productiva única y *transversal/transnacional/transgenérica* que pretende superar —extendiéndose a todas las esferas de la Semiosfera— la oposición *repetición/diferencia; presencia/ausencia* por una única *in-diferencia* que aparece legitimada no contenutísticamente, como pretenderán los «estudios visuales» (Mitchell 1986) si no *narrativamente* (Jameson 1981). La disputa se desplaza, entonces, desde la *teoría posmoderna* a la *pragmática de la posmodernidad*: o sea a la justificación del capitalismo tardío (Cfr. precisamente Habermas 1968 y en especial 1973). Resultan particularmente pertinente las análogas observaciones de Mario Caimi (2001). Ver también el desarrollo posterior de Jameson en *The Ideologies of Theory: Essays 1971-86*.

El problema de esta dialéctica es, sin embargo, simplemente, que deja toda la iniciativa a otras instancias y *la emancipación se transforma en su contrario*, como resulta evidente a la luz de lo ocurrido posteriormente: dialéctica imposible y furia emancipadora; sexualidades explícitas (pero apelando a la pornografía industrial); en un contexto de totalitarismo críptico, desapercibido, resignado y basado en un creciente control social informatizado y digital ilimitado y omnímodo.¹²

Luego, esta inédita (post)dialéctica,¹³ en efecto, no tiene simplemente un matiz histórico-abstracto teórico sino que implica y produce precisas actuaciones prácticas.

El signo de los (otros) tres. En sede filosófica, se destacan tres nombres que resultan casi sintomáticos, los cuales, a pesar de las profundas, eventuales diferencias, coinciden en sostener una serie de tesis que ponen insistentemente en *duda toda posibilidad de acceso a lo real* sino a condición de ser *mediado culturalmente* y que, además, *relativizan el valor cognoscitivo de la ciencia*.

Siguiendo el hilo conductor que de Nietzsche [1844-1900] lleva a Heidegger [1889-1976] y a Gramsci [1891-1937] (sí, para bien o para mal, también a Gramsci) y pasando tangencialmente por Feyerabend [1924-1994] llegamos a Gilles Deleuze (1962; 1965; 1968; 1969)¹⁴, Michel Foucault¹⁵(1964) y Jacques Derrida¹⁶ (1967a, 1967b, 1972).

Situations of Theory (I) & Syntax of History (II) (1989); *Late Marxism* (1990); *Signatures of the Visible* (1991) y *Geopolitical Aesthetic. Cinema and space in the world system* (1992) sobre el gran arte posmoderno, el cine.

¹² En este punto, se patentiza otra problemática: la del *sujeto* en tanto *sujeto de enunciación* y en tanto *tema*. Para completar la perspectiva de la disputa, a todas luces central, de la ética de la posmodernidad y de sus implicancias morales y prácticas resultan imprescindibles: Berman 1970, 1982, 1999; Bauman 1993 & 2000; Epstein 1991; Harvey 1990; Kögler 1996; Kristeva 1977; Lasch C. 1991; Lasch S. 1990; Madison 1990. También resulta sumamente pertinente Castoriadis 1986.

¹³ Entiéndase simultáneamente en sentido hegeliano y en sentido platónico.

¹⁴ Gilles Deleuze [1925-1995] se forma y se considera, inicialmente, como uno de los primeros postestructuralistas ya desde sus primeras obras (1968, 1969). Después de Mayo del '68 inicia su prolífica colaboración con el psicoanalista y psiquiatra Félix Guattari, testimoniado especialmente con *L'Anti-Edipo* (1972). También en él, su hipotexto fundamental vuelve a ser Nietzsche en tanto y en cuanto su ruptura con la filosofía fue absoluta «al hacer del pensamiento —del suyo y del ajeno— una potencia *nómada*». Y también el viaje es hoy inmóvil, desde el inicio imperceptible, imprevisto, subterráneo: «Debemos preguntarnos entonces, cuáles son hoy nuestros *nómadas*» (1972:3); (Cfr. et. 1965). Su concepción de Nietzsche es fundamental, no sólo porque le permitió aplicar uno de los principales leitmotiv del posmodernismo en general y de su obra en particular —el nomadismo— sino porque le permitió delinear la teoría, la metodología y la práctica de otro ítem fundamental de la posmodernidad: «la escuela de la

Si excluimos a Heidegger (cuyo elemento conservador y tradicionalista es notoriamente prevaleciente)¹⁷ la deconstrucción de la ciencia y la afirmación del relativismo de los esquemas conceptuales hacen parte precisamente del bagaje emancipativo, pretendidamente subversivo y revolucionario, que está en la raíz del impulso originario de la posmodernidad, pero cuyo resultado parece a veces diametralmente opuesto: casi su antítesis¹⁸ o por lo menos su paradoja. En particular, las críticas a la ciencia como *aparato de poder* y como libre juego de esquemas conceptuales, han dado vida a lo que podríamos llamar un curioso «postmodernismo conservador» similar, por otra parte, a algunos aspectos no

sospecha». A partir del análisis crítico de Marx, Nietzsche y Freud —supuestos próceres de esta escuela— nos advierte de considerarlos el alba de una nueva cultura contemporánea: «Puede ser que Marx y Freud sean el alba de una cultura» —incluso la nuestra— pero «no lo son de *toda* la cultura contemporánea» pero Nietzsche es otra cosa, es «el alba de una contra-cultura» porque si bien se considera «no la letra de Marx y Freud sino el devenir del *marxismo y del freudismo*» se *aprecia que* «ellos mismos han exorcizado toda posible carga subversiva del pensamiento de sus discípulos» en cuanto han hecho funcionar el marxismo y el freudismo y el psicoanálisis como medios para el restablecimiento de los códigos (el estado, la economía, la familia) mientras Nietzsche es precisamente lo contrario, es: la negación de todos los códigos, la reivindicación de un nomadismo del pensamiento y de la vida. Aquí hay una distinción entre significado originario del mensaje de Marx y Freud entonces, y los desarrollos institucionales de sus «escuelas». *Vide et., Nietzsche y la filosofía* (1962) así como las citadas de 1968 y de 1969.

¹⁵ Michel Foucault [1926–1984] también encarna el desarrollo de un pensamiento profundamente signado por algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche (Foucault 1964, 1972; 1975) en tanto y en cuanto hace una crítica arqueológica de la sociedad moderna y de su implícito paradigma del panóptico (racional y cuantitativo; mensurable y objetivo) desde su centro significante y dador de sentido: el poder transversal, extendido y naturalizado en cada práctica y en cada teoría (Foucault 1966; 1969; 1971).

¹⁶ Jacques Derrida [1930–2004] noto como uno de los padres de la deconstrucción, desarrollada principalmente a partir de algunos de los conceptos basilares de la fenomenología de Edmund Husserl y de la ontología de Martin Heidegger, así como por las perspectivas ético-existencialistas de Nietzsche y Sartre. Fue discípulo de Althusser y alumno de Michel Foucault, con una tesis de grado sobre Husserl. Enseñó luego en los Estados Unidos, donde conoció a Paul De Man (Derrida 1988). A su regreso, durante el Mayo del '68, a diferencia de otros autores como Barthes o Greimas, prefirió manifestar su desacuerdo explícito con la orientación ideológica y la práctica del movimiento, frecuentando a Maurice Blanchot y a Paul Celan. El desarrollo posterior de su obra propone la deconstrucción de la metafísica de la presencia a partir de la estructura fundante del texto: *i.e.* la efectiva relación pragmática de la tríada *yo-otro-texto* traducible en TEXTO/interpretaciones → YO/inconsciente estructurado → YO/otros-tradición. Sobre la base de la descripción crítica de este dispositivo, emprende en su obra posterior una crítica extendida al logocentrismo, postulando un desarrollo que pretenderá desarrollar la ontología desde la *différance* (Derrida 1967b).

¹⁷ En el caso de Martin Heidegger así como en el de Gabriele D'Annunzio [1863–1938] o en el Futurismo de Filippo Tommaso Marinetti [1876–1944] su *éthos* reaccionario y tradicionalista era tanto o más revolucionario y disruptivo que el de tantos otros autores liberales y tantos otros social-reformistas. Muy similar, por otra parte, al *esprit* de Friedrich Wilhelm Nietzsche.

¹⁸ Esta aparente contradicción es, curiosamente, una de las principales tesis de la posmodernidad, a saber: postular que detrás de una explicación se oculta o encubre, ni voluntaria ni conscientemente, *otra* verdad o, en rigor, *otra* versión.

sólo de la teoría crítica de Horkheimer tan atractiva para algunos ideólogos del nacionalsocialismo. Contradicción que, por otra parte, no era tal, para autores como Bobbio¹⁹ quien escribiera en 1968: «En estos últimos veinte años (...) [la cultura italiana y europea se volvió] *nietzscheana*, aunque de 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» (Bobbio 1968:286).

Un teólogo posmoderno. Curiosamente, el argumento que lleva a considerar la ciencia como «aparato de poder» es el mismo al que recurre el teólogo Joseph Ratzinger el 15 de marzo de 1990 cuando se sirve de Feyerabend para sostener que, después de todo, la disputa entre Galileo Galilei y Pietro Belarmino era «una simple confrontación entre dos esquemas conceptualmente equivalentes, inconmensurables» [sic] y que por ende los conflictos internos de la racionalidad humana son, en cuanto tales, irresolubles porque la única solución posible se encuentra exclusivamente recurriendo a una racionalidad superior (no necesariamente teísta).²⁰ Esta afirmación se transformó en celeberrima cuando años después, el 16 de enero de 2008, fue el banal pretexto que provocó una irreductible protesta de un grupo de profesores y alumnos (muy probablemente *posmodernos*) de la Università de Roma I «La Sapienza» que le impidieron ingresar a la Biblioteca Alessandrina apelando a un

¹⁹ Norberto Bobbio [1909-2004] en su notable *Profilo ideologico del Novecento italiano* (1968), presenta una aguda historia intelectual del pensamiento filosófico, cultural, lógico y político italiano y europeo en general, que sintetiza, con agudeza, como «ideológico» —en el sentido, también de «ideología estética y pasional»— reelaborando algunos supuestos de Croce, abrevando en el socialismo crítico y reformista, en pos del diseño de una sociedad democrática extendida. En este contexto, desliza algunas afirmaciones que no dejan de tener sumo interés en cuanto a la disputa posmoderna: *a)* ante todo, una hipótesis de lectura fundamental que sostiene es que resulta no sólo forzado sino hasta cierto punto ridículo, pretender ver a Heidegger o a Nietzsche como antecedentes del pensamiento libertario posmoderno. El pensamiento de ambos, fue reaccionario, elitista, e imposible de ser asimilado a posiciones reformistas, democráticas y mucho menos libertarias; *b)* asimismo, insiste en que los valores de la Resistencia en su lucha contra la ocupación nazi, son contrarios a todo proyecto ideológico que no sea compatible con una sociedad abierta, nunca totalitaria; *c)* es precisamente cuando se produce —por una compleja suma de causas— el agotamiento de los mismos valores cuando surge el posmodernismo, hacia mediados del siglo XX, con el afirmarse de un «fascismo de izquierda»: «En estos últimos años asistimos de nuevo al intercambio de padres entre la extrema derecha y la extrema izquierda: hay una nueva derecha que dice descender de Gramsci y su teoría de la hegemonía, y hay una nueva izquierda que redescubre a Nietzsche, a Heidegger y a Carl Schmitt. (...) entre los dos radicalismos existe ciertamente una convergencia (...) una común intolerancia hacia la “mediocridad” de la democracia, por lo inconcluyente de los debates parlamentarios, por las virtudes no heroicas del buen ciudadano y por las acciones no exaltante del buen gobierno» (1968: 288).

²⁰ Esta afirmación fue sostenida en ocasión de su ponencia durante el Jornada Internacional *Chiesa e modernità nell' Europa dei rivolgimenti* en la Universidad de Parma, luego publicado como libro colectivo en 1992 bajo el título de *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*.

argumento «moderno», a saber: que era totalmente absurdo que un detractor de la «Ciencia» inaugurase el Año Académico. Estos colegas omitieron notar que la argumentación del entonces cardenal (y ahora Papa Benedicto XVI) era mucho menos anti-científica que la de la mayoría de los autores posmodernos, incluso muchos de ellos neo-marxistas o neo-pragmaticistas.²¹ *Ergo: lo celebrado en unos es criticado en otros*; típico síntoma de posmodernidad pura: *el doble estándar ético e ideológico* que no oculta la inconsistencia lógica y metodológica. Más aún, podríamos provocar mucho más, afirmando que el Cardenal Ratzinger, —al sostener la inconmensurabilidad de los esquemas conceptuales de Galileo y Belarmino, apoyándose incluso en la autoridad de un filósofo contemporáneo por lo menos agnóstico y relativista como Feyerabend— se comportaba, simplemente, como *un Papa* (o por lo menos un teólogo-cardenal), *posmoderno*.

Mea culpa. Ya en los años ochenta se había planteado una disputa similar protagonizada en esa oportunidad por el último epónimo de la escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas —casi como un espantado *pentimento* por la deriva que había tenido la teoría crítica en contexto nazista— en ocasión del discurso de aceptación del Premio Adorno de Sociología y Filosofía en 1980, con una conferencia titulada, explícitamente y para no dejar dudas como: «Crisis de la razón entre la Modernidad y la Posmodernidad». La tesis central de la alocución era que esta última consistía en una lamentable y trágica *interrupción del proyecto liberador del Iluminismo*. Tal afirmación invertía el análisis propuesto un año antes por Lyotard en *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) y profundizada en *Le Différend* (1983) donde la posmodernidad era presentada como la crisis de los «grandes relatos» de legitimación del saber precisamente, o sea la crisis del relato del Iluminismo, del Idealismo y del Marxismo, en tanto síntesis hegeliana de los precedentes.²²

²¹ Dejemos momentáneamente de lado —para no interrumpir el hilo de nuestra exposición— el (¿merecido?) acto antidemocrático, que resulta nimio al lado de este claro simulacro de justicia literaria *a posteriori*, en vindicación de Galileo Galilei o Giordano Bruno.

²² Esta crisis se explicaba según Lyotard (cosa que luego repetirá insistentemente Vattimo) por las consecuencias aberrantes y trágicas que tuvieron esos relatos de legitimación que costó millones de vidas humanas en los campos del sistema soviético de la Dirección General de Trabajos Forzados (GULAG, *Glávnoie upravlenie ispravitelno-trudovj lagueri i koloni*) y en los *Stammlager* nazis, inmolando generaciones enteras tras la utopía evanescente —al decir de Papini— de un *espejo que huye*. Al respecto, ver particularmente Todorov (1989, 1991a, 1991b).

Menos obvio y más inquietante resulta otro punto: que el citado trío de los tres (Foucault, Derrida, Lyotard) ya a inicios de los años ochenta y a la luz de los pliegues que estaba tomando el Posmodernismo en esos años, manifestaron con distintas modulaciones y acentos, la exigencia de un *retorno al Iluminismo*, siguiendo al menos discursivamente la señalización de Habermas y de Lucio Colletti.²³

En primer lugar, Derrida²⁴ en su intervención en el Coloquio Internacional «*Les Fins de l'homme?*» organizado en el «Centre Culturel international» de Cerisy-la-Salle el 30 de julio de 1980 (Lacoue-Labarthe et Nancy 1981) recurriendo a un marcado tono apocalíptico²⁵ se centró en las señales de «fin de época» postulando un (casi utópico) «iluminismo venidero» y a la próxima centuria como a un nuevo «Siglo de las Luces» pues,

(...) las corrientes que se llaman «postmodernas» lo hacen como si hubiesen superado la época de las Luces, y no creo que sea así. Se trata de relanzar la idea de las Luces, no como se manifestó en el siglo XVIII en Europa, sino volviéndola contemporánea, situándola en el progreso [sic] de la razón (Lacoue-Labarthe et Nancy 1981: 21).

²³ Lucio Colletti [1924-2001] como Bobbio fue partisano aunque no de los grupos socialistas sino por el Partido d'Azione que respondía al ala más radicalizada del Partido Comunista Italiano. Fue alumno de Galvano della Volpe en *La Sapienza* y un agudo teórico marxista radical. (Cfr. v. gr. *Il marxismo e Hegel* de 1969 que fue considerado como una de las más profundas revisiones del marxismo occidental). Sin embargo, poco después y en gran medida como consecuencia de esta investigación (comunicación personal del 03.01.1987) inició su crisis teórica, profunda e irreversible (*Intervista politico-filosofica*, 1974) y que se profundiza en los años ochenta convirtiéndose al socialismo democrático primero y luego a un reformismo post-ideológico de típico corte posmoderno. Esta conversión se muestra, con argumentos análogos a los de Vattimo, en su obra más significativa del período, *Tramonto dell'ideologia* de 1980. Véase también 1976; 1977 & 1993. Una crítica similar, aunque menos radical, se encontraba ya en Habermas en su fundamental *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* de 1976. Vide et. Derrida 1996.

²⁴ Este giro de Derrida, en nuestra opinión, implica simultáneamente un alejamiento de la posmodernidad y una simultánea profundización de la (metodología de la) deconstrucción, tal como fue se testimonia en su conferencia *Parler pour l'étranger (ou pour l'autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan*, en el Teatro Nacional Cervantes de Buenos Aires el 12 de octubre de 1995 o en su *Spectres de Marx* de 1993. En ambos escritos se muestra una tensión irreductible en todo el plexo textual postmoderno (acá la referimos a Derrida pero lo propio se podría afirmar de tantos otros autores, desde Paul De Man ([1996]) a gran parte del deconstruccionismo alemán, francés y americano) entre una *perversa atracción hacia el decir nazi-fascista* y la *revisión crítica y el repudio por el marxismo ortodoxo al cual, sin embargo, no se lo puede abandonar*.

²⁵ Recordar la celeberrima oposición ya señalada por Eco en *Apocalittici e integrati* (1964) ya a inicios de los años sesenta o las vicisitudes de la «deriva» y del «rizoma» en *I limiti dell'interpretazione* (1990).

Es también el caso de Lyotard quien en 1983 propone una explícita ruptura con el pensamiento posmoderno postulando una vuelta a Kant, tesis que será el hilo conductor de sus últimos trabajos centrados en la temática de lo *sublime* en abierta oposición a la «industria» y a la «gestión» cultural, uno de los rasgos centrales de la práctica cultural posmoderna.

Pero el caso más clamoroso es precisamente el de Foucault, quien poco antes de morir, en 1984, escribió un breve opúsculo: «¿Qué cosa es el Iluminismo de Kant?» —incluido en *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres* (2009)— en donde postula la tesis de la «ontología de la actualidad» y se coloca en la misma línea de Habermas. Ya en el curso dictado en Berkeley en 1983 y luego repetido en el Collège de France, se concentró justamente en la «*parresia*»²⁶—es decir el riesgo de decir la *verdad* aun a costa de la muerte²⁷. Foucault, con un exceso de dramatismo «pre-moderno» se despide el mundo con un elogio al proyecto emancipativo del Iluminismo y con una presentación de la muerte filosófica de Sócrates, o sea de aquel que había sostenido que «la vida sin búsqueda no tiene valor». Y no se trata de una transformación repentina ya que esa vuelta a los antiguos —que caracteriza el camino recorrido por Foucault en la segunda parte de su obra— consiste en la revisión del hiper-construccionismo de sus primeras posiciones.

Resulta paradójico e inquietante que aquel que había escrito que «el hombre es una invención reciente» se desdiga en la última parte de su obra, indagando la estilización griega de la vida e incluso el significado de la máxima estoica de «vivir según la *natura*»²⁸ [sic].

Repetimos, por distintas que sean, estas figuras²⁹ y tantas otras, son en realidad la expresión de un iluminismo radical o, si se prefiere, de un desarrollo hiper-

²⁶ La *parresia* (del gr. παρρησία; *i.e.* *pan-rhèma*) en el sentido literal de «todo-dicho» pero no sólo como «la libertad de decir todo» sino también con la connotación de «tener la franqueza de expresarse» sin las estrictas censuras estipuladas por «el espíritu fascista de la lengua» —al decir de Barthes 1977— ni por el eufemismo «permitido» de lo políticamente correcto. El concepto de *parresia* se entronca además con los filósofos cínicos, particularmente Diógenes y según la interpretación de Platón con la coherencia socrática de «morir antes de desdecirse» como elección de muerte, es decir de vida.

²⁷ Ver su edición, a cargo de Ewald, Fontana & Gros [2009].

²⁸ ¿Posiblemente debería interpretarse como un honesto *mea culpa*? Posiblemente sí. En particular, véanse los siguientes cursos tardíos: *Kant. Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'Anthropologie* de 1981 [2008] ; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Course de Louvain* 1981 [2012] y *L'origine de l'herméneutique de soi* [2013].

²⁹ Reconociendo que Lyotard fue en gran medida el precursor de esta «corriente filosófica francesa» y que los otros dos nunca hayan admitido ser posmodernos, igualmente —a la luz de lo acontecido *a posteriori*— resulta pertinente la observación.

dialéctico del iluminismo que se manifiesta en la paradoja indecible de toda deconstrucción postmoderna. O, dicho en palabras pobres, una tensión insostenible, no soportable por otros, tantos: han sido los inspiradores de un movimiento que se desarrolló en términos conservadores y anti-iluministas y, simultáneamente, se encontraron legítimamente en reivindicar la instancia emancipativa del inicialmente criticado iluminismo, ante el horror del «*flatus voci*».

Es obvio que se puede continuar repitiendo las tesis del Derrida hiperdeconstruccionista —quien en los años setenta sostenía que «nada existe fuera del texto (*hors-texte*)»— o, insistir con el Foucault anterior al replanteo de la *La volonté de savoir (1970-1971)* [2011] de que «el mundo es simplemente el resultado de nuestros esquemas conceptuales». Pero quizás sea mejor (al menos si se sostiene la instancia emancipativa que animó el trabajo de estos autores), tratar de no cerrar los ojos frente a desarrollos involutivos y reaccionarios de la dialéctica postmoderna y *volver a postular la enseñanza en el sentido de un nuevo iluminismo en vez de en un viejo oscurantismo...* tal como hace, precisamente, el mismo Foucault... Pero, antes de seguir, volvamos un paso (unos años atrás) y apliquemos la deconstrucción postmoderna a este padre fundador.

Una perla negra o de la paradoja de la infamia (o del mito del dictador bueno). Con el posmodernismo no se gana para sustos, tanto que a veces estamos tentados a preguntarnos si la posmodernidad es seria o simplemente un hato de superficiales y frívolos.

Para cualquiera educado en los principios mínimos de la modernidad occidental (sea en su versión cristiana, socialdemócrata, reformista, liberal o materialístico-histórica) en su vertiente renacentista, iluminista, kantiana, hegeliana o positivista, si algo es contradictorio con todos los ideales implícitos en estas categorías y si se tuviese un mínimo de buena fe, habría que reconocer que nada es más opuesto a ellos que el régimen de los clérigos iraníes, teocéntricos y totalitarios de los ayatolá de Irán, encabezados por el imán Ruhollah Musaví Jomeini³⁰ quien conquistó formalmente el poder el 1º de febrero de 1979, encarnando *la primera versión (post-)moderna de república islámica*. Esto fue obvio para casi todos (o por lo menos para muchos) pero no para Michel

³⁰ Otras variantes de transliteración son Khomeini o Khomeyni.

Foucault. Comentemos rápidamente los hechos.

Entre octubre de 1978 y febrero de 1979, Foucault escribió en exclusivo para el cotidiano *Corriere della Sera*³¹ de Milán una serie de artículos sobre la revolución iraní en pleno proceso de desarrollo. El interés por el caso iraní nació a causa de un proyecto de investigación que dirigía en ese entonces y en el cual se proponía contrastar en el campo como «nacen y como mueren aquellos hechos que son las ideas». El proyecto incluyó un grupo de investigadores-reporteros dirigidos directamente por él y entre los cuales se encontraban Alain Finkielkraut (1981; 1982) y André Glucksmann (2009). Foucault viajará dos veces a Irán: en septiembre y en noviembre de 1978 y luego seguirá los acontecimientos desde París, el otro centro de desarrollo de la revolución entre los numerosos círculos de exiliados, entre los cuales se encontraba el mismo Jomeini. Inicialmente se interesó en aplicar algunos principios metodológicos y teóricos de la «microfísica del poder» a las víctimas de la tortura de la policía política del Sah, la *Savak*. En ese *ínterin*, la resistencia al régimen del Sah se transformó en «un maremoto político sin aparato militar, sin vanguardia ni partido³² que se levanta sobre la onda de las “emociones” más que sobre las armas y la organización» (Foucault [1998]/22.10.78). Inicia así un viaje que vive como iniciático pero cuyo resultado final será el quiebre de su «verdad» y la contrastación de que el núcleo duro de la política no se deja reducir fácilmente a un discurrir ideológico abstracto.

Su gran entusiasmo inicial,³³ casi como un émulo de John Reed durante la Revolución Mexicana de 1910, se transformó (muy pero muy lentamente y no sin fuertes resistencias) primero en *sorpesa* (delante de la ejecución casi industrial de miles de prisioneros del nuevo régimen iraní —no sólo políticos sino también «degenerados morales» como calificaba el régimen a los homosexuales, a las adúlteras y a los librepensadores, también enemigos del Sah—) y después en un *silencio ensordecedor*. Y esta es evidentemente la causa por la cual estos apuntes persas, aunque publicados en uno de los más prestigiosos y leídos cotidianos del mundo, fueron ocultados tan sistemáticamente hasta el presente por la bibliografía referida al autor. Los

³¹ Foucault [1998].

³² Omite, claro, la conducción y el apoyo logístico brindados por la KGB, en un principio, aliada a la revolución naciente contra el Sah Reza Pahleví, aliado a su vez a los Estados Unidos.

³³ No sin malicia, pero con absoluta justeza, podríamos preguntarnos: ¿Cómo es posible que, el otras veces lúcido, Foucault no hubiese leído los signos? Estaban allí, eran evidentes, claros y distintos y producían sus propios efectos interpretativos.

artículos que componen a este diario no fueron nunca orgánicamente recogidos en ningún volumen. E, increíble y sintomáticamente, no serán nunca, repetimos *nunca* citados en la vasta publicística reservada al filósofo, tal vez el más popular del posmodernismo francés. El diario persa, fue simplemente olvidado (¿o cómplicemente ocultado?) a causa de su pecado original bifronte: *a)* por su «entusiasmo militante» —que refutaba su teoría acerca de la deconstrucción del poder que nunca debería ser abandonada— y, *b)* por la admiración demostrada inicialmente por un régimen genocida que si bien confirmaba su descripción teórica de la microfísica del poder, negaba todo aquello en lo que Foucault creía (o suponemos que creía) y todo lo que efectivamente era.³⁴

La lectura de estos artículos, es imposible no confesarlo, nos transmite un sorprendente entusiasmo político del anti-político; nos resultan de una ingenuidad pasmosa ante la omisión de lo que era evidente. Sus observaciones resultan como mínimo ingenuas, tal vez movido por el infantil entusiasmo de un izquierdismo pueril que le hacía valorar positivamente la revolución iraní, por «estar fuera de la experiencia occidental del poder» por lo que «nos encontramos ante "*luchas*" y no ante "*luchas de clases*"»³⁵ grupos de lucha «sin puntos de referencia, ni coordenadas originarias, en miríadas de eventos perdidos» ejemplificando la «historia efectiva» de Nietzsche que se funda en la discontinuidad, en la «unicidad de acontecimiento», en la «casualidad del caso de lucha».

Esta hipótesis inicial, entonces, es «modo de resistencia al poder» que no está en posición de exterioridad sino de interioridad y constituye un *dispositivo* «presente en todos lados, diseminado en el espacio y en el tiempo», que no

³⁴ No obstante, serán incluidos en la publicación póstuma de su monumental *opera omnia* disimulado entre los más de trescientos sesenta títulos ordenados cronológicamente, *Œuvres. Edition chronologique*. París: Gallimard 1985-2015 (Vol. I-XXXVI).

³⁵ En su momento, entre los partidos de izquierda europea y americana este hecho planteó conatos de disputas en torno a la «revolución iraní». Por ejemplo en una reunión de miembros y ex miembros del Partido Comunista Argentino (entre los cuales estaban presentes, entre algunos otros, Gerardo Pisarello, Raúl Larra, Jorge Thénon y Augusto César Cabral) y luego de breves discusiones se concluyó por unanimidad que «La llamada Revolución Iraní, se trata de una banda de clérigos reaccionarios y medievales que nada tiene que ver con la revolución tal como la puede entender un marxista. Es un hecho de reacción totalitaria anti moderna, irracional y asesina. Más aún, es absolutamente repudiable y nada en ella puede ser rescatable» (testimonio personal del 1º de abril de 1979). De hecho, este comunicado del grupo de viejos comunistas argentinos, anticipaba el tenor de la respuesta que la URSS dará a la expansión del fundamentalismo islámico ya desde su intervención en Afganistán. Queda claro que aquí no nos interesa valorar dicha revolución, sino testimoniar rápidamente un *texto de acogida*, es decir cómo fue leído ese fenómeno cultural en un determinado contexto pertinente a la presente discusión, y como simple contracara de la lectura de Foucault.

produce un único y grande rechazo —ánima de la revuelta, foquismo con puntos de resistencia transitorios y móviles— que atraviesa las estratificaciones sociales y los individuos.

Esta investigación, así planteada, debería mostrar no una teoría sino una analítica, que permitiría la construcción de un mapa de los «puntos de resistencia» donde se podría aplicar el «método genealógico».

Pero, los hechos comenzarán a refutar lo previsto. Por el giro de la revolución (en sentido inverso al previsto, o sea la concentración del poder en Jomeini) y la eliminación inmediata de toda disidencia, no solo entre los vencidos, sino en el seno de los mismos revolucionarios.

Además, en Irán Foucault se da cuenta que su hipótesis, según la cual «*en el espacio histórico existen relaciones de poder y no de sentido*», es inconciliable con lo que lo rodea. El discurso del Islam «en torno a la Verdad», fundado en un «exceso de sentido», se le impone con tal fuerza que lo aplasta, aceptando la refutación de su dispositivo ante la evidencia de la «historia efectiva»: una cultura que en lugar de la Modernidad (a la que había deconstruido insistentemente) tiene a la religión, una religión que «está fascinada con la muerte. Más preocupada quizás por el martirio que por la victoria» (Foucault [1998])³⁶ absolutamente paralizada por la profecía chiita del «esoterismo y del mesianismo salvífico encarnado en el duodécimo imán que traerá la justicia de Dios». Y a pesar de que su razón le debería de estar advirtiéndole de los riesgos, Foucault se sentirá fascinado por el islam, por su «espiritualidad política» [sic] y por la «movilización colectiva» que provoca.

No obstante, esta lectura, ante la cual cede, es ni más ni menos que una hiper-«irrupción de sentido», el *non plus ultra* de la refutación de su obra. Producto de la no-lectura de los signos, indicios explícitos de que el plan de la revolución era éste, desde su inicio, desde su preparación de los inicios en París donde Foucault vivía aunque no supiese que Jomeini existía.

Los meses y los artículos sucesivos siguen sin dar cuenta de la deriva totalitaria de la revolución, él sigue sin aceptar que la revolución supuestamente no localizada, diseminada, está acumulando poder como para eclosionar violentamente en cuestión de semanas. Quien supo describir tan bien los «dispositivos» de poder de las sociedades europeas, no siempre explícitos, se detiene en el límite constitutivo de su propio saber: los «códigos

³⁶ *Corriere della Sera*, 08/10/1978.

fundamentales» de su propia cultura que gobiernan «el lenguaje y los esquemas perceptivos» —como oportunamente nos enseñara— resultaron ciegos en una sociedad «políticamente bloqueada» en la cual «el clero chiita no es una fuerza revolucionaria» ni siquiera «en el sentido populista del término» (*ibídem*). El teórico de la genealogía, que en un *raptus* de estudiantina exotista e izquierdista se había imaginado un «islam rojo», se despierta un día, para horror de su vida y de su obra, ante el ascenso de un «islam negro», la masa de base de un futuro régimen radical.

En artículos posteriores (Foucault [1998])³⁷ lo comprende, pero no insiste en ello. Manifiesta su alarmismo por la desaparición de personajes moderados, con los que había hablado las primeras semanas de la revolución. Expresa su preocupación, escribe cartas a los *mullah* para saber sobre otros revolucionarios laicos, comenta las noticias «poco tranquilizadoras», teme posiblemente por su vida, hasta que finalmente dejará Irán y volverá a París, ciertamente confundido. El teórico de la ausencia de sentido se pregunta: «¿Qué sentido tiene para estos hombres buscar a precio de su propia vida aquello que nosotros hemos olvidado del modo más absoluto, desde el Renacimiento y desde las grandes crisis del cristianismo, en lo referido a una espiritualidad política. (...) Siento a los europeos reír; pero yo, que bien poco se del Irán, sé que se equivocan» (Foucault [1998]).³⁸

A pesar de las evidencias, por motivos difíciles de interpretar, Foucault se resiste una y otra vez a leer los indicios de la revolución iraní. Persiste en ver en Jomeini un «catalizador carismático», un líder de la anti-política que encarna la «voluntad colectiva». En él ve al santo, al exiliado inerme, al hombre que con las manos desnudas se opone al potente soberano, al descendiente del despotismo del gran Darío, al déspota oriental y omnipotente. Admira la anti-política del «conductor», del «guía» de la revolución de los pueblos que están «fuera de la política»:

Jomeini no es «un hombre político»: no habrá un partido de Jomeini, no habrá un gobierno de Jomeini. Jomeini es el punto de encuentro de una voluntad colectiva (Foucault [1998]).³⁹

³⁷ *Corriere della Sera*, 22/10/1978.

³⁸ *Corriere della Sera*, 22/10/1978.

³⁹ *Corriere della Sera*, 26/11/1978.

Más aún:

No es una revolución en el sentido literal del término (...). E quizás la primera grande insurgencia contra los sistemas planetarios, la forma más loca [sic] y más moderna de revuelta (*ibídem*).

Finalmente, en el colmo de la euforia, expulsa el término «revolución» de su discurso (con lo cual intenta además mantener la consistencia de su dispositivo) y considera que la iraní no es una revolución más (¿es una *post-revolución*?) y por ello admite la irrupción del sentido en la historia efectiva, contradiciendo irremediabilmente una de las tesis centrales de toda su obra, ante el pretexto *par excellence*: *liberar a todos del insoportable dominio bipolar*, pues este nuevo sujeto histórico (el islamismo radical encabezado en el «viejo santo inerme») quiebra «el dominio estratégico mundial» de las superpotencias en el Medio Oriente y en el mundo todo.

Pero los hechos, los más simples y cotidianos, lo refutaran nuevamente y en el decurso de pocos días, cuando ese supuesto sujeto amorfo, esa política del no partido, ese viejo santo y cientos de miles de sujetos, comienzan a hacer exactamente lo contrario a lo que Foucault había previsto, en una suerte de jacobinismo islámico que arrasa con todos los otros partidos del frente revolucionario; reprime y ejecuta a las mujeres que se niegan a usar el velo, a los homosexuales y a los crecientes disidentes. La post-revolución de la anti-política, se transforma en una revolución ya no moderna sino «medieval» cuyo objetivo prioritario se centra en «la voluntad aglutinante del pueblo» controlado por el dominio explícito de los jomeneístas, ejerciendo el más crudo de los meta-poderes, inicia a «devastar los cuerpos» subyugados por la rígida aplicación de la ley islámica. Después de todo, la modernidad ya tenía un nombre para este fenómeno: *nazismo*.

A la luz de estos artículos, de este fugaz sueño iraní, resulta tal vez más clara su «conversión» a un nuevo iluminismo. En Irán Foucault comprendió que si bien «los sueños de la razón producen monstruos» —como nos enseñó primero Goya y luego nos lo recordará diariamente el posmodernismo— en Irán también entendió que «los sueños del fundamentalismo pueden ser aún mayores y mucho más difícil de contener». Porque están erradicados, diseminados en un modo que ahora es simplemente «global» y des-localizado. Es la *devastación de los cuerpos* diseminada en un creciente *rizoma de violencia*, que Foucault tardó en ver. Que aún hoy muchos se niegan a ver... Tal vez

hubiese sido más prudente que hubiera recordado (antes de haberse convertido en un superficial partisano de la revolución iraní) la simple advertencia de Wittgenstein: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*» (1922:§7)⁴⁰ y de las implicancias éticas de nuestros dichos (Wittgenstein 1929 & [1953]; Bachtin [1997] & 1952-3; Mancuso 2005a & 2005b).

El otro posmodernismo o de la condición posmoderna. La primera gran paradoja de la filosofía posmoderna (especialmente en su vertiente francesa) confluye en una triste conclusión, pues luego de:

- a) *postular* el proyecto nietzscheano de crítica radical del pensamiento moderno (en nombre de las fuerzas más oscuras e irracionales de la vida pulsional) de deconstruirlo y despedazarlo, incluso ridiculizarlo y de acusarlo de las más terribles de las perversiones,
- b) *superado* por esas mismas fuerzas que había celebrado e invocado;
- c) *recula* espantado, débil y decadente —la expresión también es de Nietzsche— haciendo la petición de principio de un nuevo «iluminismo» (*ma non troppo*: tampoco hay que exagerar, pues la inconsistencia es muy cómoda) ; o, en su defecto,
- d) *se llama a silencio*.

Esta afirmación vale como metonimia descarnada —primero de todos— para Foucault, el «gran conductor» del posmodernismo filosófico y cultural; el «líder máximo» de la *doxa* abolicionista, que no se limitó a abrir sino que despedazó la caja de Pandora, por lo que esta vez no quedó ni siquiera la esperanza, porque si de algo carece el posmodernismo —además de pudor— es de esperanza.

Pero, no todo el posmodernismo debería incluirse en esta áspera afirmación precedente, irónicamente exagerada para poner de relieve lo dramático de nuestra condición, la *condición posmoderna*.

Así como *post-estructuralismo* (Barthes 1953; 1966; 1970; Lacan 1956-7; 1964) y *deconstrucción* (Derrida; Deleuze) no son necesariamente homólogos —aun cuando se inter-relacionen como faz teórica de una respectiva práctica metodológica— tampoco lo son *posmoderno* y *condición posmoderna*: la corriente filosófica militante por la posmodernidad (v. gr. Foucault) se da en el contexto de una *aldea global* (Mcluhan & Fiore 1968; Mcluhan & Powers [1989])

⁴⁰ Tr. esp. «*de lo que no se puede hablar es mejor callar*» (1922 (1987)§7:183).

cuya *condición*—de *jecto* y de *facto*—es *posmoderna* (Lyotard; Vattimo), la era del *Übermensch* nietzscheano.

Una de las características definitorias de la condición posmoderna es la fragmentación textual producto de la saturación bibliográfica (McLuhan 1962) a la cual se le suma la saturación, también fragmentada, auditiva y visual (McLuhan 1964) del yo fragmentado y casi solipsista:

Con la *modernidad* (en la cual *no dejamos de acumular*, de sumar, de relanzar) hemos omitido que es la *sustracción* lo que da la fuerza; que es la *ausencia* de la que nace la potencia. Y por el hecho de *no ser más capaces de afrontar el control simbólico de la ausencia*, hoy estamos inmersos en la ilusión inversa, aquella, desencantada, de la proliferación de los esquemas y de las imágenes (Baudrillard 2004: 29& 1983).

La condición posmoderna padece, por ende, la *ausencia* (i.e. el límite; la frustración; la muerte; el dolor) como una *carencia* irrecuperable, deprimente, enfermiza, desesperanzadora: interpreta ese *significado* como *significante* —faltante— (Lacan [1994, 1973]) con lo que radicaliza el sufrimiento, esencializándolo en su negación. *La única respuesta es*, en consecuencia, *el nihilismo y/o la postulación de una post-metafísica* (que en realidad es una trans-metafísica) *de los derechos extendidos como respuesta declamativa que se agota en ese simulacro sin consecuencias prácticas sistemáticas, estancándose en el hedonismo y el narcisismo de la inmediatez* (psicoticoide) *sin práctica consistente consecuente*. Es decir, es la *revolución imaginada de los falsarios post-humanistas*, que postulan la máxima del cinismo de que nada cambia.

Ese espacio ausente (físico y simbólico), sin embargo, sin tiempo y poroso, del no-límite (esencial para la enunciación signica, i.e. pragmática)⁴¹ será ocupado por quien no padezca o por quien usufructúe esa ausencia como «espacio de conquista» *ad eternum*, hasta tanto no encuentre un nuevo límite.

El *dictador-malo* (cualquiera fuese) será reemplazado por el *dictador-otro* (quizás exótico) pero no menos «malo», tan sólo pre-moderno. La condición posmoderna nos libera de la estructura para abandonarnos en la tierra baldía de la devastación del *simulacro iterativo*. El último hombre no estará en grado de leer los signos explícitos —porque no reconoce su presencia— al estar demasiado distraído en la cuerda de equilibrista de Zaratustra:

⁴¹ Cfr. Lotman 1984 (1996):21-42.

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo; peligrosa travesía, peligroso caminar; peligroso mirara atrás, peligroso temblar y pararse.
Lo grande del hombre es que es un puente y no una meta; lo que se puede amar en el hombre es que es *un tránsito y un acabamiento*.⁴²

En 1974 Renato Barilli publica *Tra presenza e assenza. Due ipotesi per l'età postmoderna* una de las primeras —si no la primera— evaluación sistemática de la condición postmoderna y de las ya incipientes escuelas. Aún no existía un uso difundido del término «postmoderno» aunque sí una red de conceptos equivalentes ya anticipados brillantemente, según Barilli, por Marshall McLuhan y Herbert Marcuse quienes,

(...) habían justamente intuido como en la revolución tecnológica ligada a la electrónica, con la relativa difusión de la informática y de la automatización, fueron los presupuestos [*materiales*] para un salto cualitativo en los modos de vida: fin del principio de prestación; liberación de energías libídicas; inicio de la sociedad estética (...) (1974: 38).

Salto cualitativo alcanzado mediante la aceptación y apoteosis de un modelo de la «presencia» del objeto, entendido como aceptación «corporal» y «material» y su consecuente desarrollo negativo en un contra-modelo de la «ausencia». Así, los análisis tempranos de Foucault, Derrida y Deleuze omiten la dimensión material (fundamentalmente tecnológica) del fenómeno postmoderno, concentrándose en los aspectos ideales y morales; en especial en el «nomadismo» —condición de posibilidad de la aceptación (pasiva) de la globalización de la cultura posmoderna— centrado en un (*post*)-*sujeto* «eclosionado» y difuso (diseminado), en tensión constante con la ausencia «implosiva» de su tradición, absorbida por el agujero negro dejado tras la devastación de la deconstrucción de su historia y de sus orígenes.

El postmodernismo así entendido, en nuestra interpretación, *no es un anti-modernismo* sino un *neo-modernismo*, entendido como un pseudo-modelo de la ausencia que intenta naturalizar las condiciones de producción del

⁴² "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben./ Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er *ein Übergang und ein Untergang ist*" (I, 4: 10-11).

capitalismo tardío, post-industrial y des-localizado, mediante la redefinición de una liberación-virtual, asociada a la errancia en el espacio virtual, aparentemente carente de límites. Este *éthos* posmoderno, se legitima en el *software* que relativiza el espacio, en la virtualidad de la información siempre potencialmente presente (instantánea y *on-line*) y en las nuevas formas estéticas⁴³ que abrevan en un modelo de la presencia (omitida) *i.e. sub specie absentiae*:⁴⁴ la forma se acalla, se pierde en su estridencia, pasa desapercibida en la selva oscura de la sobreabundancia signíca del exceso que produce la reducción del ruido por la exacerbación de la *habituación* (*cf.* Merrell 1991; Merrell 1992).

El eco de la *literaturitas* posmoderna. Ya a inicios de los años sesenta, Umberto Eco, luego de enunciar la primera versión de la teoría de la apertura de la obra artística en *Opera aperta* (1962) testimonia también en su libro siguiente, *Apocalittici e integrati. Comunicazione di massa e teorie della cultura di massa* (1964) no sólo los intereses sino también la inquietud de la «era posmoderna» en clave, ya no sólo sociológica, sino principalmente metodológica y en particular narratológica. Es decir, la inquietud contemporánea que en todo el ámbito de la cultura podía mostrar ejemplos «apocalípticos» *versus* ejemplos «integrados» (subversión política en puja con los numerosos conformismos culturales y económicos) pueden ser vistos, más aún, deben ser vistos, como meta-discursos narrativos que manipulan las expectativas y las prácticas de la cultura de masas. Por ende, una crítica de la cultura y de la sociedad, más aún, la única praxis posible de intervención (racional o no) en la sociedad es siempre signíca y debe, por lo tanto, ser reflexionada y analizada desde y en el contexto de una teoría narratológica extendida.

Este postulado, que se fue desarrollando paulatinamente, no sólo en la obra posterior de Eco (1968 1975; 1976; 1979; 1983; 1990; 1992; 1994) sino de gran parte de la teoría narratológica postmoderna, también de extracción deconstructivista, tal vez es el mayor aporte de la posmodernidad a la teoría de la cultura, tanto en sus aspectos teóricos como metodológicos y prácticos (Culler 1982).

⁴³ En opinión de Renato Barilli, un ejemplo paradigmático de esta nueva estética post-moderna, es Giorgio De Chirico como padre fundador de una nueva genealogía estética postmoderna (Barilli 1974: 268-294) y su tesis de la «recuperación (modificada) del museo». *Vide etiam*, Barilli 1984.

⁴⁴ *Cfr. et.* Calabrese 1993, en particular «La mappa non é il territorio, eppure voi siete qui» (1993: 83-97).

Esta teoría del discurso en el contexto mayor de una *teoría general de la narratividad* (Culler 1982; Carravetta & Spedicato 1984; Bové 1992; Branningan, Robbins & Wolfreys 1996; Godzich 1994; Currie 1998; Wolfreys 1998; Koelb *et al.* 1987; Acinas López 2000; AA.VV. 1999; Miller 1982; 1990; 1991), deviene también una epistemología crítica (Loche 1992) y una semiótica general como ciencia básica de lo social (Grupo sigma 1991; 1992; Corno 2004; Mancuso 2004; 2005a; 2005b; 2006; 2007; 2007-8; 2010; 2013; 2015a; Merrell 2005a; 2005b; 2006; Sebeok 2005; Simone 2005) que no renuncia —mediante la ampliación del análisis narrativo— a desarrollar una actividad crítico-deconstructiva en la senda metodológica y teórica de la posmodernidad francesa, del *éthos* y de la politicidad modernas,⁴⁵ en especial con las heterogéneas corrientes críticas postcoloniales (Mignolo 2005a & 2005b; Mignolo 2001; Said [1983]), *queer* y feminista, especialmente anglosajona⁴⁶ (Moi 1999; Deepwell 1995).

La *teoría general de la narratividad extendida*⁴⁷ en tanto *universalización de las teorías del relato y de la apertura* y la consecuente estipulación de una *epistemología y metodología de la lectura semiótica* (meta-deconstructiva) de la *pan-signicidad* y su consecuente, sucesiva *deconstrucción significativa de los presupuestos indecibles de toda enunciación y de cada acogida* (interpretantes), es una de las grandes contribuciones del posmodernismo «teórico», más allá de las teorizaciones ideológicas más o menos inconsistentes, del pensamiento débil o de la práctica efectiva del posmodernismo epocal.

Vale, en consecuencia, la conclusión valorativa que Eco hace de Derrida y de la teoría narrativa posmoderna (incluida la suya) casi como metonimia meta-deconstructiva de la misma deconstrucción:

No concuerdo en absoluto con Searle cuando dice que «Derrida tiene una deplorable propensión a decir cosas que son obviamente falsas (...)» Al contrario, Derrida tiene una fascinante inclinación por decir cosas que son no obviamente verdaderas o verdaderas de un modo no obvio. Cuando dice que el concepto de comunicación no puede ser reducido a la idea de

⁴⁵ Para un desarrollo pormenorizado, se remite a Mancuso 2014.

⁴⁶ Resulta altamente significativo, por ejemplo, que el feminismo postmoderno encuentra sus antecedentes precisamente en el Iluminismo del siglo XVIII. Ver, al respecto, un notable antecedente, por originalidad y agudeza en Mary Wollstonecraft con su *Vindication of rights of Woman* de 1792.

⁴⁷ Es decir, tal como se la puede postular desde Eco (1962; 1964; 1968; 1973; 1975; 1979; 1984; 1985; 1990; 1992; 1994); Rossi-Landi (1961; 1968; 1972; 1985); Lotman (1970; (1998a); (1998b); (2000); Derrida (1967a; 1967b; 1972) y Culler (1982).

vehiculización de un significado unitario, que la noción de significado literal es problemática, que el concepto de contexto corre el peligro de ser inadecuado; cuando subraya, en el ámbito de un texto, la ausencia del emisor, del destinatario y del referente, y explora todas las posibilidades de una interpretabilidad no unívoca, cuando nos recuerda que cada signo puede ser *citato* y en consecuencia romper con cualquier contexto dado generando una infinidad de nuevos contextos absolutamente sin límites, en estos y en otros muchos casos Derrida dice cosas que ningún semiólogo puede permitirse descuidar. Sin embargo ocurre frecuentemente que Derrida —para subrayar verdades no obvias— ha concluido por dar por descontadas demasiadas verdades obvias.

El mismo Derrida es el primero en admitir que hay criterios para verificar la razonabilidad de una interpretación textual. Así, en *De la gramatología* recuerda a sus lectores que, sin los instrumentos de la crítica tradicional, la producción crítica correría el riesgo de desarrollarse en cualquier dirección sintiéndose legitimada a decir prácticamente cualquier cosa. Pero agrega que, si todo eso constituye un indispensable *guard-rail*, sin embargo siempre ha tenido solo una función de protección, nunca de apertura de una nueva lectura.

Concedámonos por una vez proteger la lectura de Peirce en vez de abrirla demasiado (Eco 1990:332-33).

O sea —si damos crédito a Umberto Eco— Charles Sanders Peirce es el mejor antídoto para los abusos del posmodernismo (¿frívolo e inconsistente?). Y esto es lo más cercano a una salida ante ciertos desvaríos posmodernos.

De hecho, la obra de Eco, desde *I limiti dell'interpretazione* (1990) —y muy especialmente desde las "Tanner Lectures" de Cambridge en 1990 (Eco 1992) y las "Norton Lectures 1992-1993" en la Harvard University (Eco 1994)— testimonia la preocupación de quien, ya en 1962, había enunciado la *teoría de la apertura* pero que se ve obligado a recular casi arrepentido o espantado ante los abusos de cierta deconstrucción norteamericana y en particular de la llamada lectura «orientada en el lector». Es decir, su preocupación por proteger la lectura de ciertos extremismos de la deconstrucción decontextualizadora que implica, según el último Eco, comportamientos o lecturas aberrantes e insostenibles. Es su modo de clamar, también él, por el regreso de un iluminismo «razonable» al menos en la práctica de la lectura.

Primer colofón. De las miserias de la condición posmoderna. Hay que entender, tal vez, que el posmodernismo epocal, que es *sentido y vivido* —incluso por los mismos militantes posmodernistas— como *misérrimo*, existencialmente es hijo de lo que W. G. Sebald (1999) denominó «la historia natural de la destrucción»: ciudades (como Dresde) o países (como Alemania) devastados hasta la última piedra por bombardeos constantes e indiscriminados durante la Segunda Guerra o ciudades (como Hiroshima o Nagasaki) literalmente aniquiladas en segundos.

El siglo XX es un siglo de sobrevivientes de los *gulags* bolcheviques, de los *stalag* nazis y de los *gulags* estalinistas: por lo que está signado por «*une des inventions du siècle [que] será durablement attachée á son souvenir: les camps totalitaires*» (Todorov 1991). Es el paradójico siglo de la apertura semántica, que deconstruye los campos de significado, para encerrarse en los campos de concentración signficante.

Este siglo del posmodernismo epocal, parió ese último hombre que se balancea en una soga sobre un abismo; el «perdedor radical» (*Schreckens Männer*) (Enzensberger 2006) a quien el *Manifiesto* de la *Society for Cutting Up Men* (SCUM) de Valerie Solanas (1968) se propuso aniquilar o al que Unabomber⁴⁸ considera responsable de los males del planeta. Este «último hombre» —como anticipo el padre del nihilismo— es un «rey que debe morir».

Más aún, este último hombre es —opinión de Pier Paolo Pasolini— el sujeto-objeto (o meta-sujeto) de una *mutación antropológica* de la cultura contemporánea a causa del *conformismo*,⁴⁹ el cual no podría darse (por lo menos no con la perversidad que tiene) sin una fuerza que empujase a las personas a *conformarse* a eso, a *adherir*, a *desearlo*, a *practicarlo*: esa fuerza es el *hedonismo* y el *consumismo*, más aún, el *hedonismo-consumista*. Según Pasolini, este punto es de particular importancia porque materializa un Poder que ya no es externo y que incluso ni siquiera es visto como tal sino que *atrae desde el interior del deseo nunca satisfecho*.

⁴⁸ Cfr. Kaczynski 1995.

⁴⁹ Se remite a los siguientes textos de Pier Paolo Pasolini: «Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia. Gli italiani non sono più quelli», *Corriere della Sera*, 10/06/1974; «Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo. Il Potere senza volto», *Corriere della Sera*, 24/06/1974; «Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia», *Il Mondo*, 11/07/1974; «L'articolo delle lucciole. Il vuoto del potere in Italia», *Corriere della Sera*, 01/02/1975; «Abiura dalla Trilogia della vita», *Corriere della Sera*, 9/11/1975.

En esto consiste la «mutación antropológica»: pasar de la «autenticidad pluralista» —por ejemplo, propia de la cultura *operaia* de los anarquistas o de la cultura *contadina* (Lombardi-Satriani 1985) de los campesinos de principios del siglo XX (Olmi 1978)— a la «objetivación unívoca» del *hombre-masa* (Fromm 1941; Marcuse 1964; Reich 1933) unificado por *el mismo y único deseo-de-consumo-de-las-mismas-cosas: cuerpos* artificiales (ahítos de siliconas, tatuajes o bótox); *gustos* indefinidos y también adictivos (comida chatarra, plétora de azúcares y harinas refinados y ultra elaborados, cigarrillos *low-tar* que solo impactan el gusto para aumentar el deseo de fumar más); *gestos y expresiones* absolutamente codificados (*Selfie-Kiss*). La desaparición de las diferencias auténticas (en nombre de diferencias simuladas) que oculta, en la superficial diferencia, la identidad absoluta de la adicción al hedonismo-consumismo (nueva dimensión de la hegemonía) que somete complaciente: voraz, fugaz, instantánea y fatalmente insatisfactoria, ya que *no satisface porque está ideada para NO satisfacer sino para esclavizar*. A esta esclavitud, como nunca consentida, expresión del *non plus ultra* de la hegemonía ultra-alienada, podemos denominarla como la *estética del crack*.

En suma, es el periplo de toda la (post)modernidad, el derrotero que va *de la utopía al desencanto* (Magris 1999). Los apocalípticos (entre los cuales están todas las variantes de ecologistas) no lo dudan: es un siglo infeliz, que aniquiló a millones e hizo infeliz a muchos más. Aunque el conformismo del hedonismo-consumista se empeñe en negarlo. Otra variante del *simulacro*.

Segundo colofón. El imposible neo-iluminismo explícito. Ya Agnes Heller, la gran teórica de la ilustración ((1984); 1989& 1999) planteó sus dudas y desconfianzas no en el producto (*i.e.* el posmodernismo) sino en su antecedente filosófico: la misma *Aufklärung*. En rigor la Heller, en su intento por salvar ciertos aspectos del marxismo académico de Georg Lukács no diferencia específicamente el modernismo del posmodernismo ni a la ilustración del positivismo, sino que analiza el proceso desde su mismo origen, como un único y mismo proceso —la Modernidad— que iniciara en el Renacimiento:

Siempre me impactó el énfasis de Engels acerca del Cristianismo y el Renacimiento como las más grandes revoluciones de la humanidad (...). La tres ciudades-estado: Jerusalén, Atenas y Florencia simbolizan para mí las fuentes de nuestra cultura y, a su vez, la unión entre la *creatividad* y le *receptividad*. [Este en Italia] fue mi primer viaje a Occidente [*i.e.* fuera de la

«cortina de hierro»] (...) en sus calles, en sus iglesias en las casa y en los palacios de Florencia encontré un sueño o, mejor dicho encontré *mi* sueño de un modo adecuado al hombre. Una vez que los confines de Occidente se volvieron a cerrar para mí, quería simplemente volver a este mundo, aun cuando fuese solo con la fantasía, con el pensamiento. Si lo deseáis, fue un libro de amor: una declaración de amor por Italia (Heller (1979):29).

No es la modernidad, entonces, para Heller, la causa de los males sino la modernidad tardía que traicionó los valores del Renacimiento —resumibles en el humanismo y en que la proporción humana nunca podrá ser razonable como pretendían Derrida o Habermas— al proponer la militancia global y expansiva, racional y solo cuantificable del Iluminismo, que fue la que impregnó el marxismo y engendró el positivismo. El posmodernismo sería, simplemente, el hijo putativo de la inefabilidad intolerante del Siglo de la Luces, la negación del pensamiento débil que decide perseguir a la superstición con furia inquisitorial, definiendo el esquema de razonamiento de los siglos venideros: para erradicar la intolerancia y la superstición será necesario erradicar toda intolerancia y toda superstición, intolerante y supersticiosamente, naturalizándose así, de una vez por todas, la matriz de la paradoja y del posmodernismo: *la arbitrariedad del doble estándar* con la máscara de lo políticamente correcto.

Por ello, otra notable paradoja será que la ciencia positiva (entendiéndola como la práctica académica de investigación tal como es desarrollada por instrucción de los entes burocráticos estatales de investigación científica y técnica, guiados por una matriz crudamente naturalista y cuantitativística),⁵⁰ como los sujetos y las naciones, también estalla en una maraña de tribus y territorios académicos de la indagación intelectual, frustrando la creatividad y naturalizando el criterio de acumulación indefinida y redundante de lo mismo, repitiendo la *doxa* del iluminismo totalitario y militante (Becher 1989).

Tercer colofón. El pensamiento posmoderno, débil pero intensivo. El pensamiento débil se presenta como el colmo de la tolerancia, insistiendo *intolerantemente* acerca de su tolerancia, castigando o estigmatizando a quien considera (autotélicamente) como no-tolerante. Esta espuma de contradicción y corrupción (típica del doble estándar) seguramente será legitimada por hipótesis *ad hoc* que se justifican en contexto pero que no resisten el más

⁵⁰ Cuantificación de producción, resultados y medición, incluso para la evaluación de los sujetos investigadores...

mínimo análisis argumentativo. Por ejemplo, Carlos Astrada, en su libro *Dialéctica e historia* (1969a) señala con claridad meridiana que la oposición dialéctica entre razón y libertad —motor de gran parte de los fenómenos culturales modernos— encuentra en un autor como Herbert Marcuse una suspensión de dicha oposición (hegeliano-marxista) neutralizándose en un discurso [posmoderno] que revela la secreta angustia que corroe a los defensores de la vieja sociedad ante los avatares del pensamiento dialéctico.⁵¹ Es decir, para Astrada, Marcuse —más allá de la publicística que lo presenta como un libertario, más allá de sus declaraciones públicas o de su halo revolucionario-progresista— es el último ideólogo del «neocapitalismo» [sic], el primer progresista de alcoba, el líder de la rebelión estudiantil que se sustenta en la práctica de cripto-reaccionarios que solo buscan su lucro personal y la expresión de su voluntad de poderío.

*El posmodernismo es*⁵² —principalmente en su expresión política— *una ideología cripto-reaccionaria, propagada como filosofía libertaria de una mediocre vanguardia «iluminada».*

No es de extrañar, entonces, que un pensador marxista de la talla de Adam Schaff (1995) en los albores del nuevo siglo y ante la sucesión de revelaciones, decepciones y frustraciones —ideológicas, políticas, humanas— titulase su testamento intelectual como *Confesiones de un hombre con problemas*.

Patético corolario del siglo «posmo» y de los sueños y pesadillas de progresismo como del utopismo político del Novecientos. *Notatnik kłopotnika*, en su título original en polaco, donde *notatnik* significa «notas o noticias» y *kłopotnika*, «individuo con dudas sobre el mundo». El patetismo de la limitación confesada por Schaff creo que no requiere ulteriores comentarios, tanto que podríamos denominarla «efecto posmodernidad»: la perplejidad y la insatisfacción, la falsificación apenas ocultada.

El posmodernismo epocal y el escolástico, pretendió liberarnos, demostrando que las ataduras de la realidad natural eran, en realidad, relatos. Que bastaba proponer «otro» relato para que, fáticamente, la realidad cambiase inmediatamente. Manipulando y rebajando las complejas técnicas deconstructivistas apoyadas en la historiografía, la filología y en las sutilezas de las hermenéuticas en pos de construir una efectiva semiótica, la posmodernidad

⁵¹ *Vide etiam*, Astrada 1969b.

⁵² Tal como lo definiéramos en esta misma sede en el ya lejano 1990. Ver *AdVersuS*, 1, diciembre 1990, Roma-Buenos Aires: 3-6.

convenció a gran parte de la población actual que la realidad no existe, o mejor, es simplemente producto de una lectura que cristaliza los intereses de la clase dominante. Bastaría proponer otra lectura —sin los controles sugeridos por Derrida— para que no sólo esa «realidad» cambiase sino para empoderar a los grupos marginados de los destinos de esa nueva realidad... reconstruida.

Como siempre, cuando se sueña, un sueño grato o una terrible pesadilla, el despertar es inevitable. Y siempre es duro. La realidad es primeridad y sólo cambia y se modifica si tal mutación acontece en el reino de la terceridad y no en la abstracción desvariada de la primeridad psicótica. Es decir, si y solo si se materializa en una consecuente y coherente práctica que haga realidad, re-haga verdad y no sólo la declare.⁵³

Volviendo a los orígenes y del resultado de un equívoco. Contrariamente a lo que se supone y repite, el uso del término posmodernismo poco tiene que ver, o solo de un modo muy especial, con el significado que adquirió luego. Veamos la cuestión brevemente.

El primer uso registrado del término es el del hispanista español Federico de Onís Sánchez [1885-1966] quien lo utilizó en su *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, publicada en Madrid en 1934, para referirse específicamente a la generación poética sucesiva a la de los Modernistas hispanoamericanos de la generación de Rubén Darío y Leopoldo Lugones o Enrique Larreta. El término, con idéntico significado, fue retomado por el hispanista Dudley Titts en su *Anthology of Contemporary Latin-American Poetry* de 1942. Si bien aún no hubo ninguna resemantización del mismo y conserva la connotación original dada por de Onís Sánchez, es de notar que con Titts entra en la lengua inglesa y esta es la condición de posibilidad del inicio de una variante en su significado en los años venideros.

Sin embargo, un uso y una connotación fundamental adquiere a partir de su aparición, en 1947, en el primer volumen de *A Study of History* de Arnold Toynbee, para quien «Postmodernismo» designaba un nuevo ciclo histórico de la civilización occidental iniciado en 1875 y caracterizado por *una política de interacción global* de los estados nacionales en pleno proceso de mutación.

⁵³ En este sentido, podría abrirse la discusión con el llamado «nuevo realismo» el cual no deja de ser una intento de reacción saludable de frente a las hipocresías posmodernas. Sin embargo eso no implica que este llamado nuevo realismo no sea vea tentado por otros simulacros posmodernos, inevitables, por contaminación situacional. Ver Mancuso 2015b.

Concretamente las citas son dos, ambas del tomo I que trata las cuestiones de tipo metodológico-propedéutico. La primera en el Capítulo I, "Introduction", apartado III, "The Comparative of Societies", párrafo 2, "The Misconception of 'The Unity of Civilization'" en donde propone (en la página 97) una periodización de la civilización occidental en la cual la postmodernidad ya no es la generación literaria que sucede a los poetas «modernista» sino el período histórico que sigue a la Modernidad.

- i. Western I (Dark Ages) 675-1075.
- ii. Western II (Middle ages) 1075-1475.
- iii. Western III (Modern), 1475-1875
- iv. Western IV (Post-Modern), 1875-?

Y luego lo retoma, en el Volumen IV, "The Breakdowns of Civilizations" con el mismo significado (o sea el período que sucede a la Modernidad), precisamente en el párrafo "The Némesis of Creativity: Idolization of an Ephemeral Institution", sub-párrafo "Kings, Parliament and Bureaucracies":

Perhaps the truth is that the very features of the Parliaments at Westminster which are the secret of its hold upon an Englishman's respect and affection are so many stumbling-block in the way of making this venerable English institution into a political panacea for the World. (...) by adapting itself to the exigencies of the 'Modern' (or Once-Modern) Age now concluded, makes it less likely to achieve another creative metamorphosis to meet the challenge of the post-Modern Age which is now upon us (Toynbee 1947:646-7).

Es decir, de Onís a Toynbee, el Posmodernismo o Posmodernidad es lo que sigue al Modernismo/Modernidad (aun con las diferentes connotaciones específicas). Sin embargo Toynbee insiste que ese período que sigue se caracteriza o es consecuencia —y es clave para entender la cuestión fundamental— del «agotamiento» y/o idealización (mistificación) de algunos aspectos fundamentales del «*éthos* moderno». Es decir, lo «posmoderno» es la mistificación de lo «moderno», su automatización y consecuente vaciamiento y agotamiento creativo, característico de ese período.

En el mismo período, además, como explica Barilli (1974) se empieza también a utilizar en la artes figurativas, en la música y en la arquitectura. En este sentido, podemos señalar el manifiesto de Tomás Maldonado *Concrete art and the problem of the unlimited/El arte concreto y el problema de lo ilimitado. Notas*

*para un estudio teórico*⁵⁴ (1948) para quien el posmodernismo es una nueva corriente de las artes figurativas, orientada a «exaltar el fondo» del diseño en contexto y práctica minimalista a partir de la problematización de «límite» o de su carencia/ausencia.

Es decir, tenemos hasta ahora:

- ⇒ *Modernidad mistifica* (agotada) +
- ⇒ *Ausencia del límite* (del confín y de la frontera) =
- ⇒ *Postmodernidad epocal*, en la cual se extrema el *éthos* moderno, es decir, *el paradigma de la presencia en favor de uno de la ausencia*.

La posmodernidad se inicia como una *carencia* del período anterior, la consecuencia de una *fracaso*, de una constante *disputa*, con lo que se desata una devastadora *crisis de legitimación* (entre 1939-1954) de sus propios fundamentos ideológicos y prácticos en su totalidad: afectando todos los órdenes de la Modernidad, desde el político hasta el religioso y metafísico y adquiriendo una constante tendencia de meta-análisis autorreferencial y crítico y, además, *a escala mundial*.

Luego, en los años sesenta se produce un nuevo desplazamiento, cuando es incorporado por la crítica literaria norteamericana, inicialmente por Ihab Hassan y Leslie Fiedler, adoptando las recientísimas categorías metodológicas post-estructuralistas y deconstruccionistas, definiendo una serie de núcleos teóricos temáticos vigentes hoy en día.

Es fundamental en este sentido la caracterización realizada por Hassan (1971) en la cual define la que luego será la llave interpretativa de la meta-crítica post-moderna deconstruccionista estadounidense, conocida como la "*Hassan's table of differences between modernism and postmodernism*":

Modernism/Postmodernism

Romanticism-Symbolism/Pataphysics-Dadaism;

Form-closed/Antiform-open;

Purpose/Play; Design/Chance;

Hierarchy/Anarchy;

⁵⁴ Entiéndase que el Manifiesto se trata de una composición manuscrita con lapicera estilográfica, con agua y tinta azul coloreada con pincel y *gouache*. Las dimensiones de la obra/manifiesto es de 29.6 x 20.7 centímetros por cada hoja. Actualmente se encuentra en la Yale University Art Gallery - Manuscripts and documents por donación de William S. Huff. Signatura: B.A./1949/M.Arch./1952/2011.207.1a-c.

Mastery-Logos/Exhaustion-Silence;
Art Object-Finished Work/Process-Performance-Happening;
Distance/Participation;
Creation-Totalization/Decreation-Deconstruction;
Synthesis/Antithesis;
Presence/Absence;
Centering/Dispersal;
Genre/Boundary;
Text/Intertext;
Semantics/Rhetoric;
Paradigm/Syntagm;
Hypotaxis/Parataxis;
Metaphor/Metonymy;
Selection/Combination;
Root-Depth;
Rhizome/Surface;
Interpretation-Reading/Interpretation-Misreading;
Signified/Signifier;
Lisible (Readerly)/ Scriptable (Writerly);
Narrative-Grande Histoire/Anti-narrative-Petite Histoire;
Master-Code/Idiolect;
Symptôme/Désire;
Type/Mutant;
Genital-Phallic/Polymorphous-Androgynous;
Paranoia/Schizophrenia;
Origin-Cause-Difference/Difference-Trace;
God the Father/The Holy Ghost;
Metaphysics/Irony;
Determinacy/Indeterminacy;
Transcendence/Immanence.

Advirtiendo además que: "Yet the *dichotomies* this table represents remain insecure, equivocal. For differences shift, defer even collapse; concepts in one vertical column are not all equivalent; and inversions and exceptions, in both modernism and postmodernism, abound" (Hassam 1971: 268-9). Es decir, la posmodernidad, en su relación con la modernidad, va de suyo, paradójal. Simulada. Contradictoria (*cf. et.* Fiedler 1955& 1960). De aquí en más la crítica y la meta-crítica moderna siguen su ruta, con Barilli (1974) y Lyotard (1979) — como ya fue comentado en las páginas precedentes— se entiende con claridad

que *presencia versus ausencia* son las oposiciones dicotómicas entre las cuales se debatirá la *condición postmoderna* (Norris 1992).

Coda. Stultitia aut The Long Good bye. En este punto se nos imponen algunas reflexiones finales, que —como no podría ser de otra manera— son absolutamente provisionales: por la naturaleza del tópico y porque obviamente, nuestra condición también es postmoderna. Más aún, nos limitaremos a señalar algunas constancias o algunas inconsistencias residuales y, principalmente, a formularnos algunas preguntas paradójicamente conclusivas por abiertas.

Una constancia de varias reflexiones sobre la cuestión, es la insistencia en asociar nuestro período histórico a la estupidez: como André Glucksmann (1985) para quien la situacionalidad posmoderna y especialmente las ideologías posmodernas son un caso de constante «*bêtise*» es decir de necedad, de irremediable estupidez, tanto que es, como explica Carlo Cipolla (1988) una verdadera plaga, una endemia de la actualidad.

Este estado de cosas, esta experimentación de la carencia que se manifiesta en estupidez, ideológica o cotidiana, produce un constante dolor psíquico, una endemia de tristeza y desesperanza acallada en el ruido vacío de las manifestaciones masivas contemporáneas: desde el deportivismo anonadador propio de la «kakistrocracia» (García Ventrurini 1978) hasta los conciertos —de rock o de música culta, es indistinto— en estadios de fútbol o las varietés televisivas. El post-sujeto se balancea —como enseñaba Zaratustra— entre el inmanentismo y la nostalgia del mensaje secreto: «Sobre la copa del ciprés se posó la paloma blanca; ella misma ya era el mensaje» (Handke 1982:147) añorando también el escondido afecto extraviado en el sendero del bosque: «Ya lo creo que querría gustar. Ya lo creo que querría ser querido. Por eso busco las miradas en la multitud» (1982: 146). Aunque aceche el «Frío invernal: los portales abiertos. Es el último día del año, veo un amor lejano en una tienda hecha de luz y, una vez más, quisiera ser eterno» (1982: 238).

Lo único cierto es —a pesar del ocultamiento discursivo y de la insistencia nominativa— el rechazo por la revolución como «*grand récit*», cualquiera fuere ella:

Revolution,/Damn you, I have/ a thousand accusations to make:/ you failed
to save the life /of George Jackson, and you/ failed to make yourself/ pure.
Like a *dumb* [i.e. estúpido] animal/ you have turned on your best/ friends.

You pretended great/ change, in the name of the children/ of the bourgeois
while the/ children of the poor/ still suffer./ You make promises,/ which you
have not kept./ (...)/ Revolution,/ I find your presence/ everywhere, but
nowhere/ do I find your heart (Griffin 1974).

La invocación al cambio mágico, a la épica emancipadora, puede perdurar discursivamente como simulacro pero sin espesor de terceridad auténtica, pragmática; tan sólo legitima prácticas perversas:

Cela ne veut pas dire que nul récit n'est plus crédible. Par métarécit ou grand récit, j'entends précisément des narrations à fonction légitimant. Leur déclin n'empêche pas les milliards d'histoires, petites et moins petites, de continuer à tramer le tissu de la vie quotidienne (Lyotard 1985 [1988]:34).

Pero tal vez lo que resulta más asombroso, inquietante y paradójico es el estado de cosas de la educación. Los académicos, del más variado tipo, adscripción política o nacionalidad, se quejan sistemáticamente del estado de la educación, de un sistema del cual hacen parte, del cual son agentes activos pero al que critican sintiéndose ajenos o por lo menos tan víctimas como sus mismos alumnos.

Por ejemplo, ya en 1987, Allan Bloom en *The Closing of the American Mind* describe lo que califica de las «estafas de la instrucción contemporánea» especialmente universitaria, acusando al sistema académico de ser una estructura destinada a corromper la inteligencia, la ética y la moral de los estudiantes. Una estructura que no está destinada al fracaso porque su objetivo se cumple, es decir, devastar a las jóvenes generaciones entregadas a las trampas de los campus de los cuales nadie saldrá ni integro ni educado. O, la asombrosa confesión del también académico George Steiner formulada recientemente a *El País* del 1 de julio del corriente, en la que afirmó: «Estoy asqueado por la educación escolar de hoy, que es una fábrica de incultos y que no respeta la memoria» o «Con esta educación estamos matando los sueños de nuestros niños» (Steiner 2016). ¿La pregunta obvia es, ¿qué lleva a un viejo catedrático de Cambridge de 88 años a realizar esa declaración? Él u otro profesor, ¿no se siente/n mínimamente responsable/s de este estado de cosas? ¿Es que son tan total y absolutamente ajenos al curso de los acontecimientos? Steiner es otro que se suma a la larga lista de posmodernos espantados de su propia posmodernidad. La posmodernidad es, repetimos, lo más cercano a un

«síndrome de arrepentimiento» no siempre explícito. Falta, tal vez, un *confiteor*. En esto sí hay un cierto grado de coherencia. El post-sujeto no se siente responsable, así de simple, así como el post-político se siente igual de ajeno ante la corrupción extendida y generalizada o ante el asalto final —ya no sólo simbólico sino material— a las nacionalidades, a los espacios nacionales y a la seguridad pública. Como las empresas multinacionales, la violencia y las más variadas formas de terrorismo también están hoy des-localizados porque la deconstrucción fue absoluta y extendida a todos los ámbitos de la vida. De todas formas ya había sido profetizado:

Que el mundo fue y será una porquería,/ Ya lo sé;/ (...)/ Pero que el siglo veinte es un despliegue/ De maldá insolente/ Ya no hay quien lo niegue;/ Vivimos revolcaos en un merengue/ Y en un mismo lodo todos manoseaos. / Hoy resulta que es lo mismo/ Ser derecho que traidor,/ Ignorante, sabio, chorro,/ Generoso, estafador./ Todo es igual; nada es mejor;/ Lo mismo un burro que un gran profesor/ No hay aplazaos, ni escalafón;/ Los inmorales nos han igualao./ Si uno vive en la impostura/ Y otro roba en su ambición,/ (...)/ Igual que en la vidriera irrespetuosa/ De los cambalaches/ Se ha mezclao la vida,/ Y herida por un sable sin remaches/ Ves llorar la biblia contra un calefón./ (...)/ No pienses más, écháte a un lao,/ Que a nadie importa si naciste honrao/ Que es lo mismo el que labura (...)/ Que el que vive de los otros,/ Que el que mata o el que cura/ O está fuera de la ley. (Discépolo 1934).

Y recordemos: *el texto está allí y produce sus propios efectos*. Esto también nos lo enseñó la posmodernidad y no es para nada despreciable. 🍷

REFERENCIAS

AAVV

1999 *Revista Anthropos: huellas del conocimiento* [Número dedicado a Semiología crítica: de la historia del sentido al sentido de la historia], 186, 107 p.

AGAZZI Evandro (ed.)

1986 *La filosofía della scienza in Italia nel '900*, Milano: Franco Angeli.

ACINAS LOPEZ Blanca

2000 *Teoría y crítica en la literatura francesa del siglo XX (estudios sobre crítica feminista, postestructuralismo y psicoanálisis)*, Burgos: Universidad de Burgos.

- ANDERSON Perry
 1992a *English Questions*, London: Verso.
 1992b *A Zone of Engagement*, London: Verso.
 1998 *The Origins of Postmodernity*, London: Verso.
 2009 *The New Old World*, London: Verso, 2009.
- ASTRADA Carlos
 1969a *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires: Juárez.
 1969b *De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Quadrata.
- BACHTIN Michail M.
 1952-3 "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982, p. 248-93.
 (1982) *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI.
 [1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos.
- BARILLI Renato
 1974 *Tra presenza e assenza. Due ipotesi per l'esta postmoderna*, Milano: Fabbri Bompiani.
 1984 *L'arte contemporanea. De Cézanne alle ultime tendenze*, Milano: Feltrinelli.
- BARTHES Roland
 1953 *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris: Seuil.
 1966 *Critique et Vérité*, Paris, Seuil.
 1970 *S/Z essai sur Sarrasine d'Honoré de Balzac*, Paris: Seuil.
 1977 *Leçon inaugurale de la chaire de semiologie littéraire du college de france*, Paris: Seuil, 1978.
- BATAILLE George
 1942 *Le mort*, Paris: Au Vent d'Arles, [1964].
 1945 *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris: Gallimard.
 1957a *La Littérature et le Mal*, Paris: Gallimard.
 1957b *L'Érotisme*, Paris: Minuit.
 1971 *Oeuvres complètes IV. Oeuvres littéraires posthumes: Poèmes. Le Mort. Julie. La Maison brûlée. La Tombe de Louis XXX. Divinus Deus. Ébauches*, [a cura di KLOSSOWSKI Thadée], Paris: Gallimard.
 1973a *Oeuvres complètes V. La somme athéologique, I. L'expérience intérieure. Méthode de méditation. Post-scriptum 1953. Le coupable. L'alleluia*, Paris : Gallimard.
 1973b *Oeuvres complètes VI. Sur Nietzsche. Memorandum. Annexes*, Paris : Gallimard.
 1987 *Oeuvres complètes X. L'érotisme. Le procès de Gilles de Rais. Les larmes d'Eros*, Paris: Gallimard.
- BAUDRILLARD Jean
 1983 *Les Stratégies fatales*, Paris: Grasset.
 (2004) *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà*, Firenze: European Graduate School.
- BAUMAN Zygmunt
 1993 *Postmodern ethics*, Oxford: Blacwell.
 2000 *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press y Blackwell Publishers Ltd.
- BECHER Tony
 1989 *Academic Tribes And Territories. Intellectual Enquiry And The Cultures Of Disciplines*, Buckingham: Open University Press.
- BERMAN Marshall
 1970 *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, London; New York: Verso Press, 2009.

- 1982 *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, New York: Verso Press.
- 1999 *Adventures in Marxism*, New York: Verso Press.
- BLOOM Allan
1987 *The Closing of the American Mind*, New York: Simon & Chester.
- BOBBIO Norberto
1968 *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Milano: Garzanti
- BOVÉ Paul
1992 *In the Wake of Theory*, Hanover, NH and London: Wesleyan University Press.
- BRANNIGAN John, ROBBINS Ruth & WOLFREYS Julian (Eds.)
1996 *Applying: To Derrida*, Houndmills & London: Macmillam Press.
- CAIMI Mario P. M.
2001 *Essays Form der Philosophie*, Wolnzach: Kastner.
- CALABRESE Omar
1993 *Serio Ludere. Stte serissimi scherzi semiotici*, Flaccovio: Palermo.
- CARRAVETTA Petter e SPEDICATO Paolo
1984 *Postmoderno e letteratura. Percorsi e vision della critica in america*, Milano: Bompiani.
- CASTORIADIS Cornelius
1969 *Socialisme ou barbarie*, Paris: Seuil.
1973 *La Société bureaucratique*, Paris: Seuil.
1975 *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
1977 "La dictature de la science structurelle", *Topique*, 18 : 18-118.
1978 *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris : Seuil.
1986 "L'état du sujet aujourd'hui", *Topique*, 38: 21-121.
1990 *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris: Seuil.
1996 *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*, Paris : Seuil.
- CIPOLLA Carlo
1988 *Allegro ma non troppo*, Bologna: Mulino.
- COLLETTI Lucio
1969 *Il marxismo e Hegel: Materialismo dialettico e irrazionalismo*, Bari: Laterza.
1974 *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
1976 *Sui Quaderni filosofici di Lenin*, Roma-Bari : Laterza.
1977 *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, Roma-Bari: Laterza.
1980 *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari: Laterza.
1993 *La logica di Benedetto Croce*, Lungro di Cosenza: Marco.
- CORNO Dario
2004 "La palabra solicitada. Semiología y didáctica de la literatura", *AdVersuS* [en línea] I, 1, (citado 15 /05/2016), disponible en:
<<http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo3-corno.htm>>
- CROCE Benedetto
1901 *Estetica. Come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*. Bari: Laterza; (ed. critica a cura di Giuseppe Galasso), Milano: Adelphi, [1990],
1907 "La critica", in *La Letteratura della Nuova Italia*, Bari: Laterza, 1915: 179-196.
- CULLER Jonathan D.
1982 *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca: Cornell Univ. Press.
- CURRIE Mark
1998 *Postmoden Narrative Theory*, Houndmills: Macmillan.

- DE MAN Paul
[1996] *Aesthetic ideology* (edited with an introduction by Andrzej Warminski), Minneapolis: University of Minnesota Press; (trad. esp.: *La ideología estética*, Madrid: Cátedra, 1998).
- DEEPWELL Katy (Ed.)
1995 *New Feminist Art Criticism: Critical Strategies*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- DELEUZE Gilles
1962 *Nietzsche et la Philosophie*, Paris: PUF.
1965 *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France.
1968 *Différence et répétition*, Paris: PUF.
1969 *Logique du sens*, Paris: Minuit.
- DELEUZE Gilles & Félix GUATTARI
1972 *L'Anti-Edipo, Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit.
1976 *Rhizome*, Paris: Minuit, (Repris dans *Mille-Plateaux*, 1980).
1980 *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Minuit.
- DERRIDA Jacques
1967a *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
1967b *L'Écriture et la Différence*, Paris: Seuil.
1972 *La dissémination*, Paris: Seuil.
1988 *Mémoires – Pour Paul de Man*, Paris : Galilée.
1993 *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
1996 *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée.
- EAGLETON Terry
1990 *The Ideology of the Aesthetic*, London: Oxford University Press.
1996 *The Illusions of Postmodernism*, London: Oxford University Press.
2015 *Hope without Optimism*, London: Oxford University Press.
- ECO Umberto
1962 *Opera aperta*, Milano: Bompiani; (trad. esp. *Obra abierta*, Barcelona: Planeta, 1984).
1964 *Apocalittici e integrati*, Milano: Bompiani.
1968 *La struttura assente*, Milano: Bompiani.
1975 *Tratatto di semiótica generale*, Milano: Bompiani
1976 *Il superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare*, Roma: Cooperativa Scrittori; Milano, Bompiani, 1978.
1979 *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano: Bompiani.
1983 *Postille al nome della rosa*, Milano: Bompiani.
1990 *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Bompiani.
1992 *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
1994 *Six Walks in the Fictional Woods*, Cambridge: Harvard U.P.(trad. ital: *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano: Bompiani; trad. esp.: *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona: Lumen, 1996).
- ENZENSBERGER Hans Magnus
2006 *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Suhrkamp Verlag: Franckurt.
- EPSTEIN William (Ed.)
1991 *Contesting the Subject*, West Lafayette: Purdue University Press.
- ESPOSITO Roberto
1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.

- 2002 *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- EWALD François, FONTANA Alessandro (Dir.), Gros Frédéric (Éd.)
 [2009] *Il Cours au Collège de France (1983-1984)* Paris: Seuil/Gallimard.
- FIEDLER Leslie
 1955 *An End to Innocence: Essays on Culture and Politics*, Boston: Beacon Press.
 1960 *Love and Death in the American Novel*, New York: Stein and Day.
- FINKIELKRAUT Alain
 1981 *Le Juif imaginaire*, Paris : Seuil.
 1982 *L'Avenir d'une négation, réflexion sur la question du génocide*, Paris : Seuil.
- FOULCAULT Michel
 1964 *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, U.G.E.
 1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard.
 1969 *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
 1971 *L'Ordre du discours*, Paris : Gallimard.
 1972 *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, Paris : Éditions Gallimard.
 1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
 1981 *Kant. Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris: Vrin, 2008.
 [1998] *Taccuino persiano*, Milano: Guerini e associati,
 2009 *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité*, Paris: Gallimard,
 [2011] *Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971)*, Paris: Gallimard.
 [2012] *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Course de Louvain 1981*,
 Louvain: P. U. L.,
 [2013] *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris: Vrin.
- FROMM Erich
 1941 *Escape from Freedom*, New York: Farrar & Rinehart.
- GARCÍA VENTURINI Jorge Luis
 1978 *El deportivismo y la kakistocracia*, Buenos Aires: Paidós.
- GRAMSCI Antonio
 [1975] *Quaderni del carcere* [a cura di Valentino Gerratana, Edizione critica dell'Istituto Gramsci], Torino: Einaudi, 4 vol.
- GEYMONAT Ludovico
 1953 *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino: Einaudi.
 1957 *Galileo Galilei*, Torino: Einaudi.
 1958 *Il pensiero scientifico*, Milano: Garzanti
 1972 *Storia del pensiero filosofico e scientifico* [con specifici contributi di: Ugo Giacomini, Giulio Giorello, Alberto Meotti, Mario Quaranta, Silvano Tagliagambe, Renato Tisato, et al.], Milano: Garzanti, 1976₂ 1981-1996₃.
- GINZBURG Carlo
 1986 "Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro de G. Dumézil", in *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Milano: Einaudi, p. 210-15.
- GLUCKSMANN André
 1985 *La betise*, Paris: Grasset &Frasquelle.
 2009 *Les deux chemins de la philosophie. Socrate et Heidegger*, Paris: Plon.
- GODZICH Wlad
 1994 *The Culture of Literacy*, Harvard: Harvard University Press; (trad. esp.: *Teoría literaria y crítica de la cultura*, Madrid: Cátedra, 1998).
- GRANGER Gilles-Gaston

- 1955 *La raison*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GRIFFIN Susan
1974 *Letter*, New York: Two Windows Press.
- GRUPO SIGMA
1990 "Tesis colectivas para el estudio de la cultura desde la perspectiva de una ciencia histórico-materialista de los social (I)", *Ad-VersuS*, I, 1: 7-8; (republicado en *AdVersuS* [en línea], I, 1, 2004 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo4-Tesis.htm>>
- 1991 «Tesis colectivas para el estudio de la cultura desde la perspectiva de una ciencia histórico-materialista de lo social (II)» *Ad-VersuS*, II, 2-3: 5-6; (republicado en *AdVersuS* [en línea], II, 2, 2005 (citado 12 de mayo de 2016), disponible <en:<http://www.adversus.org/indice/nro2/presentaciones/presentacion2.htm>>
- HABERMAS Jürgen
1968 *Erkenntnid und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1976 *Zur Rekonstruktion des historiscehn Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
1991 *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HANDKE Peter
1982 *Die Geschistedes Bleistifs*, Wien: Residenz Verlag.
- HARVEY David
1990 *The condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
- HASSAM Ihab
1971 *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, Oxford: University Press.
- HEIDEGGER Martin
[1967] *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HELLER Agnes
(1979) *Morale e rivoluzione. Intervista*, Roma: Samoná & Savelli.
(1984) *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*, Barcelona: Ediciones Península.
- 1989 *The Postmodern Political Condition* (with F. Fehér), Cambridge-NY: Columbia University Press.
1999 *A Theory of Modernity*, Cambridge MA: Blackwell Publishers.
- HORKHEIMER Max
1947 *Eclipse of Reason. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: S. Fischer [1967].
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W.
1947 *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Philosophische Fragmente.
- JAMENSON Fredric
1961 *Sartre: the Origins of a Style*, Yale: Yale University Press.
1971 *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press.
1972 *The Prison-House of Language: a Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton: Princeton University Press.

- 1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press; London: Verso, 1989
- 1984 "Postmodernism or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 146:59-92.
- 1989 *The Ideologies of Theory: Essays 1971-86. Situations of Theory (I) & Syntax of History (II)*, Chicago, Illinois: Univ. of Minnesota Press.
- 1990 *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, London & New York: Verso
- 1991a *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Durham, NC: Duke University Press.
- 1991b *Signatures of the Visible*, New York & London: Routledge.
- 1992 *Geopolitical Aesthetic. Cinema and space in the world system*, Indiana: Indiana University Press.
- KACZYNSKI Theodore John
- 1995 "The unabomber's manifesto. Industrial society and this future", *The New York Times* & *The Washington Post*, September 19.
- KOELB Clayton, LOKKE Virgil (Eds.)
- 1987 *The Current in Criticism: Essays on the Present and Future of Literary Theory*, Indiana: Purdue University Press.
- KÖGLER Hans Herbert
- 1996 *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- KRISTEVA Julia
- 1977 "Le Sujet en procès: le langage poétique", in LEVI-STRAUSS Claude, PETITOT Jean, BENOIST Jean-Marie, Collectif, *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris: Grasset, pp. 223-56; (trad. esp.: "El sujeto en cuestión: el lenguaje poético", en LEVI-STRAUSS Claude *et al. Seminario: la identidad*, Barcelona: Petrel, 1981).
- LACAN Jacques
- [1994] *Le Séminaire XI. La relation d'objet (1956-1957)*, Paris : Seuil.
- [1973] *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Paris: Seuil.
- LACOUE-LABARTHE Philippe, NANCY Jean-Luc (dir.)
- 1981 *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida, Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris: Galilée.
- LASCH Christopher
- 1991 *The culture of narcissism*, New York: Norton, revised edition.
- LASH Scott
- 1990 *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge.
- LOCHE David
- 1992 *Science as Writing*, New Haven: Yale UP.
- LOMBARDI-SATRANI Luigi
- 1985 *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milano: Feltrinelli.
- LOTMAN Iuri M.
- 1984 "O Semiosfere" in *Semeiotiké. Trudy po Znakovym Sistemam*, 17:5-23; (trad. esp.: "Acerca de la semiosfera" en *La semiosfera I*. [NAVARRO Desiderio (ed.)], Madrid: Cátedra, 1996: 21-42).
- LYOTARD Jean-François
- 1979 *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Minuit.

- 1983 *Le Différend*, Paris: Minuit.
- 1985 *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants*, Paris: Galilee [1988].
- MAGRIS Claudio
- 1999 *Utopia e disincanto. Saggi 1974-1998*, Milano, Garzanti.
- MALDONADO Tomás
- 1948 *El arte concreto y el problema de lo ilimitado. Notas para un estudio teórico*, Zúrich: Verlag
- MANCUSO Hugo R.
- 2004 "La investigación literaria en el marco de una teoría semiótica de la cultura", *AdVersus* [en línea], I, 1 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo2-lainvestigacionliteraria.htm>>
- 2005a *Palabra viva. Teoría textual y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós.
- 2005b "Ética de la lectura", *AdVersus* [en línea], II, 4 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro4/presentacion/presentacion1.htm>>
- 2006 "Significado, comunicación y habla 'común': la cuestión de la alienación lingüística en Ludwig Wittgenstein y Antonio Gramsci", *AdVersus* [en línea], III, 6-7 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro6-7/dossier/dossier_mancuso.htm>
- 2007 "Veritas in dictum El significado de lo absoluto y su expresión simbólica", *AdVersus* [en línea], IV, 8-9 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro8-9/articulos/articulo_mancuso.htm>
- 2007-8 "La teoría de la semiosfera aplicada al *plexus* de la cultura posmoderna", *AdVersus* [en línea], V, 10-11: 6-35 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro10-11/articulos/02V1011.html>>
- 2010 *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*, Buenos Aires: SB.
- 2013 "Contextos de acción y contextos de interpretación", *AdVersus* [en línea], IX, 24: 14-34 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro-24/articulos/X2402.pdf>>
- 2014 "Perspectivas narratológicas del arte", *AdVersus* [en línea], XI, 27:9-31 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro-27/articulos/XI2702.pdf>>
- 2015a "Genealogía estructuralista de la Escuela de Tartu", *AdVersus* [en línea], XII, 28: 34-68 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro-28/articulos/XII2803.pdf>>
- 2015b "Nueva *disputatio* en torno al realismo", *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 61, 2: 89-90.
- MARCUSE Herbert
- 1964 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
- MCLUHAN H. Marshall
- 1962 *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 1964 *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw Hill.
- MCLUHAN H. Marshall & FIORE Quentin
- 1968 *War and Peace in the Global Village*, New York: Bantam.
- MCLUHAN H. Marshall & POWERS Bruce R.

- [1989] *The Global Village*, Oxford: Oxford University Press; (trad. esp.: *La aldea global*, Barcelona: Gedisa, 1993₂).
- MADISON Gary Brent
 1990 *The hermeneutics of Postmodernity*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- MERRELL Floyd
 1991 *Signs becoming signs. Our perfusive, pervasive universe*. Bloomington: Indiana University Press
 1992 *Sign, Textuality, World*, Bloomington: Indiana University Press.
 2005a "Agonística paradigmática", *AdVersus* [en línea], II, 3 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_merrell.htm>
 2005b "¿Una semiótica no-quijotesca?", *AdVersus* [en línea], II, 4 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_merrell.htm>
 2006 "Una semiótica incierta", *AdVersus* [en línea], III, 5 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro5/articulos/articulo_merrell.htm>
- MIGNOLO Walter D. (Ed.)
 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Signo/ Duke University.
- MIGNOLO Walter
 (2005)a "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", *AdVersus* [en línea], II, 3 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <<http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>>
 (2005)b "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", *AdVersus* [en línea], II, 4, (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm>
- MILLER Joseph Hillis
 1982 *Fiction and Repetition: Seven English Novels*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 1990 *Tropes, Parables, Performatives: Essays on Twentieth-Century Literature*, London: Harvester Wheatsheaf.
 1991 *Theory Now and Then*, Durham: Duke University Press; London: Harvester Wheatsheaf.
- MITCHELL W. J. T.
 1986 *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MOI Toril
 1985 *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London & New York: Methuen.
- NIETZSCHE Friedrich Wilhelm
 1888 *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. [Ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York: Gruyter Verlag, 1967].
- NORRIS Christopher
 1992 *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, London: Lawrence & Wishart.
- OLMI Ermanno
 1978 *L'albero dei zoccoli* (film), Roma-Milano: RAI & Ital-Noleggio Cinematografico.
- PASQUINELLI Alberto
 1964 *Nuovi principi di epistemología*, Bologna: Editrice Clueb.
- PERNIOLA Mario

- 1982 *Dopo Heidegger. Filosofia e organizzazione della cultura*, Milano: Feltrinelli.
- RATZINGER Joseph Aloisius
- 1992 *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Roma: Edizioni Paoline.
- REICH Wilhelm
- 1933 *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, [1971].
- ROSSI Pasquale
- 1986 *I ragni e le formiche: un'apologia della storia della scienza*, Bologna: Il Mulino.
- SAID Edward
- [1983] *The World, the Text and the Critic*, New York: Random House Mondadori.
- SCHAFF Adam
- (1997) *Noticias de un hombre con problemas*, Madrid: Taurus.
- SEBALD Winfried Georg
- 1999 *Luftkrieg und Literatur*, Munchen: Carls Hanser Verlag.
- SEBEOK Thomas A.
- 2005 "¿En qué sentido es el lenguaje un sistema modelizante primario?", *AdVersus* [en línea], II, 2 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro2/articulos/articulo2-Thomas%20Sebeok.htm>
- SIMONE Raffaele
- 2005 "El cuerpo de la Lengua. El paradigma de la arbitrariedad y el paradigma de la substancia", *AdVersus* [en línea], II, 2 (citado 12 de mayo de 2016), disponible en: <http://www.adversus.org/indice/nro2/articulos/articulo1-Raffaele%20Simone.htm>
- TODOROV Tzvetan
- 1989 *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Seuil.
- 1991a *Face à l'extrême*, Paris: Seuil.
- 1991b *Les morales de l'histoire*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- SOLANAS Valerie
- 1968 *Scum (Society For Cutting Up Men). Manifesto*, New York: Olympia Press.
- STEINER George
- 2016 "Estamos matando los sueños de nuestros niños", *El país* (España): 1º de julio, 18-21.
- TOYNBEE Arnold J.
- 1939 *A Study of History*, London: Oxford University Press.
- VATTIMO Giani
- 1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino: Casa Editrice Filosofia.
- 1967 *Ipotesi su Nietzsche*, Torino: Giappichelli
- 1971 *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari: Laterza
- 1974 *Il soggetto e la maschera*, Milano: Bompiani.
- 1980 *Le avventure della differenza*, Milano: Garzanti
- 1981 *Al di là del soggetto*, Milano: Feltrinelli
- 1985 *La fine della modernità*, Milano: Garzanti
- 1985 *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza
- 1989 *La società trasparente*, Milano: Garzanti
- 1989 *Etica dell'interpretazione*, Torino: Rosenberg & Sellier
- 1994 *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari: Laterza
- WILLIAMS Raymond
- 1977 *Marxism and Literature*, London and New York: Oxford University Press.
- 1981 *Culture*, Glasgow: Collins.

- 1989 *The Politics of Modernism*, London and New York: Verso.
- WITTGENSTEIN Ludwig
- 1922 *Tractatuslogico-philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul; (trad. esp.: Madrid: Alianza, 1987).
- 1929 «Lecture on Ethics», *Philosophical Review*, 74,[1965]: 3-12; (trad. esp.: *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós, 1989).
- 1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Mexico: UNAM, 1986; Barcelona: Crítica, 1998).
- WOLFREYS Julian
- 1998 *Deconstruction: Derrida*, Houndmills: Macmillan.