

Inquietudes pedagógicas: subjetivación y posmodernidad

Natalia Pais Álvarez

Doctora en Educación

Universidad de La Laguna

La nostalgia de la barbarie es la última palabra de una civilización;

por esa misma razón, lo es del escepticismo.

Cioran, *La caída en el tiempo*

El concepto posmodernidad está atravesado por la controversia, la discusión y la indefinición. También por la nostalgia, en fatal duelo en torno a la muerte de una idea de tiempo y de ser. No es posible señalar con toda precisión en qué momento surge —y acaso tampoco esa es nuestra pretensión—, pero a modo de contextualización, de acuerdo con la hipótesis de I. Hassan¹, el concepto posmoderno fue utilizado por primera vez en 1934 por el salmantino Federico de Onís y en sus inicios tendría una connotación peyorativa. Para Baudrillard, la posmodernidad comenzó con la vorágine informativa. Para Lyotard, en cambio, el origen estaría en Auschwitz², hitos ambos que apuntan maneras hermenéuticas.

El siglo posmoderno ha despegado con la herencia nietzscheana (Nietzsche, a juicio de Heidegger, el primer posmoderno) y evidenciado señas fundamentales en el seno de la centuria que dan cuenta de los quiebres que marcan el inicio de un nuevo *topoi* y un nuevo

¹ Hassan, Ihab (1985): *The Culture of Postmodernism. Theory, Culture & Society*, Nº 3. London, Sage Publications.

² Gianni Vattimo, en la obra antológica *En torno a la posmodernidad*, hablará de sociedad transparente (*La società trasparente*), que entiende como “explosión y multiplicación de *Weltanschauungen*, de concepciones de mundo”, en el marco de una sociedad mucho más compleja que en otros momentos de la historia, donde los medios de comunicación desempeñan un papel primordial generando un caos relativo donde se da, precisamente, la posibilidad de emancipación. En Vattimo, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 12-13). Para Michel Maffesoli, el estatus posmoderno es, de un modo imprecisable, un conjunto de categorías y de sensibilidades alternativas a las que prevalecieron durante la modernidad: “Consistiría (...) en una toma de perspectiva, en una categoría mental que permite entender la saturación de un epistema, que permite comprender el precario momento que media entre el final de un mundo y el nacimiento de otro, cuyo objeto es establecer las cualidades que determinan nuestro tiempo” (*Ibid.* p. 104). Enrique Lynch, por otra parte, ofrece un breve recorrido por algunas obras que dan cuenta de denominaciones cuyo objeto es establecer las cualidades que determinan nuestro tiempo, en función de algún rasgo de identidad del presente: Jean-François Lyotard habla de nuestra época (y no en términos de época, sino de *condición*) como posmoderna (*La condition postmoderne*); Omar Calabrese de época neobarroca (*L'età neobarocca*); Gilles Lipovetsky, de vacía (*La Ère du vide*); Christopher Lasch, como narcisista (*The Culture of Narcissism*); Javier Echevarría de telepolítica (*Telópolis*); como postindustrial, Daniel Bell (*The Coming of Post-industrial Society*); como era del acceso, Jeremy Rifkin (*The Age of Access*), como Edad del Espíritu, Eugenio Trias (*La edad del espíritu*). Vd. Lynch, Enrique. *In-moral. Historia, identidad, literatura*. Fondo de Cultura Económica de España S.L., Madrid, 2003, pp. 84-85.

logoi. “El dogma esencial” de la posmodernidad, tal y como sugiere C. Reynoso, se legitima desde la crisis de los metarrelatos, destacando el hecho de que todos los teóricos y no Lyotard únicamente, están de acuerdo en señalar esa crisis como la *conditio sine qua non* en el devenir de lo posmoderno. ‘Condición’ posmoderna que se muestra como desaliento por la disolución de los *topoi* que sirvieron de anclaje a la modernidad. Por ello, de acuerdo con Lanceros,

nada tiene de extraño que las estrategias posmodernas ejerzan presión sobre los lugares concretos en los que la modernidad se sitúa y pretende perpetuarse: en este sentido, podemos entender los ataques a la idea de progreso, a la linealidad y el curso de la historia, al desarrollo y a la evolución³.

Poéticas de subjetivación

En 1968 Martin Heidegger publica la *Carta sobre el Humanismo*, donde una vez más deja huella del rescate de una metafísica que hace del ser. Sobre los surcos de este legado se ha reinterpretado la cuestión posmoderna. Cuando el pensamiento se somete al dominio de la lógica y de la metafísica (dominio de la modernidad), la palabra aún no dicha, la palabra como promesa, solo puede pensarse por su diferencia con la palabra realidad, esto es, desde una determinada interpretación del ser, que acota su posibilidad otra⁴. Al interpretarse al logos a partir de la metafísica y de la lógica, le es arrebatada su multiplicidad creadora, esa “callada fuerza de lo posible”⁵, como apela el filósofo. “Pensar contra la lógica no significa romper una lanza a favor de lo ilógico, sino simplemente repensar el logos y su esencia manifestada en el alba de pensar, esto es: esforzarse por una vez en preparar semejante repensar”. Tampoco cuestionar el Humanismo supone defender lo inhumano. La propuesta es la ex-sistencia: el lenguaje como morada del ser - morada de la verdad del ser - morada del ser en proximidad. La posmodernidad anuncia, alumbra y apunta sobre las grietas que claman esa ruptura hacia la posibilidad múltiple de reinterpretación del logos. Es asimismo el fin de un tipo de relatoría de la Historia y de los mitologemas de la salvación. Esta fragmentación devendrá acompañada por el auge de los medios de comunicación (acaso nuevos eidōla o ‘imágenes’) y es obertura de un desconcierto de incertidumbre radical: de la identidad, del sujeto, de la historia, de la verdad. Contra los apocalípticos, para Vattimo la posmodernidad, que coincide con un proceso de massmediatización social, abre la puerta a un proceso de estetización, de una estética que supone la ruptura con el dualismo de las categorías de la modernidad.

El posmodernismo no se define sólo desde la tópica asunción del fin del metarrelato. Es para muchos, un ejercicio de deconstrucción entendido como apertura y reinención hacia la heterogeneidad. Y esto no sólo ha de leerse desde la posición literaria que trasciende el

³ Lanceros, Patxi (2011). “Apuntes sobre el pensamiento destructivo”. En *Op. cit.* Vattimo Gianni y otros, p. 148.

⁴ Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2006, p. 17.

⁵ *Idem*

propio concepto de texto tan estudiado desde el estructuralismo. Tal y como plantea Hal Foster,

como atestigua la importancia de un Foucault, un Jacques Derrida o un Roland Barthes, el posmodernismo es difícil de concebir sin la teoría continental, en particular, el estructuralismo o el posestructuralismo. Ambos nos han llevado a reflexionar en la cultura como un corpus de códigos o mitos (Barthes), como un conjunto de resoluciones imaginarias de contradicciones reales (Claude Lévi-Strauss)⁶.

Es heterogeneidad textual, pero también mosaico dialectal (Vattimo); y es precisamente tal cualidad fractal la que hace complejo su estudio. Ello no debe interpretarse, como asimismo vuelve a plantear Foster, como un pluralismo relativista que anuncia el final de las ideologías o en el peor de los casos, una visión fatal que indica el final sin retorno o, en la peor de sus lecturas, una suerte de anomia que en el fondo no es más que la ideología aquiescente que quiere el capitalismo tardío. Lo que parece claro, es que las posiciones posmodernas son múltiples y ciertamente sus autores hacen eco de cierto ocaso; sin embargo, coincidimos con Foster cuando se pregunta:

¿Argumentar que la nuestra es una era de la muerte del sujeto (Baudrillard) o de la pérdida de las narrativas dominantes (Owens), afirmar que vivimos en una sociedad de consumo que hace difícil la oposición (Jameson) o en medio de una mediocracia en la que las humanidades son realmente marginales (Said)? Tales ideas no son apocalípticas: indican desarrollos desiguales, no rupturas netas y nuevos tiempos. Tal vez la mejor manera de concebir el posmodernismo sea, pues, la de considerarlo como un conflicto de modos nuevos y antiguos, culturales y económicos, el uno enteramente autónomo, el otro no determinativo, y de los intereses invertidos en ello: (...) desligar las formas culturales y las relaciones sociales emergentes (Jameson) y argumentar la importancia de hacerlo así⁷.

De este modo, la posmodernidad puede leerse como un proceso de transición de subjetivaciones. La muerte del sujeto deviene de su propensión a la fascinación extática del abismo, hecho que obedece a cierta lógica dentro de nuestra sociedad del espectáculo, como la denominara Guy Debord; junto a esa fascinación se da otro proceso fascinante. Como acertadamente plantea Javier del Rey:

y esa es la novedad de la posmodernidad: en el espacio público mediático no hay un grupo único que impone un modelo a los demás, que instaura unos valores y excluye otros, sino que conviven distintos interlocutores y distintas constelaciones y valores. Porque si bien nos hemos acostumbrado a uno de los rostros de la modernidad, el más obvio, el de la racionalización, no

⁶Foster, Hal (edit). *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2008, p. 9.

⁷ *Ibid.*, pp. 10-11.

habíamos reparado en que ésta nos sorprenderá con otro rostro: el de la subjetivación⁸.

La condición posmoderna es más que falta de credo. Es eclosión de perspectiva crítica enfocada al análisis de los cambios profundos que han acontecido en nuestro presente histórico. Perspectiva, por otra parte, y siguiendo a Santos que tiene, al menos, dos lecturas: una “posmodernidad celebratoria” frente a un “posmodernismo de oposición”, punto de partida de una Teoría crítica posmoderna⁹. Si el proyecto de la modernidad sucumbe o es colapsado por la lógica racionalista que abraza al sistema capitalista, el proyecto posmoderno de oposición pretende una nueva teoría crítica que cuestione la incapacidad tanto de la modernidad trasnochada como del posmodernismo celebratorio en la elaboración de un nuevo contrato social. Un contrato social que se ha venido inspirando en la idea de regulación social frente a la urgente emancipación. Para Santos ese paradigma ha entrado en crisis y es preciso salvar sus escasos vestigios a partir de tres ámbitos: ciencia, derecho y poder.

Antonio Negri plantea que “desde el punto de vista teórico, una masa enorme de pensamiento o de desarrollo de teorías está convergiendo en torno al intento de definición del comunismo como única alternativa al posmodernismo y como inicio de un nuevo y gran ciclo de civilización”. Pareciera que lee el posmodernismo como sinónimo de tardocapitalismo, post-fordismo o globalización. Solo una lectura más exhaustiva nos permite afirmar que en realidad su posición rupturista lo situaría más bien como un posmoderno de oposición. Su posición no está en la línea definida por Habermas desde la cual se entiende a la modernidad como proyecto inacabado. Busca Negri la radicalidad, no la tradición. De hecho, reclama el trabajo de resistencia que se desprende de los grandes movimientos altermundistas de nuestro tiempo. Y cuando lo hace, apela no solamente (muy en la línea que abriera Cornelius Castoriadis) a la imaginación, sino que entiende que tales movimientos abren la puerta a otra posibilidad de mundo, “entendiendo por

⁸ del Rey Morató, Javier. *Democracia y posmodernidad. Teoría General de la información*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, p. 33.

⁹ Nos interesa especialmente la terminología empleada por Santos si bien he de matizar que hay numerosas fuentes que nos dan cuenta de otras posiciones en torno a este análisis. Al respecto parece de interés una clasificación con la que se establecen al menos cuatro grandes posiciones que Juan Carlos Monedero sintetiza convenientemente: la primera, conformada por quienes creen en el cumplimiento del proyecto moderno, en el triunfo del liberalismo y el capitalismo que Monedero ejemplifica con la idea del “fin de la historia” de Francis Fukuyama o con las reflexiones del *mainstream* económico. La segunda estaría conformada por aquellos que confían aún en que un inacabado proyecto de la modernidad pueda propiciar claves para una alternativa al sistema mundo capitalista, en la cual estarían situados Jameson y el marxismo occidental convencional, o bien para una alternativa “matizadamente” capitalista, línea donde se ubicaría Habermas. Una tercera perspectiva, seguida por los posmodernistas celebratorios (Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky, entre los que Monedero incluye el neoconservadurismo de Bell, “con su petición de regreso a la tradición, la religión y la moral como formas de recuperar los lazos sociales centrales”), que nada rescatan del proyecto de la modernidad en la medida en que esta ha naufragado al sucumbir al capitalismo y que confían en que la posmodernidad sirva a la reinención de nuevos referentes que imposibiliten la reproducción. Finalmente, la perspectiva de quienes, como Santos, entienden que “la modernidad, aun no siendo inherentemente capitalista, entró en colapso definitivo por la invasión de la lógica racionalista y capitalista, invalidándose como proyecto epistemológico y cultural emancipatorio, dejando ese derrumbe, abierta la posibilidad de un futuro no capitalista y ecosocialista (“posmodernismo de oposición/pensamiento posabismal”) que puede ser pensado desde y para la transformación”. Estas reflexiones últimas son tomadas de la introducción de Juan Carlos Monedero en Santos, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid, 2011, p. 28.

“otra modernidad” algo distinto de lo que ha sido y es la modernidad, distinto de la reducción a un modelo histórico continuo, progresivo y lineal”¹⁰. De este modo, plantea la necesidad de un nuevo tipo de racionalidad (algo, ciertamente posmoderno¹¹), en su caso, una razón biopolítica:

Hay que elaborar un concepto de razón no weberiana o instrumental, una nueva ilustración corpórea, una razón plural y corpórea. Éste es un paso filosófico absolutamente fundamental y principal en la contemporaneidad, y tiene presente que lo político ha reinado siempre en el conjunto de la metafísica (desde los tiempos de Sócrates, quizá). Por ello, en nuestros días debemos encontrar la fundación de una razón biopolítica¹².

Estos despuntes posmodernos sugieren la necesidad de un ejercicio de translocación de los viejos *topoi* y *logoi* heredados, hoy en estado crítico. Es cierto que los nuevos *topoi* y *logoi* se han redefinido, asimismo, en nuevos tópicos, esto es, en los tópicos de la posmodernidad: la idea de diversidad (el antidualismo), de integración de “los otros” en los discursos y praxis económico-culturales, los análisis del particularismo frente al universalismo, la superación de la linealidad de la historia, el giro lingüístico (desde Wittgenstein hasta Rorty, que cerraría el capítulo multiseccular de una racionalidad realista instando a repensar la noción de verdad), la exploración del vínculo entre conocimiento y poder, el cuestionamiento de los principios metodológicos, inspirado en el método genealógico de Nietzsche¹³ y especialmente, el cuestionamiento de positivismo; pero es acaso, desde estos desde donde quizá puedan plantearse la biopolítica y la bioética para el porvenir. Tras la máscara se observa cómo deambulamos entre el empecinamiento en seguir creyendo en la mentira, en seguir manteniéndola a pesar de ser conscientes de su falsedad, maquillándola, o aturcidos y expectantes de la emergencia de una nueva posibilidad. Esta es la diferencia de nuestro tiempo. La que da la pauta o giro conceptual a la entrada en la posmodernidad: la conciencia de la crisis como fracaso, traición o imposibilidad de cumplimiento sin solución de continuidad. Acaso lo que está en crisis no es el capitalismo, sino la propia civilización. Tal y como plantea Wallerstein, se trata de una “crisis sistémica”. Y un sistema que ingresa en una crisis quiere decir, en estructura de paralelismo:

que las tendencias seculares están llegando a asíntotas que no puede cruzar. Quiere decir que los mecanismos que se han usado hasta ese punto para regresar el sistema a equilibrios relativos ya no funcionan, pues tienen que mover el sistema muy cerca de su asíntota. Quiere decir, en lenguaje

¹⁰ Negri, Antonio. *Goodbye, Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 63. Otra lectura muy sugestiva sobre posmodernidad es la que ofrece Gayatri Spivak en el capítulo IV donde reflexiona sobre los conceptos “posmodernidad” y “crisis”. Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Ediciones Akal S.A., Madrid, 2010 (vd. pp. 305-406).

¹¹ La razón sensible de Maffesoli, la razón cosmopolita (que opone, siguiendo a Leibniz, la razón indolente).

¹² Negri, A. (2007): *Op. cit.* p. 58.

¹³ Gianni Vattimo hace una lectura detallada de la hermenéutica nietzscheana. Concretamente, subrayamos la crítica del filósofo alemán al de exceso de conciencia historiográfica, que denominaba “enfermedad histórica”, que impide la posibilidad de creación de una nueva historia. Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 16.

hegeliano, que ya es imposible contener las contradicciones del sistema. Quiere decir, en el lenguaje de las ciencias de la complejidad, que el sistema se ha alejado de su equilibrio, que está ingresando en una etapa de caos, que sus vectores se bifurcarán y que eventualmente se creará un nuevo sistema, o nuevos sistemas. Quiere decir que el “ruido” en el sistema, lejos de ser un elemento que se pueda ignorar, pasará al primer plano. Quiere decir que el resultado es intrínsecamente incierto, y que es creativo¹⁴.

Estamos ya no sólo ante la disolución de un símbolo, sino viviendo la desesperanza y el sin-futuro. Nos sentimos instados e instadas más que nunca, hoy, a repensar la idea de crisis en un entorno vacilante, contradictorio, hostil, e incluso antagónico. Asistimos a una situación tal en la que ya no podemos reproducir la conciencia ingenua susceptible de manipulación, especialmente vulnerable, en tiempos de fragilidad colectiva. La muerte del sujeto en el contexto de una posmodernidad marcada profundamente por la hegemonía total, omnipresente, niega cualquier opción de negación y, por lo tanto, de resistencia. Pero las propuestas no pasan, de ninguna manera por abocar en esa “nostalgia de la barbarie”¹⁵ de la que hablara Cioran en la cita introductoria. Mas bien, como atinadamente sugería Lanceros, “la pregunta al respecto de la posmodernidad no debe ceñirse a la alternativa que plantee o al programa que ofrece, sino analizar los dispositivos que utiliza para lograr su pretensión de salir de la modernidad”¹⁶.

La crítica más común que quizá se le haya hecho a la posmodernidad, una de sus más denostadas dianas, se ha cernido sobre la idea de un sujeto disuelto, un sujeto que, en medio de la pluralidad, ha perdido su singularidad. La idea del sujeto disuelto, o líquido, siguiendo a Bauman, obedece a una lógica, pues éste era el requerido, precisamente, por la incontestable y triunfante Ley del Mercado. En el seno de la globalización, el concepto cosmopolitismo, como ya sucediera en el mundo griego, forma parte del imaginario político-filosófico de una época, pero su análisis exige, cuanto menos, detenerse en lo que respecta a su vínculo con el papel de los Estado-naciones, en el necesario debate entre universalismo y localismo y, finalmente, en lo que atañe al tipo de sujeto emergente que conformaría hoy una pretendida “ciudadanía mundial”¹⁷. El sujeto ya no es un sujeto-público, siquiera falsamente público, sino consumidor-seducido-fascinado que se diluye convirtiéndose a sí mismo en la propia mercancía que se publicita, rigiéndose por los principios de oferta y demanda, exponiéndose, dejando de ser espectador o abandonando

¹⁴ Wallerstein, Immanuel. *La decadencia del imperio. EE.UU. en un mundo caótico*. Txalaparta, Tafalla (País Vasco), 2005, p. 246.

¹⁵ Cioran, Emil. *La caída en el tiempo*; Trad. Manzano, Carlos. Tusquets, Barcelona, 2003, p. 73.

¹⁶ Lanceros, Patxi. (2011). “Apunte sobre el pensamiento destructivo”. En Vatimo (2011), *Op. cit.* p. 147.

¹⁷ La noción “cosmopolitismo” puede leerse, siguiendo a Andrés Santos, desde distintos enfoques. En primer lugar, señala lo que denomina un “cosmopolitismo impolítico”, inspirado en una idea de universalismo moral expresado por autores como Habermas, Ferrajoli o Nussbaum, quienes entienden que debe conferirse primacía a los derechos humanos como postulado axiológico de la organización política y jurídica que corresponde a imperativos morales universales. Así, la única comunidad moral válida sería una *Cosmópolis* (una “comunidad universal”) basada en una única clase que integre a la humanidad entera. Entienden, asimismo, que esta ciudadanía no debería cimentarse en elementos accidentales como la identidad sexual, racial, lingüística, religiosa, ni nacional, ya que estos no podrían justificar que es ético un tratamiento diferente. Es decir, no es éticamente admisible que se excluya a nadie de los derechos fundamentales en virtud de dichas identidades. De otro lado, estaría el sector de Archibugi, Falk y Beck, quienes consideran que el enfoque anterior encubre un universalismo hegemónico.

las bambalinas para consagrar su vida a una actuación que no ha de cesar porque se confunde con la propia vida. El sujeto se siente importante dentro de la gran mascarada, participando de una interpretación, en los juegos del ser. Esa vida interpretada, sobreactuada culmina en “el éxtasis de la comunicación” del que hablara Baudrillard¹⁸. Pero no es la posmodernidad, como han querido muchos, la responsable de que el sujeto se disuelva. Al contrario, será la posmodernidad¹⁹ precisamente quien ponga en evidencia las múltiples disoluciones. Al desplazar el centro, la posmodernidad puede mostrarlas, esbozar formulaciones en torno a las ruinas de los modos de estar, interpretar y habitar la realidad. Ante el esperpento que ha generado un sistema inspirado en la acumulación incesante del capital que se ha quedado sin horizonte, habitado por el sujeto simulado-seducido-fascinado, la posmodernidad rompe el espejo en infinitos guijos presentando la imagen distorsionada de una realidad fragmentaria. Los vectores descolocan direcciones y sentidos y aquello que había sido concéntrico pasa a ser excéntrico, todo lo que había sido centrípeto, centrífugo. Mas esa evidencia, eso que se nos muestra y que nos hace caer en el desencanto de una realidad que se nos escapó, que somos incapaces rearmar por la fragmentación, es precisamente la que nos trae las posibles líneas de fuga, desde las cuales observar, quizá, a través del espejo, con sus posibilidades, incluidos sus esperpentos, las miradas de ida y vuelta de ojos que ven y se ven; incluso de las miradas ciegas.

El saber instrumental

“Una cosa es utilizar una herramienta

hegemónica en una determinada lucha política.

Otra cosa es utilizarla de manera hegemónica”.

Boaventura de Sousa Santos

La disolución del sujeto no se duele lamentando una idea universal de sujeto. De hecho, ya Foucault ha cuestionado que exista un “sujeto de conocimiento” universal, pues este esgrime su condición de acuerdo con el paradigma sobre el cual se articula la concepción de cultura en cada época. En *Las palabras y las cosas* plantea precisamente que la relación de este sujeto con el lenguaje incide en el significado de la terminología política de cada momento histórico y, por lo tanto, deja patente la importancia del sujeto en el análisis del poder, si bien, desde enfoques diferentes, esta relación ya había sido planteada por autores

¹⁸ Baudrillard, Jean. *El otro por sí mismo*; Trad. Jordá, Joaquín. Anagrama, Barcelona, 1988, p. 18.

¹⁹ Nos gustaría retomar las dos formas de posmodernidad que plantea Fernando Rampérez en el epílogo a la obra de Derrida, *Juzgados ante la ley*, quien entiende que habría: “[una posmodernidad] sociológica, quizá en buena medida relativista, la cual arrastra detrás de sí buena cantidad de planteamientos filosóficos; pero también está una posmodernidad fuerte, afirmativa, en absoluto relativista, que apuesta doblemente justo porque no se conforma nunca con un paradigma de justicia, valor o hermeneusis. Una posmodernidad, si es que hace falta inscribirla bajo ese título, doblemente inconforme e inconformista: con las seguridades vendidas por la modernidad y su fondo teológico-jurídico tanto como seguridades o inseguridades alternativas (como las del relativismo u otras). Es decir, disconformes con cualquier modo de buena conciencia del que se siente culpable de decidir sin argumentos suficientes ni certezas”. En Derrida, Jacques. *Prejuizados. Ante la ley*; Trad. Massó, Jordi y Rampérez, Fernando. Avarigani Editores, Madrid, 2011, p. 84.

como Max Weber, Sigmund Freud o Hans Kelsen, entre otros. En 1969 publica *La arqueología del saber*, trabajo en el que cuestiona los límites del estructuralismo al plantear que un análisis de las estructuras semánticas y sintácticas es insuficiente para una comprensión profunda del texto y añade nuevas dimensiones de análisis cuyo vínculo con el poder es incontestable. Se trata de asumir, como sociedad, que las relaciones de poder no son previsibles (existen en ellas contingencias), lo que abre la posibilidad de descolocación y decolonización de tales relaciones.

El pensamiento crítico tiene miedo a inventar y como resultado asistimos al monocultivo epistemológico de la ciencia que hace más que nunca urgente un diálogo de saberes. La razón indolente moderna deviene violencia: desde la nostalgia, desde la afirmación, desde el dogmatismo. Se impone lo Uno. Ese Uno que denunciara Heidegger y que ya anunciaba la monocultura eurocentrada del tiempo y la negación epistémica de lo diferente. “Como Uno yo siempre vivo bajo la dominación inexorable de los Otros. Cualquiera es el Otro y ninguno él mismo (...) El Uno es nadie”.²⁰ pero uno también es la modernidad, esa modernidad que, retomando de nuevo a Lanceros, nunca “fue tan inequívocamente una como cuando ha tenido que oponer resistencia a la dispersión posmoderna²¹.”

Ahora bien, ¿cómo ofrecer un posicionamiento auténticamente crítico cuando la propia crítica ha sido apropiada por el sistema? ¿Cómo se hace si todos los discursos y prácticas emancipatorios acaban siendo absorbidos? Hemos aprendido a convivir en una paradoja. Podemos ver lo que hay que cambiar, pero al mismo tiempo que no debe ser cambiado. Es el espectro lo que nos importa, no el emblema.

¿Puede un proyecto pedagógico ignorar las posibilidades de la apertura epistemológica que supone el legado de Nietzsche y de sus hijos? La posmodernidad permite al menos el intento de desatar los nudos de las fronteras de las ciencias sociales e incorporar nuevas miradas e interpretaciones acerca del conocimiento. Versaba Szymborska: “*Quién, qué el Rey Alejandro con quién, con qué con una espada/corta de un tajo a quién, qué el nudo gordiano. /Esto no se le había ocurrido antes a quién, a qué a nadie. /Había cien filósofos –ninguno lo había desenredado*”²². ¿Metáfora de qué, de quién? diríamos. ¿Cómo desatar el nudo gordiano-sistema? ¿Es la espada la respuesta? La posmodernidad se niega al velo ante aquello que sacude y provoca la abreacción. Permite cuestionar además una guerra entre saberes que deja en evidencia el indisociable vínculo entre el conocimiento y el poder. El saber, por otra parte, parece estar cada vez más cotizado, y se hace valer como valor de mercado, pero devaluado en su valor de sentido. La pedagogía crítica no puede hacer caso omiso al proceso de conformación de la verdad no relativa, no absoluta, sino como creación del multi-logos colectivo que celebre la posibilidad de su renovación y clame contra la palabra confortable que desoye la realidad, la palabra asordinada, la palabra petrificada, impuesta, interpretada, manipulada.

²⁰ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Cifrado en Beriain, Josetxo. Modernidad y sistemas de creencias, en Vatimo, G. *Op. Cit.* (2011), p. 135.

²¹ Lanceros, P. (2011) *Ibid.*, p. 142.

²² Del poema “la lección”. Szymborska, Wislawa. *El gran número, fin y principio y otros poemas*; Ed. Filipowicz-Rudek, Maria y Vidal, Juan Carlos. Hiperión, Madrid. 2007, p. 65.

Ese rescate se debe en buena (lógicamente no única) medida a la contribución de Heidegger a la reconstrucción de la subjetividad y de la ética, en cómo se da el ser en otro modo diferente al impelido por la realidad constituida. El rescate de la subjetividad es un rescate del *logos* como lo que resiste al Uno: la sugerencia a muchas voces de una (di)versificación poético-pedagógica al encuentro de la posibilidad de una racionalidad ambiental que permita interrumpir el orden de lo establecido. Desordenar los paradigmas operando la escisión ontológica binaria y antagónica de Occidente que haga posible la emergencia de un nuevo paradigma ecológico, plural y menos agresivo con la vida y aun con el propio *logos*. La pedagogía reclama una constelación meta-metodológica para una cultura radical, que vaya a la raíz de lo que permita ser al lenguaje. De nuevo apelamos a Szyborska, cuando canta al *logos* a través de un bucólico diálogo con las plantas: “Tengo nombre para vosotras/ (...) y vosotras no tenéis ninguno para mí”²³.

Actualmente, las disciplinas epistemológicas mimetizan con las tendencias (incluidas las lingüísticas) que dicta el mercado y parecen incapaces de comprender tanto sus propios límites y debilidades como sus fortalezas y posibilidades alterativas. En un escenario globalizado, continúan siendo incapaces de renunciar a su pretendida suficiencia. La propia historia se niega a renunciar a su disciplinariedad y a desprenderse de una visión lineal de los acontecimientos de los sujetos que la han protagonizado, que han estado en disposición de contar, de quienes han tenido acceso al saber político, jurídico, económico o cultural, o lo que es lo mismo, al poder. Esa historia que no contiene, no obstante, todo lo acontecido (arrogante presunción, por otra parte). No hay linealidad. Lo que hay son persistencias o totalizaciones que nos permiten hablar de choque civilizacional (Samuel Huttinton) bajo el signo de los totalitarismos frente a las llamadas “democracias”. Se ha visto cuando civilizaciones que habían estado latentes desde un punto de vista histórico, a la espera de su oportunidad de formar parte de la pretendida línea, esto es, sin espacio aún en la historia universal, se personan con nombre propio. Con el nombre propio de Oriente, por ejemplo, o con el de minorías de cualquier tipo (descendientes afroamericanos, mujeres, indígenas, LGBT, etc.) que reclaman su lugar y derecho a ser voz.

Como indica Lyotard, “el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado”²⁴. La ciencia, como la educación, no puede aprehenderse al margen de su pragmática. La pretendida objetividad de la ciencia es procesual y de orden epistemológico, pero la urgencia, prioridad, financiación y distribución del objeto de estudio es fuente de rentabilidad del orden hegemónico, que ha ‘sugerido’ asimismo pautas heurísticas con vocación universal. Escasa resistencia ha salido de la ciencia y de la técnica²⁵ sin embargo y de seguir los derroteros del programa neoliberal nada apunta a

²³ Del poema “el silencio de las plantas”. Szyborska, Wislawa. *Op. cit.* 98.

²⁴ Lyotard, F. (2008): *Op. cit.*, pp. 16-17.

²⁵ Es cierto que algunos científicos han mostrado su lado más humano. *Why Socialism?* es un ejemplo de compromiso político. Einstein arremete en este artículo publicado en 1949 contra los grandes poderes financieros privados. Este discurso puede leerse en: <http://monthlyreview.org/2009/05/01/why-socialism/>. Por otra parte, Wallerstein ofrece una propuesta de encuentro entre las ciencias sociales y la “ciencia”. En *El fin de las certidumbres en las ciencias sociales*, hace analiza la historia de la epistemología y trata de demostrar cómo muchos análisis científicos pueden aplicarse o utilizarse en el estudio del campo social.

un cambio. Recordemos que Wallerstein ya había denunciado que “la ciencia se atribuyó el monopolio de la búsqueda de la verdad”²⁶ en el momento de ruptura de la Cultura en dos culturas y al interior de éstas comienzan las luchas internas con objeto de apropiarse y redefinir los límites epistemológicos de cada una de las disciplinas. Y de la misma manera que la Filosofía había sido “disciplinada”, así, las Ciencias Sociales, por medio del debate humanidades/ciencias sociales o “dos culturas”, asisten a un proceso de “disciplinarización” que, como señala, se hizo evidente hacia 1945. La fecha lógicamente no es gratuita, como no lo es que para algunos Auschwitz pueda inaugurar la posmodernidad. Es la fecha en la que, para este autor la estructura comienza a desintegrarse:

Después de 1945 y por varias razones, esa estructura de divisiones claras empezó a desintegrarse. El surgimiento de estudios de área llevó a que las disciplinas centradas en Occidente incursionaran en el estudio del resto del mundo y así se debilitó la función de la antropología y los estudios orientales como disciplinas específicas para la investigación de estas áreas (...) La diseminación por todo el mundo del sistema universitario condujo a una expansión considerable del número de científicos sociales, cuya búsqueda de nichos disponibles para estudiar llevó a un cruce de fronteras disciplinares y, por lo tanto, a un desdibujamiento de facto de esos límites. Así, en la década de 1970, la exigencia de inclusión académica de grupos antes ignorados (mujeres, “minorías”, grupos sociales no incluidos en la corriente dominante) llevó a la creación de nuevos programas de estudios interdisciplinarios en las universidades. La cantidad de nombres legítimos para los campos de estudio comenzó a ampliarse, y seguramente seguirá ampliándose²⁷.

Partamos de la idea de que, como plantea Wallerstein, las disciplinas, en tanto organizaciones, dominan el ingreso, otorgan prestigio y determinan las posiciones en las jerarquías de la Academia. Si esto es cierto, existe el peligro, de que “aunque en público rinden pleitesía a la “interdisciplinariedad”, al mismo tiempo se aseguran de remarcar los límites de la permisibilidad de su ejercicio”²⁸, y mientras esta situación no cambie, mientras los intelectuales sigan batallando por su parcela de poder y experticia en el orden del estatus y del prestigio y se preocupen más de otorgar validez autoconferida a un conocimiento que en buscar realmente el sentido de su validez, la divergencia parece clara ante la propuesta de la búsqueda de un posible consenso. Si además el conocimiento queda atravesado por la racionalidad mercantil, sus voceros, los escribas del XXI también son sujetos metafóricamente transables. Asimismo, los criterios de prestigio, estatus y validez intelectuales están siendo cada vez más difícilmente separables del ideario del mercado, puesto que son disvalores que comparten y que en última instancia favorecen al incremento del poder adquisitivo individual, aunque para ello se asuman las contradicciones epistemológicas que se han planteado, y que, como veremos, son ampliables. Pero existe un riesgo aún mayor: la búsqueda de la verdad había sido

²⁶ Wallerstein, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁸ *Ídem*.

monopolizada por la ciencia. Si la ciencia es financiada por los poderes privados y deprivados a los que no interesan las cuestiones epistemológicas más que por su valor de uso, si toda legitimidad se mide según criterios de rentabilidad, entonces, como plantea Lyotard “los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad”²⁹. Esto es lo que define toda una razón mercantil. Y cuando estos juegos se legitiman podemos quizá afirmar que la ciencia pasa a ser una fuerza de producción.

De la misma manera, cuando la ciencia se convierte en fuerza de producción sucede que el saber entronca con el poder y deja de ser pertinente la propia búsqueda de la verdad y de sus repercusiones y pasa a ser de interés sólo la utilidad de un determinado conocimiento. Ya no es lícito entonces saber “qué saber” ni “para qué” saber, sino la respuesta a si es vendible, si es eficiente, si es rentable, sin distinción entre sentido y utilidad. La arqueología de la división del trabajo del programa neoliberal no puede inspirarse de ninguna manera en la disolución de la libertad. Consecuentemente las medidas sociales y el derecho a la educación exigen modelos de enseñanza-aprendizaje que no alteren la estructura esencial y vertical del trabajo. La hegemonía también puede ser evaluada y vendible, por otra parte. Santos lo cuestiona sin ambages:

Las teorías y las disciplinas que teorizaron a favor del capitalismo, la universidad de la competencia contra la cooperación, de la compra y venta contra la dádiva, del interés propio contra la generosidad no aceptaron que ellas mismas sean puestas en venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados. Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura³⁰.

Así que la cuestión no es tan solo epistemológica y su debilidad es su fortaleza, contra todo dualismo. La política y la economía interfieren en las directrices de la búsqueda de lo bueno y lo verdadero. La división internacional del trabajo está claro que depende o se rige por el credencialismo inspirado en títulos “disciplinares”, en “experimentaciones constatables” enfocadas a un mercado laboral que, como se ha indicado, sirve a los intereses del mercado. El reto de los intelectuales ya no es sólo contender “intelectualmente” en el debate epistemológico interno sobre lo que sea el “saber” en el siglo XXI; debe hacer frente también a los intereses económicos y personales de los miembros de tal comunidad y, por último, cuestionar, en nombre de la búsqueda de la verdad, los dictados que las grandes corporaciones reclaman para sí. Esto lleva a Wallerstein a hablar de necesidad de “nueva ciencia”³¹.

²⁹ Lyotard (2008): *Op. cit.*, p. 84.

³⁰ Sousa Santos (2011): *Op. cit.*, p. 59.

³¹ “Los científicos han creado mitologías engañosas que se ajustaban a su propósito. Hace siglos que la ciencia viene autoengañándose. A eso nos referimos con el término “nueva ciencia”. La nueva ciencia es para mí, ante todo, un ataque a las mitologías de la ciencia tradicional (es decir, newtoniana/baconiana/cartesiana). La nueva ciencia no afirma que no existen el equilibrio y la linealidad,

Desde esta perspectiva, la crisis sistémica que atravesamos puede interpretarse como indicio de una inminente bifurcación³² y en ese ejercicio de reencantamiento del mundo urge resemantizar el concepto valor. La legitimación de la ciencia tiene una doble naturaleza. Por una parte, una legitimación económica y política, visible en los programas que definen los sistemas nacionales de educación, y por otra, epistemológica, esto es, en lo que respecta al conocimiento en sí mismo (entendido como conocimiento marginal). Conocimiento ilimitable del que lo que hoy se deriva a los sistemas de educación es un selecto reducto en nada ajeno a intereses implícitos o explícitos de los cuerpos de poder en el sistema-mundo. Corresponde a la hermenéutica la deconstrucción de los argumentos que han hecho posible una autolegitimación aparentemente tan infranqueable como incoherente. Y a este respecto, cabe recordar con Castoriadis que “la institucionalización de la razón de Occidente es arbitraria y relativa a la interpretación que Occidente hizo del ser”³³. Tenemos que asumir pues que quizá proceda revertir la forma de la institución como acontecimiento posible para poder estar en disposición de ofrecer un discurso, desde luego menos incoherente que el neoliberal. Y es precisamente aquí donde encontramos el sentido a las palabras de Santos: “las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les coloca”³⁴.

Santos, por otra parte, sostiene que

las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes que las que son invocadas para definir y defender alternativas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo (...) ³⁵.

Responder a las cuestiones que nuestro tiempo nos coloca significa “reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas”³⁶. Pero aún es más contundente en esta idea cuando plantea que ese rechazo precisa de la actuación directa que podríamos interpretar como una suerte de “desobediencia epistemológica”. El

sino que no son la expresión dominante de la realidad desde un punto de vista estadístico, que son infrecuentes, casos especiales, y que la indeterminación de las bifurcaciones es una realidad fundamental en la que debemos movernos (...) Por fin han encontrado una ciencia que reduce la importancia del debate entre la epistemología idiográfica y la nomotética. De ahora en más, llamarla ciencia natural histórica o historia natural científica es una cuestión de opinión y convención, una pequeña cápsula semántica”. En Wallerstein, I. (2010): *Op. cit.*, pp.100-101.

³² Como expone Wallerstein acerca de la aportación de estos autores, especialmente en el trabajo sobre los “procesos de disipación”. Sostiene que “la realidad existe como un “caos determinista”, es decir que el orden siempre existe por un tiempo, pero que luego, inevitablemente, se deshace, cuando sus curvas alcanzan puntos de bifurcación (...) y es intrínsecamente imposible determina a priori qué opción escogerá el sistema frente a la bifurcación. No es que el conocimiento sea incompleto, sino que el conocimiento a priori es imposible”. Y la segunda aportación es que puso el acento en que “la reversibilidad del tiempo era absurda, y habla de la flecha del tiempo”. *Ibid.*, pp. 89-91.

³³ *Ídem.*

³⁴ Santos (2011): *Op. cit.*, pp. 57.

³⁵ *Ibid.* pp. 57-58.

³⁶ *Ídem.*

debate, como pudiera parecer, no lo planteamos como un pulso entre un saber científico que “gana” terreno a un saber humanístico en crisis. La crisis del humanismo no procede sólo de la “ventaja competitiva” del avance científico, sino de sus propias miserias, como plantea Sloterdijk: “Los humanizados no son en principio más que la secta de los alfabetizados, y al igual que en otras muchas sectas, también en ésta se ponen de manifiesto proyectos expansionistas y universalistas (...)”³⁷.

Pero el hecho de que la tradición perdida del proyecto civilizatorio –que aglutinaría Humanismo e Ilustración– se haya evidenciado como una tradición fracturada, tocada por la manifestación de sus errores³⁸ –y quizá no tanto o sólo de sus errores cuanto de las “estocadas” de quienes en su nombre y tras su institucionalización, la han distorsionado y esperpentizado– no significa que deba ser desestimada. Esa secta provista de un *logos* encriptado está siendo sustituida por otra igualmente inaccesible, pero aún más excluyente por ser falsamente democrática: se universaliza la posibilidad de acceso y simultáneamente se sugieren fórmulas simplificadoras. A las bambalinas cibernéticas no accede cualquiera, pero se promete el acceso a los dispositivos. El poder es cada vez más transparente, pero quienes lo detentan conocen sus hilos del código binario y el algoritmo. La ignorancia maquillada de accesibilidad a la información, de posibilidad de conocimiento que se acompasa a un proceso de pauperización internacional y de incertidumbre en lo que respecta a las posibilidades de vivir dignamente la vida. Franquear los límites entre la seducción, la fascinación y la manipulación: aquí un nuevo reto pedagógico atravesado por un *logos* que ha de reinventarse para no devenir número. He aquí la nueva cara de la domesticación del sujeto desinhibido que tras ser asediado por el miedo a la disolución de lo conocido se reconforta en su apertura a una pantalla que promete la verdad definitiva, que abre las puertas al progreso anunciado. Recordemos el pasaje en que Sloterdijk dedicado a la *Carta sobre el humanismo*:

Ciertamente, el fascismo es la metafísica de la desinhibición; quizá también una forma de desinhibición de la metafísica. Para Heidegger, el fascismo es la síntesis de humanismo y bestialidad, es decir, la paradójica coincidencia entre inhibición y desinhibición. A la vista de tan tremendos reproches y tergiversaciones, era necesario replantear la pregunta por el fundamento de la domesticación del hombre y de la educación del hombre; y si los ontológicos fuegos pastoriles de Heidegger –que ya en su día sonaron extraños y chocantes– nos parecen hoy completamente anacrónicos, con todo y sin perjuicio de que resulten penosos y retorcidamente extravagantes, siguen teniendo el mérito de haber sabido articular correctamente la pregunta de la época: ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o

³⁷ Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*; Trad. Rocha Barco, Teresa. Ediciones Siruela. Madrid, 2010, pp. 24-25.

³⁸ El primero en desenmascarlo fue Heidegger, en *Carta sobre el Humanismo*; el segundo, Sloterdijk, en la obra referida en la nota al pie anterior.

a qué educa para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede plantear de manera competente en el marco de unas simples teorías de la domesticación y de la educación?³⁹

La posmodernidad no puede aniquilar la memoria, sigue siendo albacea de un legado del que somos herederos, pero ha de desafiar lo instituido como Uno como lo inalterable y todo al servicio de este. Circularmente retomamos al inquietante Cioran cuando dice

creer en la Historia es codiciar lo posible, postular la superioridad cualitativa de lo inminente sobre lo inmediato, imaginar que el porvenir es bastante rico por sí solo para volver superflua la eternidad. Si dejamos de creer en ella, ningún acontecimiento conserva el menor alcance. Entonces ya solo nos interesamos por las extremidades del Tiempo, menos en sus comienzos que en su término, en su consumación, en lo que vendrá después de él, cuando la sociedad de la sed de gloria acarree la de los apetitos y el hombre, libre del impulso que lo impelía hacia adelante, liberado de su aventura, vea abrirse ante él una era sin deseo⁴⁰.

Bibliografía

Libros

Baudrillard, Jean. *El otro por sí mismo*; Trad. Jordá, Joaquín. Editorial Anagrama, Barcelona. 1988.

Cioran, Emil. *La caída en el tiempo*; Trad. Manzano, Carlos. Tusquets, Barcelona, 2003.

Foster, Hal (edit). *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2008.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad: Frost, Elsa María. Siglo XXI, Madrid. 1998.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Trad: Garzón del Camino, Aurelio. Siglo XXI, Madrid, 1978.

del Rey Morató, Javier. *Democracia y posmodernidad. Teoría General de la información*. Editorial Complutense, Madrid, 1996.

Derrida, J. *Prejuizados. Ante la ley*; Trad. Massó, Jordi y Rampérez, Fernando. Avarigani Editores, Madrid, 2011.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2006.

Lynch, Enrique. *In-moral. Historia, identidad, literatura*. Fondo de Cultura Económica de España S.L., Madrid, 2003.

Negri, Antonio. *Goodbye, Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. Paidós, Barcelona, 2007.

Reynoso, Carlos. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1991.

³⁹ Sloterdijk, Peter. *Op cit.* pp. 55-56.

⁴⁰ Cioran, *Op cit.* 103.

Santos, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid, 2011.

Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*; Trad. Rocha Barco, Teresa. Ediciones Siruela. Madrid, 2010.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Ediciones Akal S.A., Madrid, 2010.

Szyborska, Wislawa. *El gran número, fin y principio y otros poemas*; Ed. Filipowicz-Rudek, Maria y Vidal, Juan Carlos. Hiperión, Madrid. 2007.

Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Ediciones Península, Barcelona, 1986.

Vattimo, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 2011.

Wallerstein, Immanuel. *La decadencia del imperio. EE.UU. en un mundo caótico*. Txalaparta, Tafalla (País Vasco), 2005.

Wallerstein, Immanuel. *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, Barcelona, 2010.

Wallerstein, Immanuel. *El fin de las certidumbres en Ciencias sociales*. UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1999.

Publicaciones en revistas

Hassan, Ihab (1985): The Culture of Postmodernism. *Theory, Culture & Society*, N° 3. London, Sage Publications

Publicaciones digitales

Einstein, Albert (2009) *Why Socialism?* Montly Review 61-1 [<http://monthlyreview.org/2009/05/01/why-socialism/>] Recuperado: 20/05/2021 (trabajo original publicado en mayo de 1949).