

Claudia Yarza

¿Qué filosofía en la era del “giro cultural” y el nihilismo del capital?

En este trabajo intentamos hacer una especie de balance del lugar en que ha quedado la producción filosófica contemporánea luego del estallido de la posmodernidad. Nos interesa mostrar cómo, mientras las ciencias sociales incorporan los resultados del perspectivismo y los quiebres de paradigmas de los 80, y a medida que ese discurso hegemoniza la producción académica, la filosofía misma parece desdibujarse en intervenciones puntuales y fragmentarias, dejando que se imponga un pragmatismo antiteórico incapaz de responder a la hegemonía del capitalismo global. El retroceso de la teoría no es sólo explicable en términos inmanentes (aludiendo a la muerte de los metarrelatos, o a la dialéctica del iluminismo) sino que requiere un adicional externo; desenmascarar la naturaleza del mismo y su vínculo con las realidades sociales es la asignatura pendiente de una reflexión teórica sustantiva.

La inflexión filosófica contemporánea: después del “giro cultural”

Hace 20 años, al ritmo de los acelerados cambios socioculturales que se invistieron con el memorable término “posmodernidad”, la filosofía pareció atravesar un *trance de insignificancia*. En efecto, la reflexión acerca de las condiciones de existencia, de las formas de racionalidad imperantes, y acerca del destino de la modernidad occidental, que vivió sus últimos estertores alrededor de la crítica posestructuralista, dio paso en las últimas décadas a una era de “textualizaciones” –al decir de Jameson–, esto es, intervenciones puntuales en el territorio de una Teoría enfrentada a una brutal mercantilización. Pareció que, efectivamente, la filosofía tocaba su final de la mano de lo que puede denominarse el “giro cultural”: una serie de estudios más bien locales y fragmentarios que van describiendo el nuevo rostro de las sociedades tardomodernas, en términos de hibridación y consumo cultural, desterritorialización, identidades globalizadas, etc.

Podría sugerirse que este emplazamiento de la reflexión es consecuencia del núcleo mismo al que se ciñó la filosofía en las últimas décadas, esto es, a la problemática de la “desfundamentación”: en efecto, desde el programa epistemológico de “crisis de la razón”, y

pasando por la deconstrucción y la reflexión posmoderna, la filosofía había cerrado su juego en una abundante descriptiva sobre el “nuevo” horizonte de sentido, signado por la consumación (o el paradójal desprendimiento) del legado moderno¹.

Las ciencias sociales fueron introduciendo en sus propios campos reflexivos este movimiento desfundamentador. Primero, por la incorporación de los resultados propios de las tradiciones hermenéuticas y del giro lingüístico, luego por la asunción del legado posestructuralista, tal como las tesis foucaultianas y de la deconstrucción derrideana. Hoy ya surgen discursos académicos en las ciencias sociales donde se propicia la “superación” de los estatutos disciplinarios fuertes, la propia narrativización y la dilución de las fronteras entre ensayismo y ciencia, como de hecho sucede en ciertos exponentes de los Estudios Culturales.

Probablemente el propio uso de términos como “desfundamentación” o “destrascendentalización” promuevan nuevas ambigüedades: ¿se trata de pensar que aquello que tenía fundamento fue perdiéndolo? ¿O bien de reconocer que la posibilidad misma de *fundar* o *poner* un suelo trascendental era una *imposibilidad*? La simetría de ambas perspectivas parece destinada a permanecer en la perplejidad, ya que las discursividades que pueblan el actual paisaje intelectual “postfilosófico” no propone esta cuestión en su agenda. En efecto, mientras que el discurso de la hermenéutica o el de la deconstrucción abordaron explícitamente el problema del relevo de la crítica, hoy en cambio esta cuestión es despachada sin más trámite en una licuación de la reflexión teórica sustantiva, que ve en la disolución de los encuadres disciplinares fuertes una *chance* de democratización del saber académico. El problema que vemos en este expediente es que, imperceptible pero resueltamente, refuerza un pragmatismo antiteórico incapaz de responder a la hegemonía incontestable del capitalismo. Porque el *factum* del retroceso de la teoría no es sólo explicable en términos inmanentes (el propio decurso de la crítica que suspende la crítica, etc.) sino que requiere un adicional externo, una fuerza inhibidora, un potencial de represión y acomodación del pensamiento... Tal sobrepujamiento ¿consistirá esencialmente en la compostura de intelectuales y movimientos culturales enteros a las prebendas que el capital ofrece en su seno? ¿No hay otros mecanismos menos “sociológicos” que expliquen el comportamiento de la teoría en el seno de la realidad? ¿Vendrá de la mano del propio nihilismo que extiende el capital?

Estamos en un momento de inflexión. Mientras las ciencias sociales incorporan los resultados del perspectivismo y los quiebres de paradigmas de los 80, y a medida que ese discurso se hace hegemónico al punto de convertirse en una cuasi *lingua franca*, la filosofía pareció retroceder hasta su virtual hundimiento. Pero tal agotamiento coincidió “milagrosamente” con lo que a

¹ Aludimos a la producción de filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, entre los europeos, o Richard Rorty entre los norteamericanos.

escala planetaria se visualizaba como el momento de máxima expansión del capitalismo, que llegó a extender la pasmosa sensación de que el mundo entero quedaba súbitamente soldado en un sistema total del que nadie puede desacoplarse. Prácticamente hasta antes de ayer estuvo vigente la tesis de Fukuyama del “fin de la historia”... aunque no porque le concedamos pertinencia real, sino porque con esa metáfora se invistió una sensación de estrechamiento, un cierre de fronteras en el nuevo sistema mundial de la globalización multinacional capaz de bloquear poderosamente nuestra capacidad para recuperar la propia historicidad y la imaginación utópica.

¿Qué vemos surgir hoy? Un desencanto y una nueva productividad; el desencanto por el quiebre del discurso único viene de la mano de una vertiginosa mostración del sistema de dominación. Afortunadamente, no cabe el voluntarismo en la filosofía, y lo que estalla en la realidad hace derrumbar las vías muertas por las que se extravía el pensamiento. La filosofía, y no pocos exponentes en las ciencias sociales, han comenzado a recobrar su capacidad para la crítica, para apoyarse en su resistencia y escupir el objeto “mediatizado” que regurgita la academia norteamericana.

La lectura inmanente 1: Nietzsche y el nihilismo

El fenómeno del “fin de la crítica” o de la “muerte de los metarrelatos” se relaciona con lo que Nietzsche, hace más de un siglo, preconizó como resultado del propio estatuto nihilista de la cultura occidental. Efectivamente, su obra aparece como la “plataforma giratoria” (Habermas, J. 1989, 69) desde la cual se arrasa con la idea misma de conciencia o de crítica.

Para Nietzsche *nuestra* búsqueda de la verdad, su necesidad neurótica de autocercioramiento, oculta el hecho de que la cultura es puro antropomorfismo, proyección de ficciones “demasiado humanas” a toda la realidad: “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche F., 1996: 23). Tal “historia de la verdad” –dicho de una manera simplificada- acaba en el reconocimiento del carácter “lastimoso” del hombre en el concierto de los seres naturales.

Con todo, aún detrás del perspectivismo nietzscheano se leen resultados, como de una pauta histórica que si no es necesaria tampoco es absurda colección de hechos; se trata efectivamente de una cadena causal, aleatoria en su decurso, pero *rigurosamente causal* desde sus efectos. Hacer su genealogía permite remontar las líneas de tal cadena de eventos y trazar posibles perspectivas de cumplimiento. Una de ellas nos cuenta la dinámica devastadora que atraviesa la cultura occidental: siendo su motor inmanente la búsqueda de la verdad (la fabricación de

errores llevada de la mano por una lógica peculiar), en tanto *voluntad de la nada* acaba “comiéndose” todo fundamento, por el hecho mismo de que éstos no son sino ficciones necesarias. El nombre “metafísica” resumió este proceso para Heidegger; “platonismo” es el término preferido de Nietzsche para representar esa voluntad.

Ahora bien, dentro de ese marco pseudo-lógico, es decir, causal-genealógico, el largo final donde sucumbe el platonismo es –por lo menos– un mundo ambiguo. Por una parte, sucede “la muerte de dios”, esto es, la caída del fundamento, el “banalizarse” de las explicaciones últimas, de los principios, y también del sujeto responsable. En *La gaya ciencia*, Nietzsche lo anuncia y al mismo tiempo advierte que seremos incapaces de sustraernos a la fascinación de lo que serían las “primeras consecuencias” (¿liberadoras?) del acontecimiento que hará época, obnubilados por la apertura de una nueva posibilidad:

“Nosotros mismos, primogénitos del siglo futuro, que deberíamos percibir ya las sombras que Europa va a proyectar, ¿cómo es que esperamos sin interés verdadero, y sobre todo sin cuidado ni temor, la venida de ese eclipse? ¿Estaremos tal vez demasiado dominados todavía por las *primeras consecuencias* de tal acontecimiento? ¿Es que esas primeras consecuencias, contra lo que debería esperarse, no nos parecen tristes y sombrías, sino que, al revés, se nos presentan como una especie de luz nueva, difícil de describir, como una especie de dicha, de alivio, de serenidad, de aliento, de aurora?...” (Nietzsche, F., 1984: #343).

Con el mismo talante había celebrado Nietzsche en *El ocaso de los ídolos* que “el mundo verdadero, finalmente, se convertiría en fábula”. Sin embargo, el autor conoce perfectamente el estatuto equívoco de estas percepciones; y junto a cada apertura, igualmente van apareciendo los fantasmas sucesivos de cesuras alternativas². De hecho, hoy podemos decir que la “muerte de dios” nos ha deparado un largo crepúsculo, porque hubo que dejarse “consumir” por las distintas *posiciones* de la conciencia, que aparecían como alternativas o aperturas históricas, antes de vislumbrar la consecuencia con la que ha obrado este proceso y esta destinación.

El nihilismo es, por ende, el desarrollo de un sentimiento de pérdida y de caducidad de todos los valores, precisamente por haber reconocido el arraigo de aquellos en una nada, en un error. La “muerte de dios”, el abandono y el descrédito de todo fundamento remata en el nihilismo.

² Ejercicio llevado al extremo en *Así hablaba Zaratustra*, donde junto a la figura del célebre Superhombre aparece la contra-figura -simétricamente incompatible- del “último hombre”: “Les hablaré de lo más menospreciable que existe, del *último hombre*... ¡Ay! Se acerca el tiempo en que el hombre no dará ya a luz estrellas; se acerca el tiempo del más despreciable de los hombres, del que no puede ya despreciarse a sí mismo... La tierra se tornará entonces más pequeña, y sobre ella andará a saltitos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su raza es indestructible como la del pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive... un poco de veneno alguna que otra vez; eso procura ensueños agradables. Y muchos venenos a la postre, para morir agradablemente... ¡Ningún pastor, y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: el que piensa de otra manera va por su voluntad al manicomio” (Nietzsche, F. 1983: 13).

Sin embargo, mientras con este término Nietzsche nombra un proceso presidido por el hecho de creer en la nada, al mismo tiempo la *exigencia* de ese proceso puede alumbrar nuevos valores, nuevas libertades.

“¿Por qué es necesario ahora el advenimiento del nihilismo? Porque son nuestros mismos valores precedentes los que en él sacan su última conclusión; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales pensada hasta sus últimas consecuencias –porque primero tenemos que vivir el nihilismo para descubrir cuál era en realidad el valor de estos “valores”... Tendremos necesidad, alguna vez, de nuevos valores...” (Nietzsche, F., 1992: 70)

Al caer el mito de la verdad junto con los ideales que lo acompañan, el nihilismo adviene primero como forma cultural, como generalización de un descrédito a todo valor o sentido de la vida. Se trata de un momento necesario de la secularización, aunque no hay garantía de que el propio ímpetu crítico supere esta fase disolutiva (aún cabe lo peor, el que lo humano se disuelva en este nihilismo reactivo y negativo: el “último hombre”). En este sentido el nihilismo es el *no atreverse* a creer en ninguna interpretación después de resquebrajarse la interpretación moral de los fenómenos. Sin embargo, en segundo lugar, al destruir los fundamentos que determinan *desde afuera* nuestro valor, ese nihilismo puede ser condición necesaria para el despliegue de una voluntad que afirme su singularidad y diferencia *desde adentro* de la propia vida. Por ende, la radicalidad de la conminación nietzscheana consiste en potenciar en el nihilismo esta *salud del desenmascaramiento* para ir más allá de la *parálisis del desencanto*³. Nietzsche reconoce que el ascetismo racional de que está hecha nuestra cultura es una forma particular de voluntad de poder, y por lo mismo moviliza un considerable *poder de negación*.

De modo que si el desenmascarar la esencia nihilista del devenir deriva de la lógica del desarrollo de la metafísica, el “tomar nota” de ello constituye una verdadera mutación en esa historia. De allí la peculiar posición de Nietzsche respecto de la tradición filosófica, y el carácter radicalmente post-metafísico de su pensamiento.

Perfectamente podrá considerarse entonces a la deriva filosófica posthegeliana como el resultado de una paradojal “dialéctica del iluminismo”, por la cual todo fundamento es corroído internamente por la crítica y la búsqueda del fundamento: en este decurso, desde las filosofías de la sospecha en adelante, la metacrítica frankfurtiana, el psicoanálisis, la hermenéutica, el giro lingüístico, la deconstrucción... han representado “hitos” en el desenmascaramiento del paradigma de una subjetividad autocentrada, descubriendo arcanos, ficciones discursivas y opacidades ideológicas allí donde el sujeto cartesiano se había puesto a cubierto de toda contingencia.

³ Feliz fórmula que utiliza Martín Hopenhayn (1997: 49) para describir los extremos a los que arroja la interpretación del ambiguo nihilismo por Nietzsche.

Unas últimas palabras sobre el problema de la crítica: su presunta inviabilidad una vez “aflojados” los lazos rígidos de la metafísica, fue el asunto más “político” de la polémica sobre la posmodernidad, ya que corría las posiciones teóricas hacia los extremos de una polaridad “familiar” (¿moderna?). Esta fue la *topología* que le rindió beneficios a Jameson, cuando logró armar un cuadro sobre la estructura de las posiciones ideológicas frente a la posmodernidad, con lo que corría las posiciones más “inmanentes”, esto es, aquéllas que pretendían moverse únicamente en el plano epistémico, como la de Lyotard (que había gozado de un pasado marxista revolucionario) hacia el lado del liberalismo progresista e inocuo (Jameson, F., 1996).

También Habermas (1989) leyó la cuestión posmoderna en términos político-ideológicos, aunque forzando las cosas hacia la oposición “progresismo=modernidad vs. conservadurismo=posmodernidad” que, si bien algo desmarcada de la propia discusión, le procuró cierto brillo por la defensa de todo lo que ya hacía largo tiempo que había sucumbido (además de la crítica, el estado benefactor y todo el precario equilibrio progresista de la guerra fría, de la ciudadanía y los derechos, el republicanismo, la participación política, etc.).

No cabe dudas de que el lado político fue el más explotable de la polémica y aún es una fuente de recursos. Sin embargo, las aporías teóricas construidas por la crisis de la razón no se “despachan” únicamente desde la crítica de sus posiciones en el espectro político. Si bien su momento de verdad venía cincelado por la apariencia del cambio en un contexto de fuertes mutaciones socioculturales, lo que las hace olvidables es su rotunda inocuidad, su falta de materialismo, el haberse pretendido, con cierto tono celebratorio, en términos de *chance* histórica (Vattimo, G., 1990; Lyotard, J.F., 1989). Hoy, en cambio, el resultado de todo esto es la instalación de un *pathos* antiteórico que propicia el libre juego de espejos de los fragmentos y simulacros. Cabría decir, respecto de aquéllos, que se quedaron en el goce de lo que Nietzsche pensó en términos de “*las primeras consecuencias*”, incapaces de sustraerse a su fascinación. Una década más tarde llegaron finalmente a percibirse “*las sombras*” proyectadas por este quiebre de la metafísica occidental... De modo que lo relevante del caso –una vez atravesado y zanjado en los hechos– es evaluar la nulidad de aquel discurso, la mala dialéctica histórica que presentaba un diagnóstico a medias, ya que hoy, estrictamente hablando, no hay nada que festejar.

Otro juicio nos merece una obra como la de Baudrillard, también representativa de la emergencia de estas cuestiones: este autor no sólo fue capaz de escamotear el tono celebratorio, sino que fue mucho más contundente en la elaboración de sus tesis, que preconizaban no sólo el fin de la crítica moderna y el fundamento, sino, sobre todo, la consecuencia férrea con que opera la historia; sin miramientos y sin pretensiones de centralidad académica este francés, ya en los años '80, nos anunciaba que no lamentaremos tanto la desaparición del sujeto... ¡como la del objeto!. El mundo de las mercancías ni siquiera nos consiente la fantasmagoría de la apariencia;

es la propia nulidad, la entropía, la que acecha al acontecer en el capitalismo global (Baudrillard, J. 1988).

La lectura inmanente 2: la deconstrucción del edificio de la racionalidad moderna

Pensemos una analogía con lo que sucedió en el Renacimiento italiano, hacia el año 1400. Los filósofos de la naturaleza de Padua y de Florencia inauguran un naturalismo que será la base de la revolución copernicana. Sin embargo, la modernidad no se inicia con ellos; Campanella, Telesio, Patrizzi, Giambatista Porta, Pico della Mirándola, Giordano Bruno... llevaron adelante su indagación movidos por intuiciones enteramente animistas. En el caso de Giordano Bruno, la vida, la magia y el mito de la unidad se unen en un planteo monista, sensualista e inmanentista. Pero si estos sabios no dieron con el concepto de necesidad natural que fundó la ciencia y la modernidad, prepararon, sin embargo, su terreno: su crítica al aristotelismo y la escolástica se había operado hasta tal grado que el conjunto de esas críticas constituía un "contrasistema", un negativo coherente, que contenía lugares vacíos, lagunas conceptuales, pero lagunas definidas. Tomadas en su conexión, esas críticas conducían al menos a dos consecuencias, que el propio Copérnico no dedujo, y que constituyeron el definitivo estatuto moderno de Galileo: la infinitud del mundo y la naturalización de los cielos. Esto es, revolución copernicana y corte galileico sólo pudieron producirse sobre la base de una ruptura más profunda: el derrumbamiento *por la base* del orden clásico, cuyos intérpretes y testigos habían sido aquellos que, como Giordano Bruno, lograron sostener y recorrer a tientas el "contrasistema", es decir, el complejo coherente de las incompatibilidades que había puesto de relieve la prolongada y habitual crítica de Aristóteles (Desanti, J.T., 1982: 69).

Correlativamente, podría pensarse que la reflexión posthegeliana fue constituyendo esa marcación, esa topología de indecibles, tropos inconscientes, huellas corporales, cortes libidinales, matrices ideológicas y cesuras de una subjetividad que se había fabricado una siniestra inmunidad. Con ello, también el "sistema" es llevado al paroxismo, a mostrar sus límites; en efecto, Jameson sugiere que Hegel habría sido el "último" filósofo, aquél con quien la filosofía llega a su fin, por haberse "subsumido" en y por el marxismo en una especie de posfilosofía (pensamos aquí en Luckacs, Gramsci, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Sartre, Lefebvre, Marcuse, Althusser), y por haber ocupado tan completamente el terreno filosófico como para dejar que todos los ulteriores esfuerzos se constituyeran "en otras tantas incursiones guerrilleras y terapias antifilosóficas locales, desde Nietzsche hasta el pragmatismo, desde Wittgenstein hasta la deconstrucción" (Jameson F., 1999: 114). No olvidemos que el otro "último" filósofo que suele invocarse en la tradición europea es Martin Heidegger, donde el proyecto de una nueva ontología del presente (prometida en *Ser y Tiempo*) se consuma también

en ensayismo, fragmento y escritura de bordes, mostrando el ocaso de una manera de aprehender el par ser/pensar. En esa imposibilidad, donde se muestra la "diferencia ontológica", hicieron sus armas los últimos exponentes de esa cosa que se llamó "teoría" después de Heidegger, cuyo programa pasaba no casual ni marginalmente por la crítica de la modernidad a partir del eje "crisis de la razón/crisis de la representación" en autores como Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard y otros.

Ahora bien, aún dentro de ese marco disolutivo la deriva teórica siguió ceñida a cierta "ontología" (lo que contrasta con las actuales "textualizaciones"): se trataba de pensar el "estado de cosas" en relación con las condiciones de la existencia, las formas de racionalidad, los mecanismos de disciplinamiento, la imbricación entre saber y poder, territorio ejemplarmente ocupado por el posestructuralismo al estilo de Foucault. Los años 80, en cambio, introdujeron un corte: la falta de proyectualidad y el "agotamiento de las energías utópicas" aparecían junto a una creciente despolitización de nuestras sociedades; el delirio consumista cambió la fisonomía de la interacción social, convirtiéndose en pauta cultural y modo privilegiado de relación. A la par, el "éxtasis de la comunicación" y el baño de imágenes y simulacros cubrían el espacio discursivo, favoreciendo una lectura apocalíptica o nostálgica, donde la explosión de las discursividades fuertes y la proliferación de signos y lenguajes era correlato de la no-centralidad del sujeto y la historia.

Con la perspectiva del tiempo, el "trabajo" de estos programas post-metafísicos dio sus frutos: como en el Renacimiento, la crítica erudita del sistema de representación de la modernidad fue barrido por la paciente genealogía y la deconstrucción. En su lugar, sentaron una nueva imposibilidad, un *impasse* llamado "posmodernidad". Y en su nombre, la tachadura del fundamento significó la debilidad del pensamiento, en un expediente por el cual hasta el propio Nietzsche aparecía adecentado y predicando una "tolerancia" políticamente correcta (Vattimo G., 1992).

Únicamente en la obra de Jameson se intentó conjugar los caracteres desfundamentadores de la posmodernidad con las alteraciones objetivas del orden económico; por ello atendió al hecho de que por encima de ese frágil estrato de *yuppies* posmodernos crecidos al amparo del vertiginoso mundo de las finanzas especulativas y los sectores de servicios en los países centrales, asomaban las macizas estructuras de las propias corporaciones multinacionales, vastos dispositivos de la producción y el poder cuyas operaciones se entrecruzan a lo largo y ancho de la economía global y determinan sus representaciones en el imaginario colectivo. Con ello, Jameson llamaba a ver como *funcionales* la anulación de la distancia crítica y el populismo estético posmodernos, que ocultan bajo el velo del fragmento y el simulacro su carácter de reificación mercantil globalizada (Jameson F., 1992).

Por otra parte, ya los años 90, con el recrudescimiento de ciertos "relatos" y violencias irracionales en todo el globo, desmintieron el talante *cool* con que se pretendió predicar el fin de la historia. Pero el retorno de tales "positividades" en la narrativa cultural y geopolítica no se recogió con el guante con que se los había expulsado; antes bien, el coronamiento de este período lo dan los "estudios culturales", al punto que el espacio de la teorización fuerte, durante la década de los 90 y hasta hoy, viene siendo cubierto por un manto de trabajos en los que, precisamente, se echa en falta el pensamiento sistemático, la filosofía de la época. En otras palabras, la reflexión sobre la contemporaneidad ha cambiado de terreno: ni el objeto ni el campo disciplinar se corresponden con las otrora hegemónicas filosofía, economía política o teoría de la sociedad; hoy la dominante en la producción intelectual es un *mix* disciplinar y una creciente "literaturización" de sus objetos que entroniza la antropología, la sociología de los consumos culturales, la etnología de los cascos urbanos y otras disciplinas afines, las que se apropian de los cambios a nivel de la sensibilidad de las nuevas condiciones de existencia.

Con ello se cierra un círculo muy conveniente. En un lenguaje quizás poco adecuado, podríamos decir que el objeto acaba "consumiendo" al sujeto del discurso, que estos estudios son su análisis a la vez que su síntoma (Follari, R., 2002: 8), o parafraseando a Perry Anderson, que con ellos se cierra toda posibilidad de distancia, se cancela la objetivación crítica mediante la saturación de cada poro del mundo por el suero del capital (Anderson, P., 2000: 78).

Es sintomático que simultáneamente a este movimiento desfundamentador, la filosofía académica fue ocupada por una revitalización de los discursos sobre el contrato, el consenso, la sociedad civil, la segunda modernidad, la ética discursiva... que se presenta bajo un peculiar "olvido": mediante una relegitimación en los padres fundadores del ocaso del *Ancien Régime*, estas resurrecciones (de Locke, Hobbes, Montesquieu, Kant) pasan por alto la crítica interna del siglo XIX y posterior, y sancionan una naturalización del mercado y sus bondades, pretendiendo haber liquidado la conflictividad intrínseca de esos textos en una abrasiva moderación. Por nuestra parte, no negamos la necesidad de volver sobre estos filósofos *siempre que se los tome por filósofos*: en esto, afirmamos que una mínima decencia metodológica implica despejar "horizontes de visibilidad" en la trama discursiva (Roig, A., 1982), de modo que se rinda tributo a su densidad categorial e ideológica no desoyendo la condensación de voces, la problematicidad de su anclaje histórico.

La lectura sintomal 1: la destinación

¿Cómo no articular el final de la filosofía con este agotamiento de "últimos hombres", con este "pensamiento único"? ¿Cómo, verdaderamente, no vincular el apogeo del capitalismo a escala global con el retroceso de la crítica, del sujeto, de la historia? ¿Acaso semejante deriva no

venía ya contenida en el centro de la propia filosofía moderna, en su horizonte de posibilidad? En todo caso, no como necesidad lógica pero sí como "cuestión", como asunto: podemos decir, simplificando un poco las cosas, que los denominados filósofos de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud– gracias al gesto por el cual sostuvieron una concepción "no-correspondentista" de la verdad, pudieron legarnos la capacidad de buscar en todo contenido social, en toda asociación categorial, la verdad de una falsa-verdad, de una parcialidad que alumbra desde dentro a una verdad-en-marcha e ilumina un espacio y una *praxis* históricamente determinados.

Desde este análisis, no puede desdeñarse la productividad que el discurso posmoderno rindió a la ofensiva político-cultural (ideológica) neoliberal. Cabe en efecto reconocer la paradoja de una reculturización autoritaria por vía del "seductor relato postmoderno" (Hopenhayn M., 1994: 165) que legitima una visión inmovilista o de inevitabilidad y sin-salida con la consolidación de un sistema capitalista transnacional, motivo de fuerte impacto en el imaginario "post" acaparado por la retórica del "fin de la historia".

En este atolladero la emergencia de una nueva intelectualidad, y la espectacularidad de su ocupación de un lugar hegemónico cultural no es sino el síntoma de un retroceso del pensamiento, de aquel nihilismo que Nietzsche preconizó ("el desierto avanza..."). Pero el síntoma, en el sentido psicoanalítico, es susceptible de goce⁴... La inocua productividad de la intervención teórica en el despliegue "global" del capitalismo multinacional, el lugar segundón y culpógeno representado por la reflexión es síntoma funcional y reproduce el círculo de su enfermedad.

También en términos psicológicos Jameson entiende que la actual amnesia utópica es como un "carácter de época", por el cual defendemos el sentido y la significación del presente contra las pretensiones del pasado y del futuro; como una defensa contra los esplendores del pasado, preferimos rechazar el desagradable sentimiento de ser epígonos por medio de la pura represión y el olvido del sentido de la historia (Jameson, F., 1999: 124). Por lo que no nos queda otra alternativa, a nuestro juicio, que pensar urgentemente cómo, mediante qué recursos, convalecemos de este "síntoma" hegemónico cultural, que anula nuestra capacidad crítica desproveyéndonos del uso de categorías necesariamente "totalizantes".

Nociones como la del nihilismo nietzscheano, o el fetichismo y la alienación en términos marxianos, anuncian o "tocan" desde dentro de su ontología y su antropología a los fenómenos

⁴ Como explica Nilda Bistué (1999), el "goce" en sentido lacaniano es radicalmente diferente del placer; más aún, goce y dolor no son claramente discernibles. El goce expresa la satisfacción paradójica que obtiene el sujeto de su síntoma; por ende, tanto la constitución de la subjetividad como de la cultura exigen una barrera al goce, una prohibición que es inherente a la estructura simbólica; esto posibilita el placer (fugaz, no pleno) que activa la circulación del deseo.

que hoy nos atañen. Con ello, afirmamos que también este nuevo horizonte de crisis puede ser pensado y con ello, resistido desde el pensamiento. Lectura que coincide con la de quienes no renuncian a abandonar el suelo de la reflexión sistemática, y que cuestionan desde la *praxis* la superficialidad de unos ejercicios de “pluralismo” conceptual producidos al talle de su propia inconsistencia como instancia de contestación. Las tenacidades que hoy vemos brotar por los márgenes nos muestran que es posible sustraerse a la actual “textualización” que sobreimprime todas las prácticas teóricas, y dedicarse a pensar exhaustivamente los perfiles de nuestra condición contemporánea, aunque para ello deba radicalizarse el expediente de la reflexión filosófica tomada en serio, volviendo a producir teoría en discusión con los grandes filósofos modernos.

La “flojedad” de la producción teórica contemporánea, su abandono del esfuerzo de representar la totalidad social, siendo dialécticos, debe pensarse en relación con el cambio de la totalidad misma. Hay un salto cuántico del problema de representación de la totalidad en el actual estadio del capitalismo; las transformaciones del Estado, la conformación de un mercado mundial, la extensión de pautas culturales, la compactación del mundo (parafraseando a Weber) en un férreo “estuche”, quizás esa sea la razón por la que las “textualizaciones” renuncian y se sustraen a esta representación: su incapacidad de hacer esto que se revela imposible hace las veces de “contenido” de la diáspora teórica contemporánea. No hace falta ser hegelianos para hacer la “síntesis” de este *impasse*, pero hay que hacerse cargo, de alguna manera, de las conminaciones de la realidad. El propio Heidegger, eludiendo el idealismo hegeliano, pensó la filosofía como una forma de correspondencia “que trae al lenguaje el llamamiento-asignación del ser del ente”, donde lo destinado, lo que se nos asigna, “determina nuestro corresponder” (Heidegger, M., 1992: 46). Si el pensamiento asume la forma de su destinación, parece que “la frialdad del cálculo, la prosaica sobriedad del planificar son la señal de una disposición” que también debe ser convalecida, traída al lenguaje. Hacer una lectura sintomal del nihilismo, que intente asumir parámetros críticos, es un comienzo: con ello, comienza a revertirse el pragmatismo antiteórico que distrae la mirada con su nulidad práctica sobre la hegemonía incontestable del capitalismo.

Recordemos al “último hombre” nietzscheano, casi ostensible en la prodigiosa homogeneidad que presenta la “aldea global”, con su rostro infantil de adormecimiento de la *praxis* y fin de la política, su conformismo narcotizado y su banalidad, cortado sobre un fondo de violencia económica sistemática que hace sucumbir a millones de seres humanos en la miseria y la exclusión.

Para Nietzsche, estos son los paisajes que atravesaría la Humanidad venidera una vez que se agotara el platonismo. De hecho, la propia obra de Nietzsche era un esfuerzo, una provocación,

para “producir” los seres humanos que correspondiesen, que estuviesen a la altura de semejante *chance* histórica.

La lectura sintomal 2: el objeto se comió al sujeto

El materialismo que aquí hemos intentado ejercer nos muestra lo sintomático del actual universo de “textualizaciones”, intensamente volcado al “mercado académico”. Comenta Žižek: “Incluso en la teoría... ocurre que los estudiosos realizan cada vez menos trabajo teórico sustancial y se limitan a redactar breves ‘intervenciones’ en las que sobre todo despliegan su ansiedad por seguir las últimas tendencias teóricas... No se trata solo de que los estudios culturales... sean insuficientes por su contenido: hay una mercaderización intrínseca discernible en la forma misma del modo social de funcionamiento de lo que se suponen son las últimas versiones de la izquierda académica norteamericana o europea” (Žižek S. 2001: 383).

La hegemonía del “giro cultural” vendría a recubrir su falta, abriendo un espacio relativamente poco operante de ejercicio de la teoría justo en el momento de mayor expansión de las relaciones capitalistas, cuando ya no hay un *locus* de producción natural o inconsciente que se pueda sustraer a las reglas de la circulación de mercancías. ¿Habría que recordar que la filosofía, junto con la política, era ese espacio de contestación que se abrió en la cuna de nuestra civilización para obturar, para cuestionar toda validez de hecho, y con ello abrir una “interrogación interminable”?

Decimos la filosofía *junto con la política*. Porque lo que hemos dicho a propósito del fin de la crítica, de la reflexión teórica, etc., se conjuga, a nuestro juicio, con la desaparición de la política, de esa otra cosa que se inició en la Atenas clásica... No nos interesa aquí hablar de un retroceso “sociológico” de lo intelectual-político, sino de un proceso de más vasto alcance; porque mientras la política estaba obligada a hablar en términos de fines y medios, y a pensar éstos en relación con los valores y por tanto a optar en el conflicto de intereses, la actual *despolitización de la política* opera como dispositivo adecuado a fines que no somete a discusión. Como ha dicho Jacques Rancière, hoy en la “pospolítica” democrática-consensual desaparece el escándalo de la política, su capacidad de llevar a la manifestación pública el diferendo y el litigio. Esta *mimesis* corporativa de la política, legitimada por una “mensurabilidad” técnico-mediática de la población hace desaparecer al *demos* mientras aligera a los gobiernos de la toma de decisiones:

“Del marxismo declarado caduco, el liberalismo supuestamente imperante retoma el tema de la necesidad objetiva, identificada con las coacciones y los caprichos del mercado mundial. Los gobiernos son los simples agentes de negocios del capital internacional: esta tesis hasta hace poco escandalosa de Marx es hoy en día la evidencia sobre la cual se ponen de acuerdo “liberales” y “socialistas”. La identificación absoluta de la política con la gestión del capital ya no es el secreto vergonzoso que enmascararían las “formas” de la

democracia, es la verdad declarada con que se legitiman nuestros gobiernos". (Rancière, J., 1996: 142).

Ocaso de la filosofía, ocaso de la política... y resurrección tanto de una "filosofía académica" como de una literatura capaz de reproducir al infinito la vieja tradición del "comentario", pero esta vez sobre las meras condiciones de lo posible, aquello que ya en la resistencia callejera y en las páginas de los diarios se denomina "pensamiento único". Como ha dicho Hopenhayn en sus "paradojas posmodernas", "¡tanta sed de proyecto y tan poca metafísica para fundamentar la acción!" (Hopenhayn, M., 1994: 65).

Lo que tan elocuentemente nos arrostra Rancière, fue motivo de prevención ya para aquellos iconoclastas como Marcuse o Benjamin, que denunciaban el fetichismo del progreso y de la técnica al interior del pensamiento, en una mascarada ascendente que prometía la catástrofe del dominio de lo no-humano (por monstruosamente humano...). Porque esta "pospolítica" obtura todo el espacio de la decisión *también* a expensas de una sobrelegitimación provista por el reequipamiento ideológico del capitalismo multinacional... y de la mano del remozamiento de las viejas doctrinas de la ciencia política burguesa. Justificación académica de la democracia restringida que oculta la impotencia común y la imposición de un *confort* ideológico también global-mediático, sobre la base de la explotación "técnica" de nociones como contrato social, sociedad civil, construcción del bien común, etc., luego de haber extirpado de la política, como diría Marx, su mancha de nacimiento como máscara de lo social.

Lo que aquí se corona no es la victoria final de la humanidad ilustrada y la democracia política, sino todo lo contrario: el horizonte donde el derecho y el hecho se hacen tan indiscernibles como la realidad y su imagen, como lo real y lo posible. Dicho por Rancière, se trata de que, suprimido todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio en la exacta concordancia del orden del derecho y el orden de los hechos, emerge una espiral de sobrelegitimación que obtura toda posibilidad de desacuerdo (Rancière, J., 1996).

Triste corolario de décadas de desenmascaramiento y deconstrucción, de tachadura de la metafísica y el *logocentrismo*, esta burda entronización positiva de la famosa "diferencia ontológica" transfigura los logros del posestructuralismo en una mueca intelectual más –frente al cinismo del realismo triunfante y la mayor homogeneización y estandarización de la realidad social jamás vista... Forzoso es reconocer que este dispositivo provoca con total eficacia una sensación de irrevocabilidad histórica que bloquea exitosamente nuestra imaginación utópica.

Sin embargo, no se avanza demasiado si nos ceñimos a la caracterización "epocal" sin conceder alguna *chance* a una posibilidad de aprehensión explicativa que ilumine, como lo señalábamos, tanto el "ocaso" de la filosofía y la función crítica de la teoría, como la funcionalidad de su reemplazo por nuevas discursividades que pregonan la superación de las

disciplinas en un nuevo espacio inter o post-disciplinario y "multicultural". El *dictum* epocal de la "muerte del sujeto" no debe dejarnos ciegos ante la evidencia de un agenciamiento más elevado, o más abstracto y global, que responde a la pregunta sobre los orígenes de clase del posmodernismo: el propio capital multinacional.

El defecto de la teoría es no pensar su relación con la inmediatez, reflejar el objeto. Pero antes que un problema epistemológico, parece que lo que aquí abunda es un problema geopolítico: es la academia norteamericana la que invade el discurso, no los intelectuales críticos de todas partes. Un nuevo léxico atravesado de pragmatismo va presionando hacia la mezcla y lo ecléctico en terrenos donde antes la academia europea había entronizado tradiciones y estatutos diferenciales. Si seguimos a Bourdieu y su epistemología bachelardiana, podríamos invertir la cuestión de "la mirada hace al objeto", por esta otra más posmoderna "el objeto hace a la mirada": el mundo del consumo, el mundo de las mercancías, el mundo de las imágenes, no representan una síntesis dialéctica, no son objeto "científico" sino cosa ostensible, puro resultado: una segunda o tercera naturaleza, antes que un objeto. Con semejante juego de naipes, no es difícil explicar que se licue toda instancia de contestación.

La lectura sintomal 3: mundo fábula y segunda modernidad

Hecha ya la referencia a las posiciones con que la filosofía enfocó estas cuestiones, cabe volver propiamente al mundo que nos legó el nihilismo consumado: revisar cuánto de "mundo fábula" hay en la experiencia del mundo contemporáneo. En otras palabras: al tiempo que podemos decir que vivimos inmersos en un mundo fabricado por la representación y el simulacro, simultáneamente debemos sustraernos a su fascinación, retroceder a la materia de la cual está hechos, volver a buscar la materialidad en la que afina esa inmaterialidad.

Una alternativa de lectura de esta cuestión se refiere a los discursos que tejen la ontología del presente a partir de la omnipresencia de los *mass-media* en la experiencia contemporánea. En otro lugar hemos dicho que estas textualizaciones predicen una mala dialéctica, ya que hacen aparecer a la denominada "sociedad de los medios de comunicación" poco menos que como la plasmación del Espíritu Objetivo hegeliano, esa esfera objetivada de las conciencias que son su soporte (Yarza, C. 2001).

Se nos sugiere que en esta sociedad-red, la unificación electrónica de la Tierra y las redes envolventes del capital multinacional producen un hiperespacio de circulación pura, mientras el trabajo y los valores culturales se disuelven en una variación infinita de existencias individuales, y por ende, diluyen la contradicción capital/trabajo en una contradicción "valorativa" cultural (Castells, M. 1998: I: 512; II: 397.). Esta mirada que convierte el capitalismo

contemporáneo en un resultado cuasi-natural, un cataclismo del que únicamente podemos defendernos mediante una resistencia “humanista” y localista, es en efecto un idealismo trunco, que refuerza –ideológicamente- la perspectiva del *fin de la historia* y del *pensamiento único*.

El lugar común acerca de la importancia de la sociedad de la comunicación en la configuración de nuestras vidas tiene innegable valor de verdad; sin embargo, llama poderosamente la atención el hecho de que los analistas de la “segunda modernidad” (Habermas, Giddens, Castells), que abogan por el retorno de la sociedad civil y otras formas posmodernas de politización, dejan inatacable el telón de fondo sobre el que aparecen estos fenómenos, aquello que sigue estando presente aún a pesar de los cambios y que favorece los cambios: la lógica inexorable del capital. La gran noticia de la actual era pospolítica del “fin de las ideologías” es la despolitización radical de la esfera económica, que es aceptada como un resultado normal del acontecer (como veíamos en la cita de Rancière). Cabe decir que en realidad ésta es la *conditio sine qua non* del fenómeno de despolitización de la política.

Es cierto que el mundo de los medios impone a nuestra experiencia cotidiana el aspecto de un *mundo-fábula*, un mundo producido, que ha perdido el anclaje referencial objetivo una vez “destituido” el anclaje metafísico, referencia ampliamente publicitada por Vattimo (1990). Pero ha sido mérito de Baudrillard el tematizar esta huida de la realidad, su conversión en simulacros (Baudrillard, J., 1988); sin embargo, cabe aún analizar detenidamente las relaciones entre una serie de significantes que aparecerían en la base de cualquier análisis relacionado al *dictum* nietzscheano del *mundo convertido en fábula*: nos referimos a las distinciones entre ficción, apariencia, realidad, verdad, simulacro.

Una obra en la que se problematizan estas cuestiones es la ya mencionada de Jacques Rancière (1996: 131 y ss.): este autor establece que en la “posdemocracia” consensual, el pueblo está completamente atrapado en una estructura de lo visible que es aquella donde todo se ve y donde no hay lugar para la apariencia. Con Baudrillard sabemos que lo real y su simulación son en lo sucesivo indiscernibles: todo se ve, nada *aparece* puesto que todo ya está allí, idéntico a su representación, idéntico a la producción simulada de su representación. Se licencia a lo real: ya no necesita presentarse porque es siempre anticipado en su simulacro.

Pero Rancière va más allá de esta “pérdida de lo real”: cuando el pueblo es reducido a muestra estadística, no adviene la contingencia igualitaria, sino que se establecen una serie de equivalencias y circularidades que constituyen la forma más radical de su olvido.

Žižek retoma aquí Rancière y saca sus consecuencias; de su análisis inferimos que la actual “plaga de simulaciones” provoca la desaparición no de lo real sino de la apariencia en sí. ¿Cuál es la importancia de ello? Respuesta: al retroceder la apariencia lo que se pierde es la “eficacia simbólica”, que este autor ve dibujarse en la fusión entre lo imaginario y lo real (retomando

para su análisis la tríada lacaniana Real, Imaginario, Simbólico). En otras palabras, el retroceso de la eficacia simbólica es la causa de que hallemos en la “mediatización” de nuestras vidas... ¡una deshumanización!

¿Es este el valor rescatado por Nietzsche una vez corrido el velo metafísico al mundo “verdadero”, y con ello, a la ontología del mundo “aparente”? Recordemos que el fragmento de *El ocaso de los ídolos* tenía por subtítulo: “*Historia de un error*”. Difícilmente se le hubiese pasado a Nietzsche celebrar el régimen de lo visible indiferente, del trabajo del imaginario que recubre lo real, lo material, el quién... creemos que en cambio Nietzsche celebra la posibilidad de descubrir “la historia de un error”, y con ello, *acabar con el régimen de ese error*. El apogeo de los simulacros es la inversión, la no realización de la emancipación que reclamaba Nietzsche, lo que engendra nuestra experiencia de pérdida de lo real: en este sentido, podría decirse que los actuales estudios “epocales” cuando pretenden erigirse en la plasmación de una mirada objetiva hacia la constitución profunda de nuestras sociedades, consagrando expresiones como “la sociedad del espectáculo” o la “sociedad de los medios de comunicación”, llevan a buen puerto la confusión entre la oposición real/aparente y realidad/simulacro, y sancionan –bajo el guiño “horizontalista” y democrático– la dilución de la eficacia simbólica. Dicho en términos menos psicoanalíticos, si retrocede la eficacia simbólica *retrocede nuestra humanización*: éste es propiamente el estatuto del nihilismo capitalista, lo que Rancière intenta nombrar a propósito de la desaparición de esa cosa –la democracia– que es la subjetivación de la política.

Como hemos visto en Nietzsche, hablar de la falta de fundamento no es invocar la pura casualidad aleatoria del devenir; por el contrario, que el mundo fuese una fábula significaría que finalmente pudiésemos suspender la perentoriedad antropocéntrica. Tampoco esta “herida narcisística” que imprime el gesto nietzscheano debe conducir al abandono de la reflexión *en el goce del síntoma*: la fabulación no es prestidigitación en el vacío de las redes de significados. El platonismo invertido, remedio contra la enfermedad cultural, es una intervención política, un disparo contra la inanidad de toda pretensión de conocimiento que se cree desvinculada de un cuerpo, de una voluntad, de un afecto, de un proceso orgánico: es, por eso mismo, el señalamiento de nuestra impotencia cuando nos empeñamos en no pensar.

La puesta en escena de la tesis de la sociedad de los medios de comunicación es una apuesta, decíamos, pseudo-hegeliana: o porque juega a la “autotransparencia”, legible en términos de visibilidad de la esfera pública, o porque apunta al reencuentro entre lo individual y lo genérico, entre un “espíritu objetivo” y las conciencias individuales que son su soporte sufriente. Y ello al punto que su única utopía es una utopía “comunicativa” (Habermas), que pivotea sobre la equívoca invocación de la sociedad civil. Esto es, al identificar esfera pública, sociedad civil y mundo de la comunicación, el científico social descubre milagrosamente un *locus* de la emancipación; sin embargo, como diría Adorno, ninguna esfera de la vida puede

operar como lugar de inmediatez o exento de su relación con el universal dominante, la "totalidad social". La emergencia de nuevos actores sociales y el crecimiento homeostático de la cultura mediática no debe confundirnos; tanto lo público como lo privado sufren amplias transformaciones: no sólo la restricción de lo estatal, sino también un vasto movimiento de privatización de las conductas sociales.

La pregunta materialista es, como en Nietzsche, la pregunta por un ¿quién, qué fuerza, qué sentido? El problema del sentido, aún en su desfiguración actual, sigue estando ligado a un sujeto. Que tal sujeto, tal agenciamiento cada vez más abstracto no se cumpla en el sentido de un mayor autoconocimiento, como en el Espíritu Absoluto hegeliano, sino de la acumulación capitalista absoluta, debe constituirse en una indicación sobre la dirección de la pregunta.

Pensar es hacerse responsable de lo pensado: intentar transcribir los sentidos que están ya inscriptos en el corazón del presente. Como hubiese dicho Hegel, si la realidad está escindida es porque clama por su concepto; la llegada del capitalismo global y su ideología de la no-ideología, la no-crítica y el no-fundamento claman por su desenmascaramiento. La llegada del nihilismo es "lo más tenebroso" puesto que nos pone frente a nuestra disolución sin las armas críticas que posibilitaron, otrora, el propio "estar frente" a algo.

Bibliografía

- Anderson, Perry. *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- Baudrillard, Jean. *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Baudrillard, Jean. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- Bistué, Nilda. "Retornar a Nietzsche", en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Universidad de Zulia, Venezuela, 1999. Año 4, N° 8, pp. 63-76.
- Castells, Manuel. *La era de la información. I: La sociedad red*. Madrid, Alianza, 1998.
- Castells, Manuel. *La era de la información. II: El poder de la identidad*. Madrid, Alianza, 1998.
- Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, Emecé, 1951.
- Desanti, Jean-Toussaint. "Galileo y la nueva concepción de la naturaleza", en *Historia de la Filosofía. Ideas, Doctrinas*. Tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- Follari, Roberto. *Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Rosario, Argentina, Homo Sapiens, 2002.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Jameson, Fredric "Teorías de lo postmoderno", en *Teoría de la postmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996, pp. 85-96.
- Jameson, Fredric. *El giro cultural*. Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es eso de filosofía?* Trad. de Adolfo P. Carpio. Buenos Aires, Memphis, 1992.

- Hopenhayn, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile, FCE, 1994.
- Hopenhayn, Martín. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires, REI, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. de Federico Milá. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. Pedro González Blanco. Madrid, Sarpe, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. 11 ed. Madrid, Alianza, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Bogotá, Colombia, Edit. Norma, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. "Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral" en F. Nietzsche-HansVaihinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 15-38.
- Ranciére, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Roig, Arturo. "Propuesta metodológica para la lectura de un texto" en *Revista del IDIS*, Univ. de Cuenca, N°11, 1982, pp. 129-138.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. 3 ed. Barcelona, Gedisa, 1990.
- Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Introd. Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, ICE-UAB, 1990.
- Vattimo, G. "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil" en *El pensamiento débil*, G. Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.). Madrid, Cátedra, 1988.
- Yarza, Claudia. "El mundo verdadero no se ha convertido en fábula (Acerca de la denominación 'sociedad de los medios de comunicación')", en *Memorias del Primer Encuentro de Facultades y Carreras de Comunicación de la Región Cono Sur*, FELAFACS, Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2001. Pág. 132-137.
- Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2001.