



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Flores, Pamela; Crawford, Livingston
La posmodernidad o la puesta. En escena de la minoría (de edad)
Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 1, agosto, 2003, pp. 62-76
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400104>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA POSMODERNIDAD O LA PUESTA
EN ESCENA DE LA MINORÍA (DE EDAD)

Pamela Flores* y Livingston Crawford*

Hay ahora un instituto
de estudios posmodernos en la
Universidad de Beijing,
pues China importa a Derrida
junto con la Coca Cola Diet

TERRY EAGLETON

YO PIENSO, LUEGO EL OTRO NO EXISTE

Desde el año 1000 y a lo largo de toda la Alta Edad Media Europa da inicio al proceso económico, político y social que definiría las características específicas de la moderna cultura occidental: la consolidación del espacio urbano como ámbito de libertad, la ruptura con los privilegios de clase establecidos por la tradición o las armas, la movilidad social dependiente de las fluctuaciones del mercado, un orden jurídico que garantizara derechos y deberes generalizados, un alejamiento creciente entre lo sagrado y lo profano y, como consecuencia de todo ello, la noción de la individualidad humana y de la vida como aventura en la que nada estaba predeterminado:

Lo típico del individuo que comenzó a considerarse como tal fue, precisamente, considerarse sujeto de una aventura que le era propia, intransferible [...] El destino de cada individuo no estaba pues, escrito, sino que parecería depender de las facultades de cada uno.¹

* Universidad del Norte.

¹ Romero, José Luis, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, vol. 1. México, Siglo XXI, 1979, p. 397.

Descartes fundamentaría epistemológicamente esta concepción del yo como garantía de verdad. Y es la deducción de la propia existencia la que soporta la certeza de las múltiples facultades del yo: “¿Quién soy, pues? Una cosa que piensa [...] una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también, imagina y siente.”² Es decir, un ser que posee la libertad como posibilidad de ejercer la individualidad. Y es esta libertad la que lanza al sujeto cartesiano a la tarea teórica de “no recibir jamás por verdadera cosa alguna que no la reconociese como tal”³, con lo cual anula las fundamentaciones basadas en la tradición y la costumbre, las cuales sólo pueden ser observadas bajo la forma de una moral de provisión, pero nunca como definitorias de verdad, independientemente del origen cultural de las mismas, ya que, como advierte, “hay gentes tan sensatas entre los persas o los chinos como entre nosotros.”⁴

Pero también a una tarea práctica, ya que, como se ha señalado, “Descartes dio la señal de partida de la explotación de la naturaleza de donde surgiría un mundo dominado por la técnica y los técnicos, cómodo, pero inhumano, un mundo desencantado, según la expresión de Max Weber.”⁵

Este criterio fundamental del conocimiento que tiene su punto de partida en el individuo alcanzaría la más lúcida expresión en el sistema kantiano, en el cual el paso de la razón pura a la razón práctica produce el concepto de la autonomía: “Por lo tanto, la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad...”⁶

2 Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*. Medellín, Bedout, 1978, p. 47.

3 Descartes, *Discurso del Método*. Barcelona, RBA Editores, 1994, p. 16.

4 *Ibid.*, p. 20

5 Guenancia, Pierre, *René Descartes*. París, Bordas, 1987, p. 83.

6 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, citado por Copleston, vol. 6, p. 314.

Así, los casi ocho siglos que van desde los inicios de la Alta Edad Media hasta la Revolución Francesa presentan, en medio de su multiplicidad, una continuidad que, a partir del incipiente proyecto burgués que rompe con las estructuras feudales, quiebra los presupuestos de un orden en el cual el hombre está sometido a unas determinaciones terrenales y supraterraneas para asumir la vida como una aventura individual. Ello explica que los problemas teóricos de los siglos xvii y xviii estén centrados en los conceptos de autonomía, libertad y dominio de la naturaleza y que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial establezcan los marcos jurídicos, políticos y económicos para el desarrollo del individuo burgués.

Casi doscientos años después, la pérdida de la confianza en el proyecto occidental (que origina lo que hemos dado en llamar Posmodernidad) pone de presente que el discurso, que en el plano político se ha concretado en la concepción liberal de la defensa de los derechos del individuo, es un discurso excluyente. El individuo occidental de la segunda mitad del siglo xx se autorreconoce como responsable de un orden donde los derechos que ha preconizado se le han negado a la mayoría. Y a esa mayoría, paradójicamente, la reconoce en cuanto minoría.

EL OTRO SE REV(B)ELA

A finales del siglo xix, y a partir de disciplinas como la antropología, la etnología, la etnografía y los estudios sobre el folklore, Occidente construye un discurso para aproximarse al otro vinculado culturalmente desde la expansión territorial y económica. En contraposición a la sicología, por ejemplo, que buscaba indagar por el individuo y la forma como éste interactúa con su entorno, dichas disciplinas se fundamentaron en conceptos colectivos como las “comunidades” o los “pueblos”, con lo cual se creó un doble discurso que posibilitó unas ciencias sociales escindidas y una visión del hombre que legitimaría la exclusión de las colectividades de la búsqueda de la libertad y de la autonomía:

El film *Continente Perdido* ilustra muy bien el actual mito del exotismo [...] El film es eufórico, allí todo es fácil, inocente. Los exploradores son buenas gentes[...] Esto significa que estos buenos etnólogos no se preocupan para nada por problemas históricos o sociológicos.⁷

Este doble discurso funcionó sin fisuras hasta la década de los sesenta del siglo xx, que marcaría el fin de los procesos de independencia de las antiguas colonias en Asia y Africa. A partir de ese momento, las distintas revoluciones culturales e ideológicas y las inéditas relaciones políticas y económicas que los nuevos estados generaron empezaron a mostrar las contradicciones teóricas y prácticas inherentes a un discurso que validaba a unos hombres desde una razón y unas motivaciones individuales y a otros (que eran los otros) desde unas determinaciones colectivas y culturales. Los llamados Estudios Culturales intentan, entonces, construir un discurso teórico que indague por el sujeto etnográfico desde perspectivas no colonialistas. Sin embargo, la pregunta por el otro resulta para Occidente no sólo incómoda sino peligrosa. Ya que, como ha expresado Edward Said, habría que preguntarse por qué las ciencias sociales, a pesar de esa dinámica del saber que implica un permanente replanteamiento de una disciplina, no se han dado a la tarea de reconstruir el sujeto etnográfico. Y por qué, habría que añadir, el pensamiento filosófico del siglo xx muestra una imposibilidad para pensar a los otros desde sus subjetividades, y los condena a autodefinirse y autorreconocerse desde una otredad sometida a dictámenes colectivos:

En lugar de aquellos viejos y autónomos otros que eran tenazmente específicos, emerge, ahora, una portentosa y generalizada Otredad, cuyos poseedores particulares pueden volverse indiferentemente intercambiables: mujeres, judíos, prisioneros, gays, aborígenes [...] Lo que homogeneiza estos avatares de la Otredad es el hecho de que ninguno de ellos es yo, o nosotros, lo que implica una perspectiva autocéntrica como la del más desacreditado sujeto "humanista".⁸

7 Barthes, Roland, *Mitologías*. México, Siglo XXI, 1986, p. 167.

8 Eagleton, Terry, *Las Ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 135.

Culpa del sujeto occidental, por un lado; exigencia de reparación, por el otro. El discurso occidental posterior a 1960 se escinde nuevamente en un relato del desencanto narcisista que diluye la esfera de lo público y se sumerge en un universo personalizado para saciar “la sed de imágenes y de espectáculos, el gusto por la autonomía, el culto al cuerpo y la embriaguez de sensaciones y de lo nuevo”,⁹ y en una narración del otro agraviado, para quien “la negación del reconocimiento [se constituye en] una forma de opresión.”¹⁰

Esta visión escindida fundamentará el discurso de la globalización del mismo modo que el individualismo burgués y el sujeto etnográfico fundamentaron el expansionismo económico y territorial del liberalismo industrial. Porque a pesar de que, como lo advirtiera Alain Touraine, “la diversidad cultural en lugar de ir disminuyendo gradualmente [...] no ha dejado de aumentar”, la globalización ha encontrado en los planteamientos multiculturalistas el escenario adecuado para la puesta en escena de reparaciones virtuales y de un espectáculo plural que oculta el totalitarismo tras la metáfora del descentramiento y la marginalidad tras la simbolización de la multiplicidad.

LOS LENGUAJES DE LA SEDUCCIÓN

En este sentido, si, como lo ha descrito Lipovetsky, “por su indiferencia histórica el narcisismo inaugura la posmodernidad”,¹¹ hay que reconocer que la misma indiferencia histórica posibilitó el auge del relato multicultural y la consiguiente reivindicación de las identidades desde pasados míticos o religiosos o en función de vínculos contruidos a partir del género: en todos los casos, fuera de la Historia.

El yo escindido se refugia en un universo privado que disuelve la culpa: el universo de la seducción, del presente, de la indiferencia

⁹ Lipovetsky, Gilles, *El Imperio de lo Efímero*. Barcelona, Anagrama, 1990, p. 196.

¹⁰ Taylor, Charles, *La Ética de la Autenticidad*. Paidós, p. 84.

¹¹ Op. cit., p. 50.

ante el otro, de la ética hedonista. Y es a partir de esta concepción del yo que la demanda por la reparación de la identidad agraviada se escenifica en la banalización de las marcas colectivas y la representación *light* de los universos culturales de la diversidad.

En un caso y en el otro, lo público se difumina. Los debates sobre el uso de la *burka* o sobre la negativa a realizar una transfusión, para citar sólo dos casos, ponen en evidencia que, ante la ausencia de comunidad política y de interpretaciones colectivas, la diversidad, sin enfrentar los problemas inherentes a la desigualdad en la distribución del poder social, se resuelve con la complicidad del individualismo, en espectáculo de diferencias. Y que, en este espectáculo, los lenguajes de la diversidad se convierten en instrumentos de seducción.

Así, por ejemplo, los museos interactivos, los resguardos indígenas hechos feria de diversiones, los jardines botánicos con expediciones programadas son espacios concebidos para mantener un discurso plural y multicultural que, al convertir la cultura en mercancía, la neutraliza y desvaloriza integrándola al sistema. Porque así como el museo tradicional repetía el discurso unívoco de la Modernidad, la interactividad de los espacios multiculturales posmodernos contribuye a la eficacia de los discursos de la seducción.

De esta manera, las homogéneas “comunidades imaginadas”, según la expresión de Benedict Anderson, que constituyeron los estados nacionales se ven así sustituidas por una multiplicidad de comunidades que, fragmentadas desde lo cultural y desterritorializadas en virtud de procesos migratorios o de representaciones virtuales, se liberan de la culpa en el universo del consumo o se constituyen en objetos de reparación en el espacio público del espectáculo. La virtualidad medial, nueva ágora del ejercicio político, pone en escena a los individuos atomizados o a las comunidades reparadas disminuyendo, en el proceso, la responsabilidad del Estado de proponer sentidos comunes que promuevan la participación social en términos de ciudadanía.

El espacio público se difumina tras la “humanización” del discurso político de la seducción. El Estado se unifica e inmoviliza en

torno a una definición de democracia que salvaguarda los derechos de los centros económicos, mientras la posibilidad de comunidad se diluye en el espacio público del espectáculo. Porque si el Estado-Nación se consolidó desde los requerimientos del republicanismo liberal, su debilidad corresponde al momento en que el Estado ya no puede asumir la tarea de regular un mercado mundial que garantice los derechos individuales a grandes sectores de la población.

LA FRAGMENTACIÓN Y DESTERRITORIALIZACIÓN DE LO PÚBLICO VERSUS LA UNIDAD TRANSNACIONAL

El desarrollo de la industria cultural posibilita, por primera vez en la historia, la creación de universos simbólicos ubicuos que respondan desde la culpa y la reparación (términos imbuidos de lenguaje religioso) a las exigencias de reconstrucción de los relatos de poder desde las identidades fragmentadas del yo escindido y del otro agraviado. Universos simbólicos que se han revelado no sólo inocuos sino serviles en cuanto han posibilitado la desaparición de la esfera pública como ámbito esencial de la interacción entre el individuo y los grupos sociales.

Más aun, no han alterado el hecho de que las culturas marginadas sigan representando altos porcentajes de los sectores más deprimidos de la sociedad global, mientras aumenta su participación en el escenario medial, a menos que se recurra a la discriminación positiva, recurso evasivo ante unas estadísticas que develan la continuidad de la exclusión escenificada, ahora, en el modelo de la globalización y su correlato, el multiculturalismo.

De ahí que en el contexto creado por la globalización se privatizen, desregulen y transnacionalicen casi todas las esferas de lo público, mientras se alaba una desterritorialización que sirve para que nadie se pregunte por la pérdida del poder del Estado. La vida se vuelve un espectáculo que oculta el centro al negarlo con la falacia del descentramiento y el poder aparece diseminado como una fuerza intangible ante la cual no hay posibilidad de reacción. Poder diseminado, ya que la inserción de lo privado en lo público obliga, a su vez, a que lo público legisle sobre un universo privado en constante expan-

sión. Y, en consecuencia, a que lo público se convierta en la esfera de legitimación de los centros del poder económico, los cuales imponen sobre el Estado una doble esfera pública: el espacio multicultural de reconocimiento a las diferencias y el espacio multinacional desde donde se invalida toda opción política no sujeta al proyecto neoliberal.

Mediante estas relaciones, los diversos segmentos de la población mundial quedan unificados a través de unos hábitos y necesidades comunes que, más que cualquier nacionalidad, religión o raza, confieren carta de ciudadanía de la única ciudad del universo globalizado: la del consumo de los íconos que, al reconocer las diferencias, hacen sentir parte de un universo común. Y que hacen del universo del espectáculo, la esfera pública donde se banalizan los desacuerdos y se reparan las heridas identitarias producidas por el expansionismo liberal.

En un mundo regido por las leyes del mercado, la ciudadanía se expresa en los intercambios y las elecciones promovidas desde las lógicas del consumo. Ligada a la noción de autodeterminación, la ciudadanía requiere, en la definición tradicional republicana liberal, de las condiciones de posibilidad para el ejercicio de una autonomía, que, insertada en las concepciones colectivas de una comunidad política, hace del individuo un sujeto de derechos. Por el contrario, las visiones posmodernas del ejercicio político recuperan vínculos hereditarios, étnicos o religiosos encubriendo, tras la política del reconocimiento, las lógicas económicas que mantienen a los "otros" en los márgenes del proyecto globalizador.

De ahí que los habitantes de los países más pobres del planeta o los sectores más oprimidos de éstos parecieran haber desaparecido tras la cortina de humo del discurso de la tolerancia a la diferencia. Ninguna filosofía política los representa; ningún marco jurídico los protege; ninguna colectividad los rescata más allá de una efímera representación de "ayuda humanitaria" o dentro del espectáculo medial de "lo étnico", categoría que, incorporada a la esfera del consumo, constituye la versión *light* del pensamiento multicultural. En concordancia, el lenguaje mismo de las empresas contemporáneas, principales centros de poder en el mundo globalizado, ha sido extraído del

universo de la guerra: alianza o planeación estratégica, fuerzas del mercado son términos que muestran no sólo cómo el mercado impone las reglas sino cómo (al igual que en la guerra) no hay reglas sino las del mercado.

La pregunta que ha empezado a enfrentar la filosofía política hoy y uno de los retos más importantes que deberán afrontar los estados contemporáneos es cómo concebir un reconocimiento y un respeto por colectividades a las que, además, se les posibilite construirse desde sus individualidades; y cómo conjugar el individualismo con la necesidad de vivir en sociedad. Los estados, como reguladores de las relaciones entre los ciudadanos, no pueden abandonar la responsabilidad de garantizar la convivencia social. En este sentido, construir democracia e identidad nacional como universos que signen un proyecto de justicia global se hace hoy más complejo que en períodos históricos anteriores. Ello en razón de que centro y periferia se representan como estar en red o no, pertenecer a la llamada sociedad del conocimiento o no, sin hacer referencia a los condicionamientos políticos que ello implica.

A partir de lo expuesto, tendríamos que preguntarnos si no estaremos asistiendo al nacimiento de un discurso totalitario cuya única ciudad, único sistema militar, único sistema aduanero están en un centro inasible, pero concreto, escondido tras el discurso de lo multicultural. Es ahí donde una filosofía política tendría que empezar a dar cuenta de su tarea de resolver las contradicciones sociales heredadas de la Modernidad, las cuales han sido agudizadas por un nuevo orden mundial que se pretende inmune a toda opción política y que, en consecuencia, ha neutralizado los discursos públicos resesantizando las desigualdades tras el discurso de la diferencia.

LOS CONCEPTOS QUE DEFINEN EL NUEVO ORDEN: DE LA TOTALIDAD AL TOTALITARISMO

Los discursos de la sospecha que, desde el ámbito académico e intelectual, minaron la confianza en la razón terminaron convirtiéndose en legitimadores de la pérdida de sentido y en la fundamentación de los nuevos discursos de la desigualdad. Tanto el atomismo en el

que se sumió el sujeto moderno como la exigencia de derechos desde la tradición cultural que caracteriza un amplio sector del universo de los otros, eluden la construcción de unos vínculos sociales definidos a partir de un proyecto de futuro cuyas exigencias conduzcan al Estado a proveer un espacio público democrático. En uno y otro caso, lo colectivo se disuelve mientras se evade la pregunta por la relación entre el reconocimiento de la diferencia y la desigualdad social, y por las lógicas del reconocimiento como nuevo vehículo de exclusión.

De la totalidad al totalitarismo sintetizaría, entonces, el proyecto económico contemporáneo oculto tras las metáforas de la fragmentación y el descentramiento. Discurso que se representa allí donde los lenguajes de la seducción, con su consiguiente despolitización de la esfera social, hacen crisis y se revelan en su incapacidad para construir comunidades signadas políticamente por una determinada concepción de futuro. Ya que allí donde no operan los lenguajes de la seducción, el Estado, hasta entonces mimetizado tras el artificio del espectáculo, se devela como ente totalitario y pone en marcha su sistema ideológico militar y su discurso unívoco, fundamentado en un orden tan indiscutible como arbitrario. Totalitarismo que, en virtud de la desacralización a la que se vieron sometidos los universos teóricos de la Modernidad, se ejerce sin posibilidad de respuesta por parte de grupos sociales organizados colectivamente para la vida civil. Asistimos entonces a una nueva forma de barbarie en la cual los medios funcionan como escenario privilegiado de la inversión de los términos. Al sacralizar el poder económico y al disolver la sociedad civil, se hace posible el desplazamiento de la culpa hacia el otro y la búsqueda de la reparación a un individualismo occidental ahora restringido a la libertad de empresa.

Porque, paradójicamente, la defensa de los valores occidentales, desde la globalización, constituye el fin del proyecto de la Modernidad. La supresión de la autonomía para el individuo y de la pluralidad para la sociedad sustituidas por el narcisismo individualista y el multiculturalismo; el privilegio de la sensación o de la costumbre sobre la razón; el uso autoritario de la fuerza; la democracia como pretexto de un orden unívoco e incontestable y el conocimiento res-

tringido a su dimensión instrumental convierten la globalización en un discurso premoderno signado por la barbarie que, despojado de la posibilidad de una esfera pública habitada por una colectividad conciliada en torno a concepciones de futuro, sólo concibe la puesta en escena de las diferencias en el universo de la guerra.

De ahí que los lenguajes contemporáneos de la guerra sirvan para fundamentar el proyecto de internacionalización de la economía (de la cual la guerra es un sector importante) concebido en términos de abolición de las fronteras para el capital y para el mercado y de una legislación omnipresente y omnipotente sancionada desde los centros de poder; mientras se limita la movilidad espacial de diversos grupos humanos y se margina a amplios sectores de la población del acceso a los productos que signan el bienestar en la sociedad contemporánea. En este sentido, los intentos por distinguir globalización y mundialización, la primera como referida a lo económico y la segunda a lo cultural, parecieran no advertir que los respectivos vocablos, multinacional y multicultural, se constituyen, el primero, en marca de la diversidad de intereses en lo económico de las naciones del Primer Mundo y del consiguiente despliegue de los centros de poder herederos del proyecto liberal; y el segundo, en marca de la diferencia de tradiciones y costumbres de las naciones del Tercer Mundo y del consiguiente repliegue de los poderes políticos y económicos de los estados no inscritos en el universo multinacional.

Así, la crisis de sentido que Occidente preconizara con vehemencia desde lo político, lo ético o lo cultural, no es sino la imposibilidad de establecer una coherencia mínima entre los valores de la Ilustración (la racionalidad ética, la libertad y autonomía del individuo, el reconocimiento de la dignidad humana, las prácticas y rituales de la democracia) y un orden económico que nos devuelve al estado de naturaleza. Si, recurriendo a las metáforas de Lipovetsky, el vacío y lo efímero describen acertadamente la contemporaneidad es porque el desencantamiento del mundo ha dado lugar a una nueva sacralización: la del universo del mercado, que opera mediante los rituales de la espectacularización de la vida y que en medio de una escenografía de máquinas y computadores, armas nucleares y

satélites artificiales, postula la imposibilidad o la ineficacia de narrar lo humano.

LA DEMOCRACIA: UNA TAREA PENDIENTE

Y, sin embargo, los signos de la historia hacen presencia. La crisis de los lenguajes de la seducción y la puesta en escena consiguiente de las prácticas autocráticas comienzan a generar la necesidad de ejercicios ciudadanos más allá de lo lúdico y la postulación de identidades desde presupuestos políticos y éticos que puedan incorporar una pluralidad tanto desde lo individual como desde lo colectivo. Y un universo cultural capaz de superar las contradicciones de un orden signado exclusivamente por la producción.

Los nuevos relatos tendientes a la recuperación de las esferas perdidas y a la conceptualización de los nuevos sentidos sociales tendrían, entonces, como condición de posibilidad la postulación de un discurso que determine una coherencia entre lo político, lo cultural, lo ético y lo económico, de manera que lo político rompa con las prácticas de lo público como ejercicio lúdico y como creación de *slogans* mediales para el consumo; lo cultural se refiera al escenario de reflexión de sentidos y de concepciones de futuro; lo ético construya las condiciones para la convivencia; y lo económico instrumentalice los medios para la distribución de unos bienes materiales que posibiliten la dignidad humana y garanticen unos mínimos de “vida buena” a las distintas comunidades del planeta.

Si la Modernidad es todavía un proyecto pendiente es, en gran medida, porque la burguesía que lo soñó olvidó que la aventura individualista cobró forma cuando el hombre se definió como “una cosa que piensa [...] una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente.” Y que su expresión más audaz se concreta en la postulación de una mayoría de edad como condición de la autonomía. Las identidades fragmentadas del yo escindido y del otro agraviado ponen en la escena pública posmoderna una minoría de edad que juega al reconocimiento mientras los centros de poder económico distribuyen las cartas de ciudadanía ne-

cesarias para que los flujos de la producción, distribución y consumo no se detengan. En este espacio se oculta, entonces, el verdadero debate para la consecución de un orden democrático, el cual consistiría en la promoción de un proyecto político que, en lugar de promover la minoría de edad, estableciera vías para la representación racional del conflicto. Por el contrario, la intolerancia ante la diversidad política hace de la disidencia una fuerza extraña a la sociedad, la cual, desde el totalitarismo, se representa como indisolublemente armónica. En este sentido, las predicciones optimistas acerca de la *esfera o espacio público-político ubicuitario*, de la que habla Habermas, construida por los medios electrónicos de comunicación de masas, parecieran ignorar que “las comunicaciones políticas que tienen un alcance mundial”¹² provienen de un centro común y que la multiplicidad desde el universo de la recepción tiene como contrapartida un universo emisor unívoco y totalitario.

La construcción de los nuevos relatos políticos, éticos y culturales tendrían que permear el universo del mercado de manera que la producción material responda a los requerimientos de un orden social democrático y contribuya al cumplimiento del ideal occidental de libertad, equidad y bienestar. Pero también tendrían que fundamentar un nuevo relato del yo en el cual la libertad se entienda en sus dimensiones más profundas y complejas; y la responsabilidad se asuma desde el compromiso que implica que el yo y el otro no son categorías opuestas sino que cada ser humano es yo u otro dependiendo del lugar donde se sitúe la mirada.

¹² Habermas, Jürgen *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta, 1998, p. 643.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, *Mitologías*. México, Siglo XXI Editores, 1986.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. 4, Barcelona, Ariel, 1981.
- Colom, Francisco, *Razones de Identidad*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Descartes, *Discurso del Método*. Barcelona, RBA Editores, 1994.
- Meditaciones Metafísicas.
- Debord, Guy, *La Sociedad del Espectáculo*. Barcelona, Pre-textos, 2000.
- Eagleton, Terry, *Las Ilusiones del Posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós, 1977.
- Guenancia, Pierre, *Descartes*. París, Bordas, 1986.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta, 1998.
- Hobsbawm, Eric. J., *Las Revoluciones Burguesas*. Madrid, Guadarrama, 1964.
- Lipovetsky, Gilles, *El Imperio de lo Efímero*. Barcelona, Anagrama, 1990.
- La Era del Vacío. Barcelona, Anagrama, 2000.
- Romero, José Luis, *La revolución burguesa en el mundo feudal* Vol. 1. México, Siglo XXI, 1979.
- Said, E., *Cultura e Imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- El Multiculturalismo y la Política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.