

El problema del sujeto en la posmodernidad occidental*

Mario Magallón Anaya**

Recibido: febrero 15 de 2013 Aprobado: Abril 19 de 2013

Resumen

El artículo cuestiona la tesis histórica de la construcción de sujeto moderno en América Latina en los marcos de la democracia liberal, dado que los procesos de incorporación del hombre americano al mundo occidental se han presentado de forma contradictoria y ambigua en medio de los debates sobre la formación de las categorías de “ciudadanía”, de “democracia” y de “sociedad civil”, lo que lleva a pensar en la naturaleza de los movimientos y representaciones sociales actuales en América Latina, pero también en las prácticas sociales cotidianas que incluyen lo ideológico y lo político institucional.

Palabras clave: Sujeto, Modernidad, Posmodernidad, Latinoamérica, Política, Democracia Liberal, Movimientos y Representaciones Sociales.

* Este artículo pertenece a la investigación desarrollada por el autor durante los últimos años en el contexto de las líneas de investigación de Filosofía de la Educación en América Latina, Filosofía Política en América Latina y Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina.

** Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-. Es uno de los filósofos contemporáneos más comprometidos con el pensamiento latinoamericano y mexicano; a lo largo de su vida se ha dedicado a la **historia de las ideas filosóficas** en el continente, así como a la filosofía de la educación y la filosofía política. Su obra comprende títulos como "Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia", "Filosofía política de la educación en América Latina", "Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina", entre otros. Actualmente es Investigador Titular C. del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe -CIALC- de la Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-. E-mail: mario@servidor.unam.mx.

The issue of subject in western postmodernity*

Mario Magallón Anaya**

Abstract

This article questions the historical idea of constructing a modern subject in Latin America in the liberal democracy, because of the incorporation processes of Latin American man in the western world have shown in an ambiguous way in the middle of the debates of forming categories of "citizenship", "democracy" and "civil society". This makes us think in the nature of movements and current social representations in Latin America and also in the usual social practices which include ideological and institutional issues.

Keywords: Subject, Modernity, Postmodernity, Latin America, Politics, Liberal Democracy, Movements and Social Representations.

* This article is part of the author's research project in the last few years in the fields of Philosophy of Education in Latin America, Political Philosophy in Latin America and Philosophy and History of ideas in Latin America.

** PhD in Latin American studies at Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-. He is one of the philosophers who is really involved with Latin American and Mexican thought. All his life he has been devoted to the history of philosophical ideas in the Americas, Philosophy of Education and Political Philosophy. Among his most notable works are "Latin American Philosophy Dialectics. A Philosophy in history", "Political philosophy in Latin American education", "Philosophy, tradition, culture and modernity from Latin America", among others. He is currently a full researcher at Research Center on Latin America and the Caribbean -CIALC- at UNAM-. E-mail: mario@servidor.unam.mx.

Le problème de l'homme dans la postmodernité de l'occident*

Mario Magallón Anaya**

Résumé

L'article questionne la thèse historique de la construction du sujet moderne en Amérique Latine dans le cadre de la démocratie libérale étant donné que les processus d'incorporation de l'homme américain au monde occidental s'est produit de façon contradictoire et ambiguë au milieu des débats sur la formation des catégories de «citoyenneté», de « démocratie » et de « société civile », ce qui nous fait penser à la nature des mouvements et représentations sociales actuelles en Amérique Latine mais aussi dans les pratiques sociales quotidiennes qui comprennent l'idéologique et la politique institutionnelle.

Mots clés: Sujet, Modernité, Postmodernité, Latino-Amérique, Politique, Démocratie Libérale, Mouvements et représentations sociales.

* Ce article appartient à la recherche développé par l'auteur pendant les dernières années dans le cadre des lignes de recherche de Philosophie de l'Éducation en Amérique Latine, Philosophie Politique en Amérique Latine et Philosophie et Histoire des idées en Amérique Latine.

** Docteur des Études Latino-américains de L'Université Nationale Autonome de Mexique –UNAM-. Il est un des philosophes contemporain plus engagé avec la pensée latino-américaine et mexicaine. Pendant toute sa vie s'est dévoué à l'histoire des idées philosophiques dans le continent, de même qu'à la philosophie de l'éducation et la philosophie politique. On peut trouver dans sa production: «Dialectique de la philosophie latino-américaine. Une philosophie dans l'histoire», Philosophie politique de l'éducation en Amérique Latine», «Philosophie, tradition, culture et modernité à partir de l'Amérique Latine», entre autres. Actuellement est un chercheur du centre de recherche sur Amérique Latine et le Caraïbe- CIALC- de l'Université Nationale Autonome du Mexique –UNAM-. E-mail: mario@servidor.unam.mx

Hablar del sujeto social remite, necesariamente, a introducirnos al tan llevado y traído problema de la modernidad, porque es en ella donde se da el proceso de formación del sujeto, del individuo. Esta relación trae como consecuencia la *subjetivación*, entendida como la penetración del sujeto en el individuo y, parcialmente, la transformación del individuo en sujeto. La subjetivación es lo contrario del sometimiento del individuo a los valores trascendentes. Por ejemplo, en el pasado el hombre se proyecta en Dios; en cambio, en la modernidad, el hombre es el fundamento de los valores, en la medida en que el principio central de la moral es la libertad, y esta es la que define lo humano.

La modernidad triunfa cuando el hombre, en lugar de estar en la naturaleza, reconoce en él a la naturaleza. Solo existe producción de sujeto cuando la vida reside en el individuo. El individuo no es más que la unidad particular donde se mezclan: razón, pensamiento, experiencia y conciencia. Sujeto es el paso para manejar la terminología freudiana, del *ello* al *yo*; es el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal y el individuo se convierta en actor y se inserte en las relaciones sociales a las que transforma. El individuo únicamente llega a ser sujeto al separarse de sí mismo, oponiéndose a la lógica de dominación social, a través de una lógica de la libertad, de la libre producción de sí mismo, lo cual conduce a afirmar al sujeto y sus derechos en un mundo donde el *ser humano* ha sido *transformado en objeto*.

La modernidad ha sido definida por algunos especialistas como fragmentación, disociación, por su carácter excluyente. Pero la modernidad no tiene una definición precisa; más aún, no es fácilmente definible. Solo es posible acercarse a ella para su estudio por algunos de sus atributos comunes como: la *racionalidad*, la *libertad*, la *justicia*, la *cientificidad*, el *progreso*, la *historicidad*, la *objetividad*, la *subjetividad*, la *totalidad* y las *totalizaciones*, lo *superior*, lo *inferior*, la *temporalidad*, la *continuidad*, el *retroceso*, la *existencia*, la *vida*, la *diversidad*, la *nación*, la *etnia*, el *Estado* y las *instituciones*, etc. La aparición de principios como estos, en un tiempo histórico y social, es lo que originó una nueva fase en el desarrollo social; es a todo esto a lo que se le ha dado el nombre de modernidad. Empero, estos rasgos unificadores de las instituciones modernas tan esenciales a la modernidad son y no son, a la vez, elementos disgregadores en la llamada posmodernidad, la que de acuerdo con algunos estudiosos se expresa en la fragmentación discursiva, en la dispersión, en la defensa de las naciones étnicas en donde se potencia el “espíritu de la tribu”, en el dominio del eclecticismo y del “neobarroquismo”, en la oposición al concepto de totalidad, en donde se ha declarado la muerte de la metafísica, de la ontología, del Ser, del sujeto, de Dios y el “fin de la historia”. Estos problemas son algunos de los atributos de la posmodernidad, los cuales, si se les analiza y compara con los de la modernidad, se les descubre como parte del mismo discurso de esta. Si por moderno se entiende, de acuerdo a su definición latina: *modernus*, aquello que es lo más nuevo, lo más reciente. Entonces el discurso de la modernidad está conformado por “lo más nuevo” en el saber y en la cultura; en tal caso, la posmodernidad es lo más reciente de la modernidad.

Empero, puestos en el camino de la diferenciación entre modernidad y posmodernidad, preguntémosnos con insistencia: ¿qué quedó después de la modernidad? ¿La posmodernidad? ¿El caos, la fragmentación de los grandes relatos totalizadores, la incertidumbre de todo saber, el desencanto, la simulación? ¿Hasta dónde es suficientemente fundado decir que la posmodernidad forma parte de la modernidad? Ante estas interrogantes, la pregunta sobre la definición de la posmodernidad, al igual que la de la modernidad, hasta ahora no ha sido bien definida; al intentar delimitarla conceptualmente se desvanece, “se escapa de las manos”, se diluye en una diversidad fragmentaria de formas y de expresiones discursivas. Al igual que su matriz teórica: la modernidad solo se la puede caracterizar por sus atributos y por sus características, lo que no es garantía suficiente para realizar una diferenciación entre lo moderno y lo posmoderno, lo cual ha originado confusiones teóricas y epistemológicas, más que precisiones o claridades. La posmodernidad se asume como aquello que sigue después de la modernidad, pero, ¿acaso la modernidad no es siempre “lo más nuevo”, lo “más moderno”, siempre y en todo tiempo?

La posmodernidad se funda en la irracionalidad y el nihilismo, desde la lógica cultural del “capitalismo tardío” (Habermas, 1998), de la crisis del sistema capitalista y de la Razón, de sus posibilidades de supervivencia y de organización. En este ámbito de reflexión Habermas expone argumentos y “contra-argumentos” sobre la inevitabilidad de la crisis del sistema capitalista moderno y las posibilidades de solución en cada uno de los ámbitos pertinentes.

Habermas define el “capitalismo tardío” como un régimen en el que el conflicto de clases del capitalismo liberal se ha vuelto latente y las crisis periódicas se han convertido en crisis permanentes. Con una serie de argumentos y de contra-argumentos va mostrando una estructura no concluyente, tanto en el subsistema de economía como en el ámbito de la prevención de conflictos por parte del Estado. Lo cual no hace sino anunciar el advenimiento de una crisis sistémica en el marco de las sociedades avanzadas y, lo que es peor, en las no avanzadas. Allí donde el Estado ya no asume su función reguladora del proceso económico ni de las relaciones sociales.

Todo esto visto dentro del marco de los procesos propios de la globalización ha llegado a afectar en el sistema-mundo, en el Nuevo Orden Mundial, a las diversas sociedades planetarias, en las que se incluyen las del capitalismo periférico, en una situación de relaciones económico-sociales asimétricas, de desigualdad y de amplia destrucción de las anteriores formas de organización, de producción, de libre mercado y de consumo.

De forma paralela al problema de la posmodernidad, se inicia la nueva forma de globalización económica que rebasa a las anteriores, lo que según Ulrich Beck significa, entre otras cosas, la “ausencia de Estado mundial” y “de la sociedad mundial”. Esto es, sin Estado mundial y sin gobierno. Se asiste a la difusión de un capitalismo “globalmente desorganizado, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen internacional” de tipo económico ni político y menos social (Beck, 1998, p. 32).

Ante este horizonte, en donde se superan todas las expectativas históricas, sociales y económicas precedentes, el fin de los paradigmas teórico-prácticos y sociales de los modelos epistemológicos del capitalismo tardío. Entonces, ¿en dónde nos encontramos? Con la intención de ir más allá del análisis de lo hasta aquí expuesto, vamos a asumir la propuesta de Theodor Adorno, en la que afirma que no siempre en la dialéctica histórica, como la entendió Hegel y Marx, se da la síntesis, la superación y el progreso, sino que, más bien, existen procesos, avances, retrocesos, continuidad, negaciones; empero, no necesariamente se dan la síntesis, la superación, el progreso, porque el estudio de la realidad histórica y de la teoría así lo muestran. La dialéctica, negativa de Adorno (Adorno, 1975) es un esfuerzo por romper con la pervivencia de construcciones filosóficas que son demasiado escolásticas, que, en el análisis crítico y la argumentación dialéctica discursiva sobre la realidad, llevan a demostrar su inconsistencia y validez. La filosofía, lejos de ser una actividad contemplativa, es tránsito, es proceso de construcción discursiva, y por lo mismo, antidogmática.

La posmodernidad colocó a la Razón y a las racionalidades regionales que la constituyen en una “lógica ineluctable”, donde la razón aparece, pero sin sujeto (Vattimo, 1986). De este modo, la lógica de la fragmentación es la forma opuesta a la lógica sistemática y coherente. Una razón sin sujeto es una racionalidad que no implica responsabilidad ni compromiso, sino una idea que se diluye en un individualismo extremo, sin ética ni compromiso social, sin política, y, en la medida en que no hay responsable, pierde su razón de ser. Es esta situación práctica e ideológica, y teóricamente fragmentada, lo que en la actualidad parece consolidarse, en donde ni siquiera tienen sentido los valores humanos más queridos (pero tampoco los no queridos como los desvalores, los antivalores); más aún, resulta difícil plantear estrategias para prevenir o prever los peligros que hoy asechan a la Razón, pero sin sujeto.

La posmodernidad, vista desde las anteojeras de los países occidentales, permite descubrir que los principios metafísicos de tiempo y espacio se han vaciado de sentido y carecen de contenido, para quedar reducidos e inmersos, como escribe Baudrillard, en un “permanente presente”, “cautivos en la simulación”, en el “simulacro permanente” (Baudrillard, 1998) en mundo de virtualidades, de vacíos, es decir, en formas ficcionales. Si esto es válido, entonces no queda más que aceptar lo que ha dicho el discípulo del sociólogo conservador Samuel E. Huntington, Francis Fukuyama, el “fin de la historia” o, como lo declaró el italiano Gianni Vattimo, se vive el “surgimiento de la poshistoria” (Vattimo, 1986). Sin embargo, habremos de decir que “los sepultureros de la historia” han sido muchos a través del tiempo, no solo en el siglo xx; los hubo también en buen número en el xix, dentro de los que se puede señalar a filósofos como Hegel y Marx, la propuesta teórico-filosófica de ambos desemboca, quizá sin quererlo, en el “acabamiento de la historia”; para el primero, en el “Estado prusiano”, y para el segundo, en el “mundo socialista”.

Las preocupaciones por la “cientificidad” de las filosofías en el siglo xx, desde diversas posiciones teóricas e ideológicas, van a colocar al ente, al *Dasein*, a la

existencia, como un ser que pierde su razón de “ser en el mundo”, para aparecer como un “ente seriado”, masificado, allí donde el sujeto ya no establece relaciones libres con los otros y no realiza esa acción vital a su ser, a su existencia, al *mitdasein* —al ser con los otros—, ente social que ontológicamente es el fundamento del sujeto y del yo. Después de los años cincuenta del siglo xx, el ser social inicia su desaparición para convertirse, como escribe Althusser, en un elemento más de los procesos sociales e históricos. Lo cual “supera” la vieja tesis marxista y plejanoviana: “Son los hombres los que hacen la historia”; sin embargo, como escribe Marx en el *18 Brumario...*, “no siempre en las condiciones escogidas por ellos mismos”.

La situación mundial de las dos últimas décadas del siglo xx ya no lleva implícita una lógica sistémica y de producción negociada social y políticamente, como en los anteriores periodos. Esta lógica parece haberse convertido en una “lógica de hierro” vaticinada por Max Weber, que no admite alternativas en la negociación de las relaciones económico-sociales en el nivel planetario. La supuesta “sociedad mundial”, en la cual el sistema internacional sostenía un cierto grado de gobernabilidad sobre las relaciones, ahora está muy lesionada por la nueva articulación en el sistema transnacional.

La lógica de la guerra hoy parece enseñorearse, es una guerra mundial no declarada de nueva especie. En la actualidad se asiste a la “carencia de gobierno” en la escala planetaria y ya no existen las antiguas reglas de lógica sistémica del periodo precedente de modernización weberiana. Por lo tanto, el espacio de negociación propio del sistema mundial se ha transfigurado en el espacio de guerra de los negocios, característica del nuevo sistema transnacional. Así, se redujo la política a la economía del neoliberalismo, a pesar de que, por otro lado, se busca, no obstante su base contradictoria, recuperar el papel de la política como el “arte de lo posible”, desde los términos de un supuesto realismo político, o mejor dicho, de la aplicación y el ejercicio de un hiperpragmatismo sin fundamento ni principios racionales reguladores de las diferentes relaciones sociales y económicas.

La globalización económica ha traído como consecuencia un despliegue de la performatividad de ese diferencial de modernidad, que la mundialización como proceso cultural supone para cada concreto social, que ahora se encuentra atravesado por la globalización económica y tecnológica.

El sujeto social latinoamericano

En oposición a la tesis de que la Razón es un atributo exclusivo de un individuo, sujeto, comunidad o de un pueblo, asumimos que esta es un atributo de la cualidad humana y, por lo mismo, común a todo ser social, ese que desde Aristóteles se define como ente racional y político, capaz de construir juicios racionales,

de estructurar teórica y formalmente saberes diferentes, filosofías, ciencias y tecnologías, e inclusive, en la actualidad, “ecosofías” (Guattari, 1993)¹.

Empero, el conocimiento filosófico se encuentra atravesado por las ciencias sociales y naturales, permeado por la ideología, por los imaginarios sociales, los símbolos y los mitos viejos y nuevos, pero más que todo esto, es conocimiento racional. De tal modo, la Razón es un atributo de un sujeto social raciocinante libre, es decir, de un ente que piensa, analiza, critica, cuestiona e indaga. De ese que piensa su realidad y busca explicarla filosóficamente, a la vez que enfrenta los problemas que esta le plantea.

Desde el siglo XIX hasta hoy, los diversos proyectos liberales, conservadores, neoconservadores, de gobiernos republicanos, de dictaduras, de militarismos, “fascismos”, donde en momentos históricos también se hizo presente en algunos de los gobernantes de nuestros países la tentación por constituir gobiernos monárquicos, autoritarios y hasta imperiales. En el acontecer histórico de la conformación de los Estados nacionales, encontramos que la aparición de los conceptos de *ciudadano*, *pueblo*, *sociedad civil*, *democracia*, *libertad*, *equidad*, *igualdad*, *justicia*, etc., con antecedentes liberales de diferente raigambre político, son letra escrita en las constituciones político-liberales de los Estados y solo se hacen presentes, muy de cuando en cuando, en las experiencias políticas de gobiernos con inclinaciones o tendencias democráticas. Empero, los principios democrático-liberales no son conocimientos que forman parte de la conciencia social de la vida cotidiana en América Latina que tienen todos los habitantes, sino solo son atributos de unos cuantos, de los propietarios varones que sepan leer y escribir. Las mujeres, los negros, los indígenas y los grupos sociales de origen social inferior, no tienen esos derechos. El sujeto liberal era un atributo exclusivo de unos cuantos, y es excluyente de las mayorías, como lo ha sido el liberalismo en general, desde su origen en el siglo XVIII.

A pesar de estas limitaciones, exclusiones, prejuicios raciales, culturales, denegaciones, contradicciones y conflictos, en el final del siglo XIX latinoamericano, se fueron gestando procesos históricos, producción de ideas filosóficas, sociales, históricas y ensayos que irán conformando las diversas historias sociales, políticas, económicas y culturales de nuestra América. Es allí donde los sujetos individuales como ciudadanos, muy de vez en cuando, tienen una función y participación social relevante. La historia no es un proceso ciego, donde el sujeto social se va haciendo, sino que es aquello que este hace, pero, aquella también lo hace.

Más allá de la tradición filosófica occidental, es posible decir que las filosofías y las culturas latinoamericanas se plantearon como una alternativa problematizadora y creativa, defender su derecho al ejercicio libre y responsable de la

1 Guattari utiliza el término de “ecosofía”, para anunciar en el trabajo de la investigación filosófica el nacimiento de una nueva filosofía en una íntima relación con el conocimiento ecológico y el equilibrio con la naturaleza (Cf. Guattari, 1993).

razón; de ser autores y sujetos de la historia, al igual que de sus expresiones culturales diversas, como lo son los propios proyectos, los ideales y las utopías.

Por encima de autoritarismos teóricos, fundados en el supuesto poder de la Razón (entiéndase como la *razón* europea), los historiados y filósofos de la historia buscaron en la historia americana el origen y las causas por los cuales los habitantes de América, primero los indígenas americanos y posteriormente todos los nacidos en ella —así fueran sus padres de origen peninsular o europeo—, son negados como entes lo suficientemente maduros para el ejercicio de la razón; así lo señalaron algunos intelectuales y científicos europeos, cuando apuntan: “Todo lo que nace en América se deteriora”. De tal modo, la forma como entramos a la historia europea trajo como consecuencia la negación de la racionalidad de sus habitantes, la esclavitud, la explotación, la marginación, la pobreza, el subdesarrollo; todo ello al lado de una serie de características y atributos impuestos y autoimpuestos, los que con el tiempo harán difícil el libre ejercicio de la razón.

El filosofar en América Latina, en la actualidad, confirma una posición moderna en filosofía y muestra un regreso a la reflexión sobre la realidad socio-histórica latinoamericana y a los grandes problemas de esta, que parecían ya olvidados. El mérito más grande es que el escepticismo de la razón ha despertado, a la filosofía en general, de sus viejas pretensiones desmesuradas y totalizadoras en el conocimiento y en la ontología.

La filosofía occidental, de la cual formamos parte, después de la avalancha de la posmodernidad y del “pensamiento débil”, empieza, aunque temerosamente, a mirar en retrospectiva los viejos temas y problemas filosóficos en la búsqueda de respuestas a la realidad en que los sujetos sociales se encuentran inmersos.

En estos tiempos donde la tecnología se sobrepone a lo humano, donde la producción, el consumo y las mercancías están por encima de este. Es el fenómeno social y económico inusitado a nivel mundial, que la escritora francesa Vivian Forrester llamó, en un texto con el mismo nombre: “El horror económico”. No obstante que en su investigación analiza la realidad europea y de manera especial a la sociedad francesa, descubre un futuro siniestro para los humanos en capacidad productiva, pues ahora ya no cuentan como seres humanos; descubre que los trabajadores son entidades prescindibles, allí donde el trabajo era la fuente de toda riqueza, como escribió Marx, ahora ya no es, tampoco, la fuente de toda medida. Europa es el lugar donde las generaciones futuras nacerán y morirán sin la oportunidad de realización como entes productivos a través del trabajo, donde ya se presenta el “ocio improductivo”, que suprime aquello que diferenciaba a los seres humanos: el trabajo, pero ahora ya no es nada.

Ante este panorama incierto, es urgente buscar las formas que posibilitan revertir estos procesos, para que los seres humanos vuelvan a ocupar su lugar en el *Cosmos*, ahí donde se recupera el valor de lo humano, donde sus atributos no sean regulados por las mercancías, como entidades consumibles y desechables.

Solo a través del valor de lo humano es posible recuperar lo común racional y socialmente valioso a toda existencia.

Los avances y los cambios en la ciencia y la tecnología de la comunicación en los diversos campos del saber, a través de la propaganda, se suceden de manera tan rápida que no se logran comprender ni asimilar. Y salvo honrosas excepciones muchos de nuestros científicos de la naturaleza, sociales, filósofos e historiadores no logran asimilar las nuevas teorías científicas, el conocimiento se fragmenta cada vez más, lo que impide realizar los procesos de síntesis y generar conocimientos nuevos dentro de la totalidad y aplicarlos al estudio de las diversas teorías científicas, y realizar el proceso de síntesis para generar conocimientos nuevos en el estudio de las diversas realidades: filosóficas, sociales, ideológicas, políticas, culturales, es decir, materiales y científicas. Lo que traería como consecuencia respuestas y posibles soluciones a los problemas que estas realidades nos plantean. Se requiere realizar el ejercicio libre de pensar creativamente, de lanzarse a la aventura del filosofar desde la propia Realidad Histórica, con los riesgos que todo ello implica.

La realidad del pensamiento filosófico muestra que en filosofía —como en cualquier otra clase de conocimiento que demanda el ejercicio de pensar con profundidad— no es posible imitar; de otra forma, esto es ideología, inautenticidad, enajenación, etcétera. La filosofía, cualquiera que esta sea, para serlo, tiene que ser auténtica. Esto quiere decir que no se le puede reducir a uniformidad y reiteración, porque es análisis y crítica de los problemas filosóficos y socio-históricos de la realidad. La filosofía latinoamericana es una construcción diferencial y diferenciable por los problemas, los temas, por sus conceptos y por la construcción teórico-formal; es reflexión filosófica donde se realiza metódicamente el proceso de síntesis filosófica.

Así pues, lo común de la filosofía latinoamericana como cualquier filosofía es el principio universal del ejercicio de la razón, es el reflexionar críticamente con profundidad, coherencia, sistematicidad, consistencia y rigor. Sin embargo, en la filosofía latinoamericana *no existe un método único en su construcción*, sino que este es el resultado de la reflexión dialéctica e interdisciplinaria. Curiosamente esta forma de hacer filosofía coincide con la de Habermas (1990), quien considera que se da una relación interdisciplinaria entre las humanidades y las ciencias desde diversos lenguajes. En continuidad con nuestra reflexión señalaría que la filosofía latinoamericana, al igual que La Filosofía, se construye en una reciprocidad interdisciplinaria y multidisciplinaria. Lo cual coloca a La Filosofía (a las diversas filosofías), según este filósofo, en un lugar mucho más modesto, como “una disciplina especializada sin pretensiones de privilegio cognitivo”. Habermas señala que en la filosofía occidental se han dado una serie de disputas, unas más relevantes que otras, donde la cuestión de la pluralidad de lenguajes y de marcos teóricos disciplinarios ha permeado a *La Filosofía*, a las diversas filosofías. Sin embargo, en las filosofías siguen existiendo temas que no envejecen; por lo mismo, y para decirlo en las propias palabras de este autor:

La disputa sigue siendo en torno a temas que no envejecen: la disputa en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la disputa acerca de la posesión del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; disputa acerca del esoterismo y exoterismo, de ciencia especializada e ilustración; la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura. La ola de restauración que viene arrollando al mundo occidental desde hace algo más de un decenio (este texto fue escrito en alemán en 1988) incluso ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha venido acompañando desde siempre a la modernidad: el del remedo de la sustancialidad que representaría la tentativa que hoy se registra de renovar una vez más la metafísica (Habermas, 1990, p. 19).

Habermas se opone a la indeterminación e inconsistencia teórica, a la fragmentación epistemológica, a las formas inacabadas de la modernidad.

En la supuesta posmodernidad y al lado del desorden y el caos generados por la globalización económica, es oportuno preguntarnos: ¿dónde nos encontramos en cuanto a teorías e instrumentos conceptuales que expliquen el nuevo nudo teórico y epistemológico de los problemas sociales, políticos e históricos? Empero, lo que aquí nos preocupa fundamentalmente es dónde se encuentran los países que entraron a la modernidad europea y a su historia, como producto de la conquista y la colonización, como la negación de la humanidad de sus habitantes. ¿Cómo periodizar la historia latinoamericana, las culturas, sus filosofías, sus racionalidades, sus imaginarios sociales, sus concepciones del mundo? ¿Qué son, en la actualidad, esos pueblos producto de la conquista y de esclavización europeas? ¿Son acaso modernos, premodernos, posmodernos? Hoy la realidad histórica supera toda concepción formal, uniforme y unilateral, y muestra que los tiempos en la historia de la humanidad no son unilaterales ni uniformes. Las historias de las naciones europeas nunca tuvieron el mismo desarrollo, ni social, ni político, ni económico, ni cultural; no obstante el argumento hegeliano que señala que el desarrollo del *Espíritu* se radicó en Europa, diríamos que no en toda, sino, más bien, en la Alemania del Estado prusiano.

La posmodernidad concebida como la continuidad de la modernidad misma ha generado, de acuerdo con la misma interpretación occidental eurocéntrica excluyente, la fragmentación de la *Razón*, de los saberes y de las racionalidades. Sin embargo, ya hace más de un siglo que la racionalidad europea había sido puesta en cuestión. El mito del progreso, de la identidad única, de la unidad uniforme de la cultura, así como muchas otras "categorías filosóficas que fueron sagradas por mucho tiempo", habían sido cuestionadas.

Por esto mismo, y más allá de la declaración del fin de la modernidad, de la "muerte del sujeto histórico y social", del hombre, de la *Razón* totalitaria europea, excluyente, unilateral y autoritaria; del Ser, de Dios, de los paradigmas sociales y de todos los ontologismos. En nuestra América, desde hace tiempo se inició el despegue, la construcción del sujeto, del individuo, del ciudadano

desde un ejercicio propio de la razón. Allí, donde el sujeto social desempeña un papel protagónico.

Así, la defensa del sujeto es la salvaguarda de la racionalidad social del ente. El sujeto social latinoamericano surge y se constituye en la historia social de América Latina y el Caribe, en un permanente proceso de lucha por su libertad. Este fenómeno histórico es procesual y dialéctico, que va del individuo al sujeto y del individuo a la razón. Desde las revoluciones de independencia hasta el siglo xx se ha dado, además de los caudillismos, de los cesarismos y de los “neocesarismos”, una lucha de movimientos sociales que no pueden ser reducidos a movimientos de “masas”, porque ahora son reconocidos como “sujetos sociales”.

El problema del sujeto puede ser abordado desde distintos supuestos, como sujeto individual e independiente, concebido sin ninguna relación con la realidad socio-histórica; como sujeto individual del liberalismo representado por el ciudadano individual que defiende sus intereses particulares y de propiedad, surgido por una supuesta relación contractual entre los miembros de una sociedad y que, de acuerdo con sus intereses políticos, se organiza y participa en la llamada “sociedad civil”; el sujeto social que puede tener, por lo menos, dos maneras de participación: 1) como sujeto libre y racional que participa en las luchas políticas por los derechos sociales y colectivos; 2) y el sujeto social constituido por individuos, sujetos sociales que se constituyen en movimientos sociales que se agrupan en asociaciones de trabajadores: obreros, campesinos; en grupos de mujeres trabajadoras, de género, en sindicatos, en organizaciones, movimientos sociales de indígenas, de ecologistas, de empresarios, de comerciantes. En todos ellos, sus miembros son sujetos individuales socializados, que deciden participar en los movimientos sociales en la lucha política, económica y social de manera colectiva, e inclusive, en muchos de los casos, organizan sus decisiones políticas de forma autogestionaria, corporativizada y comunitariamente .

En este sujeto social multidiverso, las decisiones son tomadas de manera colectiva, a través de la confluencia de voluntades y de intereses. Esta forma de organización social colectiva demanda revisar la definición liberal de “sociedad civil” que hasta ahora se ha venido utilizando. De esta manera el sujeto solo existe como movimiento social, como oposición a la lógica del orden, aunque este tenga una razón utilitaria.

En consecuencia, cuando se habla en la posmodernidad de “la muerte del sujeto”, la ausencia de sujeto implica la eliminación del sentido de las diferencias y libera al individuo de toda responsabilidad ética comprometida y, por lo tanto, del resultado de sus acciones. Por otro lado, el sujeto productor y generador de saberes de otros tiempos, el constructor de argumentaciones teóricas sobre los diversos problemas filosóficos, ha sido herido de muerte y afectado en su constitución sistémica; al fragmentársele, se desvanece en mil partes imposibles de integrar. Por esto mismo, tampoco *existe en todo esto a quién hacer* responsable del estricto cumplimiento de las leyes y del derecho, de las instituciones, de las organizaciones sociales, del Estado mismo.

El primer proceso globalizador del capitalismo tardío se inició en 1945. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y después de la explosión de la bomba atómica y las consecuencias catastróficas, este se cierra con el Informe del Club de Roma de 1972, en el cual se planteaba ya como problema los límites del crecimiento. Así, este proceso histórico se da en dos momentos y pone en la mesa de la discusión la responsabilidad de los Estados sobre la vida en el planeta. Las dos explosiones atómicas en Hiroshima y Nagasaki remueven y sensibilizan a los Estados sobre un acontecimiento extraordinariamente destructivo de vidas humanas inocentes. En cambio, los resultados del Informe sobre los límites del crecimiento llevan al problema de la cotidianidad. De esta manera, la exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida humana se unieron en una sola exigencia: la unidad de lo ético con lo utilitario, a pesar de que la tradición positivista, por mucho tiempo, los había mantenido separados.

A partir de la Segunda Guerra Mundial dos grandes periodos llevaron a la crisis financiera actual. El primero se caracterizó por la fuerte inversión productiva y de crecimiento, sostenido bajo el control estatal, en el que está incluido lo social, y, en ciertas ocasiones, implicó relaciones de negociación con las clases trabajadoras a través de contratos y convenios; el segundo se inició a finales de los años sesenta y principio de los setenta del siglo XX, donde las grandes inversiones van paulatinamente abandonando la esfera productiva, a la vez que adquieren un carácter más transnacional, que se manifiesta en la expansión del capital financiero y especulativo en el nivel planetario. Se daba inicio al desmantelamiento del Estado Social Intervencionista y a la progresiva exclusión y pérdida de las implicaciones negociadas de la clase trabajadora.

Avanzado el siglo xx, para ser más preciso, en las tres últimas décadas, la problemática filosófica latinoamericana asume la responsabilidad de reflexionar sobre la realidad socio-histórica y política, sobre los sujetos sociales y sobre la liberación. Y se encuentra con una diversidad de preguntas y de problemas de distinto carácter, los que hasta hoy, no han sido resueltos; se cruzan, entrecruzan y enfrentan unas teorías filosóficas sobre la sociedad con otras; se argumenta y contra-argumenta tratando de explicarlas, hasta que coinciden, en el tiempo histórico, con el fenómeno de la posmodernidad, de la globalización económica y sus implicaciones sociales, humanas, políticas, tecnológicas, científicas, éticas, las cuales han generado los "glocalismos" (Beck, 1998), es decir, la defensa de los Estados nacionales, de "naciones-étnicas", de grupos y de comunidades opuestos y contrapuestos a los mecanismos de absorción de la globalización. Así, la síntesis de la dialéctica histórica hegeliana no se resuelve, ni tampoco hace presencia como factor dominante, sino que, más bien, se hacen aplicables los principios de la *dialéctica negativa* al análisis del fenómeno procesual y continuo, donde hasta hoy no se da la asimilación ni la superación de las contradicciones, de los antagonismos; menos aún se da el proceso de superación de lo inferior a lo superior y al progreso histórico, todo esto aparece en un *sistema mundial* cada vez más conflictivo y caótico.

El filósofo latinoamericanista no está obligado, necesariamente, a reflexionar solo sobre el ser, porque este no se encuentra marginado ni está oprimido, ni tampoco ha sido negado, sino son los latinoamericanos de “carne y hueso”, situados en la realidad histórica, los mismos que en el presente desconfían de los partidos políticos, por inviables para representar sus intereses sociales y políticos; son los mismos que han decidido luchar colectivamente por el reconocimiento de sus propios derechos humanos, colectivos y comunitarios, desde una nueva concepción de la democracia más comunitariamente; son los mismos que ponen en cuestión la existencia de una sociedad civil que en nuestros países se diluye, se desvanece, para hacer presencia los sujetos sociales que se organizan a través de sistemas corporativistas o comunitarios, a través de los cuales negocian las organizaciones, y sus grupos, o colectivamente, sobre intereses comunes. Esta es, pues, la lucha por el futuro desde un presente, que tiene sus antecedentes en un pasado histórico que aún no ha sido resuelto con justicia, como el valor regulativo de los demás principios y valores éticos y políticos de la democracia.

Esta forma de asumir los problemas coloca a la filosofía y a la filosofía política en particular, en situación de riesgo, porque su preocupación es más “terrenal”, como es la situación de los hombres concretos en la historia y la política. Ir a la historia de América Latina es interrogarse por las causas de la dependencia, de la marginación, de la pobreza. Analizar esta forma de pensamiento es lo que nos pone en el camino para descubrir y explicar al ser humano situado en la historia, para mostrar una forma de racionalidad, la que de ninguna manera se le puede inscribir dentro de una *filosofía fundante*, en una *filosofía perenne*.

Desde la perspectiva de la filosofía y de la cultura latinoamericana, la modernidad tampoco puede ser definida unilateralmente, porque en su introducción, asimilación y síntesis tuvieron un origen diverso y contradictorio. Por esto mismo, la modernidad debe ser vista como una cultura de *riesgo*. Concebido este como el modo en que los latinoamericanos han organizado su mundo humano y social. Considero que pensar en términos de riesgo posibilita valorar más hasta dónde es probable que los proyectos difieran de los resultados previstos. La modernidad en América Latina puede ser vista a través de los modos como los individuos sociales producen sus condiciones de vida, en un mundo de subdesarrollo, dependencia y marginación, problemas originados por la ampliación de la modernidad excluyente. Así pues, la visión de la historia de la filosofía y de la cultura, en general, no tiene una esencia metafísica que le dé un arraigo definitivo y permanente, sino que su estructura y conformación solo pueden definirse en términos de la propia historia, de la tradición y del “legado”. Empero, Este último puede constituirse en un lastre que obstruye el punto desde el cual se analiza, critica y desarrolla la historia, la filosofía y la cultura.

El “topos”, la realidad socio-histórica, sería el lugar desde el cual los latinoamericanos han de realizar los propios proyectos. Es decir, la reflexión filosófica sobre la cultura no se puede quedar cautiva de las tradiciones y el legado, sino que incorpora al análisis los imaginarios sociales, lo simbólico, los proyectos sociales, políticos, económicos, concebidos dentro de un tiempo y una

espacialidad. La historia de la cultura concebida en constante construcción y reconstrucción, desde un horizonte de sentido histórico-filosófico y social, donde las diversas formas de expresión constituyen o conforman una construcción de sentido diverso.

Los filósofos latinoamericanistas están conscientes que la posmodernidad y la globalización han puesto en cuestión a la *Razón ilustrada* y a la modernidad occidental misma, ya que después de cerca de 200 años, la Razón no cumplió lo que prometió, como es lo referido a la solución de todas las necesidades humanas y el respeto de la justicia, la equidad y la libertad. Así, en el siglo xx se han producido dos grandes guerras mundiales, campos de concentración, “gulags”, aumento del número de pobres y de la miseria. Se han fragmentado, en el nivel mundial, los vínculos sociales de las comunidades urbanas, de las etnias, nacionales y regionales, y se ha potenciado lo privado, el individualismo, por encima de lo público y de todo aquello que daba sentido a la identidad y unidad a la sociedad y la cultura. Empero, los filósofos, los sociólogos, los historiadores de la cultura latinoamericana, están obligados a interrogarse: ¿qué son los latinoamericanos y sus productos? Sobre si realmente en las sociedades latinoamericanas se ha perdido el sujeto individual y social, especialmente este último.

La fragmentación de los grandes relatos explicativos, la pulverización de los saberes, la muerte de Dios, la crisis de los grandes paradigmas sociales y culturales lleva a preguntar si los latinoamericanos somos premodernos, modernos o posmodernos. Hipotéticamente es posible sostener que América Latina vive tiempos mixtos tanto en lo social, como en lo político y lo cultural. Porque lo propiamente humano no es, obviamente, tal o cual rasgo de la cultura. Los seres humanos se ven influidos por el contexto dentro del cual vienen al mundo y este varía en el tiempo y el espacio, de contexto en contexto. Lo que todo ser humano tiene en común con los otros es su capacidad de rechazar y oponerse a las determinaciones históricas, allí donde la historia se convierte en la “hazaña por la libertad”, como bien escribe Croce, a la vez que desempeña un papel fundamental como principio que da razones suficientes y desenmascaradoras de las diversas formas opresivas. De esta forma, existe la Razón que es común a todo ser humano; empero, esta se constituye por las diversas racionalidades, las cuales se manifiestan en la manera como los sujetos sociales producen sus condiciones de existencia, lo que de ningún modo es pura racionalidad, sino que incorpora “motivos”, como los sentimientos, la pasión, los sueños, las utopías, los imaginarios sociales, lo simbólico, todo aquello que hace la diferencia entre una cultura y otra.

En el discernimiento de la racionalidad europea en proceso de ruptura con el sujeto individual y social se presenta la cara de la estructura destructiva a la de la apertura constructiva, y de esta a la emergencia de la alteridad y de la diferencia de los nuevos sujetos. Proceso que parece objetivarse en una nueva totalización de una racionalidad sin sujeto y pone como centro del escenario teórico la cuestión del sujeto. Elaborar de manera congruente este problema permite encontrar respuestas consistentes y claras que permitan construir

escenarios previsibles, que comprometan fuertemente a la humanidad en su presente y futuro.

La cuestión del sujeto no puede ser reconstruida al margen del antiguo principio marxista de la totalidad, pues este continúa siendo el que distingue el pensamiento crítico de otras formas de pensamiento reduccionistas y fragmentarias. La categoría de totalidad se identifica en su límite último y abstracto con el de la "realidad". Precisamente, "la realidad social, esa intergénesis de lo humano, es nuestra condición de vida y a la vez la materia de conocimiento social" (Bagú, 1982, p. 11). Todo sujeto debe ser entendido, en principio, como toda realidad concreta capaz de relacionarse intencionalmente, consigo misma o con otras realidades concretas, o con la realidad en su conjunto, determinándolas como objeto.

Es precisamente aquí donde los latinoamericanos se deben colocar e interrogarse si los seres humanos son entes que tienen un valor común a todos los seres humanos, ese que por su finitud tiene que ser analizado con sus cualidades y defectos, con sus capacidades e incapacidades, pero perfectible a través del diálogo y la discusión reflexiva sobre su ser y el mundo. Esta es la recuperación del sujeto social, el cual tiene que asumir sus propias responsabilidades y sus propios riesgos. Se deberá buscar en todos los lugares de nuestra América que los individuos se unifiquen, organicen y constituyan movimientos sociales como sujetos colectivos y racionales (Wallerstein, Gunder, et. al., 1990; Calderón, 1995; Mondragón y Echegollen, 1998); como a la vez romper con la antigua concepción liberal de lo público y lo privado, vista desde la visión de los intereses y la defensa de la propiedad privada.

Otro tanto debe hacerse con la figura de la "sociedad civil" y la supuesta forma como los sujetos sociales participan en la lucha contra los "nuevos cesarismos políticos" latinoamericanos; realizar una crítica a aquellos teóricos sociales que consideran que en América Latina existen "democracias defectivas" e insuficientes.

La demanda de los indígenas chiapanecos a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: "Nunca más sin nosotros", al igual que los movimientos indígenas y de trabajadores en el Ecuador, en el Uruguay, en el Perú, en Bolivia, etc., no son movimientos de masas sino de grupos corporativos comunitaristas y autogestionarios, sujetos sociales colectivos con demandas de justicia, de libertad, de un trato equitativo y solidario, en situación de igualdad y de democracia. Empero, es necesario insistir que los movimientos sociales y sus demandas no son de individuos independientes, sino, más bien, comunitarias y, muchas veces, corporativizadas, lo cual requiere repensar este problema desde una forma más vinculada con la historicidad de los mismos movimientos.

Por otro lado, la demanda de trabajo es un derecho igualitario para todos los latinoamericanos; ello lleva implícita la defensa de la libertad y la lucha por la superación de la pobreza. Estas son demandas éticas, pero también políticas,

sobre las cuales se tienen que reflexionar para buscar los medios para hacerlas concretas.

Insistimos que para que la cuestión del sujeto pueda tener alcance social requiere de la necesidad de explicarlo a través de la forma como este se constituye en la praxis social. Es decir, a través de los grupos sociales, de organizaciones, de agrupaciones de mujeres, de campesinos, de comunidades indígenas, de sindicatos de trabajadores obreros, etc. Empero, para que estos tengan la función de sujetos sociales es muy importante que sean concebidos como sujetos agrupados, o mejor dicho, corporativizados, porque los individuos independientes o miembros individuales de la llamada “sociedad civil”, en América Latina, no realizan sus luchas, sus movimientos sociales, ni defienden sus derechos políticos separadamente, de *manera individual*, sino que realizan sus negociaciones de modo corporativo y autogestionario.

Las “defunciones” que ha generado la posmodernidad en la filosofía, en el ámbito de lo social, de la antropología sociocultural, ha originado una nueva recomposición en las sociedades del mundo. El sujeto cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el sujeto de la historia marxista, esas diversas formas en que el sujeto fue presentado por el Occidente y que trascendió históricamente al resto de las naciones, se encuentra en crisis y, en consecuencia, ha *sido puesto a prueba*, como también la absolutización de la fe en una razón que se separó del ejercicio responsable de reflexión de todo sujeto, para quedar libre e independiente y sin interferencias a su propia lógica. Esta supuesta fe en la Razón se ha mercantilizado, ya no es otra cosa que la de la racionalidad del mercado predicada por el neoliberalismo, cuyas cualidades mágicas se presumen con la capacidad de transformar los vicios privados en virtudes públicas, la búsqueda del interés en el desarrollo y de un supuesto interés común.

Desde la concepción de totalidad, podemos decir que la sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad, entendida esta última como la suma de los sujetos contenidos en el *Sujeto*, necesariamente tiene que pasar por la recuperación del sujeto en sus diversas manifestaciones, lo cual supone la afirmación de su mis-midad y la alteridad de la naturaleza como su condición de posibilidad. Hablar de la humanidad como sujeto implica homogenización dentro de la unidad de lo humano en lo diverso.

Es necesario volver al sujeto, romper con la fascinación de “los funerales del sujeto”, para recuperar el sujeto de la historia. Es indispensable que se superen el estupor y el miedo que produce lanzarse en una aventura de la que no se está seguro si se logrará. La nueva articulación del sujeto necesariamente se tiene que construir desde la “fragmentación”; es un esfuerzo por constituir un sujeto que le dé identidad desde una propuesta teórica que maximice sus posibilidades de articulación como la condición de construcción de la identidad misma.

El sujeto que se articula desde la fragmentación es un sujeto que al lado de lo político como fuerza negociadora y con pretensiones de fuerza revolucionaria

se fundamenta en un conjunto de principios éticos y sociales, lo que se traduce en una fuerza de interpelación y resistencia. El sujeto concebido de esta forma implica el desplazamiento de la toma del poder por la del carácter del poder, del poder de unos al contrapoder, es decir, al poder de todos.

Este sujeto que opera en el marco de la globalización tiene la tendencia a enfrentar nuevos escenarios en cuanto a su dimensión y su cualidad. El sujeto que se constituye solo puede actuar por la mediación de las instituciones. La expectativa que existe es que el sujeto en su construcción sea capaz de definir instituciones desde las cuales tenga la posibilidad de discernir las totalizaciones y los totalitarismos en curso, que ponen en riesgo su destrucción.

Por lo anterior, la defensa del sujeto social latinoamericano, de la *subjetivación*, está animada por movimientos sociales, en la *medida en que las* orientaciones culturales de una sociedad no están por encima de esta, sino que son inseparables de la forma social que les da el estado de los conflictos sociales, forma que va de la identificación completa con los intereses con la clase dirigente, hasta la autonomía extrema. Por esto se puede decir que la *subjetivación* se opone a la identificación de la racionalización con los intereses de la clase dirigente. Si el sujeto es movimiento social, lo es en nombre de las críticas de la subjetividad moderna.

Las fuerzas y movimientos sociales en América Latina tienen que ser vistos desde el ángulo de la institucionalización de sus objetivos, de sus formas de acción y organización social. Por otro lado, tienen la capacidad de constituirse en fuerzas anti-sistémicas operando de forma *disruptiva* en ámbitos globales o sectoriales del sistema. La organización global de los sujetos puede enfrentar problemas que engloban la identidad cultural, con su espontaneidad, fragmentaria y coyuntural, como sus preocupaciones ligadas a la cotidianidad. Es aquí donde los sujetos construyen sus perfiles de identidad y de conflicto, aun cuando no sobrepasen las reglas de reproducción del orden social.

La defensa del sujeto tiene que estar fundada en la subordinación a la racionalidad; sin embargo, no se deberá buscar siempre la compatibilidad con ella, porque no siempre es posible. Esta protección del sujeto no busca, de ningún modo, volver al orden natural, ni tampoco aquello que es el motor de todas las instituciones sociales: la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina, entendidos como sujetos, están constantemente colmados de protesta, aunque las sociedades latinoamericanas tienden a negar su valor, creatividad y conflictos internos, como a la vez verlos como sistemas autorregulados, que alcanzan a los mismos autores sociales y sus conflictos.

Lo que en la actualidad amenaza al sujeto social son las sociedades complejas de masas, donde al individuo se le escapa toda referencia a sí mismo, y donde es un ser de "deseo" que rompe con todo principio de la realidad y va a la búsqueda de una liberación impersonal.

En América Latina y el Caribe, al igual que cualquier otra parte del *sistema-mundo*, el sujeto está hoy amenazado por la sociedad de consumo que lo manipula, por un placer que lo encierra en sus propias pasiones, como lo estuvo en el pasado con la sumisión a Dios. Entonces, permitir o “declarar la muerte del sujeto social” es una exhortación al *falso universalismo*, a la destrucción de la sociedad y del yo por los sistemas económicos y de consumo internacional, allí donde los movimientos sociales de la región no van a poder entrar nunca.

La cuestión del sujeto en América Latina

El problema del sujeto puede ser abordado desde distintos supuestos: a) como sujeto individual e independiente, concebido como una “mónada”, que nada tiene que ver con la realidad; b) como el sujeto individual del liberalismo representado por los ciudadanos individuales que defienden sus intereses de propiedad, surgidos por una supuesta relación contractual entre los miembros de la sociedad y de acuerdo con sus intereses políticos se organizan y participan en la llamada “sociedad civil”.

En este sujeto social multidiverso, las decisiones son tomadas de manera colectiva, a través de la confluencia de voluntades y de intereses comunes. Esta forma de organización requiere revisar la definición liberal de “sociedad civil”, que hasta ahora se ha venido utilizando.

La cuestión del individuo, del sujeto y del hombre, en las diversas formas de representación teórica que se les quiera entender, ha sido suprimida de los estudios antropológicos, sociales, políticos y filosóficos; no es sino la reiteración y aceptación, sin un análisis crítico, de lo señalado en las ciencias sociales y en la filosofía occidentales donde se declaró “la muerte del sujeto”.

América Latina, como parte del “extremo Occidente”, tiene que hacer una introspección a la sociedad, la razón y el sujeto. Se requiere realizar el “juicio al sujeto”, pero no al sujeto en general, sino al sujeto social y colectivo, agrupado o corporativizado. La reflexión sobre el sujeto latinoamericano demanda replantear el hipotético teórico, desde supuestos fundados en la historicidad de los movimientos sociales, grupos, organizaciones, como de su participación en las luchas políticas colectivas. Todos ellos constituidos en sujetos socio-históricos dentro de una unidad de lucha de intereses diversos y conflictivos.

Este es un análisis a contracorriente de las concepciones teóricas sociológicas, sobre todo de raíz europea y norteamericana, que cuestionan la existencia de “nuevos” movimientos sociales y, a la vez, del sujeto social del subcontinente. Parten del supuesto de que el sujeto social pasó a formar parte de los procesos sociales y en ellos se ha desvanecido, para ser colocado en una situación de desigualdad, al ya no ser el medio y el fin del proceso del cambio social.

Más aún, las luchas del sujeto en la realidad política han sido declaradas por algunos teóricos sociales como revueltas, levantamientos y rebeliones anómicos, sin disciplina y sin la fuerza suficiente para alterar el nuevo “orden establecido” por el neoliberalismo, la globalización económica y “la nueva sociedad mundial”. El nuevo *sistema-mundo*, de la sociedad mundial organizada, es más bien, como escribe Ulrich Beck, “desgobierno”, desorganización y anti-Estado.

Por otro lado, aquello que se venía entendiendo, hasta muy recientemente, como sujeto social, en el cual se incluyen los diversos movimientos sociales, a los que se les ha reducido a simples manifestaciones incidentales, sin dirección ni un sentido racional bien determinado. Lo anterior coloca ante la disyuntiva de dar por válidos los supuestos que cancelan al sujeto social, sostenidos por los teóricos sociales de origen norteamericano y europeo, entre los que se deben incluir también algunos latinoamericanos. Estas son expresiones teóricas ideologizadas de grupos que buscan alguna ventaja o beneficio, pero que de ningún modo les interesa rescatar al sujeto de la avalancha de los procesos sociales. Todas ellas concebidas como formas de oposición y confrontación inmediatistas y subjetivas, sin arraigo en las comunidades humanas y colectivas. Se trata, más bien, de luchar por la reivindicación social, económica, política y democrática de América Latina, pero desde el sujeto social colectivo.

Desde finales de los años setenta, pero especialmente en la llamada “década perdida” de los ochenta del siglo xx, se dio en la región un gran avance en la investigación social y política. Fue un intento de repensar con profundidad la historicidad del sujeto social de la región, de los autores y actores centrales, lo cual implicó un desplazamiento de los precedentes ejes de interpretación de la constitución de las sociedades latinoamericanas, como de sus fuerzas sociales generadas por las teorías políticas conformadas dentro del mismo conflicto.

Esta forma de abordar los problemas sociales y políticos lleva implícito cuestionar el papel de los sujetos como de sus respectivas posibilidades y roles de acción social. Es el enjuiciamiento al sujeto social que de ninguna manera busca anular sus potencialidades, lo cual se descubre en las relaciones con la sociedad civil. Sin embargo, ello debe ser visto como la emergencia de los nuevos sujetos que participan activamente, a través de formas inéditas de movilización y de su capacidad de organización y de lucha.

Fernando Calderón ha señalado en una investigación sobre los movimientos sociales en las sociedades de América del Sur la capacidad de respuesta ante la crisis y de constituirse en sujetos sociales fundamentales en el nuevo orden social. En su estudio busca conocer y explicar la capacidad de transformación, de adaptación y de cambio, de dichos sujetos.

Por una parte, de potencialidades de renovación y de transformación de los movimientos sociales seculares, como el movimiento campesino y el movimiento obrero, o los movimientos nacionalistas (en sus diferentes orientaciones industrialistas y modernizantes);

por la otra, la emergencia de nuevos movimientos sociales, múltiples y diversos en sus orientaciones y en sus identidades, que se constituyen en verdaderos espacios de reacción y de resistencia a los impactos de la crisis y que en sus diversos gritos y deseos son portadores de nuevos horizontes y sentidos (Calderón, 1986, p. 11).

Es necesario en la reflexión analizar, criticar e, incluso, negar ciertas discursividades o acentos ideológicos reduccionistas y teleológicos. Se buscaba reconocer fuerzas sociales originadas y constituidas en las coyunturas como espacios de formación de una “nueva subjetividad contingente” de actores o sujetos. En este tipo de estudios se da prioridad a la búsqueda, a la implantación y consolidación de ciertas normas y procedimientos que sirven para institucionalizar la acción política a partir de la preocupación centrada en el problema de la gobernabilidad.

Por lo mismo, las variaciones políticas son justificadas por esta tendencia, a partir de un esquema que actualiza, de manera parcial y selectiva, el análisis de la democracia en América Latina. Esto permite observar la profundidad de cómo ha variado el discurso sobre el desarrollo social, en el lapso de la teoría de la dependencia a la de las transiciones políticas y a la supuesta “democracia plena”.

En el proceso de la transición a la democracia se ha producido una desconexión entre los procesos sociales anteriores, todavía actuantes en la coyuntura, y los que de modo presumible constituyen dicha transición. Esta no puede analizarse separada de las fuerzas de las prácticas políticas y culturales que están configurando el *ethos* en la dominación político-democrática como tal.

La teorización sobre las relaciones de dominación y las contradicciones internas y externas, como las diversas formas de regímenes políticos y sus procesos, han sustantivado contextos de crisis en modelos de industrialización asentados en las perspectivas de “autonomías” nacional-populares, desarrollistas, reformistas o “socialistas”, que a través del tiempo apuntaron hacia ejes definitorios causales en lo estructural, en lo político y lo social.

La tradición teórica latinoamericana ha sido puesta en cuestión para entender las tendencias recientes de la acelerada discontinuidad en los procesos histórico-sociales y económicos. Sin embargo, es evidente un cierto desinterés de los filósofos y los teóricos sociales por aproximarse y captar las tendencias “procesuales” totalizadoras de las fuerzas sociales en el contorno de la crisis. El proceso interesa como un referente de contexto y no como variable global de explicación de las interrelaciones relevantes para la comprensión de los fenómenos sociales.

El proceso global se convierte en subalterno de la indagación y la aproximación empírica y su carácter restrictivo. Cabe advertir que lo que aquí nos interesa es estudiar lo acotado como sujeto, sobre lo que es posible inventariar los hechos y los movimientos sociales. Por otro lado, es necesario señalar que las tendencias de los procesos de institucionalización política por los que atraviesan en la

actualidad las sociedades latinoamericanas no descansan en las fuerzas sociales, sino en las nuevas élites burocráticas y políticas con incapacidad para reconocer nuevos horizontes políticos que no sean los del neoliberalismo y de la globalización desde el hipotético supuesto del proceso “pendular” de los regímenes autoritarios a las transiciones democráticas, y de estas a la democracia plena.

En la última década del siglo xx hicieron su aparición, en algunos de nuestros países, liderazgos políticos que bien podían ser llamados, como escribe Marcos Kaplan², “necesarismos”, tales son los casos del Perú con los gobiernos de Alberto Fujimori —recientemente asilado en el Japón por sus prácticas corruptas— y el de Hugo Chávez, en Venezuela. La globalidad demanda una reconceptualización a partir de dimensiones donde lo histórico ya no representa la totalidad, ni lo general y lo extenso en cuanto a los procesos, tendencias o “leyes” de la constitución social. Esto muestra que la historia y los procesos sociales no tienen un solo sentido ni una sola dirección ni un epicentro que regule el comportamiento de las sociedades en la región.

Parece que no hay un sentido unidireccional, tampoco un epicentro que regule el comportamiento de nuestras sociedades. [...] Los movimientos sociales latinoamericanos no solo son heterogéneos en términos de las relaciones sociales que expresan, sino también, en los términos de sus dinámicas de acción. En este sentido, no hemos podido encontrar un único principio que explique el funcionamiento y el cambio de los movimientos sociales y sus conflictos. Más bien hemos encontrado una diversidad de comportamientos que reaccionan, se adaptan, o proponen de distinta manera múltiples opciones sociales, aunque esto no niega que existan tendencias recurrentes [lo cual] enfatiza que los movimientos no tienen ni una sola causa, un solo destino (Calderón, 1986, pp. 75-76).

En esta perspectiva de análisis y de interpretación de los comportamientos de las sociedades latinoamericanas y su criterio de estructuración, como de la construcción de la historicidad y sus contingencias, requieren un estudio de los procesos sociales. Bajo esta tendencia se reproducen los procesos y los márgenes de acción-decisión de los sujetos, los que se encuentran en la capacidad de recusar y reorientar procesual e históricamente el “peso de las estructuras” sistémicas; sin embargo, estas no se sobreponen negando y eliminando el proceso de determinación que la acción humana produce, pero ambos procesos conforman una sola historia de integración en el cambio, en la crisis y en la reproducción estructural o sistémica.

2 “El vertiginoso ascenso de Hugo Chávez y su movimiento a la presidencia de Venezuela, su gobierno y la evolución de este hasta hoy, sugieren un posible retorno del *cesarismo* o *bonapartismo* en diversos países de la región, aunque con los antecedentes de una historia milenaria diversa. El cesarismo constituye el tipo de dominación y de régimen impuesto por el tirano romano Julio César, por Napoleón Bonaparte y por Bismarck. En el siglo xx, se encuentran gérmenes y rasgos de cesarismo en el fascismo italiano y alemán, el partido bolchevique, el régimen stalinista y el gaullismo en Francia. Al nasserismo egipcio en el Medio Oriente, se agregan en América Latina los gobiernos de Getulio Vargas en Brasil y de Juan Perón en Argentina, el régimen militar-nacional-populista surgido del golpe de 1968 y presidido por el general Velasco Alvarado y, recientemente, el fujimorismo, en el Perú, y Hugo Chávez, su persona, su movimiento en Venezuela. Cesarismo, bonapartismo, bismarckismo, presentados más o menos como sinónimos” (Kaplan, 2001, p. 20).

Desde este punto de vista de la unidad histórico-social, la “pluralidad de los sujetos” no puede, a su vez, ser explicada por una multiplicidad de determinaciones del sujeto sometido a un motor exclusivo o único. El intento por comprender la sociedad actual como totalidad que emerge como algo no deseado, descalificado por una supuesta presunción de la forma como se ha ido conformando, puede conducir a totalitarismos, dictaduras, tiranías en contra de la heterogeneidad de lo real, lo cual conlleva a la incertidumbre en cuanto al futuro de los sujetos sociales.

Hoy en América Latina es necesario redefinir lo político y, por lo mismo, no tiene sentido entender a los sujetos, a los movimientos sociales, desde el hipotético marxista del conflicto de la lucha de clases, ni en las expresiones de los partidos como fórmulas ampliadas de intereses materiales de clases, sino como la reducción de los intereses sociales de los sujetos organizados y en conflicto.

El conflicto en la actualidad está asimilado a lo político, o más bien, siempre ha formado parte de este. Empero, es necesario advertir que este cambio no deberá permitir conclusiones apresuradas. Lo político se mueve en escenarios donde resulta muy difícil prescribir rutas o líneas de comprensión. Más bien es necesario describir las tendencias empíricas que permitan construir diagnósticos con suficiente validez y alcance.

En las décadas recientes, las teorías de la sociedad postindustrial, del fin de las ideologías, de la historia y de la sociedad del trabajo, de las que todavía hoy continúan algunos de estos acentos, los que relativizan o niegan el uso o la pertinencia del hipotético marxista de las clases sociales. Incluso, se ha llegado a la sustitución, a la combinación o a la clara inclusión de otros elementos teóricos con el fin de explicar aproximaciones acerca del cambio, el conflicto y las crisis sociopolíticas contemporáneas.

La actual innovación, en relación con la no disimulada forma de descubrir, rechazar o, en definitiva oponerse al análisis de clase, la constituye la explosión discursiva en torno de los denominados “nuevos movimientos sociales”, que algunos de los teóricos sociales no reconocen. Empero, es necesario redefinir el concepto de clase con nuevas perspectivas dialécticas de análisis. Se replantea, de manera infundada teóricamente, la correspondencia entre movimientos sociales y las clases y el carácter antagonico entre ambos; entre la acción policlasista o no clasista de los mismos, a partir de demandas o reivindicaciones que tienen referentes de una clara raigambre dicotómica.

La discusión sobre la formación de clases en la región pasa por otros estadios de relación que amplían las dimensiones de la lucha donde se forman y constituyen los actores sociales en general (Przeworski, 1988), identificándose nuevas formas de reproducción en que se localizan los mecanismos centrales para la captación de la estabilidad, el cambio y el conflicto.

En la región latinoamericana se han introducido nuevos símbolos, ideologías y presupuestos de la tradición liberal-democrática, así como de la

social-democracia, que ya antes se habían discutido sobre la argumentación marxista y la pertinencia de su aplicación en otros contextos y coyunturas de realidades diferentes. También aparecen posiciones conservadoras neoliberales, neoconservadoras y reaccionarias del sistema capitalista.

Sin embargo, la crítica a la posición marxista realizada por estudiosos e intelectuales de América Latina es muy fuerte y su argumento apunta hacia el concepto de la heterogeneidad social. A ese respecto Laclau y Mouffe señalan:

El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos “universales” y constituido en torno a una historia concebida en singular: esto es, el supuesto de la “sociedad” como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político (Laclau & Mouffe, 1987, p. 2).

Estas reflexiones se ubican en una posición posmarxista radicalizada, donde la superación del paradigma articulador de las clases sociales se asienta en el reconocimiento de una forma de causalidad distinta al “monismo integrador” del marxismo y abre el espacio para interpretar las sociedades y los sujetos, ya no desde una ortodoxia dada o preconcebida, sino desde los procesos, lo cual permite abrir las posibilidades para reconstruir el análisis y la crítica de las nuevas realidades sociales de América Latina.

A partir de este enfoque teórico, si se quiere avanzar en la determinación de los antagonismos sociales, es imprescindible estudiar la pluralidad de posiciones diversas y, en algunos casos, contradictorias; es necesario abandonar la idea de un agente social unificado y homogéneo, como el de la clase obrera del discurso marxista clásico. La proposición de la clase obrera del viejo marxismo es infundada y, por lo mismo, carece de relevancia teórica y política (Laclau & Mouffe, 1987, p. 100). El criterio de la dominación de clase como el eje articulador de lo social ha sido muy cuestionado en la actualidad latinoamericana.

De esta forma, se puede decir que las nuevas orientaciones simbólicas que se expresan en la realidad política latinoamericana se hacen presentes a través de las acciones de nuevos sujetos. Son acciones orientadas hacia el refuerzo de la identidad nacional y a la transformación de las relaciones sociales de la vida cotidiana. Entendiendo a aquel como el conjunto de relaciones individuales, afectivas, de la sexualidad y de la reproducción, de producción de la vida del trabajo, de las formas de entender la convivencia humana en las relaciones familiares y sociales, en lo cual están implícitos los diversos roles que las mujeres han tenido que jugar en esta, dentro de una situación de desigualdad y desventaja ante el varón y en la sociedad.

Lo que ahora está en cuestión son las formas de hacer política y la socialidad; la de relacionar lo político con lo social y lo público con lo privado, allí donde las prácticas sociales cotidianas se incluyen *junto y en directa interacción con lo ideológico y lo político institucional*.

Cuando se estudian los movimientos sociales de mujeres, destacan dos orientaciones no necesariamente excluyentes: una netamente feminista, que se desarrolla en oposición a las todavía dominantes formas de opresión autoritaria de origen patriarcal, que se expresan en los diversos planos de las relaciones sociales; la otra plantea como demanda una mayor participación política. Esta última orientación surge a lo largo de la historia contemporánea de las luchas por adquirir la ciudadanía y el reconocimiento de los mismos derechos y obligaciones en igualdad con los varones.

La primera orientación surgida directamente de los conflictos por eliminar la opresión patriarcal busca reforzar la identidad femenina. Por ejemplo, en países como Chile, Perú, Venezuela, México, Paraguay, Uruguay, Brasil, Costa Rica, etc., se da el paso de la cotidianidad femenina opresora y autoritaria, al juego de un doble papel en la participación más activa en la vida política, tanto en lo privado como en lo público. Las luchas por el reconocimiento de los derechos de justicia, de igualdad, de equidad y democracia. En los dos ámbitos han tenido logros, pero no son todavía significativos, requiere introducirse más a fondo en la lucha.

En el Perú, además de las dos tendencias apuntadas se favorecen y coexisten dinámicas feministas al lado de las mujeres de los barrios, las que hacen presentes peticiones y exigencias sobre el mejoramiento de la calidad de vida, en un esfuerzo por democratizar las relaciones humanas.

En Venezuela los parámetros son muy similares; sin embargo, su especificidad institucional es más amplia y en función de la propuesta de la Reforma del Estado. Hace ya tiempo que se operaron ciertos cambios a través de las "concertaciones" entre la Oficina de la Mujer y la Familia con las organizaciones de mujeres. En Venezuela, en la actualidad existe una coordinadora desde donde se organizan e impulsan nuevas reformas al *Código Penal* y a la *Ley del Trabajo*; estas se han fortalecido por la presión y las movilizaciones públicas de mujeres ante el Congreso.

En relación con las orientaciones étnicas de los movimientos indios en Bolivia, Ecuador, Perú, México, Guatemala, Colombia y Brasil, las demandas han sido orientadas tradicionalmente en torno a la interrelación clasista, sobre todo de origen campesino, de ciudadanía, de autodeterminación y autonomías étnicas. Cuando el elemento aglutinador fue el de clase, lo étnico apareció como un mecanismo de discriminación ideológica; cuando lo fue el de ciudadanía, especialmente impulsada por movimientos populistas, lo étnico asumió la forma de un paternalismo indigenista.

Solo recientemente han reaparecido movimientos étnico-culturales, que asientan sus problemas en los mecanismos de discriminación racial y en su cuestionamiento, como de la plena autonomía cultural de las “nacionalidades indígenas”. De tal manera, las demandas ya no son nada más de la ampliación o del ejercicio de los derechos ciudadanos, sino de la transformación del sistema político y de la misma estructura estatal. Tales son las propuestas del EZLN en México, que a través de los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar* demandan al Estado el reconocimiento e inclusión en la *Constitución Mexicana* de sus derechos y cultura. Empero, en ellos están incluidos los de las 56 etnias, o “pueblos indios u originarios”, como su derecho a ser reconocidos como diferentes, con su autonomía. En Bolivia están los grupos indígenas cataristas, los cuales llegaron incluso a proponer el reconocimiento y la constitución de un Estado pluriétnico.

La democracia en América Latina se empieza a convertir en una demanda y en un valor político de gran validez, prácticamente en toda la región. Los principios éticos de la democracia, dentro de los que destacan los de justicia, igualdad, equidad, libertad, solidaridad, tolerancia, entre otros, constituyen el fundamento de los movimientos políticos y sociales. Sin embargo, estos principios de la democracia liberal requieren una interpretación más acorde con las realidades socio-históricas de nuestros países, ir más allá de la democracia liberal excluyente, luchar por una democracia radical que incluya la participación de las mayorías y de las minorías en igualdad de derechos y de oportunidades para todos.

Los apremios de los actores sociales orientan su actuación hacia el establecimiento de la ciudadanía política y a la vigencia del Estado de derecho; a la vez plantean el reconocimiento de la alteridad en una relación de libertad y equidad consigo mismos y los otros, dentro del orden institucional.

En general, es posible pensar hoy que el conjunto de demandas institucionales con fuerte contenido ético democrático se corresponden con un umbral aún mínimo de ciudadanía, la que todavía se encuentra avasallada. La misma construcción ciudadana no ha sido el resultado de la evolución histórica lineal, sino que ha experimentado involuciones y recuperaciones modificadoras de contenidos simbólicos antes ocultos y que ahora afloran en la historicidad ciudadana, donde resulta de fundamental importancia recuperar los más significativos que permean los contenidos de la acción social.

Finalmente, los movimientos sociales en la actualidad latinoamericana producen reclamos innovadores de modificación e institucionalización de la representación social, como en la participación política. Empero, el asunto es demasiado complejo, y por lo mismo requiere ser estudiado con detenimiento.

Parece ser que los movimientos sociales con orientaciones más expresivas y simbólicas, como las étnico-culturales, las comunitarias urbanas, de género, éticas, de derechos humanos, pueden tener un mayor potencial para expresar sus demandas para modificar las instituciones y *prevenir* sus repercusiones en

la organización social. Por lo mismo, se debe perseverar en la lucha política de mediano y de largo plazo en contra del injusto y desigual orden socialmente establecido, para que los cambios no sean solo reformas, sino cambios estructurales y estatales. Por lo mismo, se debe perseverar en la lucha política de mediano y de largo plazo en contra del injusto y desigual orden socialmente establecido, para que los cambios no sean solo reformas, sino cambios estructurales y estatales.

El repensar la cuestión del sujeto y sus límites arroja las siguientes conclusiones preliminares: por un lado, los movimientos y fuerzas sociales en América Latina deben ser comprendidos no solo desde el ángulo de la institucionalización de sus objetivos, de sus formas de acción y organización social, sino que, además, su caracterización tiene que incorporar la confianza en la capacidad de constituirse como fuerzas antisistémicas que operan de manera disruptiva en espacios globales o sectoriales del sistema para arribar a niveles de negociación que no posponen ni eliminan la diferencia real entre intereses y grupos, sectores o fracciones de clase, bajo un periodo o etapa histórica específica. De ningún modo ello conduce a subjetividades heterogéneas ni a la uniformidad sin centralidad o síntesis estructurales.

La organización global de los sujetos puede enfrentar problemas que tienen que ver con la identidad cultural, como con su carácter espontáneo, fragmentario y coyuntural y con sus preocupaciones ligadas a la cotidianidad y a la obtención y expansión de derechos sistémicos. De esta manera, es posible decir que los sujetos construyen sus perfiles de identidad o conflicto, aun cuando no sobrepasan las reglas de reproducción del orden social.

El sujeto social puesto a prueba en América Latina muestra que se ha redefinido y revitalizado su papel. Aquellos que declararon su fenecimiento y potenciaron el individualismo liberal y la constitución de una supuesta sociedad civil, que al analizarla entra en conflicto entre los "individuos", entre sus miembros sociales. Esta forma de abordar el análisis del sujeto hizo difícil reconocer la subjetividad política y social existente, ponderándose aspectos restrictivos no siempre fundamentales.

Nuestra reflexión sobre la cuestión del sujeto llevó a descubrir un conjunto de limitaciones que impidieron el reconocimiento de las formas de subjetivación estructurantes, semejantes, contradictorias, particulares y colectivas de la acción social. Conscientes de que nuestra propuesta para el estudio del sujeto social no se puede reducir a una posibilidad de interpretación y, menos aún, de construcción teórica y filosófica, ni a formas de estabilidad, lo que resta es más bien, acostumbrarse a navegar con la contradicción, la crisis y los cambios sociales.

Referencias

- Adorno, Theodor (1975). *Dialéctica negativa*, España, Taurus.
- Bagú, Sergio (1982). *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean (1998). *Cultura y simulacro. La precesión de los simulacros, el efecto Beaubourg. A la sombra de las mayorías silenciosas, el fin de lo social*. Barcelona: Kairós.
- Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*, España, Paidós.
- Calderón, Fernando (1995). *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. México, Siglo XXI, UNAM.
- Calderón, Fernando [comp.] (1986). *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: ONU/Flacso/IIS-UNAM.
- Guattari, Félix (1993). *Caosmose. Um Novo Paradigma Estético*, Brasil, Río de Janeiro Editora, No. 34.
- Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus, Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1998). *Problemas de legitimización en el capitalismo tardío*, Argentina, Amorrortu Editores.
- Kaplan, Marcos (2001, ene-feb). "¿Hacia un neo-cesarismo?". En: *Revista Universidad de México*, México, UNAM, nn. 600 y 601.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI.
- Mondragón, Carlos y Echegollen, Alfredo [coords] (1998). *Democracia, cultura y desarrollo*. México: Praxis/UNAM.
- Przeworski, Adam (1998). "El proletariado dentro de una clase. Proceso de formación de las clases", en: *Capitalismo y socialdemocracia*. Madrid: Alianza.
- Vattimo, Gianni (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa.
- Wallerstein, Emmanuel; Gunder Frank, André; et. al. (1990). *El juicio al Sujeto. Un Análisis de los Movimientos Sociales*. México, Miguel Ángel Porrúa/Flacso.