Revista de Ciencias de la Educación
ACADEMICUS

La subjetividad tensionada. Autonomía y Ciudadanía

Juan David Zabala Sandoval[*]

Resumen
La reflexión que se plantea ahonda en la constitución de un horizonte conceptual que dé cuenta del sujeto y la subjetividad en clave de la transición paradigmática, teniendo siempre presente rupturas a nivel epistémico, ético y político, así como su importancia a nivel educativo, entendiendo este como espacio privilegiado para pensar y cuidar las posibilidades de experiencia humana, la participación política, el reconocimiento del otro, de interpretaciones de pasados, del ensanchamiento del presente y de múltiples futuros.

Para ello se plantean dos tensiones que sirven como ejes para pensar al sujeto y la subjetividad, empezando por revisar la subjetividad como proceso contextuado inherente del sujeto, que a su vez implicaría asumirla como particular que se encuentra tensionada por juicios universales. Esta discusión nos lleva a entender el papel de la autonomía como forma de autodeterminación del sujeto que cobra valor en tanto se encuentra tensionado por múltiples contextos que se antojan determinantes.

Por otra parte se busca asumir postura frente a la ciudadanía como ejercicio de autonomía y lugar para la toma de conciencia y la reflexión de los paradigmas emergentes contrahegemónicos. Así mismo se recupera la visión que Adorno. El propósito de entender al sujeto como ángulo y a la subjetividad como proceso dinámico subyacente a este.
Palabras Clave: Sujeto, subjetividad, autonomía, ciudadanía, educación, emancipación.

Palabras claves
Sujeto, subjetividad, autonomia, ciudadania, educación, emancipación.

Abstract
The reflection proposed here delves into the constitution of a conceptual horizon about subject and subjectivity in frame of paradigmatic transition, bearing in mind ruptures in an epistemic, etic and politic level as well as their importance in an educational level, understanding the education as a privileged place for think and care the possibilities of human experience, the politic participation, the recognize of other, past interpretations, widening of present and multiples futures.

For these purpose two tensions was established as pivot for thinking the subject and the subjectivity, starting with a review of the subjectivity as a contextual process inherent of subject, and at the same time assume it as particular and tensioned for universal judgments. This discussion bring to us to understand the role of the autonomy as a form of subject self-determination which charges value as is tensioned by multiple context that seem determinants.

Also seeks take a position in front of the citizenship as an exercise of autonomy and place for take conscience and the consideration of counterhegemonic emergent paradigms. As well as, recovers the Adorno vision and the purpose of understanding the subject as an angle and the subjectivity as dynamic process subjacent to the subject.

Key Words
Subject, subjectivity, autonomy, citizenship, education, emancipation.

Introducción

Para intentar forjar una idea de educación desde la teoría crítica social es necesario empezar por concebir al sujeto desde una perspectiva no reduccionista que contemple su complejidad a la vez que su perpetua indefinición. Para ello se propone volver la vista hacia la idea que tenemos de nosotros mismos, es decir, a la idea de sujeto, como concreción conceptual en que es posible vislumbrar la mirada de una época y un contexto, pero también debemos volver a mirar a la subjetividad como proceso constitutivo del sujeto, abriendo la posibilidad para subvertir el orden establecido a partir de sí mismo.

El planteamiento de Marcuse (1968) en su obra *El hombre unidimensional,* devela el aplanamiento de la razón a partir de la excesiva tecnificación de la misma por concepciones utilitaristas y funcionalistas, lo que según el autor, llevó a la consolidación de una razón unidimensional que propende por aunar posibilidades de pensamiento y cierra

[*]Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Candidato a la Magíster en Educación en la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá.

la posibilidad para disentir. Encuentra hoy resonancia en las hojas escritas por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), quien desde una perspectiva propia propone entender la razón occidental y positivista como causante de erigir formas válidas de conocimiento y de experiencia, en detrimento de otras tachadas de inválidas, improbables e irracionales. Esto genera una doble narrativa del mundo en tanto conocimiento, la cual podría denominarse como "razón indolente", aludiendo a aquella que en tanto se considera central y privilegiada se da el lujo de despreciar otras formas de entendimiento en tanto no responden a sus propios patrones de comprensión; esto deja a todas aquellas formas que no están dentro del selecto grupo de saberes y disciplinas aprobadas bajo la etiqueta de no-ciencia, vestigios de conocimiento cuyo origen, método o meta resulta ser inadecuado y de poco valor, así que son vistas en necesidad de ser reorientadas, reorganizadas u olvidadas.

Asistimos pues a la conformación de una razón que se eleva como absoluta, verdadera y exclusiva, siendo a partir de ésta que se establecen formas privilegiadas centrales que rigen la percepción misma del mundo, una "razón metonímica" (Santos, 2009) como paradigma, o mejor, como tradición y lógica que ha llevado a establecer formas centrales de conocimiento, de derecho y de política, que se desagregan en instituciones o prácticas institucionales hegemónicas las cuales, dada su posición privilegiada, redundan en condiciones de inclusión-exclusión, conllevando a un desperdicio sistemático de experiencia y por lo tanto al cierre de la gama de posibilidades de mundo. Un desperdicio de experiencia que bien podría entenderse como epistemicidio, como ignorancia de otras formas de legislación, un desprecio a la diversidad de participación política, invisibilización del otro, entre otras muchas omisiones y exclusiones siquiera imaginables.

Ante este panorama, de Sousa Santos (2003) afirma que es necesario plantar resistencia al paradigma dominante o hegemónico de tal forma que comporte la proposición de un paradigma emergente que busque solventar las críticas hechas, esto es, pensar y trabajar por la utopía. Sin embargo, el sociólogo nos advierte de caer en la trampa de reemplazar un paradigma por otro, ante lo cual habría que buscar más bien la transición paradigmática[1], como esa etapa de cambio que se da entre un paradigma establecido y un paradigma nuevo que se genera por la dinámica misma de la modernidad, entendiendo que es posible actuar para lograr este cambio, así como trabajar a partir del mismo como momento fértil lleno de potencia y de posibilidades de reconfiguración de la realidad; de tal manera que aquello que se plantea buscar y sostener es la transición paradigmática.

Pero también nos advierte que esta no puede entenderse como la simple generación de un nuevo paradigma "mejor" que el anterior, pues eso sería ingenuo, sino como interrupción al orden previamente establecido, interrupción que ha de hacer presente todas aquellas formas de experiencia despreciadas, ponerlas a nivel de las "oficiales" o hegemónicas e intentar construir el nuevo paradigma a partir del cuidado de la diversidad. Vista así, la transición paradigmática no es más que un breve momento el cual habría que tratar de sostener lo más posible con tal de aprovechar al máximo su fertilidad creativa. Coherente con ello, no es posible seguir hablando de utopía, como si hubiese camino único y prefijado para la emancipación, más bien habría de hablarse de una multiplicidad tendiente a infinito o de heterotopías.

Dicha transición paradigmática ha de tener especial cuidado con evitar las miradas generales devenidas de juicios universalistas, pues ha de protegerse las diferencias particulares regularmente obviadas, así como es menester no caer en el relativismo extremo. De ahí que la mirada que se plantea en las siguientes páginas sea una que trate de conciliar con ambas tensiones, tanto la universal y general como la particular.

Esta es entonces una propuesta de sujeto, en específico, de un sujeto de y para la transición paradigmática, y por lo tanto que engendre unas formas de ser que lleven a generar rupturas con respecto a estas formas privilegiadas, siendo la enunciación de este mismo una ruptura con respecto al sujeto propuesto por las lógicas hegemónicas. Así que el propósito del presente trabajo ha de ser justamente el de ahondar en el entendimiento de la subjetividad a partir de la formulación de un sujeto que ansíe, busque, sostenga y aproveche la transición paradigmática para expandir las posibilidades de experiencia humana, que busque la justicia histórica, la solidaridad y el diálogo. Esta subjetividad contestataria ha de situarse necesariamente inconclusa a la vez que se reconoce en constante búsqueda de la transición paradigmática, siendo desde allí posible pensar el paradigma emergente y cuidar las posibilidades de experiencia, en posición de superar la incapacidad epistémica provenida de la ciencia y el derecho moderno de pensar nuevos paradigmas (Santos, 2003, 2009).

Ante esto, cabe sostener que la conformación de un sujeto de y para la transición paradigmática implique un sujeto por y para el cambio permanente, ante lo cual podría parecer que una subjetividad devenida de dicho arquetipo de sujeto se encontraría muy poco anclada a referentes sociales e históricos. Por el contrario, lo que aquí se propone es entender la subjetividad como un proceso emergente a

[1]La transición paradigmática es un concepto trabajado por Boaventura de Sousa Santos (2003, 2005), que señala el proceso de cambio paradigmático como momento poco o nada determinado y por ello lleno de potencialidades y de potencia, es decir, abundante en posibilidades previstas y no previstas. Visto así, pensar el cambio paradigmático ya no como un medio necesario sino como un fin en sí mismo conlleva a buscar no el establecimiento y la sedimentación de unas estructuras sociales en lugar de otras, más bien incita a anhelar el cambio mismo y, a partir de este, tratar de evitar el establecimiento de injusticias sociales, históricas y epistémicas.

partir de múltiples tensiones que resultan ser constitutivas en tanto la configuran y reconfiguran permanentemente, como inherente al sujeto que está atravesada por tensiones sociales, históricas, políticas, entre otras. Siendo el sujeto la cristalización[2] de la dinámica subjetiva a partir de alguno o algunos de sus referentes, esto es, un sujeto que "deviene en una subjetividad constituyente, en la medida que requiere entenderse en términos de cómo se concretiza en distintos momentos históricos" (Zemelman, 2010:257); por lo cual se hace necesario entender la subjetividad como dinámica constituyente del sujeto, a la vez que dinámica inherente a este, estableciendo una relación recíproca cuya distinción yace en el grado de concreción o potencialidad. De ser así, el sujeto resulta expresión de una subjetividad social e históricamente anclada, referentes aquellos que cuestiona y retoma una y otra vez.

Partimos pues de entender la subjetividad como tensionada entre aquello que es y lo que no es, es decir, lo concreto y la potencialidad, pero sobre todo, es menester asumirla solo posible como parte de unas condiciones determinantes específicas a las cuales responde. Esta subjetividad, en tanto comporta un sujeto, propone la conjunción de miradas sociales e individuales, esto es, un punto de encuentro entre una mirada amplia que busca ser general y una mirada particular atada a una corporalidad, momento y un lugar determinado, por lo que la subjetividad encuentra fundamento en la articulación de la experiencia social e individual.

En este sentido se plantea como problema las diferentes formas en que la educación, como campo amplio cuya reflexión y acción no se agota en las aulas de clase, sino que su preocupación es extensible a procesos sociales relacionadas con la planeación del futuro, puede ser fundamento en la configuración de diferentes formas de abordar problemáticas sociales, de afrontar la formación ciudadana y democrática. Por lo cual la investigación de la subjetividad, su constitución y las implicaciones que estos procesos conlleven para las prácticas educativas y sociales resultan ser de gran interés.

Con el fin de entender la subjetividad en términos de sujetos que busquen y sostengan la transición paradigmática, se propone abordarla por dos tensiones que responden a planteamientos de varios pensadores de teoría crítica social del siglo xx, los cuales, es posible decir que encuentran confluencia en el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos. Estas tensiones han de comprenderse como constitutivas en tanto se proponen fundamentales para pensar en una subjetividad que devenga en sujetos contestatarios que ansíen la transición paradigmática y que busquen la ampliación de la experiencia humana en tanto apertura hacia posibilidades incluso aun indeterminadas. Es así que se plantea una primera tensión constitutiva de la subjetividad que se encuentra compuesta por la pareja dicótoma Universal-Particular, atendiendo que un juicio universal no dice todo acerca de sus particulares, y que a su vez, lo universal es mucho más que la sumatoria de sus partes, se entiende fácilmente que esta tensión habla de emergencia de sujetos que puedan pensar la sociedad a la vez que se piensan a sí mismos, como particulares que tratan de pensar lo universal sin agotarse en el intento, lo que atiende a los planteamientos de Adorno (1984) hechos en la *Dialéctica Negativa,* así como a la dualidad planteada por Habermas (1991) entre lo determinado y lo indeterminado, ubicando en lo indeterminado un sin límite de posibilidades de nuevas determinaciones, por lo que, siguiendo a Marcuse (1968), desde un punto de vista particular es posible retar toda lógica universalista que pretende omitir voces con la formulación de leyes naturales y la pretensión de dar una explicación conforme del comportamiento.

Una segunda tensión, la cual entablaría la discusión en torno a la dicotomía Regulación-Emancipación propuesta por Santos y que habría sido heredada del pacto social moderno, sitúa al sujeto en algún punto intermedio a estas polaridades, por lo que ha de procurarse el situar la subjetividad contestataria en la búsqueda incesante de la emancipación individual y social sin olvidar jamás que el aumento de autodeterminación de un pueblo o sociedad puede estar en detrimento de la libertad de otro, incluso de sí mismo en el futuro[3].

Ahora bien, pensar un sujeto para el cambio permanente implica a su vez reconocer que siempre se está en busca de algo y que, por lo tanto, nunca se alcanzará la completud. Entonces, el sujeto que busca la transición paradigmática ha de reconocerse crónicamente incompleto, en carencia, en falta de, y al ser esta una incompletud sistemática, siempre requerirá del otro para adelantar su búsqueda de experiencia posible, la cual es una búsqueda de nunca acabar, pues reconocer un punto de finitud sería recaer en la mirada evolucionista y desarrollista que llevó al fin de la historia de Fukuyama (Aguiló, 2010a). Es decir, que este sujeto requiere de concebir una subjetividad que comprenda una dinámica dialéctica con el otro, con lo otro, y que a partir de allí pueda generarse un movimiento inherente que evite el enclaustramiento de su potencialidad en cuanto a posibilidades de futuro.

Es entonces posible pensar en la educación como espacio privilegiado para pensar y cuidar las posibilidades de experiencia humana, de participación política, de

[2]Se entiende por cristalización la concreción de una dinámica a partir de un referente y en un momento en particular, o mejor, como cosificación de dicho eterno devenir que es la subjetividad, entonces al decir que el sujeto es la cristalización de la subjetividad lo que se quiere dar a entender es que el sujeto es una concreción particular de la subjetividad, siendo ésta una dinámica, o mejor, estando en constante movimiento lo cual evita que caiga en concreciones absolutas

[3]Tal y como lo ejemplifica C. S. Lewis (2000) en su ensayo "La abolición del hombre". Pues el que los hombres hoy puedan determinar qué significará en lo sucesivo lo "bueno" y lo "malo" o lo aceptado y aquello que no lo es, implica un control de unos pocos hombres sobre otros, o, dicho de otra forma, el control del hombre por el hombre.

reconocimiento del otro, de plurales interpretaciones de pasados, del ensanchamiento del presente y de múltiples futuros. Este panorama conlleva a preguntarse ¿cuáles son esas rupturas educativas que pueden formularse a nivel epistémico, ético y político a partir del planteamiento de este sujeto de la transición paradigmática? y ¿cómo ha de jugarse la educación en la conformación de subjetividades que ansíen esta transición? Siendo posible, a partir de la propuesta de ese sujeto de y para la transición paradigmática, vislumbrar algunas implicaciones epistemológicas, políticas y éticas, que requieren ser puntualizadas a nivel educativo.



ICEUABJO 2014

El texto que se desenlaza a continuación propone una disertación sobre subjetividad y sus implicaciones educativas, relacionando dicho concepto con trabajos provenidos de campos como filosofía, psicología y sociología, tratando de proveer conocimiento desde un enfoque interdisciplinar e integrador. Sin embargo dadas las múltiples aproximaciones disponibles al tema que se trata de abordar, las cuales no tienen conexión directa necesariamente y si a eso le sumamos el que la intención del presente texto no es la de agotar el tema ni mucho menos la de sentar la última palabra acerca de éste, tenemos como resultado que difícilmente encontraremos verdades absolutas, comprobables y contrastables, por el contrario, lo que aquí se presenta es una búsqueda tanto personal como académica que trata de encontrar algunas certezas ofreciendo un horizonte conceptual acerca del concepto de subjetividad y su posible abordaje desde una perspectiva histórica y crítica.

Tensión 1: Entre lo Universal y lo Particular

Pensar el sujeto implica pensar un sujeto específico, por más que se suponga un sujeto abstracto, éste sigue teniendo como referente el lugar y momento en que fue pensado, siendo por lo tanto una imagen estática de los procesos que le subyacen y de los cuales emerge, una fotografía instantánea que corta con el continuo darse del ser humano, por lo que pensar la subjetividad, como dinámica que origina al sujeto, aparece como alternativa para atender al inherente movimiento del ser, la subjetividad que a la vez que deviene en sujeto se encuentra atada a múltiples referentes espacio-temporales.

Al hablar del sujeto aparecen fuertes tendencias que le enfrentan con la mirada al individuo, término que a su vez contrasta con la idea de sociedad. Dicha polaridad parece enmarcar dos entidades cuya relación es la de pertenencia de la primera en la segunda, polaridad extensible a la propuesta por la tradición del pensamiento crítico que opone la estructura a la acción, sin embargo, también es posible decir que el término sujeto podría bien demarcar un concepto de arquetipo que describa y tipifique al individuo que por antonomasia compone dicha colectividad, lo cual fundiría ambas partes, evitando así la perspectiva maniquea y polarizante reemplazándola por una en la que el sujeto y la sociedad se determinan recíprocamente.

A su vez, el sujeto, como constructo social, presenta una clara dificultad de estudio dado su carácter variable, propio de los fenómenos sociales; frente a esto la ciencia moderna ha tendido a asumir búsquedas de algo que indudablemente sea entendido como sujeto, en cuyo caso podría tomarse como su esencia misma, algo invariable, una marca indeleble que permitiera construir conocimiento seguro que no sucumbiese con el pasar del tiempo. Esta es la búsqueda emprendida por Descartes, la cual culmina con la afirmación de la propia existencia a partir de la razón, siendo esa última, la razón, la esencia misma del ser humano, que permite "la evaluación de la verdad de todas las condiciones de la vida con la medida del pensamiento racional" (Marcuse, 1971:19). Es gracias a la aparente independencia del *ego cogito* que se hace posible entender al hombre como centro del pensamiento, lo cual facilitaría el paso firme de la ciencia moderna por sobre la apariencia, pues el que la existencia misma pudiese entenderse en términos racionales implicaba la no necesidad de tener en cuenta aspectos subjetivos del hombre.

Autonomía del sujeto

Si se entendiese que todos los hombres pueden y deben hacer uso de su razón para superar sus limitaciones y las de la humanidad en general, podría hablarse del paso seguro y firme del sujeto de la razón, el cual se encaminaría hacia la consecución de mejores formas de vida y poco a poco entendería que es posible aumentar de forma progresiva el control de aquello que antes escapaba a su entendimiento, el control efectivo de su entorno teniéndose como centro a sí mismo, es decir, la iluminación de lo desconocido, la comprensión de todo, el control y orden de la desordenada naturaleza o la llamada "producción" de todo. "Producción" asumida como el proceso que todo lo devela, que pone en evidencia cada cosa ante los ojos de la humanidad, correspondiendo a la implacable empresa emprendida por la modernidad y albergada

en los procesos de industrialización de la naturaleza y en el avance de la ciencia positivista, Baudrillard (1994). Sin embargo el control de la naturaleza externa es solo posible a partir del control de la naturaleza interna al sujeto, lo cual sería denominado como autoafirmación, Habermas (1975) e implica la unificación de las dimensiones del sujeto en una sola, una razón científico-técnica que vuelve a todas las demás obsoletas.

Contrario a ello, Freud (citado por Marcuse, 1971) concibe un sujeto difícil de conocer en plenitud pues en cada recoveco de su psique yace una infinidad de recuerdos, afectos y experiencias que escapan continuamente a interpretación unívoca y por tanto se dificulta su objetivación, que permite posicionar alguna suerte de pensamiento negativo[4] como opuesto a la razón científico-técnica. Es esta posibilidad de escapar a la total sujeción que devela cierta esperanza en el propio sujeto, la capacidad de encontrar en sí mismo alternativas a la lógica objetiva unidimensional, que coincide de cierta forma con esa característica propia del individuo, y por lo tanto irreductible, que ya ubicara Descartes (citado por Heidegger, 1997) en la capacidad de dar cuenta de la propia existencia de sí mismo por medio de la razón, y que anunciara Marcuse (1968) como la imposibilidad de ser totalmente explicado y contenido en juicios universal es, siendo precisamente allí donde Habermas (1975) ubica la posibilidad de pensamiento negativo en el origen mismo de la subjetividad, el cual sería la posibilidad yacente en el sujeto, en tanto particular, de escapar a todo intento de describirlo[5] a partir de enunciados absolutos que tienden a la generalidad, esto es, al referirse sobre un particular, éste es aprehendido siempre en la perspectiva de algo general "a la significación de lo particular no se la puede «agotar» por medio de un proceso de sucesivas subsunciones bajo tales generalidades" (Habermas, 1975:156). Pues lo particular no puede subsumirse ante el juicio universal. Así Adorno (1984) afirma:

> Lo individual es a la vez más y menos que su determinación universal. Pero la única forma de que lo particular y determinado se encuentre a sí mismo es la superación de esa contradicción, o sea la identidad lograda entre lo particular y su concepto.(…) El contenido de la contradicción entre universal y particular es que no existe todavía la individualidad, y ésta es, por tanto, mala allí donde se establece (p.154)

Siguiendo la anterior cita de Adorno entendemos que los juicios universales son a su vez juicios que determinan a los particulares en tanto al encerrarlos en la completa concreción les impiden el movimiento. Debido a que la relación entre lo particular y universal sería contradictoria en sí misma, implica "la realización de algo paradójico: captar por medio de determinaciones en principio generales y, por decirlo así, a través de ellas, la plena concreción de aquello que no es idéntico con esas generalidades" (Habermas, 1975:156), es decir, que la subjetividad puede entenderse como la capacidad de movimiento que se contrapone a la total sujeción, que se encuentra tensionada entre lo universal y lo particular, pues no es ni lo uno ni lo otro.

Esta dualidad permite entender la subjetividad como un proceso emergente en la tensión generada entre las polaridades, por lo cual solo podríamos hablar de ésta como contraposición del movimiento particular al universal sin dejar de ser parte del mismo, es decir, aquello que es y no muta, aquella esencia que se deja entrever en el infinito movimiento de las apariencias.

Esta tensión entre la concreción y la inconcreción está dispuesta para abrir constantemente nuevas posibilidades en la medida en que reconoce en el sujeto un dinamismo inherente que lo lleva a volver sobre sí, otorgándole la capacidad reflexiva sobre sí. Sin embargo, no podemos plantear al

[4]Adorno nos abre la puerta a lo negativo a partir de la relación entre concepto y el objeto particular que se quiere entender en ese concepto, diciendo que "La filosofía tradicional se figura que conoce lo desemejante cuando se lo asimila; en realidad no hace más que conocerse a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería percibir lo semejante, determinándolo como lo que no se le asemeja. Lo que hay de diferencia en el juicio identificante es directamente evidente en cuanto cada objeto singular subsumido bajo una clase posee determinaciones ajenas a la definición de ésta. (…) Sin embargo, nunca puede dejar de ser a la vez el concepto de lo que abarca, y por tanto tiene que ser confrontado con ello. Tal confrontación le sitúa frente a su contradicción consigo mismo (…) De ahí que al individuo le interese conservar para sí no sólo lo que le roba el universal, sino también, frente a la propia indigencia, ese plus del concepto, que hasta el día de hoy viene experimentando como su propia negatividad" (Adorno, 1984:153-154).

[5]Bonin (2004) propone que el concepto de lo negativo puede ser seguido desde la obra de Lukács, pasando por Adorno y llegando a Marcuse, entendiéndolo como posibilidad de des-sujetación frente a la idea dual de tiempo productivo/no prodzuctivo (para el caso de Lukács), de tiempo valioso, necesario y costoso. La dirección y proporción de lo productivo no parece ser tema en este momento, pero sí la dicotomía labor/ocio, dicha contraposición establece la contención y reducción de nuestros actos dentro de esta tensión, asumiendo que esas son las únicas posibilidades, es decir, que esta es una descripción absoluta y universal del tiempo cotidiano. Esto nos obliga a ubicar nuestras actividades allí, en alguno de estos campos; hasta aquí logró llegar Lukács, afirmando que lo negativo es todo aquello que no entra en la lógica de la producción, siendo un residuo que se ubica en el costado del ocio y lo llamado improductivo.

Resulta difícil considerar que alguna de nuestras acciones pueda salir de esa lógica. Marcuse (1968), basándose en una idea tal vez previa a la dialéctica negativa de Adorno (1984), abordó la caída de la dialéctica, sosteniendo que la lógica positiva había absorbido a la negativa en el marco del pensamiento unidimensional, el cual había unificado tanto la síntesis como la antítesis en su afán de abarcar y totalizarlo todo con el fin de hacerlo consumible, digerible, inteligible, universal y sobre todo, lo más cercano posible a la verdad natural. Marcuse apunta que ante la imposibilidad de oponerse a la relación positivo/negativo, sólo quedaba la esperanza de generar nuevas formas de pensamiento negativo, nuevos espacios de lucha que tal vez lograran recuperar la posibilidad de oposición sintener que expresarse a través de las formas de pensamiento unidimensional.

sujeto como un umbral entre el mundo exterior y el interior, pues esto solo redundaría en la división del mundo en el cual el sujeto sería solo una cosa más, una cosa estática. Por lo tanto es necesario hacer del sujeto un punto de convergencia entre su exterioridad y su interioridad, atendiendo a que una y otra dimensión se relacionan de forma recíproca a partir de procesos de posicionamiento del sujeto, como por ejemplo la construcción de identidades, la emergencia de posturas propias, de procesos interpretativos, entre otros.

Esto resulta afín al concepto tradicional de esencia retomado por Descartes, que ubicará como inseparable de la búsqueda de la libertad a través de la razón, de la misma forma que Nietzsche reconoce en la autoconciencia y el autodominio la posibilidad de potenciación, en este caso es autorregulación (Vattimo, 1991), como autonomía ganada por el trabajo sobre sí mismo, por lo cual la autonomía sería la capacidad del sujeto para "transformar lo externo-objetual en ámbitos de sentido donde materializar prácticas posibles mediadas por un acto de consciencia" (Zemelman, 2007:75), esto es, el poder cambiar la externalidad del sujeto en tanto lo externo resulta una expansión de la existencia misma del sujeto. Siendo esta la esencia del hombre y entendiendo que la posibilidad es una forma alterna a lo que ya es, podríamos aventurar entonces que en la autonomía, como determinación de la posibilidad, encierra la esencia en sí misma a la apariencia, es decir, solo mientras se pueda pensaren posibles y aparentes caminos, podrá entonces optarse por este o aquel, que sería llegar a determinar qué camino tomar a partir del ejercicio de la autonomía.

Nuestra mirada debe centrarse entonces en la autonomía del sujeto, como ejercicio de autodeterminación que a la vez es concreción de las posibilidades, de aquello que no es; como tentativa resolución de la disputa entre esencia y apariencia. Sin embargo, dicha autonomía requiere situarse a partir de sus contextos, por lo que resulta necesario reconocer que dicho proceso resultaría incompleto de no afirmar la disposición legada por el momento histórico, evitando olvidar que solo es posible pensar en el sujeto como atado a un momento y unos determinantes sociales, históricos, políticos, etc. Por lo cual la autonomía pasaría por la "capacidad para reconocerse a sí mismo, desde sí, en sus posibilidades, a partir de lo que es y puede ser según las circunstancias contextuales" (Zemelman, 2007:17).

Visto así hay una dinámica inherente en el sujeto, expresada en procesos subjetivos (necesariamente intersubjetivos a la vez que intrasubjetivos) que son ineluctablemente históricos, pues es a partir de esa sujetación al momento histórico que se hace posible la capacidad heurística que se desprende de ese eterno movimiento entre total sujeción y total desujeción. Así que debemos recurrir a la subjetividad como un proceso, o mejor, como un sin número de procesos que permiten entender al sujeto más allá de su referente actual, esto es, de su específico lugar en el estado de cosas en el mundo, por lo que pensar al sujeto desde la subjetividad implica entenderlo como concreción de procesos que se debaten entre las formas generales de ser o arquetipos de sujetos, y las formas posibles que puede asumir como concreciones aún no alcanzadas o como potencialidades por desarrollar.

La otredad como dimensión social de la subjetividad

Esta indefinición, que nunca llega a ser total, sustenta a su vez una idea de incompletud de sí, como una incompletud sistemática que implica una búsqueda de aquello que no soy yo y que puede completarme, es decir, de lo otro. Categoría que trabajara Dofour (2007) desde una perspectiva ontológica, política y simbólica, y que nos diría que el Otro es tanto una construcción ficticia elaborada socialmente a partir de relatos para establecer orden, es decir, es política en tanto nos sirve como referente para ordenar nuestras formas de ver y ser en el mundo, y a la vez es referente ante el cual somos sujetos, es decir, es ante este que hay sujeción y que, por consiguiente, es posible la resistencia como desujeción, "el sujeto es tanto la sujeción como lo que se resiste a la sujeción. En otras palabras, el sujeto es el sujeto del Otro y es lo que se resiste al otro" (Dotour,2007:7). Es a partir del Otro que es posible existir como sujeto, pues no se puede oponer resistencia ante algo a lo que no estamos sujetos, por lo tanto es necesario sujetarse a ese Otro para poder oponer resistencia.

Debemos aclarar que este Otro que propone Dofour no

Detalle del interior del Teatro Macedonio Alcalá. Oaxaca de Juárez. ICEUABJO 2014



tiene cuerpo específico, es decir, no tiene materia, es una construcción ficticia meta social hecha de relatos "comprendido en los límites de la razón [que sirve como referente ordenador, como] punto de apoyo al sujeto para que sus discursos reposen sobre fundamento" (Dofour, 2007:8). Por lo que debemos tener en consideración también al otro (con minúscula) como la necesaria contraparte en la interacción social, el tercero con quien dialogo, o no dialogo, que por medio de su corporalidad y acción define hasta donde va mi cuerpo y mis posibilidades de acción; esto es, *ego* requiere un *alter* que lo interpele, ante el cual tomar postura y resistir o con el que entablar diálogo, acordar y disentir.

La existencia de otro particular establece una forma única de experiencia que interpela la propia, así que es necesario entender que el sujeto se posiciona socialmente de forma relacional con otros, estableciendo así relaciones dialógicas que llevan a asumir que soy diferente de aquello que no soy, y que por consiguiente, hay otras formas de ver el mundo que no necesariamente son menos válidas que la propia y que por lo tanto exige reconocimiento.

Coherente con lo anterior, para de Sousa Santos (2003) es necesario pensar la subjetividad fundamentada en prácticas cotidianas cuya retórica dialógica establezca un rechazo de raíz a polaridades y verdades cristalizadas que por asumirse absolutas y unívocas establecen puntos inamovibles que llevan a la invisibilización, olvido o desperdicio de otras formas de experiencia y por tanto dificulta la democratización de las diferentes esferas de poder. Esto supone una incesante búsqueda del otro, de un mundo diferente construido en comunión, del sí mismo reflejado e incluso distorsionado en el otro; por lo tanto la otredad juega un papel importante en la propuesta del sociólogo portugués, en que la experiencia del otro tiene vital importancia en procesos de democratización de espacios de ciudadanía, en el trabajo, en la comunidad, incluso en el espacio doméstico.

Siendo así, la postura asumida por de Sousa Santos permite entrever dos características necesarias para la emergencia de un nuevo sujeto contestatario frente a las tensiones actuales de un mundo obligado a la globalización y a la comunicación con otras formas culturales; la primera es la capacidad de volver sobre sí mismo, la cual es posible evidenciar en la crítica a la superficialidad de la autoconciencia hecha por Nietzsche (citado por Vattimo, 1991) y que encuentra su camino a través de la toma de responsabilidad de la propia herencia histórica y cultural. Dicha capacidad, entendida como auto-reflexiva, implica, a través de la posibilidad de trabajar sobre sí mismo, el entenderse en la dinámica social, el saberse jugado en la interrelación, el deberse a un momento histórico y, por ende, a una sociedad y sus necesidades; un sujeto consciente de sí mismo, de su lugar en el mundo y de sus capacidades y limitaciones (Zemelman, 2007). A partir de esa conciencia es posible volver sobre sí y abrir nuevos horizontes fundamentados en la creatividad propia a la capacidad de cambiar el propio signo, coherente con la autonomía. Esta auto-reflexividad es volcarse y pensarse a sí mismo, lo que para Zemelman (2007) puede llamarse como inherentemente humano o la condición humana.

La conciencia sobre sí, como la autonomía, abre el camino para pensar la sociedad a través de sí, es decir, entendiendo que el sujeto emerge en un momento histórico, social, económico, etc., y que dichas aristas son constituyentes de sus dinámicas, entonces el pensarse a sí mismo es también extensible al pensar la sociedad, idea que conlleva una incompletud congénita, pues según lo dicho hasta el momento nunca podrá erigirse un juicio que sea universal en tanto igualmente válido a todos. Así que la segunda característica fundante propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2003) es la capacidad reflexiva con respecto a experiencias del propio entorno y el contacto con el otro, lo que lleva a valorar los posibles aportes que puedan surgir de esa infinidad de lecturas de mundo, las cuales serán entendidas como igualmente lícitas a las propias solo en tanto el sujeto se reconozca en incompletud constante[6], inválido sin el otro. Por lo tanto este es terreno propicio para una cultura de la otredad en que se ejerciten interacciones dialógicas y se aprecien los consensos y los disensos por hacer factible la diferencia, así como el inconformismo con los juicios absolutos y polarizados.

Pero esta vuelta sobre sí no debe quedarse en lo más superficial, pues si bien es parte de los procesos de identidad individual y de aquellos que facilitan la ubicación del individuo en un entramado social, son históricos y se encuentran en unos lugares y bajo unos roles determinados, es necesario que esa autoconciencia no se quede solo en los juicios que los demás hagan de mí, sino que debe cuestionar las relaciones mismas que hacen parte de dicho entramado social, por lo que ha de hacer frente a las condiciones históricas y asumir responsabilidades en ese volver sobre sí (Vattimo, 1991). Siendo posible no solo hablar de una incompletud reconocida que conlleve a la valoración del otro, sino también de una contextualización de la capacidad heurística que la canalice por medio de la responsabilidad para consigo mismo y con la sociedad, esta conciencia sobre sí sería el contrapeso necesario de la autonomía del sujeto, que es la capacidad que

[6]Con respecto a la incompletud, es necesario ubicar que esta tiene un carácter doble, primero, el sujeto es incompleto dada su ubicación en la tensión particular-universal, pues, según el trabajo de Adorno (1984), el sujeto, como particular, es mucho más que los conceptos con que logra identificación, es también lo que no se asemeja a esos conceptos, entonces, al superarlos, el particular es aquello que puede nombrarse y aquello que no puede nombrarse, es lo positivo y también lo negativo, lo que escapa a la conceptualización.

Segundo, el sujeto es también incompleto mientras su perspectiva particular, como experiencia individual contextuada socialmente, no puede ser absoluta y sobreponerse a las de otros particulares, por lo tanto el sujeto que acá pensamos se encuentra doblemente incompleto. Pero además, esta incompletud es inherente y necesaria, pues, siguiendo a Dofour (2007), el Otro es necesario para que yo pueda ubicarme en el entramado social y asumirme como sujeto.

tiene el sujeto de modificar su externalidad e internalidad a partir del reconocimiento de sí en sus contextos específicos, conciencia de lo que es y lo que puede llegar a ser que implica necesariamente lo que no es.

El aporte de Boaventura de Sousa Santos (2003) nos lleva a considerar una propuesta de sujeto contestatario que se encuentra siendo en un momento histórico dado, o mejor, que se encuentra a sí mismo en un momento histórico, con respecto al cual se hace y se rehace continuamente pues es tensionado por la conciencia de sí. Dicho carácter contestatario solo cobra sentido con un sujeto que se haga actor social en tanto se reconozca necesariamente incompleto, abriendo la posibilidad de convivir con la otredad, como búsqueda de consensos y disensos, así como forma de explorar nuevas posibilidades de ver y ser en el mundo con el otro. Un sujeto flexible en tanto se hace y se rehace en la interacción social y en la vuelta sobre sí mismo, pero que pone esa flexibilidad y capacidad de renovación al servicio de su momento histórico.

Tensión 2: Entre Regulación y Emancipación

Hasta ahora hemos abordado el problema del sujeto como concreción de una subjetividad solo posible en tanto tensionado por su condición particular y los juicios universales que lo atan, tensión la cual se propone resolver a partir de la autonomía del sujeto como autoafirmación y autodeterminación crítica y consciente. Siendo precisamente este concepto de autonomía el que nos servirá de pivote para revisar la segunda tensión propuesta a partir de la teoría crítica de Boaventura de Sousa Santos, la cual pone en manifiesto una constante contradicción entre la regulación social evidente a nivel individual como mecanismo socializante e integrador, y la posibilidad de emancipación subyacente a la mirada propia del sujeto como agente activo de sí y de la sociedad.

Brevemente hemos de retomar una línea argumental elaborada en párrafos anteriores, relacionada con entender al sujeto como necesariamente contextuado, esto es, atado a unos referentes contextuales a los cuales retoma una y otra vez en su producción de sí mismo, es decir, que solo a partir de estar atado a dichos referentes puede ser quien es. Pues bien, anteriormente decíamos que dichos referentes le posibilitan constituirse en un ángulo en tanto da cuenta de ellos a la vez que toma distancia desde su particularidad, siendo esta la génesis de la toma de postura propia frente al mundo. Por tanto decíamos que es posible dar cuenta del mundo en tanto da cuenta de sí mismo.

Así que tenemos un sujeto que solo puede dar cuenta del mundo a partir de su marco contextual, el cual lo define, pero que eso no niega su capacidad de autonomía, más bien, la posibilita, pues de otra forma el sujeto no podría autodeterminarse y conducirse de no estar previamente ubicado en el mundo. Según lo anterior, es posible afirmar que toda acción o elaboración del sujeto sobre sí o sobre el mundo está inserta en un contexto social, económico, en un momento histórico determinado, por lo que dicha acción o elaboración responde a éstos o bien para afirmarlos o bien para superarlos o contradecirlos. De esta manera, Zemelman (2007), encuentra:

> El hombre como constructor de realidades se define en el constante rompimiento de lo que es por lo que ha llegado a ser; pero también por lo que no llegó a cristalizar; rompimiento donde eclosiona su incompletud, que es lo propio de su mortalidad como fluir de instantes […] al hombre como la negación del orden pero a la vez como su constructor; negación por su necesidad de incompletud, construcción como manifestación de su disposición para conformar ámbitos en los que alcanzar su identidad. (p,16)[7]

Así que si ubicamos la regulación social que sufre el sujeto como parte de su nicho contextual, entonces podemos afirmar que a partir de la regulación es posible algún tipo de innovación o de heurística. La afirmación podría parecer un tanto maniquea, sin embargo lo que se quiere señalar es la suma implicación de las posibilidades reconocidas, como caminos aceptados o negados socialmente, en la determinación del sujeto sobre sus propias posibilidades; esto es, que el sujeto podrá tomar, rechazar o incluso crear caminos, como potencialidades, o mejor, posibles concreciones de su capacidad de potencia, a partir de aquellas potencialidades reconocidas desde sus múltiples contextos. Lo que vemos es que si no es reconocida una potencialidad o sus cimientos, si quiera para negarla o repudiarla, el sujeto no podrá pensar en optar por esta, o en construirla. Lo cual sin duda nos sumerge en la reducción de posibilidades de experiencia humana que ya entabláramos como resultado del silenciamiento y olvido.

Este marco nos deja entrever dos principios de la subjetividad tensionada entre regulación y emancipación, la primera corresponde a la ciudadanía, la cual puede entenderse como mecanismo regulador de la tensión ejercida entre el Estado[8], como institución reguladora de la cual devienen los derechos y deberes, y las particularidades mismas del sujeto, que tendería a la emancipación. La segunda es el cosmopolitismo derivado de un profundo reconocimiento de la necesidad e importancia del cuidado y apertura de posibilidades de experiencia. Siendo estas dos conformaciones abordadas a continuación, a la vez que nos volcamos necesariamente hacia sus puntos en común.

[7]Énfasis no encontrado en el texto original.

[8]Cabe aclarar que se está hablando de un Estado abstracto como representación de la idea de Estado Liberal Moderno, de lo contrario habría que hacer una pausa en cada afirmación para sopesar las diferencias de cada uno de los Estados existentes y tratar de cohesionar el concepto de Estado. Por lo tanto, estas disquisiciones no son aplicables uno a uno a cualquier concepto, asimismo pueden carecer de valor en uno u otro contexto, sin embargo, pueden servir como orientaciones para hacer una lectura general de un contexto particular, esto es, orientar la mirada.

Autonomía y Ciudadanía

Para poder dar el sentido deseado al concepto de ciudadanía es necesario empezar por entender que es posible pensar la relación entre Estado y los sujetos de forma similar a como en páginas anteriores se pensó la relación Universal-Particular, es decir, que es posible reconocer en el Estado (Liberal) una vocación reguladora, la cual reconoce a cada uno de los agentes sociales como iguales, siendo esta igualdad necesaria para el ejercicio democrático. Ahora bien, siguiendo a Dofour (2007), el Estado haría las veces de ese Otro ante el cual nos sujetamos y solo a partir de dicha sujetación existimos como tal, ese Otro (con mayúscula) que funciona como ordenador del mundo, esto es, solo como sujetos del Estado existimos como ciudadanos.



Biblioteca ICE. ICEUABJO 2014

Así que para el Estado todos somos iguales en tanto ciudadanos, por lo que este sería un juicio de tipo Universal, en que las particularidades de los sujetos pierden relevancia al no caber en el "todos somos iguales". El Estado regula a sus sujetos a partir de dichos juicios universales que le permiten establecer leyes a partir del presupuesto de igualdad, y como tal se aplican a todos las mismas leyes y sanciones, derechos y deberes. Esta es una igualdad de oportunidades y derechos, pero en tanto todos somos iguales así mismo nadie puede ser diferente. Dicho juicio universal deja por fuera de existencia la posibilidad de una alteridad, de que exista un alter al ego; nos referimos como el otro (con minúscula), los otros o ellos, para contraponerlos al nosotros, o mejor, hay una diferencia con aquellos que se rigen por un principio rector diferente al nuestro, aquellos que tienen un Otro diferente. Como tal es una negación del diferente, de ese otro que no soy yo y que por tanto no es alteridad. El que el Estado sea el Otro, el gran sujeto ante el cual nos reconocemos atados y solo en dicha atadura adquirimos sentido, nos posibilita entender que en tanto sujetos de éste, todos gozamos de las mismas garantías, posibilidades, libertades y límites, por lo cual solo hay ego, solo hay un nosotros indistintos, estamos pues obligados a ser iguales.

Entonces tenemos que para el Estado todos somos sujetos abstractos, meros ideales o esencias de aquello que un ciudadano moderno es y debe ser, dicha idea se encuentra inmersa en la ciudadanía, que vendría a ser un mecanismo que regula la tensión entre la vocación reguladora del Estado y las particularidades inherentes de los sujetos.

> El mecanismo regulador de esa tensión es el principio de la ciudadanía que, por un lado, limita los poderes del Estado y, por otro, universaliza e iguala las particularidades de los sujetos de modo tal que se facilite el control social de sus actividades y consecuentemente, la regulación social. (Santos, 2012:291).

Tenemos entonces a la ciudadanía como mecanismo regulador que facilita la igualación de todos, sin embargo, hemos de reconocer en ella el germen mismo de la emancipación, pues si por una parte reconocemos en el Estado una vocación reguladora en tanto igualadora de los sujetos particulares, por la otra se hace imprescindible contraponer la potencia emancipadora subyacente en las particularidades mismas de los sujetos, en su subjetividad, la cual desemboca en la capacidad de tensionar los juicios universales al reconocer y engendrar otros caminos posibles; por lo que la ciudadanía sería un mecanismo regulador, sin embargo, también es susceptible de tensión a favor de la subjetividad, siendo esa regulación más bien como una moderación, como un cuidado de que la tensión no pueda diluirse en la sobreposición del Estado sobre los sujetos o de los sujetos sobre el Estado.

La ciudadanía, vista como mecanismo moderador en la tensión Regulación-Emancipación, tendría implícita la idea de la autonomía del sujeto. Entonces, la ciudadanía de la que aquí se habla se torna un ejercicio de autonomía en que el sujeto puede autodeterminarse, dirigirse a sí mismo teniendo siempre presente sus obligaciones para con el Estado, que son en últimas, obligaciones para con los demás, lo cual permite establecer que la autonomía que retomamos aquí es tanto jurídica como política y moral y por ello no solo atañe al sujeto en tanto individuo sino también en tanto comunidad de sujetos que lejos de entenderse aislados se organizan en forma de sociedad civil, relacionándose con unos marcos construidos y negociados de regulación social.

Esta autonomía ha de reconocerse tanto a nivel individual como a nivel comunitario, por lo cual sería necesario dejar de lado la idea de entender la política propia de ciertos niveles sociales para ir tras el propósito de politizar las diferentes

esferas sociales[9] en tanto nicho de múltiples relaciones humanas, lo cual implicaría, siguiendo a Santos (2003;2012), democratizar espacios estructurales como el doméstico, en que rara vez se pone en entre dicho la estructura vertical de poder; el comunitario, en que la agrupación en comunidad puede facilitar la sedimentación de criterios de inclusión y exclusión basados en aspectos raciales, religiosos e incluso económicos; y por supuesto a nivel de la ciudadanía.

De esa forma se hace posible pensar nuevamente en la emancipación social, ya no como una utopía, sino como autodeterminación de la sociedad y sus individuos, que como ejercicio de autonomía implica por tanto conciencia y reflexividad[10]. Es por ello que se hace imprescindible pensar acerca de las esferas sociales, como espacio-temporalidades estructurales de la acción e interacción humana, pues solo con el conocimiento de aquellas estructuras que se erigen como determinantes es posible entablar conciencia a partir de la cual pensar un paradigma que se le anteponga al hegemónico. Entonces habría que alcanzar una doble conciencia, una primera que sería la conciencia misma de los determinantes espacio-temporales que son contexto para nuestra forma de ver y ser en el mundo, que ya abordáramos con anterioridad, y que iría de la mano con aquellas rupturas e incoherencias del paradigma hegemónico; y un segundo nivel de conciencia que tiene que ver con las propuestas que se hagan para anteponerse al paradigma hegemónico, las cuales podrían denominarse paradigmas emergentes y requieren de una profunda conciencia, mejor entendida como reflexividad, que busque evitar que dichos paradigmas se tornen tan o más hegemónicos que aquellos que se buscan criticar. Por lo tanto la reflexividad es aquí base de la postura materialista y crítica, una que asuma cualquier propuesta con sus aspectos positivos y negativos por igual, y que consciente de ellos pueda trabajar para mejorarla, entendiendo con Marcuse (1971) que la definición de las cosas va desde aquello que no son hasta aquello que sí, lo cual nos lleva a asumir que cualquier propuesta de paradigma emergente generará a su vez nuevas exclusiones e inconformidades y aquello que podemos hacer es reflexionar constantemente para que nuestras propuestas no se vuelvan hegemónicas y lleguen a cerrar posibilidades de experiencia al silenciar a otros, esto es, ser autónomos.

Esta ciudadanía es pues la conjunción entre lo universal y lo particular, que entienda que cada sujeto particular es portador de una verdad universal y que por lo tanto silenciarlo sería cerrar una posibilidad de experiencia humana tan valiosa como cualquier otra. A lo que Reyes Mate sentenciaría como "construir una subjetividad política como singular universal, es decir, con la pretensión de conformar lo público desde una exigencia radical: la que proporciona el recuerdo de la exclusión y la voluntad de construir una integración sin exclusiones" (2006:45). Siendo esta la exigencia de una apertura tanto epistémica como política, que en últimas sería la base misma de la ciudadanía del sujeto para la transición paradigmática, esto decir, una ciudadanía autónoma en tanto consciente y reflexiva, y cosmopolita en tanto abierta a diversas formas sedimentadas de ser y ver el mundo, o mejor, experiencias.

El cuidado hacia el Cosmopolitismo

No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie.
Benjamin (2007)

El pensar en evitar que el paradigma emergente no redunde en las exclusiones del paradigma hegemónico además que no genere nuevas formas de exclusión puede parecer un imposible, de ahí que Santos (2003; 2005) plantee la necesidad de pensar no en utopía, como única, sino en heterotopías, como múltiples posibilidades, como apertura a la diversidad de mundos posibles, pero más aún, lo que de Santos queremos resaltar no es esa mirada abierta, sino la propuesta de pensar no en el paradigma emergente como si ese fuera nuestro objetivo, sino en la transición paradigmática como la etapa de cambio entre uno y otro paradigma, siendo ella misma débil en determinaciones y por tanto fértil en ideas y abierta a la participación política y a la valoración de múltiples epistemes con que entender el mundo.

Es así que en primer momento ha de velarse porque los excluidos tengan voz y voto, es decir que todos seamos iguales, sin embargo ello en sí mismo encarna el problema de obligar al diferente a ser igual a la norma, lo cual tiene repercusiones a nivel de expresión y organización social y política. Es precisamente ese problema el que recoge Reyes Mate (2006) cuando dice que la forma predilecta de la política moderna es la del campo de concentración donde no hay ley alguna que nos haga iguales, solo impera mi ley y por lo tanto el otro (el diferente) solo existe como un cuerpo, la base misma de la biopolítica subyace en la idea de obligar al otro a hablar mi idioma y atenerse a mis leyes para poder entablar diálogo. Perspectiva ante la cual el autor español termina diciendo, junto con Walter Benjamin, que "No existe

[9]Por esferas sociales entendemos espacios estructurales históricamente sedimentados y eficazmente reiterados que proporcionan un contexto o marco en el cual se ejercen determinaciones y contingencias al actuar y pensar del hombre. Cada estructura constituye una espacialidad y una temporalidad específica, por lo que termina rigiendo las mismas interacciones sociales, así pues, es posible distinguir 6 esferas a saber, la doméstica, de producción, del mercado, de la comunidad, de la ciudadanía y la mundial o internacional (Santos, 2003).

[10]Para profundizar en torno al papel de la reflexividad y la subjetividad, revisar el trabajo de Zemelman (2007) en *El ángel de la historia: Determinación y autonomía de la condición humana.* Para abordar el papel de la reflexividad en torno a la emancipación y la construcción de propuestas emancipatorias creíbles, revisar el trabajo de Santos (2003) en *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia,* especialmente el capítulo IV: No disparen sobre el utopista.

documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie" (Benjamin, 2007:65), es decir, no es posible pensar en incluir sin generar nuevas exclusiones. Es por ello que vemos necesario el asumir la generación de exclusión como parte de la materialidad de nuestras acciones y decisiones vigilando siempre por lograr la mayor inclusión posible. Para eso en el primer momento del cuidado ha de velarse por ejercicios de traducción, entendida ésta como la presenta Santos (2009)[11], un ejercicio de construcción de puntos comunes en la comunicación que haga posible si quiera la convivencia, pero cuya finalidad de alcanzar acuerdos no opaca la necesidad de reconocer desacuerdos, pues estos desacuerdos son necesarios en tanto hacen presente la incompletud congénita de la sociedad.

Ahora bien, en cuanto al segundo tipo de cuidado, que es más bien de toma de precauciones, habría que pensar de qué forma evitar repetir y/o producir nuevas injusticias y exclusiones, a lo cual hemos de volver sobre la mirada de Benjamin (1973), quien apunta a una mirada no fundamentada desde el lado de los vencedores y sus descendientes para hacer espacio a los excluidos, más bien, el autor alemán afirma que ha de pensarse precisamente desde la experiencia negativa que han tenido estos últimos, los derrotados, pues su experiencia es sedimento de todo lo negativo que es posible, de exclusión y silenciamiento, por eso mismo se acude al estado de excepción, aquel estado que refiere precisamente a la falta de reglas, o mejor, a que las reglas y leyes con que el mundo normalmente funciona encuentran suspensión allí, y por lo tanto no hay nada que ate la existencia de los sujetos, no hay ley que les dé garantías y los cobije. Este es precisamente el campo de concentración, que ni siquiera está temporo-espacialmente estructurado, pues eso sería tener determinante alguno, no, el campo no es un lugar, el estado de excepción niega rotundamente al otro al decirle que no es como nosotros y no merece el mismo trato.

la política moderna es la del campo de concentración donde no hay ley alguna que nos haga iguales, solo impera mi ley y por lo tanto el otro (el diferente) solo existe como un cuerpo, la base misma de la biopolítica subyace en la idea de obligar al otro a hablar mi idioma y atenerse a mis leyes para poder entablar diálogo.

Por eso Benjamin enfatiza al decir que resulta necesario partir de la experiencia negativa del mundo sedimentada por los excluidos para en verdad tener herramientas en la lucha contra la exclusión misma, esto es, ponernos al nivel de aquellos que han sido relegados de forma histórica y social, para así tratar de evitar la reproducción de pasadas exclusiones y la producción de nuevas. De paso, Mate (2006) afirma que, aquello que el autor alemán trata de decirnos es que no hay una sola y única forma de leer la historia, y con ella el mundo, y que por lo tanto no hay una forma neutral de hacerlo. Por lo tanto, expandir nuestro horizonte epistémico a partir de la experiencia negativa de los excluidos es tanto un propósito como un deber para con la humanidad misma en clave de evitar marginaciones.

Según esta consideración sobre el estado de excepción, cobra sentido reconocer la necesidad del otro, que como excluido, el paria que no tiene voz ni voto, para que así, a la hora de ampliar las posibilidades de experiencia se cuide de forma reflexiva en no reincidir en exclusión. Esta puede representarse en la necesidad de reconocer la permanente incompletud como principio para la abolición de la exclusión en tanto desperdicio sistemático de experiencia. Buscando construir en el diálogo la emancipación misma. Como tal, pensar desde el sujeto, hace necesario el reconocimiento de la propia incompletud congénita, así como la valoración del otro como necesario, conlleva a pensar en un cosmopolitismo construido a partir del diálogo; mientras que asumir los estados de excepción devenidos históricamente en nuestra sociedad implica pensar dicho cosmopolitismo a partir de la experiencia negativa de los marginados, desde el otro, para generar una conciencia de dichos estados de excepción que permita sopesar nuevos y diferentes paradigmas, pero sobre todo, es necesaria dicha experiencia negativa para no tornar nuestras propuestas en nuevas hegemonías.

Para este fin hemos de volver nuevamente sobre la transición paradigmática como posibilidad de apertura que establece la indefinición perpetua de cualquier propuesta como desdoblamiento de la incompletud del sujeto mismo, siendo este su mayor valor. Entendiendo que al ser una transición, las propuestas que se hagan bien pueden ser pasajeras y esfumarse en el aire o bien pueden concretarse y sedimentar experiencias. Ahora bien, decíamos que el estado de excepción es una interrupción de las reglas y leyes, y que precisamente hemos de sopesar acerca del estado de excepción como exclusión para tratar de igualarnos, entonces habría que entender la transición paradigmática como una interrupción del continuo establecido a la luz del paradigma emergente, pero más allá, una interrupción a la lógica de proponer paradigmas que se sobrepongan a otros, reemplazándolos en su hegemonía, por lo cual la transición paradigmática propone un alto a esa lógica, apostando por la incompletud como un estado permanente que impulsa a pensarse una y otra vez para tratar de alcanzar estados cada vez más menos excluyentes y menos injustos. De tal forma que no se trate de "dar vuelta a la tortilla de suerte que sea ahora la minoría la que ajuste cuentas a la mayoría. Si es

[11]El concepto de traducción que propone el autor es mucho más amplio y rico que el aquí apenas esbozado, para mayor profundidad recomiendo dirigir la mirada hacia el texto de Boaventura de Sousa Santos (2009) *Una epistemología del sur,* especialmente al Capítulo 3: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias.

un estado de excepción tendrá que ser una decisión que interrumpa la normalidad vigente" (Mate, 2006:41). A su vez, Bolívar Echeverría (2010) comprende la interrupción propuesta por Benjamin como la suspensión temporal de la vigencia del estado de cosas en el mundo que rigen aquello que es bueno y legal, lo cual podría entenderse a su vez como una ruptura al continuo que contravenga la idea del progreso histórico como fenómeno natural.

Precisamente la idea de interrupción nos es funcional para tratar de ubicar nuevamente al sujeto, pues siguiendo al autor español de lo que se trata dicha interrupción no es de instaurar una nueva universalidad pretendida como lo suficientemente amplia para que quepamos todos, más bien se trata de reconocer el valor absoluto de cada singular, la verdad universal que yace en cada particular (Mate, 2006), lo cual sería la base para un cosmopolitismo consciente de la incompletud de cada sujeto y de cada forma de ver y ser en el mundo. Siendo justamente la interrupción necesaria para el agotamiento de los cánones instaurados por el paradigma hegemónico, la subjetividad para la transición paradigmática ha de invertir en lo momentáneo, en lo efímero y transitorio para que los cánones hegemónicos y aquellos que traten de reemplazarlos una y otra vez dejen de tener vigencia. Para ello Santos (2003) identifica dos aspectos de la interrupción:

> La interrupción es importante en dos instancias: permite la reflexividad y la sorpresa. La reflexividad es la autoreflexividad exigida por la falta de mapas (sin mapas que nos guíen, hemos de caminar con redoblado cuidado). (…) La sorpresa, a su vez, es realmente *suspense:* procede de la suspensión que la interrupción produce. Suspendiéndose momentáneamente a sí misma, la subjetividad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión (p.410)[12].

Así que el constante agotamiento de los cánones podría generar la profunda sensación de vacío y desorientación (sorpresa), en la medida en que reduce considerablemente el confort generado por la seguridad de un mundo ya consabido, medido y dominado, siendo esa desazón el origen mismo de sentimientos como la inconformidad con lo previamente establecido, lo que impulsaría a nivel volitivo la búsqueda y construcción de nuevos cánones (Santos, 2003).

Educación para la emancipación

Finalmente hemos de sopesar el papel de la educación en el proyecto de sujetos y subjetividades para la transición paradigmática, entendiendo en primer lugar a la educación como proceso o mejor, expresión temporo-espacial enmarcada en un contexto social, histórico, cultural y material particular. Como tal, no es posible hablar de una educación ideal para alcanzar los propósitos planteados en las presentes páginas, la invitación no es a pensar la educación en abstracto de forma tal que se agote la idea en sí misma; más bien, se sugiere que éste sea el espacio para aventurarse con tentativas que traten de responder a la idea de un sujeto contextuado, del sujeto como ángulo de una historia experienciable, de la subjetividad tensionada entre su pretendida universalidad y su potencia particular, de una ciudadanía que parta de la memoria y que valore la experiencia negativa sedimentada por los excluidos; siendo dichas tentativas nada más que eso, intentos de concreciones que no buscan convertirse en directivas para la educación.

Una vez manifestado lo anterior, sería necesario establecer el propósito que habría de tener la educación, para ello nos apoyaremos en la idea que Adorno (1998) afirma tener sobre ésta, que sería un proceso por medio del cual los sujetos son introducidos en el mundo, que no se limita únicamente al aula de clase o a la institución educativa, sino que se extiende a la esfera familiar y social. De allí que se asuma que la educación de las nuevas generaciones es de importancia para la sociedad entera. Ahora bien, el punto decisivo tal vez se encuentre en la respuesta a la pregunta ¿para qué la educación?, a la cual Adorno (1998) trata de ubicar de un lado la adaptación, entendida como la preparación para orientarse en la realidad, como una forma de ubicar al sujeto en el mundo; mientras que del otro lado estaría la emancipación, asumida como la toma de conciencia del estado de cosas en el mundo. Entonces para Adorno la educación tiene una función adaptativa a la realidad y una función de toma de conciencia frente a la misma realidad.

Lo que tenemos aquí es una propuesta de educación para la emancipación que no desconoce la necesidad de la adaptación al mundo en que nacemos, que entiende que primero hemos de conocer la realidad construida que nos antecede para poder contextuar la espontaneidad inherente al sujeto, siendo ese ejercicio la dirección de la espontaneidad, o autonomía. Es así que encontramos una idea ya planteada en líneas anteriores, y es que la adaptación a la realidad, como contexto del sujeto, se hace necesaria para pensar la emancipación, pues ésta última es precisamente la toma de conciencia frente al estado de cosas en el mundo, o como elaboramos junto con Zemelman (2007), de autonomía en tanto autodeterminación y autodirección particular que responde a juicios universales sociales e históricos.

Entonces una educación para la emancipación es, en éste sentido, una educación para la autonomía, que se entiende tensionada por la adaptación y la espontaneidad, de tal forma que a través de ella se trabaje para direccionar esa espontaneidad a partir de elegir el propio camino, de discernir entre una y otra posibilidad. Siendo precisamente este el nicho de lo que pudiera llamarse resistencia, pues el sujeto en tanto particular que se resiste a las descripciones universales, sería el último bastión de resistencia ante la lógica dominadora que asume la realidad a la que hemos de adaptarnos como absoluta y sin necesidad de cambios, esto es, el paradigma hegemónico de turno. Así planteada, la educación

[12]Cursivas del autor.

no sería asunto exclusivo de unos pocos, sino que habría de ser preocupación de todos, en tanto forma de dar apertura a sujetos que interpelen en orden social establecido, siendo así la educación una forma de apertura a nuevas posibilidades sociales e individuales.

Al entender que la educación ha de apuntar al alcance de la autonomía individual, hemos de decir que dicha autonomía individual solo cobra sentido a la vez que se entiende como social, por lo que situarla es sumamente importante, para ello se hace necesario recalcar el papel del diálogo, como relación con el otro en que la educación para la emancipación como resistencia al paradigma emergente de turno cobra sentido. Es a partir de esta suma implicación del otro que la educación cobra por fin la autonomía, pero una autonomía contextuada que cobra interés social. La idea que se plantea es precisamente la de hacer partícipe al otro de la construcción del mundo desde la educación misma; pues en lugar de resignar la tarea de enfrentar al otro a la esfera de la ciudadanía, sería importante tratar de hacerlo en la educación misma, pues desde esta perspectiva, la esfera educativa ha de entenderse tan política e histórica como cualquier otra y por lo tanto no puede ser ajena a los problemas sociales (Adorno, 1998).

para Adorno la educación tiene una función adaptativa a la realidad y una función de toma de conciencia frente a la misma realidad.

El papel de la educación en tanto espacio y lugar que propicie la reflexión constante sería precisamente el de oxigenar permanentemente con conocimientos y saberes olvidados e ignorados para así generar apertura epistémica y política, evitando que se estaticen y generen nuevas hegemonías. Entonces es posible decir que el papel de la educación en la búsqueda del sujeto y la subjetividad para la transición paradigmática ha de ser justamente el de servir para el cuidado de las posibilidades de experiencia humana, un cuidado consciente que permita a las formas sedimentadas de experiencia que han sido marginadas ser parte de la construcción de la realidad, a la vez que un cuidado reflexivo que busca evitar que vuelvan a darse dichas exclusiones o nuevas formas de desperdicio de la experiencia humana. Esto es, que la educación ha de ser un acto de cuidado de la experiencia humana, sin la cual se hace sumamente difícil pensar y tomar postura ante el paradigma hegemónico, el proponer paradigmas emergentes que se le antepongan y, aún más, el sostener la transición paradigmática.

Ahora bien, educar para la emancipación no solo implica un intento de convivencia con el otro, sino que también requiere que ese otro, que es diferente a mí, sea reconocido en la amplitud de su existencia. Es una educación en presente que no entiende de pasados estáticos pues abre las puertas a diferentes interpretaciones, que en tanto subjetivas conforman memoria contextuada que aportan, con sus recuerdos y olvidos, a la construcción de consensos y la emergencia de disensos. Encontrando gran valor en los olvidos así como en los disensos o desencuentros, al aceptar la multiplicidad de puntos de vista sobre un mismo objeto o hecho, deben aceptarse los desencuentros como parte necesaria y rica de esa experiencia humana que se pretende cuidar y posibilitar. Por ello parecen tener cabida las diferentes prácticas que conlleven a tomar posición frente al pasado, como las narraciones y los relatos (Pinilla, 2011), siendo estas formas de expresión que dan orden de testimonio a la experiencia particular y la colectiva. De ahí que el papel del relato, como forma de plasmar esos saberes, sentimientos y experiencias desde una particularidad que no pretende universalidad alguna (Mèlich, 2001), sea una de las herramientas más valiosas en esta labor, así mismo pueden considerarse otras formas de creación artística que conlleven a la toma de postura particular y aúnen esfuerzos por la conciencia de las condiciones de exclusión y silenciamiento.

El trabajo con relatos y narraciones precisamente hace posible hacer presentes multiplicidad de miradas e interpretaciones posibles diferentes a la propia, y reconocer desde el presente injusticias del pasado a la vez que se toman medidas de cuidado para un futuro abierto a lo posible y a la multiplicidad de la experiencia humana. Es entonces una posibilidad para reconocer la finitud de nuestra mirada y buscar entablar diálogo con otros (Mèlich, 2001; 2002).

De allí que esta perspectiva entienda en la educación el lugar ideal para pensar una y otra vez al ser humano a formar, como un proceso abierto y necesariamente inconcluso que se sitúa en el presente. Por lo cual la educación debe evitar dar por concluida a la humanidad en tanto propende por sujetos incompletos, que en su incompletud reconozcan la necesidad del otro olvidado y excluido. Por otra parte, el cuidado reflexivo implica pensar la educación desde la idea de cosmopolitismo, esto es, de amplitud ante la diversidad y la diferencia, por ello parece apropiado asumir la idea de Adorno (1998) que habla de una educación para evitar la Barbarie (Tafalla, 2003), o mejor, la enajenación y la dominación. Por ello la humanidad ha de trabajar desde la educación para evitar nuevas exclusiones, siendo así que se hace necesario lograr una lógica en que cada particular logre reconocer a otros particulares como igualmente válidos para así evitar la primacía de una mirada por sobre otras. Con respecto al diálogo, resultaría valioso lograr mayores aportes en el papel que puede desempeñar este en la formación ciudadana, en especial en una que apunte a la autonomía en lugar de a la simple adaptación que redunda en heteronomía. El diálogo puede verse involucrado en la construcción de tópicos, en la puesta en común de experiencias particulares y sobretodo en la consecución de consensos y disensos. Entonces el cosmopolitismo encontraría fundamento en la memoria, pues es la valoración de la experiencia ajena la que hace posible entablar diálogo.

La barbarie como inconsciencia debería extinguirse a través de una educación para la emancipación sustentada ella misma en la memoria, la experiencia y la valoración del otro. Así mismo, cabría pensar que la educación en tanto trabaja por generar conciencia y reflexión, puede poner esos dos aspectos a la hora de anteponer paradigmas emergentes al hegemónico, por lo cual habría que plantear que la educación tiene un papel importante en la búsqueda de la transición paradigmática, no solo para lograrla sino también para sostenerla. Por ello habría que pensar en prácticas educativas que logren la apertura epistémica, como puede ser el recuperar la humanidades y las artes, como la literatura, el teatro, entre otras formas de pensar y sentir que permiten vislumbrar otros horizontes; saberes relegados por el énfasis puesto en el saber científico-técnico, como una forma de generar movimiento y zonas oscuras al conocimiento absoluto de la ciencia. Esta podría ser una forma de buscar la extrañeza y la sorpresa como motivantes para la búsqueda incesante de lo desconocido, para que nunca se dé por sentado, entendido o explicado al otro sino que sea grato descubrirlo, a la vez que se logra extrañeza con respecto al estado de cosas en el mundo, esperando así desnaturalizarlo.

Para ello resulta de gran importancia investigar en prácticas que faciliten la desnaturalización del estado de cosas en el mundo, y que a la vez permitan pensar el mundo de nuevo desde una postura que privilegie la interrupción, tal como lo es el carnaval y la fiesta, que en cuanto a su uso educativo, en especial cuando dicho carnaval no se emplea de forma instrumental sino más bien para plantear diferentes formas de entender el mundo, permite recuperar miradas y proponer nuevas perspectivas, esto es, no solo para aquejar ausencias sino también para facilitar emergencias a la vez que lograr suspender el estado de cosas.

Así mismo, parece necesario aclarar que esta educación para la emancipación y la autonomía, para la apertura y cuidado de los saberes y experiencias humanas, no podría concebir en la figura del maestro un ser autoritario que impone su punto de vista particular, normalmente justificado desde el saber científico-técnico, por sobre otras concepciones de mundo, antes bien, el maestro habría de ser un agente de la apertura epistémica, en especial porque dicha apertura es también política y ética. Vista así, la labor del educador ha de ser la de permitir y promover un ambiente en que pueda darse el diálogo, un traductor que facilite la construcción de acuerdos y desacuerdos, que planee conjuntamente con sus estudiantes el carnaval, como un igual. Esta es una de las propuestas más complicadas, pues es necesario reconocer, tal como lo hace Adorno (1998), que la autoridad del maestro no puede ser moral, él no es mejor persona que los demás así como tampoco puede seguir pensándose como asexuado, como testigo neutro en los conflictos, por el contrario, para entender que la educación es social, política e histórica, debemos también entender que el educador es sexuado, político y tan humano como cualquier otro. Por ello mismo la autoridad del maestro queda reducida al saber, pero no por ello puede ejercer violencia desde ese saber, sino que ha de ser un saber que permita la adaptación de los sujetos a la realidad, a la vez que se posiciona como objetivo a criticar, para que esa realidad construida pueda ser puesta en tela de juicio reflexivo.

Finalmente, cabe recordar que el propósito de las presentes páginas es el de conformar un marco teórico para entender el sujeto y la subjetividad en clave de la transición paradigmática, de allí que se hagan necesarias futuras investigaciones acerca de prácticas educativas como el relato y su relación con la memoria en la educación; en el trabajo desde las márgenes, concepto recurrente en los trabajos de Santos y de Reyes Mate, que se antoja, junto con la memoria, en temas de gran valor para la actualidad de nuestro país; el carnaval y la fiesta, en especial desde una mirada a la estética barroca que aparece en varias ocasiones en la propuesta de Boaventura de Sousa Santos; el diálogo y la traducción en la educación como prácticas que renueven la pedagogía crítica y promuevan la construcción de consensos y disensos con el otro. Así mismo, pensarse como incompleto lleva a entender que el educador no puede seguir entendiéndose como sabio que no requiere de escuchar a los demás, ni como técnico de la enseñanza que aplica directrices externas, pues en ambos casos estaríamos asistiendo a la instauración de formas de ver el mundo, reforzadas por relaciones verticales que dan al otro, al estudiante, al iletrado, como algo entendido y explicado, reproduciendo una lógica poco humana.

Fuentes de consulta

Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica negativa.* Ripanda J. M. (Trad.). Madrid: Taurus.

_____ (1998). *Educación para la emancipación.* Madrid: Ediciones Morata.

Aguiló, Antoni Jesús (2010). Hacia una nueva filosofía de la historia: una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur. En *Revista Aposta de ciencias sociales,* No. 47.

Benjamin, Walter (1973). *Tesis de filosofía de la historia.* Aguirre, J. (Trad.). Madrid: Taurus.

_____ (2007) *Conceptos de filosofía de la historia.* (1973). La Plata: Caronte Filosofía.

Bonnin, Juna Eduardo (2004). La noción de negatividad como problema teórico y herramienta de análisis en las teorías de la cultura: Lukács, Adorno, Marcuse. En *Revista Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas,* Vol. 10, No. 3. España.

Dufour, Danny Robert (2007). *El arte de reducir cabezas: Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total.* Buenos Aires: Paidos.

Echeverría, Bolivar (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin.* Aguirre, Carlos Antonio (Comp.). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Habermas, Jürgen (1975). Capítulo 7: Theodor W. Adorno: *Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje.* En Perfiles filosófico-políticos. 150-161. Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1969)

_____ (1991). *Del uso Pragmático, ético y moral de la razón práctica.* En Jiménez, M. (Trad.)

(2000) *Aclaraciones a la ética del discurso.* 42-47. Disponible en http://www.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm consultado el 22 de Noviembre del 2012.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y Tiempo.* Rivera, J. (trad.). Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Lewis, Clive Staples (2000). *La abolición del hombre: Reflexiones sobre la educación.* Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Mate, Reyes (2006). *Contra lo políticamente correcto: Política, memoria y justicia.* Buenos Aires: Altamira.

Marcuse, Herbert (1968). *El Hombre Unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Barcelona: Ediciones Orbis.

_____ (1971). El concepto de esencia. En Saenz-Díez, Juan Ignacio (Trad.). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada.* Madrid: Alianza editorial.

Mèlich, Joan-Carles (2001). *La usencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto.* Barcelona: Anthropos.

_____ (2002). *Filosofía de la finitud. Barcelona: Herder.*

Pinilla, Alexis (2011). La memoria y la construcción de lo subjetivo. En *Revista Folios, Segunda Época,* No 34, pp.15-24. Segundo semestre.

Santos Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia,* Volumen I. Editorial Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____ (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: Trotta.

_____ (2009). *Una epistemología del sur.* Cerro del agua (México): Siglo xxi editores.

_____ (2012). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad.* Bernal, Consuelo y García Villegas, Mauricio (Trad.). Segunda edición. Universidad de los Andes. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Tafalla, Marta (2003). Theodor W. Adorno: *Una filosofía de la memoria.* Barcelona: Herder.

Vattimo, Gianni (1991). La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger. En *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana.* Barcelona: Anthropos.

_____ (2010). Sujeto y Subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana.*