

Gonzalo Escobar Téllez *

La Revolución y el desarrollo como conceptos de la modernidad**

Quiero en esta conferencia realizar unas consideraciones que a manera de hipótesis se plantean en cuanto a diversos factores que influyen sobre la necesidad de reconsiderar dos conceptos: desarrollo y revolución, los cuales han sido la base de saberes sobre la sociedad, entendidos estos como la producción de verdades que han engendrado prácticas concretas.

Las utopías, hasta hace algunos años, más precisamente hasta la década de los 70, eran construcciones intelectuales relativamente fáciles de realizar, bastaba declararse partidario de la revolución o del desarrollo para comenzar a especular sobre cual sería el tipo de sociedad que nos deparaba el futuro. Las dos soluciones tenían en común su énfasis en lo económico, y el poco espacio que se le daba al tema de la cultura. Hoy, la situación ha cambiado, pocos se atreven a formular utopías sociales a pesar de que ellas siguen siendo necesarias para dar parámetros de organización social, pues están mediadas por un escepticismo generalizado, producto de una modernización o laicización del pensamiento colectivo que ha dejado atrás el contenido religioso de lucha por un paraíso futuro y lejano.¹

El problema de las utopías siempre ha sido ligado al funcionamiento o desaparición del Estado, tema que es necesario repensar en un contexto completamente diferente al de los años sesenta y setenta. La oposición violenta entre reforma (desarrollo) o revolución hoy no tiene sentido, porque tanto la una como la otra no han podido demostrar su veracidad con hechos históricos, pero tampoco se ha demostrado lo contrario, que no sea absolutamente necesario pensar alternativas al orden actual de la sociedad debido a la creciente miseria física y cultural de nuestros pueblos.²

En términos generales podemos afirmar que el problema de la reorganización de la actual sociedad en Latinoamérica, no se puede abordar como una temática del desarrollo, ni de la revolución, entendidas las dos como la solución a las necesidades básicas desde el Estado, sino como un problema cultural cuya solución se encuentra en la manera como se interprete y nos insertemos dentro de la modernidad y la postmodernidad.

La anterior formulación ha sido presentada por Patricia Noguera para nuestro país en la siguiente forma:

«Sin embargo, Colombia nace sin haber constituido conceptos como el de historia, nación, sujeto moderno, racionalidad, modernidad, postmodernidad. ¿Nos preguntamos entonces si es posible la modernización del estado colombiano, de la universidad colombiana, del arte colombiano, de los colombianos cuando pertenecemos desde el inconsciente colectivo propio regional nuestro, al mundo de lo sagrado en la mayoría de los aspectos de nuestra cotidianidad....;no será que debemos abrirnos a los procesos de

*Profesor Asociado Universidad Nacional. Sede Manizales.
Profesor permanente del curso de contexto Modernidad-Postmodernidad, departamento de Ciencias Humanas

**Texto elaborado para el curso de contexto Modernidad-Postmodernidad, noviembre de 1993.

modernización dado que pertenecemos al concierto (o desconcierto) del mundo, del planeta, sin perder el nuestro sentimiento común hacia lo sagrado?»³

Pero ¿cuales son los elementos teóricos que podrían dar lugar a un pensamiento social radicalmente diferente, que abriera perspectivas de pensar y de reorganizar nuestras sociedades latinoamericanas?

En primer lugar, un cambio de paradigma en la ciencia y un cuestionamiento al reductivismo por la Teoría del Caos y del orden, desarrollados, entre otros, por René Thom e Ilya Prigogine lo cual modifica profundamente tanto la separación de las ciencias, como los planteamiento de las ciencias naturales presentadas como el modelo de las ciencias sociales.

La modernidad separa el sujeto de la naturaleza que para Descartes era la res extensa, con lo cual se desarrolló una tecnología de dominación que culmina en un desastre ecológico, que para el mundo occidental es de proporciones monstruosas.

En segundo lugar, un cambio profundo en el papel asignado a la filosofía por parte de Foucault, Deleuze, Habermas y otros pensadores, ante el agotamiento de la razón como base fundamental del pensamiento contemporáneo.

En tercer lugar, por el desplazamiento del enfrentamiento de la contradicción fundamental del capitalismo del polo trabajo y del polo capital, para ser mediada por la «hegemonía»⁴ del capital, en la sociedad civil y por lo tanto, la aparición de nuevos actores sociales y políticos como son los llamados movimientos subalternos o simplemente movimientos sociales, cuya base está más dentro del terreno cultural que dentro de las relaciones fundamentales de producción económica.

La Modernidad

La modernidad la define Marshall Berman en su clásico libro «*Todo lo sólido se desvanece en el aire*» como:

"Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos ...Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx «todo lo sólido se desvanece en el aire»⁵

La modernidad es la experiencia que se inicia a finales del siglo XVII, cuando se toma la conciencia individual como criterio insustituible de verdad, con lo cual se echan las bases para la conformación de un nuevo sujeto político, jurídico, económico, educativo, determinado por la historia de las naciones, en fin, el hombre se convierte en auto-objeto de conocimiento, lo cual da origen a las formas de indagación y racionalidad de las ciencias contemporáneas⁶

La modernidad separa el sujeto de la naturaleza que para Descartes era la *res extensa*, con lo cual se desarrolló una tecnología de dominación que culmina en un desastre ecológico, que para el mundo occidental es de proporciones monstruosas.

La modernidad nos aportó la ciudad y la calle como espacios democráticos, pero al mismo tiempo nos indujo a su destrucción al convertirlos en espacios tecnológicos de circulación de máquinas.

El proceso histórico que se inicia desde entonces, está caracterizado en el terreno económico: por la acumulación ampliada del capital y la expansión del mercado mundial; en el terreno político: en la consolidación de la democracia representativa, y en el social: por la conformación de sujetos que tengan ideas «claras y distintas» para que conforme a una estrategia de integración a la sociedad, la reproduzcan y la perpetúen.⁷

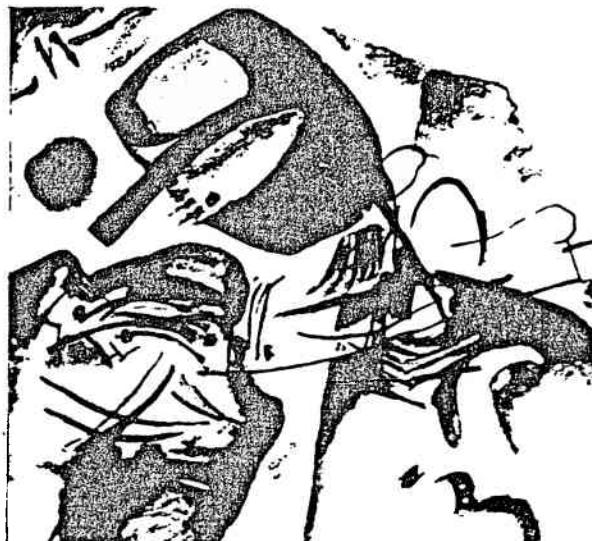
La modernidad en América Latina ha sido un proceso incompleto, no solo porque en un principio los grandes creadores de la modernidad muy poco tuvieron que ver con la formación inicial de nuestra cultura «moderna», sino porque los sujetos jurídicos económicos y educativos del corte europeo, por fortuna aun no se han consolidado, ni se han disuelto las relaciones sociales premodernas y, porque como lo afirma García Canclini, hemos creado unas culturas híbridas diferentes a las del modelo europeo original.⁸

La Postmodernidad es la negación de la razón y la preeminencia de la experiencia estética, es la desaparición del tecnocentrismo, del antropocentrismo, es la explosión de espacios y de tiempos, la esquizofrenia que no encuentra mapas conceptuales ni racionales para orientarse, la teatralización de la vida cotidiana. Para algunos es la continuidad de la modernidad, para otros es la ruptura total.⁹ La postmodernidad no es un concepto claro para nosotros los latinoamericanos, sin embargo, al ubicarse en el terreno de la cultura, es indispensable examinarlo para encontrar mejores orientaciones en la reorganización de nuestras sociedades.

La revolución

La revolución es un concepto moderno que tuvo su carta de presentación fundamentalmente en la revolución Francesa con dos hechos significativos: la declaración de los derechos humanos y la guillotina. Los dos constituyían el rompimiento radical con el «ancien régime»; el primero, como afirmación contra las desigualdades sociales del feudalismo, el segundo como la manera de combatir los enemigos externos e internos, en particular estos últimos, quienes, según la forma de pensar de los jacobinos eran los más peligrosos; con este argumento llevaron al cadalso a los Girondinos iniciadores como ellos de la revolución. Tan nefasta fue la categoría enemigo interno, que hasta ellos mismos sucumieron bajo el peso de una acusación que habían inventado para liquidar a los demás.¹⁰

4



La Revolución Francesa, fue un inmenso movimiento cultural que dio inicio a la modernidad política con la democracia representativa, al establecer al individuo en el centro mismo del universo y «la conciencia individual como criterio último para la aceptación de un juicio»¹¹

Pero fundamentalmente introdujo «la razón» como base del conocimiento, desterrando el concepto medieval del principio de autoridad. Fue tal la obsesión de los revolucionarios por minar la autoridad de la Iglesia, que decidieron constituir su propio culto a la razón, por medio de ceremonias y orgías celebradas en las mismas iglesias, para borrar de una vez por todas el recuerdo de una institución que era el fundamento espiritual de la desigualdad de los hombres.

La toma del aparato de Estado, la lucha contra toda vacilación y retardo en el cumplimiento del programa de transformación radical, impregna el pensamiento revolucionario moderno. Nos basta citar los ejemplos más ilustres: Marx contra Proudhon, Engels contra el revisionismo de la Social Democracia Alemana, Lenin contra los mencheviques, Stalin contra Zinoviev y Troski.

*«La revolución es un término con un significado preciso: el derrocamiento de un orden político estatal desde abajo y su sustitución por otro. No se gana nada si el proceso se diluye en el tiempo o si se extiende a cada departamento del espacio social»*¹²

La Revolución, aclara Anderson, no son simples cambios, ni se puede prolongar en el tiempo como lo proclamó «la revolución permanente», ni es la transformación por etapas, ni por conversiones psicológicas y morales como lo impuso a la fuerza la «Revolución Cultural», porque:

*«La revolución es un proceso puntual y no permanente... es una transformación política convulsiva, comprimido en el tiempo y concentrado en lo que respecta a su objetivo, que tiene un principio determinado - cuando el aparato estatal se halla intacto y un fin definido - cuando el aparato se rompe definitivamente y en su lugar se erige uno nuevo»*¹³

La cultura, como centro de debates revolucionarios, fue un tema marginal después de la Revolución Francesa, quizás porque ello significaba un retardo de la acción política encaminada al control inmediato del Estado.

La revolución socialista, en donde la toma del aparato estatal es sólo un episodio para la disolución del estado, implica la creación de una genuina democracia que sólo puede ser

consolidada en el debate cultural, en este sentido, la pobreza de conocimiento de los partidarios de la revolución en cuanto a los temas culturales es enorme: pocos leyeron los artículos filosóficos de Marx y sus notas sobre el arte, mucho menos se conoció las recomendaciones que sobre la educación hizo a los delegados obreros de la primera internacional comunista, su tesis sobre la omnilateralidad del hombre y sobre la diferencia entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad como base de una nueva cultura siempre fueron temas de especialistas en filosofía. Por ejemplo, el gran debate en torno a la escuela en Rusia entre 1917 y 1932 con temas tales como: «¿Cómo revolucionar la enseñanza, llegar a la igualdad de todos delante del saber, rehabilitar el trabajo manual, abolir las parcelas del proceso de trabajo?»¹⁴

En resumen, cómo oponerse a los mecanismos de reproducción de la «mentalidad» capitalista con todo su bagaje de egoísmo, e individualismo, propios de un sistema basado en la propiedad privada. Todos estos temas decisivos para la orientación de una nueva sociedad fueron paulatinamente olvidados bajo la consigna capitalista de Stalin: «El hombre el capital más precioso,» paradójicamente retomada años más tarde por las teorías desarrollistas del «Capital humano»

Pero si el gran debate cultural en torno a la escuela fue zanjado cuando socialistas y capitalistas se congregaron en torno a la teoría de «la enseñanza aprendizaje» cuyos desastrosos efectos en la cultura occidental todavía no se han medido, otro gran debate cultural: el de las autonomías nacionales que fue aún más brutalmente solucionado a partir de 1934,¹⁵ de tal manera que cuando las mal llamadas «repúblicas socialistas» se disolvieron afloraron los conflictos y las guerras civiles de origen cultural con todos los horrores racistas que se creían superados en Europa después de la Segunda Guerra Mundial.

Pocos conocen la discusión de Lenin con Bogdanov, Lounatcharski en torno al masivo trabajo cultural del Proletkult cuyos teatreros, cineastas poetas, titiriteros y obreros llegaron a contar en su primer congreso con 500.000 miembros.¹⁶ Las reflexiones de Troski en torno al arte que influenciaron profundamente a los muralistas mexicanos fueron interrumpidas brutalmente por la pica asesina de sus enemigos, quienes impusieron el realismo proletario como un dogma del arte y que para las grandes mayorías quedó como el mejor ejemplo de la intervención de la crítica artística policial. Tal vez, la reflexión en torno a la cultura y la producción artística, fueron las grandes víctimas del Jacobinismo moderno.

Podemos decir que el pensamiento revolucionario del siglo XIX y comienzos de este siglo estuvo enmarcado dentro de una matriz económica y que, la reflexión en torno

a la cultura fue marginal o totalmente supeditada a la primera. La crítica contra este reduccionismo fue el centro de la reflexión de Antonio Gramsci para quien la cultura y no simplemente la economía era la clave de la construcción de una nueva sociedad. El desarrollo del concepto sociedad civil, que venía desde Hegel y Marx, y que Gramsci completó al definirla como: el compuesto de organizaciones y actividades autónomas que no son simplemente económicas ni prolongaciones del Estado sobre las cuales el capital ejerce una hegemonía, entendida como una influencia parcial, para buscar el consenso de las diferentes clases sociales entorno a la dirección económica y estatal.¹⁷

El desarrollo

Si bien el concepto de desarrollo es, tal vez, más antiguo que el de revolución, podemos señalar en él dos significados de uso corriente en la literatura sobre los cambios sociales. En primer lugar como la elevación de los potenciales humanos y la expansión de la experiencia del hombre, lo cual implica transformaciones objetivas por la expansión del mercado mundial y subjetivas por el cubrimiento de las comunicaciones y las implicaciones psicológicas producidas por los cambios permanentes de la modernidad.

En segundo lugar, un significado más reciente viene a recubrir el primero, y cuya fecha de nacimiento es la posguerra al establecerse

«los aparatos de producción e intervención de los conocimientos (Banco Mundial, organismos de las Naciones Unidas, agencias de desarrollo bilateral, oficinas de planificación en el Tercer Mundo etc.)»¹⁸

A partir de allí, se tomó 20 años para que 2.000 millones de personas se definieran como subdesarrollados y se estableció un sistema de saberes y de prácticas que fueron creando realidades dentro de una imaginería del «desarrollo» del cual difícilmente podemos establecer formas diferentes de pensamiento. Desde una perspectiva crítica el desarrollo se puede definir como

«Un aparato (dispositivo) que vincula las formas de conocimiento acerca del Tercer Mundo con el despliegue de las formas de poder e intervención que queda como resultado de los mapas y la producción de las sociedades del Tercer Mundo»¹⁹

Al igual que la temática de la Revolución, en la temática del desarrollo el énfasis es eminentemente económico. La producción de indicadores de economía, de salud, de nutrición,

de educación, y todo el debate en torno a las llamadas «necesidades básicas», tiene como finalidad la planificación, es decir, la distribución «racional» de los recursos para «el desarrollo integral» que se define desde afuera, desde los indicadores de solución de la carencia de satisfacción de las necesidades básicas previamente definidas por los técnicos, por un saber establecido de antemano.

Las nuevas denominaciones de «desarrollo autosostenido» «desarrollo integral», «desarrollo desde la base», siguen impregnadas del pecado original de la preeminencia de la economía y del sentido comparativo entre sociedades con el cual se originó el concepto contemporáneo de «desarrollo». El debate en torno a las necesidades básicas como el que se inició con la complicada y filosófica clasificación emprendida por Max Neeff, se reducen en último término a la manera como el Estado, las ONGs o la misma comunidad distribuyen más racionalmente los fondos para el «desarrollo».



Es en la práctica, donde los movimientos sociales comienzan a cuestionar las «necesidades básicas» y «los indicadores»; nos podremos preguntar, por ejemplo, en donde se ubicarán los indicadores del «desarrollo» del movimiento de los homosexuales o de los «ñeros» de la calle del Cartucho en Santa Fé de Bogotá: ¿en la elevación de la autoestima?. ¿En el reconocimiento de la identidad como grupo? ¿En que el Estado los reconozca y les envíe la policía cada tres meses para peluquearlos?

Pero si el problema de la reorganización de la actual sociedad no se puede abordar como una temática del «desarrollo», ni de la «revolución», entendidas las dos como la solución a las necesidades básicas desde el Estado, sino como un problema cultural cuya solución se encuentra en la manera como se interprete y nos insertemos dentro de la

modernidad y la postmodernidad, surge la pregunta: ¿existen condiciones teóricas suficientes para salir del pensamiento tradicional del «desarrollo» y de la «revolución»?

La ciencia

En la ciencia de hoy, los cambios que se producen son fundamentales, para los expertos, comparables al cambio de paradigma newtoniano; la ciencia actualmente, tiende a ser holística, graficada, trabaja sobre las crisis, los vacíos, tiene menos de predictiva, introduce el azar, retoma modelos de la computación como la retroalimentación, borra límites con la filosofía, dialoga con las ciencias sociales y reclama el arte para la ciencia y la ciencia para el arte.²⁰

Los recientes desarrollos de la ciencia en la teoría del caos por Ilya Prigogin premio Nobel de Química en 1977 concedido según la Academia Sueca por que

«había revitalizado la ciencia gracias a teorías fecundas para estudios de problemas tan diversos como el tráfico automovilístico, las sociedades de insectos, el crecimiento de las células cancerosas...»

nos propone la siguiente fundamentación:

«La fragmentación de los conocimientos..., la gran ruptura entre ciencias humanas y ciencias exactas, viene del hecho de que los sociólogos cuentan una historia, mientras que los físicos elaboran leyes eternas. Pero en la nueva ciencia del caos, esta oposición desaparece en la medida en que los fenómenos físicos tienen también una historia y no obedecen por tanto a leyes inmutables.»

Por su parte René Thom dice:

«Sabemos qué hemos ganado con Galileo: el formalismo matemático cuantitativo, que es el fundamento de las técnicas modernas pero no prestamos atención a lo que hemos perdido con ello: la comprensión de los cambios cualitativos... hemos de tratar de reconciliar el antes y después de Galileo, Galileo y Aristóteles, lo cuantitativo y lo cualitativo lo sensible y lo inteligible la ciencia y la conciencia, este es el envite de la teoría de las catástrofes»²¹

El clamor tanto por parte de científicos como de artistas tal como Italo Calvino²² de acercar el arte a la ciencia, es cada

día mayor, y si a esto se le añade el descrédito del positivismo no queda otro camino que volver a pensar las herramientas de las ciencias sociales para encontrar explicaciones a la sociedad.

La Filosofía

El debate actual en el terreno de la filosofía está íntimamente ligado al concepto de modernidad, la cual comienza con Descartes en su afirmación del «pienso luego existo» constituyéndose así el sujeto jurídico, social y filosófico con «ideas claras y distintas» el cual es hoy el centro de toda la controversia filosófica.²³

Al descubrir que la racionalidad que produce «ideas claras y distintas» tiene una historia paralela, puesta al descubierto en el libro de Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*²⁴, se profundiza un debate en torno al papel de la razón en la constitución de la sociedad contemporánea. La controversia gira en torno a si es necesario rescatar la razón de su versión monológica e instrumental o si definitivamente es necesario privilegiar la experiencia estética, tales son los términos en los cuales se sitúa la filosofía para la superación o continuidad de la modernidad por la postmodernidad.

El cuestionamiento de la racionalidad y de las ciencias producto de ella como «Juegos de verdad» tal como lo hace Foucault:

*«Mi objetivo desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos»*²⁵

permite pensar de una manera radicalmente diferente la reorganización de la sociedad, en tal sentido el papel de la filosofía como pensamiento crítico viene a reforzar las bases teóricas de un pensamiento alternativo aun no suficientemente conformado frente a los conceptos de «revolución» y el «desarrollo».

La hegemonía del capital

La influencia política moral e intelectual del capital sobre la sociedad civil, siempre es parcial, en este sentido nunca una

clase fundamental de la producción económica tiene la hegemonía total, para el análisis de la hegemonía cobra extraordinaria importancia las reflexiones y los trabajos concretos sobre los referentes simbólicos que construyen una ideología, tal como la considera Soledad Ruiz en su tesis sobre los trabajadores rurales en el Tolima:

«El análisis de los fenómenos ideológicos no en términos de conciencia individual, sino en términos de las relaciones sociales. De esta manera la ideología es considerada como un elemento constitutivo de las relaciones sociales y no como un sistema coherente de representaciones; por lo tanto, para abordar el análisis concreto la concebimos como una práctica social de las clases presentes en la sociedad estudiada; práctica que elabora en lo imaginario la cohesión o el conflicto entre las clases.» (el resaltado es nuestro)²⁶

A partir de 1945, la ampliación del mercado mundial, el impulso de las comunicaciones, la extensión de la sociedad de consumo, los avances de la técnica, el cubrimiento escolar, desarrollaron una sociedad civil, en el territorio que Gramsci llamó «occidente», mucho más compleja que aquella que se había conocido en Rusia en 1917 que el mismo autor había caracterizado como el «oriente». La creciente complejidad de la sociedad implicaba nuevas formas de hegemonía que tendían a desplazar al proletariado como el protagonista directo de las luchas políticas y ceder el paso a multitud de movimientos sociales cuya característica fundamental es su transitoriedad :

*«La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esta tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y por lo tanto sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico y siempre que esa conclusión haya sido un éxito»*²⁷

Pero si en terreno teórico más general, no así en la existencia de datos empíricos suficientes, existen innumerables posibilidades de un despliegue del conocimiento que implique una manera radicalmente diferente de concebir la sociedad. En el terreno práctico de los movimientos sociales que han sido considerados como premonitorios de la nueva forma de organización social, ¿qué sucede ?

Existe un primer problema teórico: ¿cómo se van a conceptualizar las «profundas transformaciones» que nos prometen los movimientos sociales si se considera que su eje fundamental es la pluralidad, la diferencia, la autonomía y la incorporación de la vida cotidiana como intermedio entre ésta y la vida política?

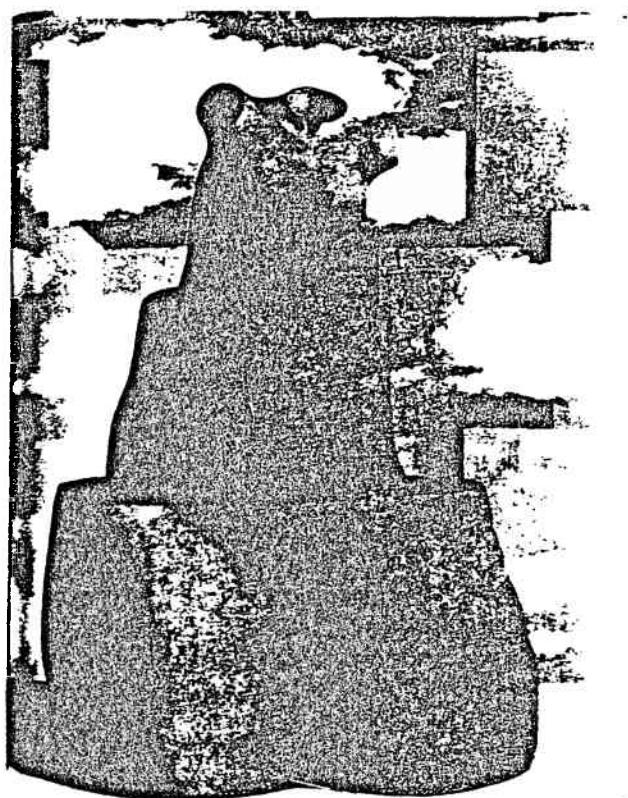
Los teóricos han hecho las siguientes clasificaciones de los movimientos sociales en América Latina²⁸

En primer lugar: los que parten del paradigma de la estrategia de movilización y la presión al Estado en la solución de las necesidades básicas. En segundo lugar, cuando los mismos movimientos reconocen su propia identidad.

Sin embargo, como lo señala Arturo Escobar, subsiste un vacío teórico en la explicación de dichos movimientos. Las breves indicaciones de Gramsci en su «Apuntes sobre la historia de las clases subalternas criterios de método»²⁹ son fundamentales para su interpretación siempre y cuando haya un desarrollo histórico y político mayor para el caso Latinoamericano.

Conclusiones:

Si hoy en día, como dice Arturo Escobar: «Lo que está en juego es la transformación del régimen político, económico e institucional de la producción de la verdad, lo cual ha definido la era del desarrollo,»³⁰ los movimientos sociales indican un problema en una área determinada y su aparición se hace ante un referente simbólico que en ocasiones tiene una función profética. Es necesario retomar la modernidad y la postmodernidad como una categoría cultural que da cuenta de los cambios de todo orden, al mismo tiempo que busca ubicarlos en el espacio y el tiempo; para la interpretación de nuevas realidades sociales latinoamericanas, cuya característica es su transitoriedad y su atipicidad, debemos buscar nuevas herramientas conceptuales que permitan asomarnos a unos puntos de vista radicalmente diferentes de la reorganización social, cuya elaboración hoy en día es posible, tanto por los nuevos rumbos de la ciencia, por el desplazamiento del escenario de la confrontación política, como por el enorme cúmulo de reflexiones filosóficas que se han producido en occidente.



6

Notas Bibliográficas

- ¹ Steiner George. *En el Castillo de Barba Azul*. Editorial Gedisa, 1991.
- ² Orlando Fals Borda. *Vigencia de Utopías en América Latina*. En *Analisis Político* N° 18, Santa Fe de Bogotá, enero a abril de 1993, pág. 45.
- ³ Patricia Noguera. *Modernidad, cultura y diversidad (Hacia una fenomenología de la reconciliación)*. Manizales: Revista Novum N° 9, Universidad Nacional, 1992.
- ⁴ Concepto forjado por Gramsci en donde las relaciones Estado, Sociedad Civil y economía de las clases sociales, no sólo está mediado por la coerción sino por el consenso activo.
- ⁵ Marshall Berman. *Todo sólido se desvanece en el aire - La experiencia de la modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Siglo XXI Editores, quinta edición, 1991
- ⁶ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI editores, sexta edición, 1974.
- ⁷ Gonzalo Escobar Téllez. *El sujeto cartesiano en Foucault*. Inédito.
- ⁸ Nestor García Canclini. *Culturas híbridas - Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1990.
- ⁹ Guillermo Hoyos Vásquez. *Postmetafísica vs postmodernidad: proyecto filosófico de la modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Práxis Filosófica, Nueva Serie, N° 2, marzo de 1992.
- ¹⁰ Fernando Díaz-Plaja. *A la sombra de la guillotina*. Barcelona: Editorial Planeta, cuarta edición, 1991.
- ¹¹ Jorge Aurelio Díaz. *A. Descartes, precursor de la modernidad*
- ¹² Perry Anderson. *Modernidad y Revolución*. Argumentos 24/25/26/27. Bogotá: 1990.
- ¹³ Ibid, p. 102
- ¹⁴ Daniel Lindenberg. *L'internationale communiste et l'école de classe*. París: Maspero, 1972.
- ¹⁵ El debate sobre la cuestión nacional se inició desde 1848 y en él participaron todas las corrientes socialistas europeas, sin embargo en este debate triunfaron las tesis más chovinistas en cuanto al reordenamiento territorial de Europa Oriental. Ver: George Hauput y otros. *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*. París: Maspero, 1974.
- ¹⁶ Curiosamente, los términos de este debate se parecen al planteamiento de Habermas en las «Alternativas» de su bien conocido artículo *La modernidad, un proyecto incompleto*.
- ¹⁷ Hoy la teoría de Gramsci es tomada en la India para secundos estudios sobre las clases subalternas y como explicación de los movimientos sociales.
- ¹⁸ Escobar Arturo, *Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales*. Desarrollo y Democracia. Margarita López Maya
- ¹⁹ (Editora). UNESCO, editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- ²⁰ Ibid, p. 140.
- ²¹ John Briggs y F David Peat. *Espejo y reflejo: del Caos al Orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*. Barcelona: editorial Gedisa, 1990.
- ²² Guy Sorman. *Los verdaderos pensadores de nuestra época*. Santa Fe de Bogotá: Seix Barral, quinta reimpresión, 1993.
- ²³ Italo Calvino. *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Ediciones Siruela, 1989. Ver en particular el capítulo sobre «La Levedad».
- ²⁴ Jorge Aurelio Díaz. *Descartes, precursor de la modernidad*. Santafé de Bogotá: Norma, 1992
- ²⁵ Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura económica. Quinta reimpresión, 1990.
- ²⁶ Michel Foucault. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidos, 1991.
- ²⁷ Soledad Ruiz. *Desarrollo ideológico de los trabajadores rurales del Tolima 1959-1972*. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes, 1980
- ²⁸ Antonio Gramsci. *Escrítos políticos*. en: *Cuadernos de Pasado y Presente N° 54*, México: 1977.
- ²⁹ Escobar. Ibid p. 151
- ³⁰ Gramsci. Ibid p. 359
- ³¹ Escobar. p. 145

82 m

7

