

Teorías sobre la globalización: corrientes filosóficas rivales

Theorizing Globalization: Rival Philosophical Schools of Thought

James Scott Johnston

Facultad de Educación, Memorial University of Newfoundland, Canadá

Resumen

La mayoría de las teorías sobre la globalización tienen su fundamento en una de dos corrientes filosóficas: la teoría crítica o el posestructuralismo. A pesar de sus ventajas, una considerable desventaja de estas teorías es la metafísica extrema de la alteridad. Esta metafísica se expresa como una negación de la importancia de la subjetividad, específicamente, según se ha interpretado en la tradición filosófica occidental desde los comienzos de la época moderna. Aunque, sin duda, las nociones extremas de la subjetividad dan lugar a problemas o dudas, la idea contraria de una anti-subjetividad extrema es inaceptable. En este artículo, explicaré la razón por la cual considero que el pragmatismo, como corriente de pensamiento, puede navegar de manera más adecuada los bancos rocosos que bordean la división entre subjetividad y anti-subjetividad, y proveer una mejor base para las teorías sobre la globalización.

Palabras clave: globalización, posestructuralismo, teoría crítica, pragmatismo, John Dewey, G.H. Mead, filosofía de la educación

Correspondencia a:

James Scott Johnston
Faculty of Education, Memorial University of Newfoundland, Canadá
ED 5002 Hickman Building, St. John's, NL, A1B 3X8, Canadá
Correo electrónico: sjohnston12@mun.ca

© 2014 PEL, <http://www.pensamientoeducativo.org> - <http://www.pel.cl>

ISSN: 0719-0409 DDI: 203.262, Santiago, Chile
doi:10.7764/PEL.51.1.2014.3

Abstract

Most theories of globalization are rooted in one of two philosophical schools of thought: critical theory or post-structuralism. Regardless of the advantages of these, one major disadvantage is the extreme metaphysics of otherness. This metaphysics manifests as a denial of the importance of subjectivity, particularly as construed in the western philosophical tradition from the dawn of the modern era. While there are problems with extreme notions of subjectivity, no doubt, the opposite notion of an extreme anti-subjectivity is unpalatable. In this article, I will discuss why I think Pragmatism as a school of thought ably navigates the rocky shoals of the subjectivity-anti-subjectivity divide and provides a better foundation for theories of globalization than otherwise.

Keywords: globalization, post-structuralism, critical theory, pragmatism, John Dewey, G.H. Mead, philosophy of education

Teoría de la globalización y filosofías de la educación

Si se lee un texto que analiza la teoría de la educación a la luz de la globalización, ¿qué perspectivas *filosóficas* probablemente se identificarán? Si revisamos los últimos 12 años de estudio, es posible que se reiteren las mismas dos o tres perspectivas entre todas las posibilidades existentes (Burbules & Torres, 2000).¹ A saber, la Teoría Crítica y el Posestructuralismo (Besley & Peters, 2007; Biesta & Peters, 2009; Burbules & Torres, 2000; Cole, 2005; Cook, 2004; Crossley & Watson, 2003; Hoppers, 2000; Popkewitz, 2008; Spring, 2001, 2006; Stromquist, 2002; Torres, 2009).² En el último tiempo, el pragmatismo ha adquirido popularidad (Tan & Whalen-Bridge, 2008; Taylor, Scheirer, & Ghirdelli, 2008). Es evidente que existen otras alternativas, pero al parecer estas no cuentan con la representación necesaria, según lo indica una revisión (no detallada) de la literatura (Dhillon, 2007). Entonces, ¿qué podemos concluir sobre esta situación actual? En primer lugar, se podría decir que la teoría está de moda y que las filosofías como la Teoría Crítica, aunque especialmente el Posestructuralismo, están hechas a la medida para la teoría. En segundo lugar, se podría decir que la Teoría Crítica y el Posestructuralismo otorgan gran importancia a la economía política, un área de estudio que es esencial si no el sustento de varias teorías de la globalización. Por último, en tercer lugar, se puede decir que la Teoría Crítica y el Posestructuralismo son los representantes filosóficos más adecuados y verdaderos o, sino verdaderos, al menos los mejores representantes de cualquier teoría que se propone examinar las relaciones sociales, lo que los convierte en los representantes filosóficos más adecuados o los mejores para respaldar las teorías sobre la globalización.

El primer y el segundo punto son plausibles, sin embargo el tercero no; les indicaré las razones tras esta opinión en las próximas secciones. Por ahora, me gustaría detenerme en el primer y segundo punto. El primer punto es correcto dada la enorme cantidad de estudios de orientación teórico crítica o posestructuralista que se dedican al estudio de la globalización y la educación. Sin bien el tercer punto no es incorrecto, el hecho de que los teóricos de la globalización se limitaran a estas opciones, a pesar de que existe una gran variedad de corrientes filosóficas para optar, no se debe solo a la idoneidad de estas corrientes filosóficas sino además a la popularidad que gozan. El segundo punto es correcto, ya que la mayoría de los estudios de la globalización se ocupan tanto de los orígenes como de las consecuencias político-económicas de las estrategias nacionales y multinacionales. Claro está que existen varios estudios acerca de grupos, comunidades e individuos involucrados, pues suelen ser aquellos los receptores de los efectos de la globalización; pero, estas relaciones también terminan siendo enmarcadas dentro de una perspectiva político-económica.

La popularidad y su estrecho vínculo con los estudios de la economía política no son las únicas razones o la razón más importante por la cual creo que la Teoría Crítica y el Posestructuralismo mantienen su

¹ Me refiero a esto porque el texto histórico que vincula la teoría de la globalización a la educación es el de Nicholas Burbules y Carlos Alberto Torres (2000). Digo filosófico no para excluir otras corrientes filosóficas, pero para delinear aquellas corrientes que se inspiran en pensadores que no siguen la tradición filosófica.

² Aquí no incluyo a (la mayoría de) los análisis feministas y pos-coloniales, puesto que no son, en rigor, programas filosóficos a menos que demuestren alguna metafísica; no obstante, cuando sí enfatizan una metafísica, con frecuencia se orienta a la Teoría Crítica o al Posestructuralismo.

soberanía. La hegemonía que mantienen se debe a que han desempeñado un invaluable trabajo en sacar a luz las contradicciones y confusiones que generan lo que yo denomino la *subjetividad extrema*. Es decir, esta característica de la Teoría Crítica y el Posestructuralismo incita a los teóricos de la globalización a considerarlas importantes, y quizás más importantes que otras corrientes filosóficas. Tanto la Teoría Crítica como el Posestructuralismo recalcan la negación o la oposición a las nociones fuertes del yo, la subjetividad y la autoconciencia. Esto se contraponen a las tradiciones filosóficas más antiguas y, en particular, a la cartesiana. La tradición cartesiana se orientaba hacia la tradicional noción de un “yo” irreducible que piensa a partir de “ideas claras e inconfundibles”. Así lo expresa René Descartes en la segunda Meditación:

Por lo tanto, del hecho mismo de que yo sé que existo, y que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi esencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y, aunque, quizás, o mejor dicho... tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que por una parte poseo una clara e inconfundible idea de mí mismo, en tanto que soy una cosa inextensa que piensa y, de otra parte, una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan solo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él (Descartes, 1998, p. 56).

Las nociones extremas sobre la subjetividad generaron varios enigmas filosóficos que solo lograron dilucidarse luego de más de 300 años. El germen cartesiano se instaló en gran parte de la filosofía moderna, y solo en el siglo XX, fue posible revelar y dejar de lado esta línea de pensamiento, en parte gracias a los esfuerzos de los teóricos críticos y posestructuralistas. Por ejemplo, desde la época de Immanuel Kant se ha desafiado constantemente la afirmación de que nosotros tenemos un acceso directo e ilimitado al contenido de nuestras mentes. Asimismo, en el siglo XX se ha rebatido incesablemente el dualismo mente-cuerpo, donde se mantiene que solo hay una sustancia pero dos tipos de propiedades (física y mental). Por otra parte, se ha cuestionado la afirmación del yo como locus de la conciencia e incluso del yo como sistemático y autónomo. Se prefieren las filosofías de la alteridad o aquellas que privilegian fuertes representaciones sociales, más que las filosofías que destacan a un “yo” demasiado autónomo o individualizado.

¿Qué aspectos de la subjetividad denuncian las filosofías de la alteridad más populares en las teorías de la globalización? A fin de cuentas, en las filosofías de la subjetividad se privilegian las nociones marcadas de autonomía; nociones que al menos suponen un firme sentido de la libertad individual, la dignidad y la personalidad moral. Pero es ahí donde yace el problema; en la individualidad o, más precisamente, en el individualismo. Esta comprensión se relaciona estrechamente con el concepto liberal clásico de la persona libre y autónoma quien tiene derechos inalienables a la propiedad. En la actualidad, se asocia al concepto neoliberal del individuo, un verdadero *homo economicus* que solo se relaciona de forma instrumental con otros (Rizvi, 2009, p. 257). Se piensa que las nociones de autonomía que se encuentran respaldadas por las teorías de la subjetividad dan mayor énfasis a este concepto político de la persona en particular.

Por lo tanto, y a pesar de las diferencias aparentes entre la Teoría Crítica y el Posestructuralismo, ambas tienen (al menos) una característica en común: la anti-subjetividad. Por anti-subjetividad se entiende la negación a la afirmación cartesiana que el “yo” es la marca metafísica central del conocimiento. Esta afirmación se ha entendido como “la filosofía de la conciencia” y “la filosofía del sujeto” (Habermas, 1992, p. 16). Desde el idealismo alemán en adelante, y con diferentes grados de éxito, los filósofos han intentado distanciarse del planteamiento extremo de la subjetividad. La primera manera más común de hacerlo era reconocer la importancia central del “otro” para la autoconciencia. Este “proyecto contra-iluminación” comenzó formalmente con Johann Gottlieb Fichte, quien ideó teorías rudimentarias del sujeto y el reconocimiento (Habermas, 1987; Henrich, 1992). Fichte pregunta dos cosas en *Fundamento del derecho natural* (1796). La primera pregunta es cómo la autoconciencia es posible. La respuesta es que el yo se supone a sí mismo como un no-yo (según Fichte) y esto se denomina la Ley de la libertad o la Autonomía (Fichte, 2005). Sin embargo, esta ley solo contempla la posibilidad de la autoconciencia. El desarrollo de la autoconciencia, tal como se expresa, depende del reconocimiento (*Anerkennung*) del otro. Fichte llama a este desarrollo “naturaleza heterónima”, para distinguirla del concepto de autonomía (Fichte, 2005, p. 94). La naturaleza heterónima consiste en lo que Fichte denomina “exhortación” (*Aufforderung*). Esta consiste en la exhortación del otro, quien por consiguiente se reconoce a sí mismo como un agente (Fichte, 2005, p. 95). Lamentablemente, Fichte no desarrolló más esta noción. La elaboración de una noción acabada de la autoconciencia que incluyera al reconocimiento quedó en manos de idealistas posteriores, entre ellos G.W.F. Hegel.

En la *Fenomenología del espíritu* y otras publicaciones posteriores, Hegel ilustra este trabajo. Para este autor, el reconocimiento del otro es clave para superar el conflicto que conlleva nuestra comprensión conceptual de la “consciencia” (*Bewusstsein*, en palabras de Hegel) cuando ésta intenta atribuirse el rol del yo en relación a las apariencias y leyes (fuerzas) (Hegel, 1977, p. 172). La “consciencia” es una forma de pensamiento o Espíritu donde el rol del yo resulta evidente en cualquier comprensión del mundo. Sin embargo, hay una clase de solipsismo en delegar el pensamiento únicamente al yo: el yo no puede justificar sus afirmaciones para comprender el mundo sin recurrir a otro, o al menos no lo puede hacer sin caer en un razonamiento circular. Este otro solo puede ser otro yo (Hegel, 1977, p. 178). Recurrir al otro para comprender nuestro entendimiento del yo es la premisa sobre la cual se sostiene el razonamiento que Hegel llama “autoconsciencia” (*Selbstbewusstsein*), y es una premisa de gran importancia para muchos filósofos posteriores, incluso para aquellos que critican el Idealismo.

La Teoría Crítica y el Posestructuralismo aceptan parcialmente la crítica que surge a partir del Idealismo Alemán acerca del subjetivismo. Sin embargo, difieren en el significado que otorgan al hecho de recurrir al otro. En el caso de la Teoría Crítica, recurrir al otro se manifiesta como alejarse de la subjetividad y acercarse hacia el objeto. Esto se destaca particularmente en el proyecto de Adorno que concibe “dialécticas negativas” para oponerse y reemplazar lo que él ve como las dialécticas Hegelianas de sintetizar contrarios. Para las teorías Posestructuralistas, como la de Derrida, esto se logra mediante la esencialización de la diferencia. Es decir, la negación metafísica de algo como una unidad Hegeliana, una totalidad o la síntesis del concepto. No obstante, la Teoría Crítica y el Posestructuralismo no son las únicas (y en mi opinión ni siquiera las mejores) filosofías anti-subjetivistas existentes que ofrecen nociones del otro y de la alteridad. Argumentaré que solo el pragmatismo (y más precisamente los pragmáticos Dewey y Mead) es capaz de plantear una noción de recurrir al otro que se niega a abandonar al yo. Esto se logró por medio del planteamiento de una teoría contraria del yo, una que es naturalista e inmanente en vez de metafísica o totalizadora. Asimismo, el pragmatismo es la única filosofía viable que ofrece una representación verosímil de resolución de problemas; una representación que puede adaptarse al contexto de la formación docente. A continuación describiré en orden cada uno de estos intentos por superar el subjetivismo.

Filosofías rivales de la anti-subjetividad: Teoría Crítica, posestructuralismo y pragmatismo

Los fundamentos anti-subjetivos de la Teoría Crítica. La Teoría Crítica nace a partir de un proyecto a principios del siglo XX que criticaba a la cultura y a las instituciones sociales, el cual fue llevado a cabo por la famosa primera generación de investigadores de la Escuela de Frankfurt, en especial por Max Horkheimer y Theodor Adorno. La Escuela de Investigación Social de Frankfurt fue un programa empírico crítico, a diferencia de los numerosos programas estrictamente ideológicos de los Marxistas en la primera mitad del siglo XX. Horkheimer, en particular, denunció a Kant como responsable del elemento más controversial de estos programas ideológicos: el surgimiento de la razón instrumental. Según Horkheimer, la división que hace Kant de la ciencia y la moral (conocimiento y fe) equivale a permitir que la racionalidad científica tenga acceso ilimitado a la cultura (Horkheimer, 1993, p. 20). Para Adorno, el legado de Hegel (y Kant) es más ambiguo. Adorno reconoce la importancia que cobra Hegel en la teoría que Marx elaboró después sobre el socialismo, como también reconoce la contribución del Idealismo Alemán al proyecto de la emancipación de la clase obrera. Sin embargo, Adorno critica la supuesta “tiranía del concepto” en el sistema filosófico de Hegel. Según Adorno, Hegel no dio lugar a lo material, la materia, lo objetivo. Todo se negaba en espíritu (Adorno, 1973, p. 7). El espíritu, a su vez, era Identidad Absoluta; la afirmación de todo lo que es y lo que no es. Como era de esperar, Adorno consideró la noción de Identidad Absoluta de Hegel un fracaso.

El principio de identidad absoluta es contradictorio en sí mismo. Prolonga la idea de no-identidad de forma reprimida y dañada. La huella de esto se revela en los esfuerzos de Hegel por absorber la no-identidad en la filosofía de la identidad hasta efectivamente definir la identidad en referencia a la no-identidad. Sin embargo, Hegel está distorsionando los hechos cuando afirma la identidad, cuando admite la no-identidad como negativo, no obstante necesario, y cuando no concibe de manera adecuada la negatividad de lo universal. Le falta empatía con la utopía de lo particular (el “contenido empírico”), enterrado bajo lo universal; con esa no-identidad que solo comenzaría a existir una vez que la razón descubierta deje atrás la razón particular de lo universal (Adorno, 1973, p. 318).

Contra esta abstracción, Adorno refuta con su famosa “dialéctica negativa” que, como una filosofía anti-identidad, restablecería la primacía de lo material. “Cambiar la dirección de esta concepción para

redirigirla hacia la no-identidad (no-sujeto; no-ser; no-yo) es el soporte de la dialéctica negativa. Un entendimiento del carácter inherente de lo no-conceptual en el concepto terminaría con la identificación compulsiva que el concepto conlleva, a menos que se detuviera por tal reflexión. La reflexión acerca de su propio significado es la manera de salir del concepto aparente de estar-en-sí-mismo como una unidad de significado” (Hegel, 1969, p. 12). Se puede cuestionar si Adorno logró superar la maquinaria Hegeliana de la identidad y la unidad (Habermas, 1987, p. 128).

Los fundamentos anti-subjetivos del Posestructuralismo. Utilizaré el término genérico, Posestructuralismo, para denotar a una respuesta continental característica a la declaración del fin de la metafísica de Martin Heidegger. Lo que interesa aquí es la naturaleza intrínsecamente dispersa del discurso, del pensamiento y de la práctica.³ Los Posestructuralistas no desmienten la verdad, ni tampoco admiten que sus concepciones filosóficas tienen un carácter relativo en comparación a otras concepciones. Defienden sus ideas centrales e ideales e incluso plantean una “realidad última” (Schroeder, 2005, p. 268)⁴. En contraposición a la historia de la filosofía occidental, que enfatiza la unidad, la totalidad, la organicidad y la centralidad (en especial con el despertar de Descartes), el Posestructuralismo recalca la fragmentación, la desunión, la dispersión y la diferencia. A menudo, el objetivo es adentrarse en las afirmaciones de unidad para revelar la naturaleza intrínsecamente fragmentaria de los varios sistemas de la verdad y otros discursos (según Michel Foucault). La naturaleza fragmentaria de estos sistemas y discursos está mejor representada con nociones tales como los rizomas de Gilles Deleuze, *la huella* y crítica de la auto-presencia, y los “régimenes de la verdad” de Foucault. Las filosofías que tratan estos temas supuestamente privilegian una teoría del conocimiento, la verdad y la subjetividad del espectador, que a su vez representa una auto-conciencia privilegiada; sin embargo, se revelan como narrativas totalizadoras desprovistas de profundidad. Derrida pregunta,

¿Entonces qué es la conciencia? ¿Qué significa? A menudo, en la forma de su significado, en todas sus modificaciones, la conciencia se manifiesta en el pensamiento como una auto-presencia, como la percepción del yo en la presencia.⁵ Además, lo que se refiere a la conciencia también atañe a la existencia subjetiva en general. Tal como la categoría del sujeto no puede ser y nunca se ha considerado sin la referencia a la presencia como *hupokeimenon* u *ousia*, etc., el sujeto como conciencia tampoco se manifiesta de otra forma que como auto-presencia. Por lo tanto, el privilegio concedido a la conciencia es el privilegio que se concede al presente; y aun si se describe la temporalidad trascendental de la conciencia, y con una reflexión como la de Husserl, se le concede al “presente viviente” el poder de sintetizar huellas y de recomponerlas continuamente (Derrida, 1993, p. 68).⁶

Si la conciencia es el poder de sintetizar (y de recomponer) huellas en el momento, el Posestructuralismo (y la Deconstrucción de Derrida) es la actividad de liberarlas.

A veces se transpone por completo la noción de subjetividad. Esta inversión supone una subjetividad donde el individuo es radicalmente auto-modelador. El mejor ejemplo de esto es el giro interior de Foucault inspirado en Nietzsche hacia una estética del cultivo personal. El intento de Foucault por recuperar un cuidado casi estoico del yo para el contexto contemporáneo es la contraparte a su negación de la subjetividad (Foucault, 1988). Según Foucault, el yo se construye más bien por medio del hábito, la práctica y la disposición, que por la razón, la autonomía o la reflexión auto-consciente. Estas corresponden a las famosas prácticas que Foucault denomina como “régimenes de la verdad”. “La verdad está unida en una relación circular con los sistemas de poder que la producen y sostienen, y a los efectos del poder que induce y que la extienden. Un régimen de la verdad... no es solo ideológico o superestructural; constituye una condición para la formación y el desarrollo del capitalismo. Y es este el mismo régimen que, sujeto a ciertas modificaciones, opera en los países socialistas...” (Foucault, 1980, p. 131). Estamos encerrados en las prácticas en la medida que no tenemos otro medio que nos permita realizar nuestro discurso. Nuestra

3 La noción de posestructuralismo como una dispersión esencial proviene de William Schroeder “Estar disperso es estar esparcido o revuelto sin patrón. La dispersión es un proceso y una configuración resultante de las relaciones... Como proceso, la “dispersión” sugiere que la función divisora auto repelente es continua e incesante. Las cosas no solo se esparcen, estas continúan esparciéndose aun más. Las filosofías de la dispersión conceptualizan todo bajo un sesgo (en el espacio y en el tiempo); nada confluye o se desarrolla en una unidad orgánica” (2005, p. 267).

4 De lo contrario, no habría mucha razón por la cual deberíamos tomarlo en serio.

5 Claramente, esta *no* era la noción de Kant sobre la autoconciencia. Desde el punto de vista de Derrida, respecto a la autoconciencia, hablamos del “yo” empírico, no de la “unidad trascendental de apercepción”.

6 Estas huellas son en sí mismas efímeras; imágenes presentes que se esfuman, para nunca regresar. La presencia no tiene profundidad; solo es superficial. El “yo” no se erige sobre nada; ni siquiera sobre motivaciones subconscientes. Los cimientos del yo se sostienen solo en este momento. En este sentido, lo que estipulamos es un rechazo a las nociones de San Agustín, Locke, Hume, Descartes, Kant y Hegel; en general, un rechazo a la historia de los intentos occidentales de construir un “yo”.

única esperanza (y es pequeña) es la tarea del cultivo personal estético inspirado en Nietzsche; desear ser de otra manera, al inculcar hábitos y actitudes que trabajen contra la corriente dominante.

Los fundamentos anti-subjetivos del pragmatismo. La primera escuela Anglo-americana de pensamiento que criticó las representaciones extremas de la subjetividad y la filosofía de la conciencia es el pragmatismo.⁷ Cabe destacar a William James y John Dewey. James fue reconocido por su aversión a los “Hegelismos”. Consideraba al Idealismo Alemán, en particular, como una multiplicación infinita de ideas abstractas que culminan en un Espíritu Absoluto vacío (James, 1956), y contrastó a esto el empirismo radical y el pragmatismo. James era empirista de corazón; las preguntas del conocimiento y la verdad no se obtenían mediante la abstracción o idealización, sino por la experiencia y el resultado de la experimentación. Sin embargo, James compartía con el Idealismo Alemán (y en particular con Hegel) la crítica al fenomenalismo y el empirismo tosco en miras a una comprensión del conocimiento medida por el tiempo, el lugar, el sentimiento y la circunstancia. James hizo más natural, en varios sentidos, la noción de Hegel de desarrollar un yo auto-consciente, en especial con su acertada descripción del yo como material y personal (Dewey, 1984; James, 1918, p. 385).

Por su parte, Dewey reconoció su deuda a Hegel. Este autor comenzó como neo-hegeliano e intentó unir espíritu y naturaleza en una representación psicológica general del yo. Su propuesta no tuvo éxito. Sin embargo, pronto contribuiría con una exitosa representación experimental de la psicología. Dewey puede considerarse como un Hegeliano naturalizado: en lugar del Espíritu subjetivo, Dewey tiene el crecimiento; en lugar de la Sociedad Civil, Dewey tiene la comunidad; en lugar del Estado, Dewey tiene la democracia (Garrison, 2006; Good, 2006). Se pueden utilizar las metáforas naturalistas de ajuste, adaptación, entre otras, para reemplazar las metáforas hegelianas de alienación, ruptura, sublimación y auto-abnegación. Dewey descartó el subjetivismo y, luego de su primera fascinación por el neo-Idealismo, criticó la metafísica por considerarla demasiado predominante. Dewey admitió que la conciencia también está naturalizada. Según su punto de vista, no existe un Espíritu Absoluto al cual la conciencia asciende; solo se tratan de relaciones de significados elaboradas a partir de la indagación, las que en sí, son una representación experimental de la mente y el pensamiento.⁸ A continuación, Dewey habla sobre la conciencia directamente:

Los vínculos y lazos de la vida asociada son manifestaciones no intencionadas y espontáneas de esta fase de la identidad humana, tal como la unión de hidrógeno y oxígeno ocurre de manera natural y no premeditada. La sociabilidad y la comunicación son rasgos inmediatos del individuo concreto, al igual que la privacidad de la conciencia. Definirse a uno mismo dentro de límites acotados, y luego poner al yo a prueba en actos expansivos que inevitablemente resultan en una destrucción del yo amalgamado son actos tanto naturales como inevitables. He aquí la “dialéctica” fundamental de lo universal e individual. Tan pronto establecemos nuestra identidad o yo privado y subjetivo, exigimos que este sea reconocido y aceptado por otros, incluso si nos vemos forzados a inventar un público o a un Yo Absoluto para satisfacer esta necesidad (Dewey, 1981, p. 187).

Más que cualquier otro filósofo de la actualidad, Dewey rechazó el dualismo inherente, según él, a la filosofía Cartesiana y pos-cartesiana; un dualismo que consideró pernicioso ya que, desde su punto de vista, el mundo estaba compuesto por entes no-naturales e ideas que debían encajar unas con otras en una representación filosófica sistemática y comprensiva. Sin embargo, este dualismo, solo existió en la mente de los filósofos.

Clasificación de filosofías para la teoría de la globalización

Las nociones contemporáneas que niegan la subjetividad niegan las relaciones y conexiones que existen entre diversos fenómenos y acontecimientos o situaciones. Por lo general, las nociones contemporáneas no dan cuenta de la unidad y la diferencia, sino solo de una diferencia ilimitada. En esta misma línea, podemos

⁷ Es evidente que otras escuelas de pensamiento angloamericanas también criticaron el subjetivismo; efectivamente, casi todas las corrientes que pueden agruparse como “analíticas” se incluyen en este punto. No obstante, dado que el objetivo aquí es discutir acerca de corrientes de pensamiento que han influenciado a las teorías de la globalización, me limitaré a explicar el pragmatismo.

⁸ Dewey rechazó el absolutismo del “yo” después de alejarse de las ideas de Hegel y orientarse hacia el naturalismo a mediados de la década de 1980. La pregunta para los investigadores académicos es, ¿qué constituye este absolutismo del que se alejó Dewey? Según Dewey, quedaba claro que el absolutismo connotaba un todo totalizador. Sin embargo, esto es una comprensión errónea del Espíritu Absoluto de Hegel, el que no se comportaba para nada como un todo totalizador; y es sorprendente, dadas las similitudes entre la teoría de la indagación de Dewey y la lógica y dialéctica de Hegel. El bien ha hecho mucho por disipar esta lectura de Hegel y acortar la distancia entre el método orgánico de indagación de Dewey y el pensamiento social y político de Hegel.

mencionar los intentos posestructuralistas de deconstruir o desarmar afirmaciones de unidad e identidad y las muchas otras corrientes de pensamiento que se asocian a la idea de la “filosofía de la dispersión” (Schroeder, 2005, pp. 267-268). El argumento de estas últimas es que la unidad orgánica, la realidad absoluta, se encuentra indefinidamente fragmentada, lo que queda en evidencia en las investigaciones de instituciones sociales y las ciencias sociales (Foucault), la metafísica de la auto-presencia (Derrida), y la filosofía misma (Deleuze). Si se considera en su totalidad, la mayor parte de lo que consideramos como pensamiento intelectual (incluida la historia, la política, la sociología, la filosofía y todas las ciencias humanas o *Geisteswissenschaften*) se compone de relaciones, vínculos y elementos que se diferencian entre sí de manera inagotable. Esta aseveración, con frecuencia, se denomina “heterogeneidad” o “parología”, o “multiplicidad” (también se podría incluir la “dialéctica negativa” de Adorno) (Adorno, 1973, pp. 12, 19). La ecuación de la unidad en unidad y diferencia da paso a una esencialización de la diferencia. Así, cada diferencia se divide en incluso más diferencias, aparentemente, *ad infinitum*. En ninguna instancia una noción de identidad, en donde “lo que es, es y lo que no, no es”, puede construirse a partir de estos intentos; pues “lo que es” siempre da paso a “lo que no es”, sin presentar oportunidad para la reconciliación o el retorno (Aristóteles, 1941).

El problema que surge con la esencialización de la diferencia (y su seguidilla de relaciones inagotablemente diferentes, descentralizadas, y fragmentadas *ad infinitum*) tiene dos aspectos a considerar. En primer lugar, debemos contar con una comprensión conceptual de unidad para poder ver las diferencias infinitas como diferencias infinitas. Este es uno de los puntos que presenta Hegel en la *Ciencia de la lógica*: solo podemos ver algo por sí mismo desde el marco de su unidad en contraste con otra cosa distinta de sí (Hegel, 1969, p. 63). De no haber esta unidad, no podría haber negatividad, ni otra cosa que marcaría la diferencia. En otras palabras, se requiere una lógica dinámica que conceptualice la unidad y la diferencia (*contra* Adorno y Derrida) para representar la diferencia, dispersión o negación inacabables⁹. En segundo lugar, y con mayor importancia, cada una de las diferencias que elucidamos en un proceso deconstructivo son en sí mismas una unidad. Dado que la diferencia se distingue de manera inagotable, cada hallazgo en la diferencia es un hallazgo en alguna unidad, incluso si esta se diferencia aun más. Nuestra reflexión sobre una idea o concepto en particular (o representación) como una unidad no es opcional; si la diferenciación ha de ser infinita, debemos considerar en el punto que ahora sostenemos la afirmación previa de que *esto es una unidad*. Todas las corrientes de pensamiento, incluidas las posestructuralistas, deben admitir este punto. Es por esta razón que la esencialización de la diferencia *ad infinitum* fracasará ineludiblemente.

Surgen además otros interrogantes filosóficos. Si no hay una representación de unidad y diferencia, no podemos afirmar el por qué, el cuándo o bajo qué circunstancias deberíamos considerar los fenómenos, experiencias o ideas conectadas o no conectadas; no podemos teorizar las condiciones en que estas pueden o no estar relacionadas; y no podemos sacar conclusiones respecto a estas conexiones o relaciones. Asimismo, no contaríamos con la facultad de brindar explicaciones frente a acontecimientos o situaciones pues, sin una teoría de unidad y diferencia, no podríamos establecer relaciones entre ocurrencias. De no poder hacer esto, no nos corresponde establecer afirmaciones normativas (incluidas aquellas afirmaciones políticas) acerca de las razones por las cuales preferimos este o tal programa, o por qué un programa debería escogerse sobre otro. No podríamos entender cuándo corresponde aunar fenómenos, objetos o ideas, bajo cuáles circunstancias, o cuándo correspondería distinguir y establecer diferencias entre objetos o ideas. Solo podríamos recurrir a las explicaciones de Hume para las relaciones (causales): asociación, proximidad y usanza, sin tener una comprensión de la razón o la manera como estas instancias funcionan en situaciones y contextos morales. En cuanto al yo, no podríamos decir cómo las representaciones se relacionan y agrupan. Además, dado que no podríamos recurrir ni a nociones metafísicas descriptivas de la unidad del yo (en referencia a Kant) ni a nociones metafísicas inmanentes de la unidad del yo (como lo presentan Hegel o Dewey y Mead, que más adelante explicaré), solo quedaríamos con la noción del yo como un “conjunto o una colección de diversas percepciones” (la noción de “yo” de Hume), sin realmente comprender por qué las representaciones y significados que el yo supuestamente dirige funcionan de dicha manera (Hume, 1978, p. 253).

⁹ Digo contra Adorno porque probablemente se deberá prestar atención a la lógica de la identidad; la capacidad de decir correctamente respecto a algo “lo que es, es y lo que no, no es” en palabras de Aristóteles. Esta es una característica esencial de la lógica de Kant y de Hegel. A pesar de que Dewey se aleja con toda razón de una afirmación metafísica respecto a la identidad, de todas maneras, él admite que debemos tener una comprensión funcional de la lógica de la identidad a fin de distinguir las partes (de la indagación) del todo (de las situaciones), para poder experimentar. Consultar Dewey (1986b).

El pragmatismo (al menos según lo afirman Dewey y Mead) evita estos interrogantes. El pragmatismo responde al interrogante de la unidad del yo, y su respuesta es positiva. A diferencia de la concepción que la Teoría Crítica (Adorno) o el Posestructuralismo tienen del yo, no existe un giro total a lo negativo o a la diferencia esencializada. Consideremos la noción de Dewey respecto a la forma en que nos reconocemos a nosotros mismos al reconocer a otros.

Los vínculos y lazos de la vida asociada son manifestaciones no intencionadas y espontáneas de esta fase de la identidad humana, tal como la unión de hidrógeno y oxígeno ocurre de manera natural y no premeditada. La sociabilidad y la comunicación son rasgos inmediatos del individuo concreto, al igual que la privacidad de la conciencia. Definirse a uno mismo dentro de límites acotados, y luego poner al yo a prueba en actos expansivos que inevitablemente resultan en una destrucción del yo amalgamado son actos tanto naturales como inevitables. He aquí la “dialéctica” fundamental de lo universal e individual. Tan pronto establecemos nuestra identidad o yo privado y subjetivo, exigimos que este sea reconocido y aceptado por otros, incluso si nos vemos forzados a inventar un público o a un Yo Absoluto para satisfacer esta necesidad (Dewey, 1981, p. 187).

G.H. Mead nos presenta una noción incluso más robusta de la función de la conciencia, al declarar:

Todo nuestro mundo empírico, la naturaleza tal como la experimentamos, está esencialmente relacionado con el proceso social de la conducta, un proceso en donde los actos son iniciados por gestos que funcionan como tal porque ellos mismos exigen respuestas de adecuación de otros organismos, en referencia al resultado o fin de los actos iniciados... Todo el contenido de la mente y de la naturaleza, en tanto que se fía de un significado, depende de esta relación tripartita dentro del proceso social y de la relación entre las fases que componen el acto social, que la existencia de significado presupone (Mead, 1934, p. 112).

Asimismo, Mead explica:

Sin embargo, la conciencia o la experiencia, tal como se explica o representa respecto al proceso social, no pueden localizarse en el cerebro al cual pertenece, no solo porque esta ubicación implica una concepción espacial de la mente... La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los sentidos principales del término, ésta debe ubicarse en el mundo objetivo y no en el cerebro, pues es una característica del entorno en el que nos encontramos (Mead, 1934, p. 112).

Los pragmáticos dirán que es suficiente decir que el yo es auto-consciente (self-aware) hasta cierto nivel o hasta cierto sentido de sí mismo, y que esta es una condición para el conocimiento, la comunicación y la vida en sociedad. La alternativa naturalizada Hegeliana de Mead respecto a las aproximaciones mentales de la conciencia aclara más y da mayor fuerza al punto de Dewey.

A pesar de que todas las nociones y perspectivas que se debaten en este estudio van en contra del subjetivismo, lo que debería hacer las propuestas de Dewey y Mead más atractivas para los educadores que se encuentren desarrollando una teoría de la globalización (más que la Teoría Crítica y las teorías posestructuralistas) es que estas propuestas incluyen representaciones naturalizadas, inmanentes y metafísicas del yo y de otros, que no dependen de un *giro total a lo negativo*, ni de una *esencialización de las diferencias*. En otras palabras, se percibe un movimiento dialéctico desde el “yo” al “otro” y viceversa, mientras que la Teoría Crítica y el Posestructuralismo *se alejan del “yo” y quedan fijos en el sitio del “otro”*. Podemos teorizar la manera en que el yo se transforma a sí mismo por medio del otro en estas nociones naturalistas del pragmatismo; una transformación que la Teoría Crítica (Adorno) y el Posestructuralismo niegan al rectificar la negatividad, la alteridad y la diferencia.

Las ventajas importantes del pragmatismo

Contar con una representación naturalizada e inmanente del yo y del otro permite obtener una comprensión dialéctica de la relación entre una persona y la comunidad, una relación que es necesaria para comprender las ideas de la comunidad mundial. Las teorías de la globalización necesitan estas nociones por dos razones: en primer lugar, para explicar la forma en que se establecen las relaciones entre las personas, las culturas y los idiomas, y la manera como ocurren y se articulan las diferencias socio-económicas; y en segundo lugar, para demostrar la razón por la cual es necesario garantizar mejores relaciones frente a situaciones problemáticas. A continuación explicaré ambas razones. Las comunidades se establecen de manera orgánica, no de manera trascendental; es decir, las comunidades se agrupan debido a necesidades naturales, como la supervivencia, el comercio, la economía, como también por la formación de grupos más familiares, como familia, tribu, idioma y estado o nación. No hay un sentido trascendental por el cual un grupo es un grupo. Por lo tanto, nada distingue a los grupos y comunidades de las personas o individuos. Cada uno tiene su existencia natural y social, en donde cada uno se toma

como punto de partida. En segundo lugar, una noción naturalizada e inmanente del yo y del otro funciona en base a un modelo de transformación (lo que Dewey llamaría “crecimiento”) que es dialéctico (Dewey, 1987, p. 21). Las tensiones entre la relación de yo y otro (y otros y yo) sirven como el punto de partida para cuestionar las condiciones sociales que se manifiestan en estas tensiones. De la solución a los problemas (sociales) deriva una comunidad de personas con intereses y experiencias en común.

Esta comunidad se erige sobre la base de experiencias y la resolución de problemas en común, más que en una afirmación trascendental que define de antemano lo que es una comunidad. Por ende, los orígenes de una comunidad se remontan a experiencias compartidas y a la resolución de problemas que sus individuos tienen en común. Este es tanto el punto de origen para comunidades nuevas como la clave para establecer una manera de teorizar acerca del desarrollo de nuevas comunidades a partir de comunidades ya establecidas (comunidades agrupadas por el idioma, la geografía, el parentesco, la economía, el género y la raza, como también comunidades políticas, como un estado o nación). Las comunidades nuevas surgen de comunidades preexistentes, por medio de la atención que las personas prestan a experiencias compartidas y la indagación social de problemas sociales. Estas comunidades surgen y se desarrollan sin destruir a las comunidades existentes, a las cuales estas personas pertenecen. Desde luego, estas comunidades existentes se transforman, pero se transforman al convertirse en versiones más grandes y completas de sí mismas, capaces no solo de contener las relaciones que conforman lo que alguna vez fueron, sino también de expandirse para incluir nuevas relaciones. A fin de cuentas, se trata del paso de una comunidad a, lo que Dewey denominó, una “gran comunidad” (Dewey, 1982, p. 360).

Esta es una variante naturalizada del tema Hegeliano de “sublimar” (*Aufhebung*) (Hegel, 1977, p. 29). Las tensiones internas en las comunidades, que surgen por los problemas sociales existentes, provocan la indagación social; ésta, a su vez, transforma a la comunidad por medio de relaciones nuevas y sus consecutivas prácticas sociales. La comunidad antigua se transforma: al tiempo que mantiene muchas de sus relaciones y prácticas anteriores, integra otras prácticas nuevas y se convierte en una versión más grande y progresiva de sí misma. La clave para transformar a una comunidad es la indagación social y la resolución de problemas sociales. Una vez identificadas las tensiones dentro de la comunidad, sus miembros deben identificar las condiciones que provocan problemas en la comunidad, investigar estos problemas, proponer soluciones y llevarlas a la práctica. En otras palabras, la comunidad debe funcionar de manera experimental para determinar y resolver sus problemas.

La solución a problemas impuestos por la teoría de la globalización requiere un enfoque similar. Se debe prestar atención a los problemas provocados por “teorizar” la teoría, ya sea por un giro total hacia el otro o como una esencialización de la negatividad o la diferencia. La univocidad de estos enfoques se descubrirá de inmediato, y se identificará, como es debido, su inflexibilidad y antagonismo frente a una dialéctica que incluye a personas (el yo y el otro), que a fin de cuentas no privilegia a ninguno. Una vez reconocidas las limitaciones que impone la teorización de la teoría en cuanto a las relaciones entre el yo y el otro, se debe establecer un modelo de resolución de problemas experimental. Esto incluye un llamado a que se realicen más investigaciones que estudien los problemas existenciales que surgen de las relaciones existentes entre personas y organizaciones ya establecidas. Estos problemas dependen del contexto y requieren métodos que incluyan al contexto. Tanto los métodos de resolución de problemas como los métodos para encontrar problemas, según explica Dewey, serán necesarios durante la primera etapa de indagación (Dewey, 1986b, p. 109). En términos de la investigación sobre la globalización y sus consecuencias relacionadas, esta es quizás la etapa más importante de la indagación, ya que requiere prestar especial atención a la naturaleza existencial y empírica del problema, según tantos como se pueda encontrar de aquellos que experimentan el problema. Los problemas se sienten y, a menos que sean investigados y teorizados como corresponde, estos problemas permanecen como tal. No obstante, teorizar un problema hasta el punto de su articulación significa investigar de manera específica sus condiciones, lo que requiere el desarrollo de nuevas premisas y conclusiones, y no la aplicación total de una teoría metafísica. Dada la abundancia de teorías contradictorias y rivales acerca de la globalización, resistir la aplicación de una de ellas resulta ser el desafío más difícil de todos.

Por un lado, los programas de formación docente que ahora comienzan a confrontar la infinita variedad de complejidades de la globalización se encuentran en un buen lugar. Esto se debe a que recién comienzan a establecer las relaciones concentradas en la cual se manifiestan los problemas. De esta manera, están evitando algunas de las dificultades relacionadas con la articulación de problemas en estos entornos. Esto no quiere decir que los problemas que ya existen estén completamente articulados, pues no es así; y una de

las razones (la razón que recalco aquí) es la falta de teorías ya establecidas que los articulen. No obstante, el lugar conveniente en el que se encuentran los programas de formación docente significa que las nuevas relaciones pueden examinarse en busca de tensiones nuevas que puedan surgir; tensiones que pueden llevar a “problemas sentidos” (con frecuencia, de naturaleza moral o normativa), los cuales se pueden estudiar después. Esto se puede realizar a nivel de departamento universitario. Por ejemplo, los departamentos universitarios que buscan entablar relaciones con corporaciones para obtener financiamiento, o con organizaciones para contratar a docentes, o con intercambios con otras universidades, pueden identificar posibles problemas y analizarlos. Así, estos problemas se pueden indagar, de manera empírica, por medio del postulado de “consecuencias anticipadas”, las que, al ser analizadas, brindan una solución al problema o requieren su modificación o remplazo (Dewey, 1986a).

Discusión

Debido a los cambios impuestos por la globalización, los programas de formación docente pronto tendrán que tomar decisiones normativas respecto a sus currículos, equipo docente, estructura y función. Entender cuáles son estos cambios, porqué se presentan de dicha manera y cuáles decisiones se pueden tomar respecto a ellos es sumamente importante si es que se quiere que estos programas subsistan. Para tal labor se necesita una teoría. Pero no basta solo con escoger una teoría de manera aleatoria, pues deberíamos adoptar aquellas teorías que mejor articulan los problemas a los que nos enfrentaremos, problemas que no son solo institucionales o estructurales, sino además personales y experienciales. Deberíamos tener cuidado si es que se adoptan teorías que se basan en un aparato metafísico de diferencia, negatividad o alteridad, o aquellas que no incluyen métodos de resolución de problemas, o incluso aquellas que adoptan un método de resolución de problemas tan enhebrado en su metafísica que la convierte en una teoría inflexible. Tales teorías son parciales, y por definición, no incluirán elementos subjetivos importantes de la experiencia, la resolución de problemas y de las relaciones. Asimismo, la manera en que abordan la resolución de problemas no será motivada por el contexto o la situación en donde ocurre el problema; más bien, será regido por un programa metafísico predeterminado. En su lugar, lo que queremos es una filosofía que no privilegie ni el yo ni el otro. Queremos una filosofía que integre la manera en que el yo y el otro se relacionan, y que aborde la manera en que las versiones de relaciones mayores se forman y sostienen. Pero sobre todo, queremos una filosofía que tenga un entendimiento claro, lógico y convincente de la transformación. Mi propuesta es que la mejor filosofía, la que incluye todos estos puntos, es el pragmatismo. Por consiguiente, es el pragmatismo la teoría que deberíamos escoger.

Cuando comparamos las ventajas del pragmatismo y, específicamente, la noción de indagación de Dewey que atiende a los “problemas sentidos” que surgen de las tensiones inmanentes entre las relaciones sociales (a pesar de que obviamente una tensión surgirá al aplicar una filosofía metafísica dada a los temas de la globalización), podremos ver que el pragmatismo aboga por un entendimiento natural y dialéctico de la persona y la comunidad, junto con un entendimiento de la indagación que dé cuenta de (y efectivamente lleve a) la transformación social, y lo haga sin tener que esencializar diferencias, apuntar a la negatividad o denigrar al yo. Esta representación más flexible de la transformación la hace más apropiada para los “problemas sentidos” de aquellos en las comunidades docentes que se enfrentan a las numerosas dificultades normativas que surgen al participar de manera resuelta en proyectos de globalización.

El artículo original fue recibido el 22 de octubre de 2012

El artículo revisado fue recibido el 26 de abril de 2013

El artículo fue aceptado el 24 de junio de 2013

Referencias

- Adorno, T. (1973). *Negative dialectics*. Nueva York: Continuum.
- Aristotle (1941). *Organon*, 16-17, Chapters 6-7. R. McKeon (Ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Besley, T., & Peters, M. A. (2007). *Subjectivity and truth: Foucault, education, and the culture of the self*. Nueva York: Peter Lang Publishing.
- Biesta, G., & Peters, M. (2009). *Derrida, Deconstruction, and the Politics of Pedagogy*. Nueva York: Peter Lang.
- Burbules, N., & Torres, C. A. (Eds.). (2000). *Globalization and education: Critical perspectives*. Nueva York: Routledge.
- Cole, M. (2005). New labour, globalization, and social justice: The role of education. En G. Fischman, P. McLaren, H. Sunker, & C. Lankshear (Eds.), *Critical theories, radical pedagogies, and global conflicts* (pp. 1-21). Nueva York: Rowman and Littlefield.
- Cook, D. (2004). *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. Nueva York: Routledge.
- Crossley, M., & Watson, K. (2003). *Comparative and international research in education: Globalisation, context, and difference*. Nueva York: Routledge.
- Derrida, J. (1993). *Margins of philosophy*. Nueva York: Columbia University Press.
- Descartes, R. (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Dewey, J. (1981). Experience and nature. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: The later works Vol. 1, 1925-1952* (pp. 187-218). Carbondale IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1982). The public and its problems. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: The later works Vol. 2, 1925-1927* (pp. 235-372). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984). From absolutism to experimentalism. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: The later works Vol. 5, 1929-1930* (pp. 154-155). Carbondale IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1986a). How we think. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: The later works Vol. 8, 1925-1952, 1933* (pp. 105-352). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1986b). Logic: the theory of inquiry. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: the later works Vol. 12, 1938* (pp. 3-5). Carbondale: IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1987). Experience and education. En J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey: the later works Vol. 13, 1938-1939* (pp. 1-62). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dhillon, P. A. (2007). A Kantian conception of human rights education. En K. Roth, & E. Gur Ze'ev (Eds.), *Education in the era of globalization* (pp. 51-64). Dordrecht: Springer.
- Fichte, J. G. (2005). *The foundations of natural right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1980). Truth and power. En C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings* (pp. 1972-1977). Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988). *The history of sexuality Vol. 3: The care of the self*. Nueva York: Vintage.
- Garrison, J. (2006). The permanent deposit of Hegelian thought in Dewey's Theory of inquiry. *Educational Theory*, 56(1), 1-37.
- Good, J. (2006). *A search for unity in diversity: The "permanent deposit" in John Dewey's philosophical thought*. Lanham MD: Rowman & Littlefield.
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: 12 Essays*. Cambridge, MA: the MIT Press.
- Habermas, J. (1992). *Post-metaphysical thinking*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Science of logic*. Highlands, NJ: Humanities Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Henrich, D. (1992). Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment. En A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, & A. Wellmer (Eds.), *The origins of the theory of the subject* (pp. 29-87). Cambridge, MA: MIT Press.
- Hoppers, C. A. O. (2000). Globalization and the social construction of reality: Affirming or unmasking the inevitable? En N. P. Stromquist, & K. Monkman (Eds.), *Globalization and education: Integration and contestation across cultures* (pp. 99-119). Lanham, M.A.: Rowman and Littlefield.
- Horkheimer, M. (1993). Materialism and morality. En M. Horkheimer (Ed.), *Between philosophy and social science: Selected early writings* (pp. 15-47). Cambridge, MA: MIT Press.
- Hume, D. (1978). *A treatise on human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- James, W. (1918). *Principles of psychology Vol. 1*. Nueva York: Dover.
- James, W. (1956). On some Hegelisms. En W. James (Ed.), *The will to believe and other essays in popular philosophy* (pp. 263-298). Nueva York: Dover.

- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist Vol 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popkewitz, T. (2008). Globalisation as a system of reason: The historical possibility and the political in pedagogical policy and research. En T. Popkewitz, & F. Rizvi (Eds.), *Globalization and the study of education* (pp. 247-267). Malden, MA: NSSE.
- Rizvi, F. (2009). Towards cosmopolitan learning. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 30(3), 253-268.
- Schroeder, W. (2005). *Continental philosophy: A critical approach*. Londres: Blackwell.
- Spring, J. H. (2001). *Globalization and human rights: An intercivilizational analysis*. Mawah, NJ: Lawrence Erlbaum
- Spring, J. H. (2006). *Pedagogies of globalization: The rise of the educational security state*. Mawah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Stromquist, N. P. (2002). *Education in a globalized world: The connectivity of economic power*. Nueva York: Rowman and Littlefield.
- Tan, S.-H., & Whalen-Bridge, J. (Eds.). (2008). *Democracy as culture: Deweyan pragmatism in a globalizing world*. Albany, NY: SUNY Press.
- Taylor, M., Scheirer, H., & Ghiraldelli, P. (Eds.). (2008). *Pragmatism, education, and children: International philosophical perspectives*. Amsterdam: Rodolphi.
- Torres, C. A. (2009). *Education and neoliberal globalization*. Nueva York: Routledge.