



# Teoría Crítica de la sociedad, una lectura introductoria

**Rosa María Ramírez Martínez**

coordinadora







Teoría Crítica de la sociedad,  
una lectura introductoria

• • • • • • •

Dr. en D. Jorge Olvera García  
*Rector*

Dr. en E. Alfredo Barrera Baca      Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien  
*Secretario de Docencia*      *Abogado General*

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal      Lic. en Com. Juan Portilla Estrada  
*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*      *Director General de Comunicación Universitaria*

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez      Lic. Jorge Bernáldez García  
*Secretario de Rectoría*      *Secretario Técnico de la Rectoría*

M. en E. P. y D. Ivett Tinoco García      M. en A. Emilio Tovar Pérez  
*Secretaria de Difusión Cultural*      *Director General de Centros Universitarios y Unidades Académicas Profesionales*

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda      M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla  
*Secretario de Extensión y Vinculación*      *Contralor Universitario*

M. en E. Javier González Martínez      M. en P. E. E. S. Javier Margarito Serrano García  
*Secretario de Administración*      *Director de la Facultad de Ciencias de la Conducta*

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna      M. en H. L. Víctor Alonso Galeana Estrada  
*Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional*      *Director de la Facultad de Lenguas*

Mtra. en Ed. A. Yolanda E. Ballesteros Senties      Mtra. en Hum. Blanca Aurora Mondragón Espinoza  
*Secretaria de Cooperación Internacional*      *Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*





# Teoría Crítica de la sociedad, una lectura introductoria



Rosa María Ramírez Martínez

Coordinadora

Este libro fue positivamente dictaminado  
conforme a los lineamientos editoriales de la  
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

*Teoría Crítica de la sociedad, una lectura introductoria*

Primera edición 2014

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario núm. 100 ote.  
C.P. 50000, Toluca, México  
<http://www.uaemex.mx>

**ISBN: 978-607-422-524-2**

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

Edición: Dirección de Difusión y Promoción de la  
Investigación y los Estudios Avanzados.

El contenido de esta publicación  
es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido  
de la presente obra, sin contar previamente con la autorización  
por escrito del editor en términos de la *Ley Federal del Derecho de Autor*  
y en su caso de los tratados internacionales aplicables.

## ● Índice

Introducción	11
I. Marx y la fundamentación de una Teoría Crítica de la sociedad	19
Maximiliano Valle Cruz	
Presentación	21
1.1 La crítica como praxis teórica: crítica de la alienación del pensamiento	22
1.1.1 De la crítica de la alienación a la crítica de la ideología	24
1.1.2 Los manuscritos: las cuestiones de método y la crítica de la enajenación	25
1.1.3 Concepción materialista de la historia, fundamento de una teoría social crítica	32
1.2 El método de la economía política y la crítica a la sociedad burguesa	42
1.3 La aplicación de los principios epistemológicos	49
Bibliografía	55
II. Los clásicos del marxismo y la primera generación de Frankfurt	57
Jonathan Cortina Rodríguez, Janeth Rivera Peralta, Maximiliano Valle Cruz	



Presentación	59
2.1 De Marx a Lenin: conocimiento, organización del proletariado y transformación de la sociedad	61
2.1.1 La filosofía marxista: el materialismo dialéctico	63
2.1.2 Economía política inglesa	70
2.1.3 Socialismo utópico francés	73
2.2 Escuela de Frankfurt	75
Bibliografía	86
III. Comentario a “La industria cultural” de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer	89
Celene García Ávila	
Presentación	91
3.1 Los argumentos de la decadencia de la Ilustración	91
3.2 La cultura de masas en las sociedades industrializadas	95
Bibliografía	107
IV. Antecedentes conceptuales de la Teoría de la Acción Comunicativa	109
Ignacio Roberto Rojas Crotte	
Presentación	111
4.1 Los antecedentes conceptuales	112
4.2 El sentido: ámbito objetual de la Teoría de la Acción Comunicativa	113
4.2.1 El sentido, la acción y la perspectiva	114
4.3 El problema de la generación societal y la intersubjetividad	115
4.4 Intersubjetividad, sociedad y verdad	117
4.5 Hacia la Pragmática como giro en la Teoría del Lenguaje	121
4.6 La especificidad de la Pragmática Universal	123

4.7 Teoría de la verdad y acción comunicativa	125
4.8 Preliminares y teoría: conclusión	126
Bibliografía	128
V. La Teoría de la Modernidad en Habermas, fundamento de su Teoría Social	129
Rosa María Ramírez Martínez	
Presentación	131
5.1 Las fuentes de la Modernidad	133
5.2 La Modernidad: sus sentidos	136
5.3 La Modernidad cultural	145
5.4 Las reacciones ante la Modernidad	150
Bibliografía	158
VI. Argumentación, Tecnologías de la Información y la Comunicación y acción comunicativa	159
Enrique Aguirre Hall, María de Lourdes Elizabeth Ortega Terrón, Rosa María Ramírez Martínez	
Presentación	161
6.1 La praxis en la educación y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC): posibilidades de emancipación y de alienación	170
6.2 La tecnocultura, manifestación de la industria cultural en la vida cotidiana: aun así es factible lograr el entendimiento	176
6.3 La investigación educativa desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la sociedad	183
6.3.1 La praxis en la educación “desde arriba” y la praxis en la educación “desde abajo”. Propuesta dialéctica acerca de la educación y las TIC	185
6.3.2 La racionalidad y cientificidad en la investigación educativa	188

6.4 La acción comunicativa y la argumentación: racionalidad con arreglo al entendimiento	191
6.4.1 La racionalidad con arreglo a fines: “un ladrillo más en la pared”	191
6.4.2 La racionalidad con arreglo al entendimiento: recuperación del sentido humano en la acción cotidiana	193
Bibliografía	195
Nota curricular de los autores	201

## ● Introducción

Nuestras sociedades se caracterizan por un capitalismo cada vez más voraz y descarnado, en el cual se cumple aquello que Marx expresaba sobre la centralización y concentración del capital por parte de los dueños de la industria, la banca o la banca secundaria, las drogas o los combustibles. Predomina un discurso presentativo de una realidad marcada por la globalización que descansa en la competitividad y el reemplazo del Estado social por mecanismos del mercado. Esos procesos materiales han generado un ambiente de desasosiego, incertidumbre y terror para todos los que habitamos en dichas sociedades, pues los caminos de la acumulación rapaz gestan mayores y más evidentes contradicciones.

Si bien alguna vez, con la caída del muro de Berlín, se indicó que el fin de las ideologías y las historias estaba cercano, lo cual equivalía a decretar que las utopías habían muerto, ahora nos damos cuenta de que los humanos hemos perdido el rumbo de la emancipación, el deseo de construir una vida buena y justa, pues en nuestras naciones la forma política autoritaria ha tomado la

lucha por la alternancia en el poder donde los partidos políticos —antaoño opositores— se preocupan más por arribar a negociaciones clandestinas que por un proceso de democratización y participación ciudadana.

Frente a este mundo del dinero y del poder, los desaciertos teóricos y fracasos prácticos se han ido imponiendo y se ha conformando un pensamiento único, conservador y hasta reaccionario en nuestras universidades, que ha estado al servicio de ese poder político y, con ello, la Teoría Social se empobrece cuando no se prostituye.

Así, en un mundo donde los organismos internacionales —liderados por las grandes potencias económicas— declaran el respeto a las minorías étnicas y a la multiculturalidad, vemos dramáticamente la imposición de la intolerancia, el racismo, la guerra por mantener una hegemonía económica que ha ido desbastando y desgastando la única vía que nos podría llevar a la transformación: la razón. Ante este panorama, se advierte que el pensamiento occidental de la Modernidad ha sido proclive a mezclar las piezas conceptuales, diluyendo los modelos racionales y éticos que nos sustentaban, por lo que el conocimiento y la institución que lo podría hacer posible, ese espacio de la libertad que es la Universidad, también ha vivido estos embates, a veces no con mucha dignidad.

Pero como en todos los casos, hay oquedades y escollos que generan nuevas contradicciones. En la misma Universidad un grupo de profesores y estudiantes hemos emprendido una callada lucha, una posibilidad para pensar acerca del conocimiento y tratar de enfrentar ese *performance* que viven nuestras instituciones de educación superior desde hace más de veinte años. Somos esos necios que quieren recuperar la razón perdida y deformada para convertirla nuevamente en un proyecto inacabado. Somos esos locos que queremos pensar un mundo mejor, esos ciegos que queremos unir la teoría con la praxis; somos esos peligrosos cómplices que queremos iniciar una nueva

forma de emancipación de nuestras propias ataduras ideológicas. Somos aquellos que iniciamos otra vez esos seminarios sobre el Materialismo Histórico, sobre el Marxismo, sobre la Escuela de Frankfurt, sobre el pensamiento habermasiano y algunos dirán “¿Para qué en nuestros días?”, “¡Se han quedado rezagados!”

Aquí presentamos un libro para acercarse al pensamiento crítico, entender la posibilidad de un proyecto de emancipación, recuperar la razón de esa racionalidad tecnocrática que trata de reducir el conocimiento, un libro con el corazón para todos a los que no nos satisface la imposición del pensamiento único. Un ejercicio de lectura, diálogo y plática con la finalidad de transformar nuestras propias vidas y nuestras aulas.

Este libro es el producto de los Seminarios sobre Teoría Social Crítica de 2010 que de manera empecinada tendría que concretarse en una forma de praxis; es el resultado de ese comenzar, de esas discusiones, diálogos, enseñanza y procesos de aprendizajes de cada uno de nosotros y de nosotros todos.

Aquí tratamos de presentar una introducción a la Teoría Crítica, empezando por los antecedentes en la obra de Karl Marx. ¿Y por qué Marx?, en él se ubican las bases del pensamiento crítico, es el fundamento de cómo entender y transformar este mundo en que vivimos, pues no nos basta sólo con observarlo.

Luego, la Teoría Crítica, que se pone del lado de los críticos del reduccionismo positivista, desenmascara el interés dominador de la razón técnica sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo; ellos leen a Marx como fundamento y recuperan el interés emancipador, además de considerar las condiciones materiales (fuerzas productivas) como fuerzas últimas de la vida social y humana en general, sin olvidar que la actividad humana transforma esas condiciones.

Marx pone al descubierto la tensión dialéctica entre el dominio de la naturaleza, el conocimiento técnico y el interés del control

y del dominio con la interacción que se desarrolla por medio del lenguaje y cristaliza en instituciones, la reflexión crítica que pone en evidencia la manera en que se enmascaran las diferencias entre la distribución de lo producido y la tensión hacia una sociedad emancipada y justa que implica una interpretación del hombre y la historia; esta tensión supone el ejercicio permanente de la crítica que proponen los que han querido continuar con estos principios: los integrantes de la Escuela de Frankfurt.

La dialéctica no es un método en el sentido del Positivismo, sino un modo de pensamiento; la dialéctica es crítica de los presupuestos que el científico empírico no cuestiona: el carácter contradictorio racional e irracional de la sociedad; la necesidad de situar los hechos en un todo social para que tengan sentido; la interacción entre sujeto y objeto en las ciencias humanas, es decir, la dependencia del objeto de conocimiento y de la manera de ser conocido, por mencionar algunas premisas que se recuperan y se transforman en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

La idea central, nos dice Valle Cruz en el primer capítulo, es la concepción crítica de la sociedad que Marx expresa en un conjunto de principios epistemológicos y metodológicos que tienen como eje la recuperación de la crítica como un modo de juzgar o valorar algo a partir de ciertas reglas; en tal sentido, la crítica supone la elaboración de un juicio, pero no para quedar en simple formulación, sino que ello implica un compromiso político dirigido a la transformación de lo existente, por lo tanto, se convierte en una praxis; así, crítica y praxis forman el nudo en torno al cual se desarrolla la teoría de Marx; pues la crítica se erige en una estrategia que posibilita entender el conjunto de transformaciones materiales permitiendo realizar una praxis que revisa tanto las formas de teorizar, como su conexión con determinadas condiciones materiales de existencia para impulsar la acción, para restablecer aquello que se ha visto disminuido, deformado o deteriorado (la humanidad del hombre según los primeros textos de Marx) y, finalmente, se concreta en la explotación capitalista como pérdida de la subjetividad,

como autonomización de los productos del trabajo frente a sus productores. Se recupera la forma de teorizar la sociedad, por parte de Marx, en tanto que se van formulando ciertas categorías que, conforme avanza su investigación de la sociedad capitalista, se modifican, incluso algunas se abandonan, como ocurre con las categorías inaugurales, pero que hoy continúan aportando elementos para la comprensión —develamiento— de determinadas coerciones que pesan sobre la vida de los hombres. Esas categorías son: alienación, enajenación, ideología y crítica, en tanto que los principios epistemológicos aluden a lo que se ha denominado la concepción materialista de la Historia.

Para continuar, Cortina y Peralta intentan destacar en dos apartados los fundamentos de la Teoría Crítica en un recorrido que va de Marx al pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt. Parten de la premisa formulada por Lenin de que existe una ciencia proletaria y una ciencia no proletaria. Así, en el primer apartado, la ciencia proletaria, es decir, el marxismo, refuta la doctrina idealista, encabezada por Hegel. En el marxismo el sujeto es quien transforma la historia y sus condiciones materiales que pueden ser transformadas por medio de la práctica revolucionaria. En el segundo apartado, se presenta a pensadores como Adorno, Horkheimer y Marcuse, quienes combatieron contra la ciencia positivista, por ser una ciencia al servicio de la sociedad industrial y pusieron énfasis en el rescate de la Ilustración, a través de la razón.

Para continuar de lleno con el pensamiento crítico y sus avatares contra la razón deformada, García Ávila nos entrega una glosa al ensayo que Adorno y Horkheimer presentan como el capítulo cuatro de su libro *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, en el cual analizan, a manera de ejemplo, de qué modo la Ilustración se traiciona a sí misma al ponerse al servicio de los intereses capitalistas. En primer lugar, se resumen los argumentos principales a los que recurren los autores para explicar la decadencia de la Ilustración en mitología; posteriormente, se señalan las diferentes respuestas que Adorno, por una parte, y



Horkheimer, por otra, intentan dar al problema de la enajenación de la razón. Finalmente, se comentan las características principales de la industria cultural, así como el contraste entre arte (serio y ligero) y los productos de la industria cultural.

A pesar de la inevitable y fructífera continuidad de Habermas respecto a la primera generación de Frankfurt, su proceder supone un cierto cambio de dirección y de ritmo; lo que podemos constatar en el texto en los tres ensayos siguientes que tratan del pensamiento habermasiano.

Habermas mantiene el *pathos* ético irrenunciable a favor de la emancipación humana, trata de salir del tono pesimista de sus maestros respecto a la razón y encuentra una salida en su Teoría de la Acción Comunicativa y para ello procura interrelacionar conceptualmente la Filosofía y la Ciencia Política en una Teoría Social. Así lo indica Rojas Crotte, quien expone los conceptos fundamentales sobre los que Habermas erige su Teoría de la Acción Comunicativa. Tales conceptos anteceden, así, a lo que el autor denomina la Sistemática de la Teoría, y su aceptación resulta indispensable para emprender el estudio de la teoría.

En el ensayo de Ramírez Martínez reflexiona acerca de un concepto tan controvertido y erróneamente interpretado como es el de Modernidad, que a Habermas le sirve para construir su propia teoría, y procede, en primer lugar, por comprender el sentido que le atribuye a la Modernidad, planteando la base de su construcción; en segundo lugar, analiza la propuesta de recuperación del proyecto de la Modernidad, como un proyecto inacabado, para finalmente revisar las críticas conservadoras a ese proyecto. Es decir, busca responder a las preguntas: ¿qué es la Modernidad?, en términos de una conceptualización; ¿cómo es? a partir de su significación y sentido y ¿para qué la Modernidad? lo que posibilita reflexionar acerca de la cultura occidental y, en consecuencia, comprender la construcción de su teoría social.

Por otra parte, se quiere dar cuenta de tres elementos que configuran ese proyecto intelectual de Habermas y que provienen de su sentido de “ruptura y brecha” con el pasado inmediato, que le llevaron a preocuparse cada vez más por el problema de repensar y apropiarse de la tradición del pensamiento alemán, puesto que la razón, la libertad y la justicia no eran únicamente cuestiones teóricas, sino tareas prácticas que exigían un compromiso apasionado.

Sin embargo, el pensamiento habermasiano en cuanto proyecto intelectual no se reduce a la Teoría de la Modernidad, más bien supone la reconstrucción de una filosofía como ciencia social, un diálogo y enfrentamiento crítico (ruptura en cuanto abre una nueva problemática) con Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons. De esa ruptura, del diálogo y enfrentamiento con diferentes tradiciones intelectuales obtendrá la idea central de comunidad crítica falible, y respecto a la dinámica de la intersubjetividad, descubrió el núcleo de lo que posteriormente denominaría “acción comunicativa”, la acción orientada hacia la comprensión mutua. Esa “Teoría de la Modernidad”, ahora en conceptos de la Teoría de la Comunicación, tiene la capacidad necesaria para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos, es decir, aquellos que la tradición marxista comprende bajo la denominación de reificación.

Finalmente, y con la mira de la praxis, no sólo se discute la Teoría de la Acción Comunicativa, sino que se intenta recuperar para entender los problemas actuales de la tecnociencia, especialmente aplicados a los problemas del aprendizaje, ¿acaso será posible una propuesta desde esta Teoría Social? La respuesta nos la presenta el trabajo de Aguirre Hall y Aguirre Terrón, quienes indican: en América Latina, la impronta del redimensionamiento a nivel mundial de las interacciones cotidianas y de la sociedad del conocimiento se imbrica con los rezagos en materia educativa: cobertura, estrechamiento de brechas en el acceso, la calidad y la actualización permanente (Miklos y Arroyo, 2008: 17-21). En el ámbito educativo continúa siendo viable la cultura del diálogo, pero precisa disponer de

la aplicación de la Teoría Crítica para la transformación del pensamiento ingenuo. Es una tarea ardua, pues prevalece la confusión generalizada de que para la coordinación de la acción social (entendimiento) basta el conocimiento de las cosas; también debido a la tendencia mundial hacia la aplicación indiscriminada y acrítica de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC); lo cual apunta a un proyecto histórico-social potenciado por el desarrollo sin eticidad de la ciencia y la tecnología.

No queremos decir que hicimos un intento de desmontar la teoría y reconstruirla, no, es sólo un modesto trabajo de discusión, lectura y escritura de nuestras reflexiones y algunos ejercicios de aplicación que compartimos. Sin embargo, nos parece una obligación ética trabajar para comprenderla, para expresar nuestro interés en conocer como una auténtica praxis que a veces se confunde con la aplicación posterior del conocimiento. Sabemos, pues, que este libro es una aplicación ya en sí que evidencia la transformación de nuestro pensamiento. Así que en ello va todo nuestro agradecimiento a quienes se atreven a mantener viva la razón, el pensamiento crítico y la urgencia de pensar nuestra realidad actual desde las profundidades de la historia, así como al mismo conocimiento, pues sólo de ese modo podremos mantener vivas las posibilidades de construcción social distintas a aquella que nos ha prefigurado el mundo capitalista.

*Rosa María Ramírez Martínez*

# I. Marx y la fundamentación de una Teoría Crítica de la sociedad





## Presentación

En este capítulo nos acercaremos a la concepción crítica de la sociedad inaugurada por Karl Marx, aunque por supuesto que también habría que recordar a Friedrich Engels. La idea central es que la concepción crítica de la sociedad de Marx se expresa en un conjunto de principios epistemológicos y metodológicos que tienen como eje, precisamente, la recuperación de la crítica como un modo de juzgar o valorar algo a partir de ciertas reglas; en tal sentido, la crítica supone la elaboración de un juicio, pero no para quedar en simple formulación, sino que ello implica un compromiso político dirigido a la transformación de lo existente, por lo tanto, se convierte en una praxis. De ese modo, crítica y praxis forman el nudo en torno al cual se desarrolla la teoría de Marx, pues la crítica se erige en una estrategia que posibilita entender el conjunto de transformaciones materiales —las contradicciones— permitiendo realizar una praxis que revisa tanto las formas de teorizar como su conexión con determinadas condiciones materiales de existencia para impulsar la acción, para restablecer aquello que se ha visto disminuido, deformado o deteriorado que, como veremos, en los primeros textos de Marx es la humanidad del hombre, y, finalmente, se concreta en la explotación capitalista como pérdida de la subjetividad, como autonomización de los productos del trabajo frente a sus productores.

Así pues, lo que encontramos en la forma de teorizar la sociedad, por parte de Marx, es una argumentación donde se distingue, y está siempre presente, una serie de premisas epistemológicas que operan como reglas desde las cuales se valoran las situaciones de la vida material y el pensamiento que las acompaña, en tanto que se van formulando ciertas categorías que, conforme avanza su investigación de la sociedad capitalista, se modifican, incluso algunas se abandonan, como ocurre con las categorías inaugurales, pero que continúan aportando elementos para la comprensión —develamiento— de determinadas coerciones que pesan sobre la vida de los hombres. Esas categorías son: alienación, enajenación, ideología y crítica, en tanto que los principios epistemológicos aluden a lo que se ha denominado la concepción materialista de la historia.

Cabe señalar que se ha preferido la cita en extenso, tanto como una manera de invitar a la lectura de Marx, como para evitar las paráfrasis donde se corre el riesgo de modificar el planteamiento original del autor que se expone.

### 1.1 La crítica como praxis teórica: crítica de la alienación del pensamiento

En Marx encontramos un primer momento en que se muestra una rehabilitación de la crítica como una praxis orientada a enjuiciar las distintas formas de producir un conocimiento de lo social, aunque ello se enmarca dentro de una discusión en torno a la filosofía y su disolución con base en las categorías de necesidad y libertad. Esta cuestión es planteada ya por Ángel Prior, cuando señala que:

A la afirmación de Hegel [...] de que en las instituciones en tanto que “formas específicas en que existe la constitución”, se realiza “la conjugación *objetiva* de la libertad y la necesidad”, contesta [Marx] con una crítica al planteamiento general hegeliano de la relación entre necesidad y libertad, señalando ya las bases de su fu-

tura posición propia. “La transición de la familia y la sociedad burguesa al Estado político consiste así en que el espíritu de esos ámbitos –que de *suyo* es el del Estado– pasa a comportarse como tal conscientemente, la cara interior de la familia y la sociedad burguesa pasa a ser *realidad* consciente. La transición no es deducida por consiguiente de la esencia *específica* de la familia, etc., y de la del Estado; sino de la relación *general* de *necesidad* (*Notwendigkeit*) y la *libertad* (*Freiheit*). Se trata exactamente de la misma transición realizada en la Lógica entre el ámbito de la Esencia y el del Concepto [...] siempre son las mismas categorías quienes suministran el alma, sea de este ámbito, o de otro. De lo único que se trata es de encontrar para las propiedades individuales concretas las adecuadas correspondencias abstractas”. Marx formula aquí la crítica materialista a Hegel bajo la influencia de Feuerbach, [pues en éste encuentra] no sólo la crítica a la inversión hegeliana de sujeto y predicado, sino también la necesidad de hacer una referencia a los hombres reales, al individuo real, como punto de partida de su pensamiento (Prior, 1988: 129-130).

Prior destaca un camino original, que sigue Marx, respecto a la crítica como una praxis que examina, juzga y replantea una argumentación teórica específica a partir de sus propias categorías filosóficas, como son necesidad y libertad, para poder replantearlas, pues como el mismo Prior nos indica, cuando Marx entra en contacto con la economía política inglesa recupera y formula “la categoría fundamental del trabajo, como actividad humana”, pues con ella puede elaborar:

la respuesta a la formulación hegeliana de considerar a las instituciones como el lugar donde se produce la unión de libertad y necesidad. Trasladando el problema a la esfera de la sociedad civil y dándole un sentido antropológico, Marx encuentra en el *trabajo* el concepto que permite la síntesis entre necesidad y libertad, hasta el punto que, frente a la definición hegeliana del Estado como encarnación de la libertad racional, se sitúa el trabajo



como actividad consciente y libre (no así en su forma alienada) no libertad real (Prior, 1988: 130).

Así, el *trabajo* humaniza al hombre, pues unifica la *necesidad* –en cuanto se orienta a la satisfacción de necesidades– con *libertad*, dado que es una actividad que tiende a modificar a la naturaleza y el conjunto de relaciones que establecen los hombres entre sí.

### 1.1.1 De la crítica de la alienación a la crítica de la ideología

Tratemos ahora de reconstruir el recorrido de Marx para llegar a una concepción de la crítica como praxis dirigida a la transformación. Para tal tarea comencemos con el Tercer manuscrito de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844 y *La ideología alemana*. En el primero es clara la distancia que toma Marx respecto de Hegel, Feuerbach y la economía política inglesa sobre la idea de alienación; en tanto que el segundo perfila un horizonte específico de la crítica a la sociedad capitalista, en cuanto sociedad de clases, delineando las bases de su concepción materialista de la historia y la sociedad.

En ambos textos encontramos, también, algo que será distintivo en la obra marxista: la asunción decidida de un compromiso político, en el sentido de que el conocimiento que produce no se conforma con develar contradicciones y violencias, sino que se dirige a plantear las posibilidades de emancipación que cada situación histórica social gesta. Por ello, la manera en que se despliega la crítica va más allá de una simple confrontación de enunciados teóricos respecto de sus referentes empíricos, pues se convierte en un elemento que posibilita trascender los límites impuestos por un orden social vigente, en la medida que permite pensar –y orientar la acción de los sujetos– más allá de los marcos del orden social imperante. Trascender los límites impuestos por un orden social no quiere decir, y bien se entiende desde Marx, situarse “fuera de la sociedad”, sino más bien implica aprehender el desarrollo histórico de la sociedad, de sus contradicciones y sus tendencias, lo cual evita que se confunda la construcción

de un proyecto de sociedad como utopía o como pronóstico empírico, asimismo destierra la ilusión de un conocimiento social políticamente neutralizado y, por lo tanto, de un científico comprometido exclusivamente con “el amor al saber”.

### 1.1.2 Los manuscritos: las cuestiones de método y la crítica de la enajenación

El propósito de recuperar las cuestiones del método y la crítica, en Marx, se encuentra ya en los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, pues allí se afirma:

La preocupación de la moderna crítica alemana por el contenido del viejo mundo era tan fuerte, estaba tan absorta en su asunto, que mantuvo una actitud totalmente acrítica respecto del método de criticar y una plena inconsciencia respecto de la siguiente cuestión *parcialmente formal*, pero realmente *esencial*: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana? (Marx, 1993: 186).

Marx cuestionará la pérdida del sentido de la crítica, en su época, por parte de los neohegelianos, dado que no tomaban distancia con respecto a la filosofía de Hegel, incluso se empleaba la misma terminología, de tal modo que se llega a tener “una actitud totalmente acrítica para consigo mismo” (Marx, 1993: 187-188), de allí que Marx sólo reconoce a Feuerbach como el único en adoptar “una actitud seria, crítica” respecto de la dialéctica de Hegel, pues destaca:

La gran hazaña de Feuerbach es:

- 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano.
- 2) La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente

de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría.

3) En cuanto contrapuso a la negación de la negación que afirma ser lo positivo absoluto lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo (Marx, 1993: 188).

En estas aseveraciones encontramos los rastros de aquella afirmación de Marx respecto a “poner a Hegel de pie”, pues por una parte la crítica se convierte de una crítica de la filosofía en una crítica de la enajenación del ser humano, reconociendo que tal enajenación se encuentra inserta en las mismas relaciones entre los hombres, pues como él mismo afirma:

Pero en cuanto que Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre (Marx, 1993: 189).

Marx en este caso emplea la crítica a la concepción de Hegel respecto a la historia como un devenir contradictorio, pero que queda restringido al autodesarrollo de la idea absoluta que, en el párrafo anterior, Marx identifica en el “acto de autoafirmación de todo ser” que sólo se mueve de manera abstracta, pero que no alude a la historia del hombre real. Así, Marx advierte que Hegel sacrifica la historia ante la lógica, pues no trata de los hombres reales, de carne y hueso, sino del pensamiento, por ello añade:

El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*; especulativo,

del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto. La *exterioridad de este pensamiento abstracto* [...] La *naturaleza* tal como es para este pensamiento abstracto; ella es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y él la capta también externamente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado; finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico-religioso, todavía no vale para el mismo hasta que, por último, como saber absoluto, se encuentra y relaciona consigo mismo en el espíritu ahora *absoluto*, es decir, abstracto, y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde, pues su existencia real es la *abstracción* (Marx, 1993: 191).

Resulta contundente la idea que se enuncia: la misma teoría, el conocimiento, se encuentra alienado bajo su forma lógica, en la medida que no puede pensarse históricamente, esto tiene, desde el punto de vista de Marx, serias consecuencias que llevan a escindir objeto y sujeto de conocimiento, lo cual es claro cuando alude al “doble error en Hegel”, al señalar que:

El primero emerge de la manera más clara en la *Fenomenología*, como cuna de la Filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser humano, esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico *puro*; es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. El *filósofo* (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en *medida* del

mundo enajenado. Toda la *historia de la enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no son así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto [...] del pensamiento lógico especulativo. El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en sí y para sí*, de conciencia y autoconciencia, de *objeto y sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real [...] Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma humana, en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive a diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto (Marx, 1993: 191-192).

En este caso la alienación no es más que un proceso de extrañamiento respecto de las mismas producciones intelectuales del hombre (del conocimiento) y de las condiciones materiales en que se producen: de allí, pues, la separación que se opera entre sujeto y objeto de conocimiento, donde las tareas críticas tienden a cuestionar ese divorcio entre pensamiento y realidad, reivindicando la unidad del pensamiento con respecto a las formas de objetivación humana, por ello es que sostiene que lo que se cuestiona es el modo en que el ser humano se “*objetive a diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto”, esto quiere decir que el mismo pensamiento abstracto es un modo de objetivación humana, pues prosigue, indicando:

La apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es pues, en primer lugar, una *apropiación* que se opera sólo en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de objetos como *pensamientos y movimientos* del *pensamiento*, por esto, ya en la *Fenomenología* (pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida [...] está latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras

posteriores de Hegel [...] En *segundo lugar*, la reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el conocimiento de la conciencia sensible no es una conciencia *sensible abstracta*, sino una conciencia sensible *humana*; el conocimiento de que la Religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, de las fuerzas esenciales *humanas* nacidas para la acción y, por ello, sólo el camino hacia la verdadera realidad *humana*), esta apropiación o la inteligencia de este proceso se presenta así en Hegel de tal modo que la *sensibilidad*, la Religión, el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales*, pues sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos *espirituales, esencias pensadas* (Marx, 1993: 192).

Es claro, entonces, cómo arremete Marx contra las formas de especulación filosófica hegelianas que ven en las realizaciones humanas sólo la realización de ideas, con ello la crítica se dirige a cuestionar la argumentación lógica y la manera en que se establece el nexo entre teoría y praxis, pues prosigue Marx:

La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aún para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano [...] Así como la esencia, el objeto, aparece como esencia pensada, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia*; o mejor, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta*, el hombre sólo como *autoconciencia*; las diversas formas del extrañamiento que allí emergen son, por esto, sólo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. Como la conciencia abstracta en *sí* (el objeto es concebido

como tal) es simplemente un momento, de diferenciación de la autoconciencia, así también surge como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no va ya hacia fuera, sino sólo dentro de sí mismo; es decir, el resultado es la dialéctica del pensamiento puro (Marx, 1993: 192-193).

Marx cuestiona que Hegel conciba al objeto como una producción del pensamiento, aunque advierte que allí existe un elemento crítico cuando Hegel alude al conocimiento de la conciencia sensible como un conocimiento de “la realidad enajenada de la objetivación humana”. Así, lo que rechaza es que Hegel sólo vea en ello el camino hacia la “esencia verdadera del hombre” como saber absoluto, desplegado como conciencia y autoconciencia, antes que los resultados de la acción de los mismos hombres.

Recordemos cómo, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx rechazó toda la filosofía especulativa que se “contentaba con contemplar el mundo”, con interpretarlo de diversas formas y, en su lugar, proclamó que “de lo que se trata es de transformarlo”. Este es un punto en que Marx rompe e inaugura una nueva forma de concebir la realidad, la sociedad y el hombre, como un resultado de la misma actividad humana; de allí, entonces, que esa realidad pueda ser transformada mediante la praxis.

El punto de arranque lo tenemos en la Tesis I sobre Feuerbach en la que Marx sostiene:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como *actividad sensorial humana*, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere

objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso [...] sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», práctico-crítica (Marx y Engels, 1970: 9).

En esta cita se observa que, para Marx, el objeto de conocimiento es la actividad de los hombres y sus productos. Para redondear su planteamiento de unidad indisoluble entre objeto y sujeto de conocimiento, sostiene en la Tesis II que: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento” (Marx y Engels, 1970: 9-10), pero para no quedar atrapado en un “materialismo mecanicista”, en la Tesis III reivindica el papel de las condiciones materiales de existencia, aunque en este texto las denomina “circunstancias y educación”, al plantear que: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres, y que el propio educador necesita ser educado” (Marx y Engels, 1970: 10).

Hasta aquí se pone en evidencia la idea de una teoría social de carácter crítico destinada a servir de fundamento para la transformación social, lo cual queda más claro en *La ideología alemana*, como vamos a examinar a continuación.



### 1.1.3 Concepción materialista de la historia, fundamento de una teoría social crítica

En *La ideología alemana* Marx y Engels sostendrán que:

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (Marx, Engels, s/f: 15).

Por ello, dirá Marx:

La premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su relación con el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres (Marx, Engels, s/f: 15).

Obsérvese que lo fundamental, para Marx, es reconocer que existen hombres en una relación específica con la naturaleza, pero que esa relación está signada por la acción de los hombres, por el modo en que modifican sus relaciones con la naturaleza.

Más adelante añade a esa primera premisa de toda historia humana que, para que los hombres puedan “hacer historia” tienen que estar “en condiciones de poder vivir”, es decir, de

comer, beber, abrigarse, etc., de tal modo que un segundo aspecto o momento consiste en que “el primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años” (Marx y Engels, s/f: 26-27), con lo cual se engendran nuevas necesidades; de ese modo se enlaza con un tercer momento en que “los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades” (Marx y Engels, s/f: 27).

Nótese aquí que no se trata de declarar, ahistóricamente, la existencia de necesidades humanas y su multiplicación, sino de ver que, aunque sean acicate en la producción de la vida, lo más relevante es el modo en que se satisfacen, los medios que se emplean para satisfacerlas y cómo ello genera otras necesidades.

De ese modo, establecer que existe una *primera premisa de toda historia* y un *primer hecho histórico* permiten a Marx afirmar que:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o un determinado peldaño social, modo de cooperación

que es a su vez una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio (Marx y Engels, s/f: 28).

Así, la producción de la vida, como hecho histórico, contiene un doble aspecto según Marx: uno natural, referido a la reproducción biológica, y otro social, que alude a las formas de cooperación entre los hombres para producir, formas de cooperación que Marx denomina “fuerzas productivas”. Aquí Marx avanza en la construcción de dos categorías que le permiten interpretar el desarrollo de las sociedades, su historia, en términos materiales: las de *modo de producción* y *fuerzas productivas*.

Marx señala que se pueden diferenciar a los hombres de los animales por distintos atributos, pero lo fundamental es que “los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (Marx, Engels, s/f: 16), pero ese modo de producir los medios de la vida “depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que reproducir”, de allí entonces que:

Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo de *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Añade que esa reproducción material “sólo aparece al *multiplicarse la población*. Y presupone, a su vez, un *trato* [*Verkehr*] entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción”; con ello puede explicar la manera en que se multiplican las relaciones, tanto al interior de una nación como entre países como parte del despliegue de las “fuerzas productivas, la división del trabajo y el trato interior”, considerando que no es la división del trabajo la que determina el grado de desarrollo, a pesar de que ella lo exprese, pues ésta “depende del grado de desarrollo de su producción y de su trato interior y exterior”, de ese modo la división del trabajo sólo es expresión del grado de desarrollo de las fuerzas productivas; pero nos indica el modo en que se separa la ciudad del campo —con intereses opuestos— y la ulterior separación entre industria y comercio, así como las distintas formas de propiedad, puesto que “cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo” (Marx y Engels, s/f: 17).

Con esto Marx está indicando que al examinar la división del trabajo en una sociedad, hay que advertir el modo en que se estructuran las relaciones entre los hombres a partir de los materiales y los instrumentos que utilizan para producir, así como el resultado de la producción. De acuerdo con ello elabora una clasificación de las formas de propiedad que da cuenta del desarrollo histórico de las sociedades del modo siguiente: “La [...] propiedad de la tribu [que] corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo vive de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura [donde] la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural de trabajo existente en el seno de la familia” (Marx y Engels, s/f: 17); a esta forma de propiedad le sucede:

La [...] antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por

conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria [...] como forma anormal [...] Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos [...] Esto explica por qué toda la estructura de la sociedad asentada sobre estas bases, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. La división del trabajo aparece aquí más desarrollada. Nos encontramos ya con la oposición entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la oposición entre Estados que representan, de una parte, los intereses de la vida urbana y, de otra, los de la vida rural; dentro de las mismas ciudades, con la oposición entre la industria y el comercio marítimo. Las relaciones de clases entre ciudadanos y esclavos han adquirido ya su pleno desarrollo (Marx y Engels, s/f: 17-18).

Esta es la forma de propiedad que se extenderá en la sociedad moderna, pues comienza “la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en proletariado que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente”; posteriormente adviene:

La [...] propiedad feudal o por estamentos. Del mismo modo que la Antigüedad partía de la *ciudad* y de su pequeña comarca, la Edad Media tenía como punto de partida el *campo*. Este cambio de punto de arranque hallábase condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas y a la que los conquistadores no aportaron gran incremento. De aquí que, al contrario de lo que había ocurrido en Grecia y en Roma, el desarrollo feudal se iniciara en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionada con ellas [...] Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece el antagonismo del campo con

respecto a la ciudad. La estructura jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta estructura feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción eran distintas.

Marx establece una diferencia entre campo y ciudad, dado que mientras en el campo prevalecía la posesión de las tierras,

en las *ciudades* [dominaba] la propiedad corporativa, la organización feudal de la artesanía” en la que destacaba “el trabajo individual de cada uno. La necesidad de asociarse para hacer frente a la nobleza rapaz asociada; la necesidad de disponer de locales en el mercado comunes en una época en que el industrial era, al propio tiempo, comerciante; la creciente competencia de los siervos que huían de la gleba y afluían en tropel a las ciudades prósperas y florecientes, y la estructura feudal de todo el país hicieron surgir los *gremios*; los pequeños capitales de los artesanos individuales, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de éstos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara el sistema de oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo [aún así] la forma fundamental de la propiedad era la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte y, de otra, el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba sobre el trabajo de los oficiales de los gremios [lo cual estaba condicionado por lo limitado de la producción] por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesana. La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el período floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la oposición entre la ciudad y el campo; es cierto que la estructura de los estamentos se hallaba muy ramificada y acusada, pero fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices,

y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad, no encontramos otra división importante [...] La división entre la industria y el comercio se encontró ya establecida de antes en las viejas ciudades, mientras que en las nuevas sólo se desarrolló más tarde, al entablarse entre las ciudades contactos y relaciones (Marx y Engels, s/f: 19-20).

Como parte de la propia dinámica de la propiedad feudal se daba “la agrupación de territorios importantes más extensos para formar reinos [...] tanto para la nobleza propietaria de tierras como para las ciudades. De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca” (Marx y Engels, s/f: 20).

Vemos así cómo a partir del examen de las condiciones materiales de existencia, del modo de producción existente en un determinado momento, los hombres “que se dedican de un determinado modo a la producción, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas”. Así pues, “la estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente son*; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad” (Marx y Engels, s/f: 20).

Con ello Marx afirmará que “la producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real”, sin embargo, el mismo proceso de producción provoca la disociación, entre ideas, representaciones y conciencia respecto de la actividad y el trato material, esto es, genera una ideología donde “los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida” (Marx y Engels, s/f: 20-21).

Más adelante, Marx indicará que no existe una “conciencia pura”, puesto que “el «espíritu» hace ya tratado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje”, pero aquí Marx dirá que:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos [...] es, en principio, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensorio que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, onnipotente e inexpugnable (Marx, Engels, s/f: 20-21).

Podemos afirmar que para Marx la conciencia es conciencia de la “necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes [...] en general, dentro de una sociedad” que se modifica “al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población”, pero que deviene en ideología, en el momento en que se escinden el trabajo material del trabajo mental, pues en ese momento “puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc.” (Marx y Engels, s/f: 20-21).

De ese modo para Marx no se trata de partir de las ideas, de la filosofía, “de lo que los hombres dicen, se representan o se imagi-



nan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso”. Se trata ante todo de partir “del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” con ello, todas las ideas (moral, religión, ideologías y sus formas de conciencia) son producto de la vida material, pues señala: “No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”, así llega a la conclusión de que: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, s/f: 29-30).

Esta concepción materialista de la historia, en cuanto parte de “los hombres [...] en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones” no sólo se puede reivindicar para la historia, sino para las diversas ciencias sociales, dado que, por una parte, rechaza aquellas historias donde sólo se coleccionan “hechos muertos”, o bien cuando cuestiona las abstracciones donde sólo se alude a “una acción imaginaria de sujetos imaginarios”. El mayor valor que reconoce Marx a tales abstracciones es que “sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno [...] receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas” (Marx y Engels, s/f: 22).

Por todo ello para Marx, la liberación de los hombres no consiste en una emancipación de frases o ideas, sino que

la liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales, que no se puede abolir la esclavitud sin la máquina de vapor y la *Mule Jenny*, que no se puede abolir el régimen de la servidumbre sin una agricultura mejorada, que, en general, no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones

de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad. La 'liberación' es un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura.

Cuando se plantea la liberación sólo a nivel de pensamiento, se está ante "la insuficiencia de movimientos históricos" (Marx y Engels, s/f: 23).

Para Marx, la división del trabajo es la evidencia de las contradicciones y signo de la dependencia mutua entre los hombres. Por una parte, expresa las contradicciones, pues descansa "sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias opuestas, se da, al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad" (Marx, Engels, s/f: 31), de tal modo que "lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo", es así que, desde el punto de vista de Marx, se explica el:

*Estado* [como] una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes... y, sobre todo... a base de los intereses de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el

derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (Marx y Engels, s/f: 31-32).

Así pues, el Estado como comunidad ilusoria, como síntesis de las contradicciones entre las clases sociales, se torna en algo ajeno a los hombres enfrascados en “la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un *modo real* se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés ‘general’ ilusorio bajo la forma del Estado” (Marx, Engels, s/f: 32); asimismo, esa división del trabajo, con su escisión entre intereses particulares y comunes, lleva a confinar a un ámbito restringido de actividades a los hombres “que le viene impuesto y del que no puede salirse [...] si no quiere verse privado de los medios de vida”, es la condición de la emergencia de “un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine”, por ello es que postula que toda clase social que aspire a transformar la sociedad tiene que plantearse la toma del poder político para presentar “su interés como interés general”.

## 1.2 El método de la economía política y la crítica a la sociedad burguesa

Pero no sólo es la concepción y uso de la crítica lo que distingue a Marx, sino también su método, del cual dirá el mismo Marx en *El Capital*: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel, el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana” (Marx, 1981: 19-20).

De modo más contundente, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1857), Marx resume sus premisas epistemológicas de la manera siguiente:

Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política [...] El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1982: 67).

Aquí Marx reafirma su premisa epistemológica de que las condiciones materiales de existencia determinan no sólo la vida social, la organización política, sino las formas de conciencia social. A ello añade lo que podemos denominar un principio materialista (objetivo) del cambio social, cuando señala que:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas.

Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase se trastocamientos [*sic*], siempre es menester distinguir entre el trastocamiento [*sic*] material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen (Marx, 1982: 67).

La cita expresa que una sociedad, desde el punto de vista material, se transforma a partir de las contradicciones que se generan entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción (las relaciones de propiedad jurídicamente establecidas); esa es la condición material de un proceso de revolución social, pero los cambios materiales son distintos a las transformaciones en las formas ideológicas, pues a éstas Marx les asigna un lugar particular al considerar que en ellas los “hombres cobran conciencia”, luchan por resolver el conflicto. Sin embargo, para establecer la primacía de las condiciones materiales sobre la conciencia, sobre las ideas, aclara:

Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre las fuerzas productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De allí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues, considerándolo más profundamente

siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir (Marx, 1982: 67).

Aunque a primera vista pareciera que Marx postula que hay que dudar de lo que los hombres piensan de sí mismos, en realidad lo que es preciso advertir es que eso que los hombres piensan sólo lo podemos comprender a partir de las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción, por ello, como vimos en páginas anteriores, rechaza la idea de que la sociedad pueda transformarse por la vía de la crítica de las ideas y su reemplazo por otras, puesto que resulta –desde su planteamiento– imposible mientras no cambien las condiciones de producción de la vida, el modo de vida.

Así, después de ese recorrido que va de la crítica a los neohegelianos, pasando por la crítica a Feuerbach, Marx llega a cuestionar a la economía política –y las teorías políticas– que hacían del hombre aislado, o natural, el punto de partida de sus investigaciones y teorizaciones, por ello sostiene que “el objeto a considerar es, en primer término la producción material”, pues aclara: “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada”, ese objeto es, para Marx, “el punto de partida”, pues no existe el individuo aislado, o natural, pues el individuo visto así sólo es el resultado de “esta sociedad de libre competencia [donde] cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales [...] es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por otro, de las nuevas fuerzas productivas” de allí que, al no comprender esa situación, se idealiza como algo que existía en el pasado, por ello llega a calificar a esas ideas de “robinsonadas” del siglo XVIII (Marx, 1982: 33).

Sólo al entender las premisas epistemológicas de Marx, se comprende su método, en el cual, aunque recupera la idea de elaborar conceptos generales mediante la comparación, asigna a

ambos –conceptos generales y comparación– un lugar particular para la producción de conocimientos, pues indica que los conceptos generales, como lo sería la producción en general, son “una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones”, pues éstas pueden corresponder a “todas las épocas, y otras son comunes sólo a algunas”; de ese modo reivindica la historicidad de los conceptos para advertir que lo más importante no es destacar lo común, sino “lo que constituye su desarrollo [...] aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes”; estos elementos tienen que separarse para captar “la diferencia esencial” y no incurrir en el equívoco de tratar de elaborar conceptos y leyes eternas, ya que de ese modo se pierde toda historicidad –es decir, la particular articulación de determinaciones que están en función de condiciones históricas específicas– y se presentan como inmodificables las condiciones sociales existentes (Marx, 1982: 35).

Por ello, Marx sostendrá que el método que parte de lo real y concreto, aunque sea el “supuesto efectivo” –al igual que partir de conceptos generales–, es falso. Si se ignoran “los elementos sobre los cuales reposan” las abstracciones, serían “una representación caótica del conjunto”, por ello postula que el “método científico correcto” es aquel que, partiendo de lo real y concreto, procede a examinarlo analíticamente hasta llegar a “las determinaciones más simples” –entendidas como lo más determinado, lo más reiterado– para luego “reemprender el viaje de retorno” que permite advertir cómo un conjunto social constituye “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”, con lo cual, entonces, podemos advertir que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación”, por tal razón, lo complejo

no es lo real y concreto, sino lo concreto pensado en que se da cuenta de la unidad de lo diverso. Marx previene que este método no supone que sea el pensamiento el que crea la realidad, sino que sólo constituye el modo en que el pensamiento se apropia de lo real y lo reproduce “como un concreto espiritual”, vale decir, como conocimiento, como teoría, donde los conceptos y las categorías empleados “expresan [...] condiciones [históricas] y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas”, pero sin olvidar que no se trata de recuperar los conceptos según su orden de aparición cronológica, sino de aprehenderlos en su articulación dentro de una sociedad determinada (Marx, 1982: 50-51, 55, 58).

Todavía más, Marx distingue entre las categorías simples y las categorías concretas para plantear la manera en que ocurre el paso de lo simple a lo complejo; cómo procede el pensamiento, en correspondencia con el proceso histórico real, indicando que las primeras aluden a:

Relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada [como ocurre con la categoría dinero]. Desde este punto de vista puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta (Marx, 1986: 303).

Es notable, en este pasaje, la manera en que Marx elude las tentaciones empiristas para orientar la relación entre pensamiento y realidad —vamos a decirlo así— como un modo de captación del conjunto de relaciones que pueden ser aprehendidas en un contexto histórico particular.



Asimismo, Marx diferencia el proceso de abstracción del proceso de concreción de categorías, lo cual le lleva a delimitar universalidad y generalidad. Así, entiende que el proceso de abstracción conduce a establecer la “universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, [la cual] se da al mismo tiempo [que] la universalidad del objeto determinado como riqueza”, tal es el caso del trabajo como fuente de la riqueza, lo cual, nos dice Marx, lleva a equívocos, en cuanto se llega a pensar, por ejemplo, que determinar a éste la fuente de la riqueza equivale a haber “encontrado [...] la expresión abstracta de la relación más simple y antigua, en que entran los hombres en tanto productores”, eso sólo es cierto en sentido restringido, pues lo que realmente se revela es que estamos ante un proceso de concreción donde “la indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás” (Marx, 1986: 305), esto quiere decir que un proceso de concreción alude a la “indiferencia hacia una actividad particular”, es decir, cómo en una sociedad una cierta actividad adquiere un carácter fortuito, en la medida en que los individuos pasan de una actividad a otra, como ocurre con el trabajo asalariado. De allí que Marx asevere que “las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe un desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular” (Marx, 1986: 305).

Abstracción y concreción de las categorías quedan ilustradas cuando Marx realiza el análisis de la riqueza bajo la forma mercancía, mostrando cómo el trabajo se escinde en trabajo abstracto —en cuanto cantidad de trabajo socialmente necesario que implica una objetivación del valor en la relación de cambio, a la vez que dicho valor adquiere una expresión generalizada en el dinero— y trabajo concreto —como trabajo útil (produce valores de uso) que es cualitativamente diferente y constituye gasto de fuerza de trabajo—, pero la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto no queda en una simple delimitación

conceptual, sino que cumple la tarea de mostrar cómo se produce un proceso de objetivación de los sujetos que conduce, por una parte, al fetichismo de la mercancía y, por otra, a la explotación del trabajador en cuanto produce valores superiores al valor de su propia fuerza de trabajo.

### 1.3 La aplicación de los principios epistemológicos

Tratemos de ilustrar la manera en que Marx pone en acción sus principios metodológicos. Para ello mencionemos dos ejemplos: el primero queda ilustrado en el análisis de la revolución de 1848, en Francia, en “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”; el segundo se encuentra en *El Capital*, en el cual concentramos nuestra atención.

En el primer caso, antes de realizar cualquier análisis, Marx procede a establecer el punto de partida cuando declara: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, s/f: 408).

Este principio permite ver cómo el advenimiento del Segundo Imperio Francés es el resultado de determinadas condiciones materiales de existencia que crean una peculiar relación entre las clases sociales que, coyunturalmente, establecen alianzas, pero una vez alcanzado el poder político tienden a reconfigurar tales alianzas para excluir a las clases dominadas que pueden erigirse en oponentes, de tal manera que se termina por advertir cómo el Estado que surge es resultado de las contradicciones de clase y se convierte en garante de los intereses de las clases dominantes. Asimismo, el principio epistemológico que establece que las condiciones de existencia determinan las formas de conciencia social se pone en juego en su obra *El Capital*. Para ilustrar esta situación tomamos el capítulo que alude a la mercancía, en particular al fetichismo de la mercancía, el cual, según Marx, supone lo siguiente:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (Marx, 1981: 88).

Vemos así la culminación de un trabajo de elaboración teórica que, habiendo partido del reconocimiento de las formas de alienación (extrañamiento) de aquello que humaniza al hombre, el trabajo como algo ajeno, pasando por la manera en que los hombres se hacen un conjunto de ideas (una conciencia falsa) respecto a las condiciones materiales en que viven, Marx llega, finalmente, a plantear cómo del mismo proceso de producción y reproducción de la vida material emerge una *inversión de la realidad* que deriva de la forma mercantil que asume la riqueza social y el trabajo mismo, lo cual se pone al descubierto al develar el “misterio de la forma mercantil”.

Justamente Marx pone en juego, para llegar al concepto de fetichismo mercantil, la distinción entre proceso de abstracción y proceso de concreción, pues comienza por mostrar el modo en que la riqueza social, en el modo de producción capitalista, se presenta como cúmulo de mercancías, a la vez que las mercancías en lo individual constituyen “la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 1981: 43), lo cual no es más que ese postulado de que la *abstracción* implica un proceso mediante el cual se aprehende la universalidad abstracta de una actividad (el trabajo) y del objeto en que se expresa: la mercancía; al mismo tiempo desarrolla lo que es el *proceso de concreción* en cuanto indiferenciación respecto a una actividad en particular, de cómo los individuos pueden pasar de una actividad específica a otra, esto es, que la actividad específica adquiere un carácter fortuito, que como proceso de investigación —de producción de conocimiento, se puede decir—

pasa por el análisis de los dos factores de la mercancía: el valor de uso y el valor, examinado tanto el contenido como las formas que asume, pues asevera:

A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una *división social del trabajo*. Ésta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo (Marx, 1981: 52).

El procedimiento que sigue Marx, vemos aquí, no es el de referenciar empíricamente sus categorías, sino establecer ciertos nexos entre ellas que aluden a determinado tipo de relación entre individuos; al mismo tiempo, argumentativamente tiende a establecer una relación —conceptual— entre forma y contenido, pues una cosa es la forma valor que asumen las mercancías y otra es su contenido, en cuanto el análisis de los factores que componen a las mercancías (valor de uso y valor) revela que son el resultado de una “determinada actividad productiva —o de un trabajo útil— orientada a un fin” pero que en cuanto “valores de uso no pueden enfrentarse como mercancías si no encierran en sí trabajos útiles cualitativamente diferentes” (Marx, 1981: 52); si bien Marx llega a establecer que el contenido de la forma valor que asumen las mercancías es el conjunto de trabajo útil, el proceso de construcción del conocimiento que sigue —de lo real concreto: riqueza social como cúmulo de mercancías— hacia lo concreto pensado lleva a advertir que la diversidad de trabajos útiles expresa una determinada división social del trabajo, pero las mercancías, en cuanto valores de uso, mantienen un sustrato: son el resultado del trabajo humano, del gasto de “fuerza humana de trabajo”, lo cual constituye la base para su intercambio; a pesar de que sean cualitativamente distintas en sus propiedades como trabajos útiles, mantienen una cualidad: son el producto

del trabajo humano que expresan una magnitud determinada de valor, esto es, una determinada cantidad de trabajo, de tiempo para producirlas (Marx, 1981: 55-57).

Aún más, Marx indica que si bien se llega a determinar que el trabajo humano es el contenido de las mercancías consideradas como valores, con ello “el análisis las reduce a la abstracción del valor, pero no les confiere forma alguna de valor que difiera de sus formas naturales. Otra cosa ocurre en la relación de valor entre una mercancía y otra. Lo que pone de relieve su carácter de valor es su propia relación con la otra mercancía” (Marx, 1981: 62). Esta forma de elaboración teórica supone, como dice Marx, un “rodeo”, no una identidad inmediata entre concepto y realidad; el rodeo consiste en un proceso de reducción de los trabajos heterogéneos a una expresión de la misma unidad, pues “*sólo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación, y por tanto conmensurables*” (Marx, 1981: 61), así vemos la manera en que Marx formula una generalización empleando la comparación para expresar la articulación de distintas determinaciones, para establecer lo común a distintos trabajos útiles que acreditan a las mercancías como objetos que satisfacen necesidades y, por lo tanto, se comprende *qué* es lo que permite su intercambio —que previamente ha develado como una indiferenciación entre trabajos útiles, al reducirse a trabajo abstractamente humano—, de allí entonces que “sólo la expresión de equivalencia de mercancías heterogéneas saca a la luz el carácter específico del trabajo en cuanto formador de valor, reduciendo el hecho a lo que les es común, a trabajo humano en general, los trabajos heterogéneos que se encierran en las mercancías heterogéneas”.

Sólo entendiendo la expresión *equivalencia de mercancías* se comprende, por una parte, la manera en que la relación entre productores directos (trabajadores) se presenta como una relación entre mercancías “en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio”, y por otra parte, se puede hablar de una forma general del valor, la cual

“surge tan sólo como obra del mundo de las mercancías”, es decir, de condiciones históricas específicas de producción, de tal modo que “se vuelve así visible que la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera ‘existencia social’ de tales cosas, únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas” (Marx, 1981: 62, 81). En este caso estamos ante una pérdida de la subjetividad —en la medida que se invierte la relación social— como base del llamado fetichismo de la mercancía y, consecuentemente, de la extorsión de plusvalor.

Marx llega así al concepto *fetichismo de la mercancía*, el cual proviene del carácter del trabajo social que produce mercancías, es decir, productos para el intercambio y no para el consumo directo, pues en el intercambio mercantil entran en contacto los productores privados, de tal modo que “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de *manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*” (Marx, 1981: 89).

Aquí encontramos un modo muy peculiar de fundamentar el conocimiento de lo social, pues Marx procede formulando una analogía entre el mundo físico y el mundo social para rechazar las concepciones fisicalistas, empiristas, acerca de la sociedad. Así, destaca que, por ejemplo, una relación entre cosas físicas tal como ocurre “en el acto de ver [que] se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo”, eso no acontece con “la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de las cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos”. En realidad, nos dice Marx, estamos ante un proceso donde los productos del trabajo humano se autonomizan respecto de sus productores y se

presentan como si tuvieran “vida propia”, pues sólo se advierten las relaciones entre esos productos autonomizados y con los hombres separados de los mismos; así nos dice: “a esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” (Marx, 1981: 88-89).

Aquí el cambio que se opera en el proceder para elaborar un conocimiento ya no es, como en los *Manuscritos de 1844*, la manera en que se produce una pérdida/disminución de lo que es constitutivo del ser humano, o en *La ideología alemana* la constitución de una falsa conciencia, sino de cómo existe una inversión entre objetividad y subjetividad, que expresa una pérdida de la subjetividad ante una creciente autonomización de las producciones de los hombres.

Con ello, la crítica no es crítica de supuestos lógicos, de ideas, sino de la manera en que las relaciones sociales que establecen los hombres entre sí, a partir de un determinado modo de producción, llevan a forjarse ideas (ideologías) que justifican un orden económico y político; así la teoría asume, al mismo tiempo, un compromiso por la transformación de la realidad social.

## Bibliografía

Marx, Carlos (s/f). “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú.

\_\_\_\_\_ (1981). *El Capital*. t. I/vol. 1. Libro primero. *El proceso de producción del capital*, Siglo XXI Editores, México.

\_\_\_\_\_ (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI Editores, México.

\_\_\_\_\_ (1986). *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México.

\_\_\_\_\_ (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*, Altaya, Madrid.

\_\_\_\_\_ y Friedrich Engels (s/f). “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas”, en *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú.

Marx, Carlos y Federico Engels (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México.

Prior Olmos, Ángel (1988). *La libertad en el pensamiento de Marx*, Ediciones de la Universidad de Murcia (EDITUM), Valencia.





## II. Los clásicos del marxismo y la primera generación de Frankfurt





Jonathan Cortina Rodríguez ●  
Janeth Rivera Peralta ●  
Maximiliano Valle Cruz ●

## Presentación

En el presente capítulo, partiendo de la tesis formulada por Lenin de que existe una ciencia proletaria y una ciencia no proletaria, se trata de reconstruir el proceder dentro de las teorías sociales que parten de Karl Marx para establecer una separación entre conocimiento científico y no científico de la realidad. El recorrido que se muestra desde Marx a la Escuela de Frankfurt pone de manifiesto, antes que una operación de demarcación, el carácter polémico, crítico, de la elaboración teórica, incluso cuando Engels considera que existen semejanzas entre la historia humana y el desarrollo de la naturaleza y a partir de ello llega a sostener que la filosofía está en la base de toda concepción científica, ya que, justamente, la asunción de una filosofía posibilita —en cuanto pensamiento teórico— entender los procesos ocurridos en la naturaleza y la sociedad. Así, la confluencia entre conocimiento de la naturaleza y la sociedad, con la filosofía, constituyó para Engels un modo de pronunciarse en contra de la aspiración positivista y empirista de desligar el conocimiento científico de todo rastro de la filosofía. De ese modo, se trata de mostrar cómo las distinciones que se hacen entre ciencia burguesa y ciencia proletaria son en realidad uno de los recursos de crítica al pensamiento científico dominante en la época de Marx y Engels, así como la distinción que la Escuela de Frankfurt hace entre teoría tradicional y Teoría Crítica de la sociedad.

Para ello la exposición se organiza en dos apartados en los que se pretende dar cuenta del sentido que adquiere dicha tesis en términos epistemológicos: el primero se refiere a los clásicos del marxismo, y el segundo a la primera generación del Instituto de Frankfurt. Con esta organización del trabajo, se trata de advertir cómo esa delimitación entre ciencia proletaria y ciencia no proletaria tiene un profundo sentido político, implica una forma de delimitación del ámbito de conocimiento y la manera en que el conocimiento queda comprometido políticamente. Así, por ejemplo, en el primer apartado, el marxismo refuta la doctrina idealista, encabezada por Hegel, y plantea las posibilidades de transformación de la sociedad capitalista mediante la acción del proletariado. De ese modo, en el marxismo el sujeto, en cuanto clase social, transforma sus condiciones materiales y, consecuentemente, hace la historia por medio de la práctica revolucionaria. En el segundo apartado, siguiendo a Adorno, Horkheimer y Marcuse, la delimitación ya no se plantea en términos de ciencia e ideología, menos aún como ciencia proletaria/ciencia no proletaria, sino como una distinción entre teoría tradicional y Teoría Crítica para poder cuestionar el predominio del Positivismo —orientación empírico-analítica— en la ciencia y al servicio de los fines de la sociedad industrial; de allí que se coloca el énfasis en el rescate de la Ilustración, a través de la razón.

Así en este ensayo se reflexiona en torno al concepto de ciencia y, consecuentemente, de método dialéctico que se origina con Karl Marx, Friedrich Engels y es continuado por Vladimir Ilich Uliánov, mejor conocido como Lenin. Aunque arbitrario, se comienza con el folleto de Lenin: *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, por una cuestión que resulta fundamental: la concepción de conocimiento científico en Lenin está claramente unida a la idea de organización política del proletariado.<sup>1</sup> Por otra parte, está la aportación de la Escuela de Frankfurt que ya

<sup>1</sup> Para ampliar la relación entre conocimiento científico y organización política del proletariado véase: Ernst Mandel, *La teoría leninista la organización*. En línea.

no opone ciencia burguesa a ciencia proletaria, sino teoría tradicional a Teoría Crítica, en la formulación que hacen Adorno y Horkheimer, quienes estudiaron los aspectos culturales como la música, el arte, al explicar a la industria cultural como mercancía (desde Marx), de tal manera que pueden mostrar cómo en la sociedad industrial hay nuevas formas de enajenación, tal es el caso de la industria cultural, pero al mismo tiempo develan otros tipos de contradicción que se generan en la sociedad, donde el número –la cantidad– es el canon de la sociedad industrial, en la cual se impone una idea de teoría que se corresponde con la ciencia positivista.

### 2.1 De Marx a Lenin: conocimiento, organización del proletariado y transformación de la sociedad

En *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* (1913), Lenin expresa un sentido polémico de la idea de ciencia al concebirla como expresión de un grado superior de la conciencia del proletariado, aunque este panfleto es mejor conocido por el modo en que Lenin establece las fuentes en las que se inspira Karl Marx,<sup>2</sup> pues señala: “el marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés” (Lenin, 1973b: 6).

Lenin empieza diferenciando dos tipos de ciencia: la proletaria y la no proletaria, denominando a la segunda como ciencia liberal o ciencia burguesa. Por supuesto que esta distinción puede encontrarse en el epílogo a la segunda edición de *El Capital* de Marx, cuando señala que la economía política, “en la medida que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden

<sup>2</sup> El panfleto de Lenin está expuesto de un modo ameno, aunque dirigido a la clase social que en el marxismo-leninismo debe encabezar la revolución socialista, el proletariado industrial; este texto emprende una lucha frontal contra aquellos “eruditos” que en esa época mencionaban que el marxismo era una *secta nefasta* y contra una concepción de ciencia. Véase Vladimir Ilich Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, en *Obras Escogidas*, t. v. En línea.

capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o manifieste tan sólo episódicamente” (Marx, 1981: 13); en este caso, para Marx “ciencia burguesa” no remite a la consigna política, sino a un criterio que permite distinguir el carácter interesado del conocimiento social, pues añade que desde el momento en que se abre la lucha de clases entre la burguesía triunfante y el proletariado:

Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales [...] la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitio de la investigación científica son prejuicios (Marx, 1981: 14).

En Marx, pues, el punto de vista de clase en la ciencia sirve como un criterio para deslindar lo científico de lo ideológico, la aspiración a la emancipación del dominio de clase, así como el agotamiento de la capacidad de crítica de la economía política burguesa que deviene apología del orden establecido: vulgarización, dice Marx. Por su parte, en Lenin la distinción entre ciencia proletaria (el marxismo) y ciencia burguesa delinea un programa de organización política del sujeto llamado a transformar las condiciones materiales existentes, ya que la ciencia burguesa ata al género humano, impidiéndole cualquier tipo de libertad en nombre de la ciencia misma. Con ello Lenin destaca la manera en que el conocimiento científico se vincula a lo ideológico y, consecuentemente, con la política: producir un conocimiento científico de la sociedad, entonces, supone un compromiso político.

### 2.1.1 La filosofía marxista: el materialismo dialéctico

Marx<sup>3</sup> retomó de la filosofía clásica alemana tanto la dialéctica de G. W. Hegel como el materialismo de Ludwig Feuerbach, pero esto no quiere decir que sus concepciones sean idénticas a las de Hegel y Feuerbach; en realidad, deshecha la concepción idealista de Hegel y la ética religiosa de Feuerbach, convirtiendo el materialismo vulgar al materialismo dialéctico, el cual es la filosofía marxista.

El materialismo histórico es la relación que vincula al hombre con el medio (naturaleza), es decir, la historia se basa en el estudio de cómo el hombre se relaciona con la naturaleza, transformándola en beneficio propio y posteriormente no sólo su relación con el medio, sino con otros hombres, tomando como elemento de dichas relaciones al trabajo. Por tanto, ha de ser producida la vida material por la acción del hombre sobre la naturaleza mediante el trabajo.

La historia no la hacen los reyes, los generales y los tiranos de los Estados y pueblos; la historia emana de las condiciones materiales de la vida de la sociedad; éstas son, por tanto, las que debe estudiar la ciencia histórica; no hay que buscar en las cabezas de los hombres la llave para descubrir las leyes de la historia de la sociedad, sino en los modos de producción económica de la sociedad (Hirschberger, 1981: 316).

El método de Marx es materialista, pues parte de la existencia de la materia a la conciencia (las ideas) y no a la inversa; es dialéctico porque considera que la materia se encuentra en

<sup>3</sup> “Carlos Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, Alemania. Su padre, un abogado judío. Marx pertenecía a una clase acomodada y culta, aunque no revolucionaria. En 1843 se casó con Jenny Von Westphalen” (Lenin, 1973b). Su intensa labor en la lucha práctica como teórica quebrantó la salud de Marx, pues consagró sus energías al estudio de varios idiomas, así como a la realización de la obra maestra, *El Capital*, que le llevó 10 años de su vida en condiciones paupérrimas, para dejar la “Biblia del proletariado”, de acuerdo con Engels. Así la vida de Marx terminó el 14 de marzo de 1883.



constante desarrollo, tanto la naturaleza y la sociedad como la lucha constante de las fuerzas antagónicas.

Marx parte de una crítica a las concepciones individualistas que surgen a partir del siglo XVII y que consideran como punto de partida el análisis del hombre en su estado natural, independiente de su contexto social e histórico, y cuya dinámica está definitivamente marcada por la ley natural que no es otra cosa que una atribución divina.

Por otro lado, la producción de los individuos, socialmente determinada, es el punto de partida, ya que “el hombre, en el sentido más literal es un *zoon politikon*, no un animal social, sino también un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 2003: 283). Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera, pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en el que empieza a producir sus medios de vida, paso que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su vida material (Marx, 2005: 12). Este proceso llevaría al primer hecho histórico: la producción de los medios indispensables para la satisfacción de sus necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, a través del trabajo. Por medio del trabajo el hombre se humaniza, ya que es la mediación del hombre con la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades.<sup>4</sup>

La doctrina opuesta al materialismo, el idealismo, considera que los objetos no existen fuera de la mente, de nuestros pensamientos; los objetos son combinaciones de ideas y sensaciones. En tanto que para Marx el hombre es el producto de una sociedad, de un modo de producción en un momento histórico determinado, y no

---

<sup>4</sup> Del primer hecho histórico se genera el segundo el cual, de acuerdo con Marx, es la satisfacción de la primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario que conduce a nuevas necesidades. Y por último, el tercer hecho histórico es que los hombres renueven diariamente su propia vida. Véase Carlos Marx (2005). *La ideología alemana*, Editorial Quinto Sol, p. 23.

puede ser pensado al margen de este contexto histórico. En este sentido, el hombre es un producto histórico, que a su vez es capaz de transformar las sociedades y crear nuevos procesos históricos:

Mi método dialéctico [dice Marx] no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre (Marx, 1981: 19-20).

Ahora bien, en el planteamiento de Lenin (*Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*) encontramos que, en la primera fuente de Marx, Lenin destaca la filosofía clásica alemana, particularmente la de Hegel, pero cuestionando su idealismo que tendía a explicar todo a partir de la divinidad y donde el máximo grado de realización de la razón era el Estado; más allá de esta cuestión, Lenin destaca la manera en que Marx rompe definitivamente con las explicaciones mitológicas o metafísicas para darle cientificidad a la historia, al retomar la dialéctica como “la doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más exenta de unilateralidad, la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en constante desarrollo” (Lenin, 1975: 6); así se reivindica como especificidad de la teoría de Marx la historicidad del conocimiento —planteada como relatividad— y cómo toda teoría constituye un “reflejo” de la materia en devenir; este último aspecto se entiende dado que en la época en que Lenin escribe el texto polemiza con científicos, como Ernst Mach, quien retorna a una nueva especie de idealismo. Así, Lenin mantiene la tesis de Marx de que “son las condiciones materiales existentes las que determinan la conciencia del sujeto y no la conciencia la que determina el accionar del sujeto” (Marx, 1977: 77) en la forma de una teoría del reflejo que sólo reivindica la exterioridad de la naturaleza, así como de las relaciones que establecen los hombres entre sí, ya que asevera:

Marx profundizó y desarrolló el materialismo filosófico, lo llevó a su término e hizo extensivo su conocimiento de la naturaleza al conocimiento de la *sociedad humana*, [puesto que] al caos y a la arbitrariedad, que hasta entonces imperaban en las concepciones relativas a la historia y a la política, sucedió una teoría científica asombrosamente completa y armónica, que muestra cómo de un tipo de vida social se desarrolló, en virtud del crecimiento de las fuerzas productivas, otra más alta, cómo del feudalismo, por ejemplo, nace el capitalismo.

Del mismo modo que el conocimiento del hombre refleja la naturaleza, que existe independientemente de él, es decir, la materia en desarrollo, el *conocimiento social* del hombre (es decir, las diversas opiniones y doctrinas filosóficas, religiosas, políticas, etc.) refleja el *régimen económico* de la sociedad. Las instituciones políticas son la superestructura que se alza sobre la base económica (Lenin, 1975: 7).

Destaca el modo en que Lenin interpreta la teoría de Marx para argumentar que el conocimiento social del hombre se constituye por opiniones, doctrinas filosóficas y políticas que *reflejan* una objetividad: el desarrollo de las fuerzas productivas, el *régimen económico* sobre el cual se erige la organización política de la sociedad como organización que refuerza el dominio de la clase dominante. En ese sentido, se entiende que “un materialismo consecuente no puede basarse en principios, no puede convalidarse en apelaciones a la razón abstracta, a la intuición, a la evidencia en sí misma o a cualquier otra cosa subjetiva o puramente teórica. El idealismo puede hacerlo” (Novack, 1987: 29). Entonces, se puede afirmar que la filosofía materialista —como conocimiento social— se funda en las condiciones materiales —objetivas— que son creadas y en las que viven los hombres, considerando el tipo de ideas y la organización política que asumen en cada momento, de allí que la demostración de este tipo de conocimiento sólo se da por práctica de los mismos hombres; por ello se puede decir que la base material, el origen histórico, la

materia prima de la concepción materialista tiene su raíz, en primera instancia, en la actividad y en los resultados de la actividad colectiva de los seres humanos (Novack, 1987: 29).

El planteamiento de Lenin no se agota en el texto de referencia, sino que, en otro texto —*Materialismo y empiriocriticismo*— cuestiona lo que él considera un idealismo reinstalado en la ciencia cuando se discute en torno al carácter de lo real y el conocimiento queda reducido a simples ecuaciones. Discute la idea de que la materia, lo real, el mundo, se componga de sensaciones, pues de ser así sólo conoceríamos nuestras propias sensaciones, por tanto, el mundo quedaría reducido a lo que nosotros conocemos, a nuestras propias sensaciones: “La ‘doctrina’ del machismo según la cual, puesto que conocemos *únicamente* nuestras sensaciones, no podemos conocer nada más allá de los límites de éstas la existencia de nada, es un viejo sofisma de la filosofía idealista, agnóstica, servido con salsa nueva” (Lenin, 1973a: 46).

En estas expresiones, Lenin advierte un rechazo explícito al materialismo, que da lugar a una serie de contradicciones de la teoría de los que quieren refutar al materialismo, tal es el caso de la negación del cerebro humano como materia y que el pensamiento y las sensaciones existan independientemente de éste, considerando que la idea es lo primario y la materia lo secundario: “¡De manera que la sensación existe sin ‘sustancia’, es decir, el pensamiento existe sin cerebro! ¿Será posible que haya en realidad filósofos capaces de defender esta filosofía sin seso?” (Lenin, 1973a: 17). En este caso, a diferencia de *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, Lenin asume la discusión epistemológica debido a que “las fuerzas contrarrevolucionarias hacían cuanto podían para calumniar a la clase obrera y a su partido y socavar las bases teóricas del marxismo. En estas circunstancias, la defensa de la filosofía marxista se planteó como la tarea más importante e impostergable” (Lenin, 1973a:1), pero mantuvo la convicción de que pensar dialécticamente es concebir al conocimiento en todos los dominios de la ciencia, nunca está acabado ni es inmutable.

La dialéctica materialista no considera a la naturaleza como un conglomerado causal de objetos y fenómenos, desligados y aislados unos de otros, sin ninguna relación de dependencia entre sí, sino al contrario como un todo articulado, donde los objetos y fenómenos están vinculados, se condicionan y dependen unos de otros. Más bien, lo que existe como realidad es creación humana en devenir, constituye una totalidad, así lo reconocen marxistas como Mao Tse-Tung, al cuestionar la concepción metafísica del mundo que “considera todas las cosas en el mundo, sus formas y sus especies, como aisladas eternamente la una de la otra y eternamente inmutables. Cualquier cambio que se produzca, sólo puede ser un aumento o disminución o un cambio de lugar. Y la causa de tal aumento o disminución o cambio de lugar no reside dentro de las cosas, sino fuera de ellas, es decir, es propulsada por fuerzas exteriores” (Mao, 1974: 29).

Sería un absurdo estudiar a los fenómenos como entes aislados sin conexión con otros fenómenos y desligados de las condiciones que los rodean; simplemente no se podría comprender; sin embargo, un fenómeno sería comprendido explicándolo a partir de la conexión de los fenómenos circundantes y condicionado por ellos.

La concepción materialista del mundo significa concebir la naturaleza, el mundo tal y como es y, por tanto, como una realidad objetiva que existe fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, pero que al mismo tiempo es creación humana. Pero esa objetividad, esa exterioridad de la naturaleza y del mundo, adquiere la forma de un principio que guía al sujeto que conoce para que pueda “transformar intuiciones y representaciones en conceptos”, es decir, constituye el principio para apropiarse la realidad mediante el trabajo de elaboración teórica. Por eso Marx dirá que:

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso [por eso lo concreto] aparece en el pensamiento como proceso

de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx, 2003: 301).

Marx denomina a este proceder “método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto” y con el cual cuestiona “la ilusión (hegeliana) de concebir lo real como resultado del pensamiento” (Marx, 2003: 301). Por tanto, a partir de Hegel, Marx pone de cabeza las concepciones hegelianas con su crítica a la sociedad burguesa y dice que el hombre real y actuante es quien transforma las condiciones materiales existentes, por ello “el modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia” (Marx, 2003: 4-5). Lenin recupera este principio epistemológico cuando sostiene que es necesario producir un conocimiento social expreso en el conjunto de ideas y formas de organización política existentes en una época determinada.

De ese modo se puede entender por qué para Marx la estructura económica se impone a los hombres como algo externo, como algo que los antecede, aunque sea su creación, de allí que sostiene: “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1980:211). Así Marx establece el modo en que esa realidad social objetiva opera en la conciencia de los vivos, de allí que se puedan entender dos sentidos fundamentales de la objetividad social, de acuerdo con Marx: por una parte, como creaciones humanas en las que sus productores no se reconocen y se convierten en un poder que

los oprime y, por otra parte, como condiciones materiales en las que se nace y se vive, de las cuales se tiene una conciencia como pasado. Por eso es necesario partir de las condiciones materiales existentes, de las ideas que se tienen sobre esas condiciones y las formas de organización política a que han dado lugar, pues de lo contrario los intentos para transformar la sociedad fracasarán; allí adquiere sentido la tesis de que los hombres construyen su propia historia y de que es posible otro tipo de sociedad.

Así, la dialéctica marxista se caracteriza por oposición a la concepción metafísica del mundo o la concepción del mundo del evolucionismo vulgar, la cual es una visión aislada estática y unilateral del mundo. A lo que Engels refiere: “el movimiento es la forma de existencia de la materia. Jamás ni parte alguna ha existido ni puede existir materia sin movimiento ni movimiento sin materia” (Engels, 1977: 76).

Lenin define a la dialéctica como la teoría del desarrollo. “La doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más exenta de unilateralidad, la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en constante desarrollo” (Lenin, 1961: 63). La dialéctica parte del criterio de que los objetos y fenómenos naturales llevan siempre implícitas contradicciones internas, pues todos ellos tienen su lado positivo y negativo, su pasado y futuro, la lucha entre lo viejo y lo nuevo. Los fenómenos se examinan no sólo por sus relaciones mutuas o su mutuo condicionamiento, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de sus cambios y desarrollos. Por tanto, todo régimen social o movimiento social no se debe a la divinidad o justicia eterna, no deben existir ideas eternas; la ley del desarrollo es la extinción de lo viejo y fortalecimiento de lo nuevo, ya que todo se encuentra en incesante movimiento y desarrollo.

### 2.1.2 Economía política inglesa

De acuerdo con Lenin, la segunda fuente, la economía política inglesa, permite a Marx cuestionar la teoría del trabajo de Adam

Smith y David Ricardo, ya que “puso de manifiesto que el valor de toda mercancía lo determina la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario invertido en su producción” (Lenin, 1975: 7); aún más, pone en evidencia las limitaciones de dicha teoría y que “allí donde los economistas burgueses veían relaciones entre objetos (cambio unas mercancías por otras), Marx descubrió relaciones entre personas. El cambio de mercancías expresa el lazo establecido por mediación del mercado entre los distintos productores” (Lenin, 1975: 7).

De esa manera, Lenin destaca que la teoría de Marx no constituye un conjunto de categorías abstractas o de relaciones puramente objetivas, sino que están expresando el tipo de relaciones que se establecen entre los hombres a partir de la organización de la vida material, pues categorías como *dinero* expresan el modo en que se estrechan los lazos mercantiles entre todos los productores; en tanto que el *capital* expresa una mayor intensidad de esa relación al dar cuenta cómo “la fuerza de trabajo del hombre se transforma en mercancía”, y la *plusvalía* expresa la relación entre el trabajador y el capitalista mediante la cual este último se apropia el trabajo excedente del obrero toda vez que éste “cubre el coste del sustento suyo y de su familia”, así, el capital, que es una creación del trabajo obrero, se convierte en opresión sobre el obrero, “arruina al pequeño patrono y crea un ejército de parados” (Lenin, 1975: 7), con ello Marx muestra cómo surge de la “dependencia de los obreros al capital [...] la gran potencia del trabajo asociado”, es decir, las posibilidades de transformación de la sociedad capitalista, pues Lenin augura: “el capitalismo se ha impuesto en el mundo entero, pero esta victoria no es más que el preludio del triunfo del trabajo sobre el capital” (Lenin, 1975: 7). Justamente, se puede asumir, como señala Lenin, que la incorporación de la filosofía clásica alemana llevó a Marx a concluir que las condiciones materiales de existencia son la base sobre la cual se levanta la superestructura ideológica y política, y en seguida, la economía política clásica provee a la teoría marxista de una base científica sobre el desarrollo de la sociedad capitalista y las posibilidades de transformarla mediante la acción



del proletariado, pues la teoría pone de manifiesto el tipo de opresión a la que se encuentra sujeto y le muestra la potencia de su acción conjugada para crear la riqueza social y, por tanto, para enfrentar la opresión de que es objeto.

Marx señala que tanto el estudio de la filosofía clásica alemana como el socialismo utópico francés, lo condujo al estudio de la economía política y asevera:

Hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [*Überbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, 1977: 76).

Marx critica el método tradicional que siguió la economía política del siglo XVII, en la medida que partió de conceptos generales para el análisis de la economía y las sociedades. La economía política que estudia las leyes de la producción y distribución de los bienes materiales en las diversas etapas de desarrollo de la sociedad.

A partir de esto, Marx puede desarrollar su teoría de la plusvalía como ley económica fundamental y base de su teoría económica, que critica desde los cimientos el modo de producción capitalista, ya que no es la laboriosidad de los hombres lo que produce la riqueza, dice Marx, “es la apropiación del trabajo ajeno, haciendo del hombre un objeto extraño e inhumano” (Marx, 1977: 53). Sólo la teoría de Marx explicó la situación real del proletariado en el modo de producción capitalista.

### 2.1.3 Socialismo utópico francés

Lenin ubica la tercera fuente del marxismo en el socialismo utópico, que desde el surgimiento de la sociedad capitalista comenzó a cuestionar que la libertad que ésta pregona “representaba un nuevo sistema de opresión y explotación de los trabajadores” (Lenin, 1975: 7). La limitación del socialismo utópico, con todo y que soñaba con una sociedad mejor, consistía en “convencer a los ricos de la inmoralidad de la explotación [por tal razón] no podía señalar una salida real. No sabía explicar la naturaleza de la esclavitud asalariada bajo el capitalismo, ni descubrir las leyes de su desarrollo, ni encontrar la *fuerza social* capaz de emprender la creación de una nueva sociedad” (Lenin, 1975: 7); es decir, la limitación teórica y práctica del socialismo utópico se encuentra en creer que la sociedad capitalista se podía transformar mediante la moralización de los capitalistas.

Para Lenin, el tercer descubrimiento de Marx se ubica en la crítica a ese socialismo, lo cual le permite advertir que no bastaba una concepción filosófica materialista de la historia, tampoco una teoría del desarrollo de la sociedad fundada en la comprensión del régimen de producción, sino que la lección de la historia, de las luchas políticas era que “todo el desarrollo y su fuerza motriz era la *lucha de clases* [y añade] ni una sola victoria de la libertad política sobre la clase feudal fue alcanzada sin una desesperada resistencia. Ni un solo país capitalista se formó sobre una base más o menos libre, más o menos democrática, sin una lucha a muerte entre las diversas clases de la sociedad” (Lenin, 1975: 7-8).

En este punto destaca el vínculo estricto entre conocimiento científico y organización política del proletariado que plantea Lenin, pues concatena las dos primeras fuentes del marxismo, el materialismo filosófico y la crítica de la economía política clásica alemana, con el proyecto de transformación de la sociedad sobre la base de la organización política de las clases dominadas, pues asevera:

Los hombres han sido siempre en política víctimas necias del engaño de los demás y del engaño propio, y lo seguirán siendo mientras no aprendan a discernir detrás de todas las frases, declaraciones y promesas morales, religiosas, políticas y sociales, los *intereses* de una u otra clase. Los partidarios de reformas y mejoras se verán siempre burlados por los defensores de lo viejo mientras no comprendan que toda institución vieja, por bárbara y podrida que parezca, se sostiene por la fuerza de unas u otras clases dominantes. Y para vencer la resistencia de esas clases, *sólo* hay un medio: encontrar en la misma sociedad que nos rodea, educar y organizar para la lucha a los elementos que puedan –y, por su situación social, deban– formar la fuerza capaz de barrer lo viejo y crear lo nuevo (Lenin, 1975: 8).

Resulta claro, ahora, que la oposición que establece Lenin entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, expresa en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, no es una simple loa a la teoría de Marx, sino que constituye un texto de agitación política, por una parte, y por otra, tiene el sentido de sostener la indisoluble relación entre conocimiento científico de la sociedad para develar opresiones, educar a los dominados y organizarlos para transformar la sociedad. Así pues, Lenin subraya como una de las tesis más importantes del marxismo que sólo la lucha política del proletariado lleva a éste a la conciencia de que no tiene más salida que el socialismo, es decir, se convierte en parte de su lucha política. Lenin no sólo colaboró con el desarrollo de la ciencia marxista, sino que llevó a la práctica la teoría marxista con el triunfo de los bolcheviques en 1917 y así, por primera vez en la historia de la humanidad, las clases desposeídas tenían el poder. De tal manera que el marxismo, tanto en la teoría como en la práctica, dejó de ser una utopía, para ser una realidad a los pueblos oprimidos por la sed de dinero de la clase capitalista mundial pues precisamente en la práctica, los materialistas demuestran la verdad de su teoría y no en la divinidad.

Con Lenin se advierte, entonces, una de las maneras de concebir el conocimiento científico de la sociedad, a partir de una interpretación de la teoría de Marx, como un conocimiento dirigido a la emancipación de los oprimidos. Por supuesto que existen otros marxistas más que se ubican en ese horizonte donde la teoría social asume abiertamente un compromiso político por la emancipación de los seres humanos de toda forma de coacción, aunque no todos han apostado por la vía de la revolución.

Así, aquella tesis once sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx y Engels, 1955: 403) adquiere un sentido político, especialmente con Lenin, con quien apunta a una unidad de la teoría de la sociedad, la educación y organización de las clases dominadas y la transformación de la sociedad capitalista para erradicar la explotación del hombre por el hombre, para construir el socialismo.

## 2.2 Escuela de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt constituye otro momento, dentro del marxismo, en el que se recupera el debate epistemológico con las tendencias empírico-analíticas en las ciencias sociales, especialmente con Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas. En particular destaca la distinción entre Teoría Crítica y teoría tradicional en este caso, la cuestión ya no es distinguir entre una ciencia proletaria y otra burguesa, sino develar cómo se impone al mismo pensamiento un modo unilateral de comprensión de la sociedad y del hombre.

Así, la distinción entre teoría tradicional y Teoría Crítica responde a un cuestionamiento a la idea de teoría que Horkheimer ubica en el *Discurso del método* y que lo lleva a organizar la experiencia con relación a “interrogantes que surgen con la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual” y donde el conocimiento se juzga en función de su utilidad en distintas

ocasiones, a la vez que concibe los problemas que trata y su aplicación como ajenos a ella misma. De allí que la Teoría Crítica se justifique por el modo en que se interesa por concebir el conocimiento como “un momento indispensable del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a las fuerzas de los hombres”, no por demostrar su utilidad para la industria dominante.

Comencemos por ubicar la creación del Instituto de Frankfurt, fundado por Félix Weil en 1923. Adorno no estuvo ligado a ella, y Horkheimer sólo marginalmente, a través de su amistad con Friedrich Pollock, un economista que tuvo un papel importante, y cuya intervención fue decisiva para que Horkheimer asumiera el cargo de director en 1931. El instituto era reconocidamente marxista en un sentido ortodoxo (aunque independiente de cualquier afiliación partidaria), y se interesaba básicamente en la investigación histórica y empírica sobre el movimiento obrero y las condiciones económicas (Buck-Morss, 1977: 38).

Se nombra Instituto de Estudios Sociales, aunque se pensaba en el nombre de Investigaciones Marxistas, pero no fue así debido a que ya se sentía el aire del nacional-socialismo. En su inicio el instituto tenía dilemas referentes a la línea por la cual se movería:

- Apoyar el ala moderada en Alemania (Triunfo de la República de Weimar).
- Someterse al marxismo soviético.
- Revisar los escritos del marxismo, en lo referente a la relación de la teoría con la praxis.

Se puede decir que el Instituto de Frankfurt retornaba a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. La primera generación de teóricos críticos se interesaba en la investigación filosófica y el análisis social, así como por explorar las posibilidades de transformar las condiciones materiales existentes, a través de la praxis humana. En este punto el Instituto de Frankfurt rompe, de alguna manera, con el “marxismo ortodoxo”, pues su interés

estaba enfocado a la investigación y no a la transformación de las condiciones materiales de la sociedad humana, a través de la revolución socialista debido, principalmente, a que la razón del instituto era la crítica, no la destrucción del capitalismo.

Dentro del campo marxista, menciona Jay “que ‘Historia y conciencia de clase’ de Lukács y ‘Marxismo y filosofía’ de Karl Korsch, fueron los estímulos que más influyeron a principios de la década de 1930” (Jay, 1991: 85), escritos que sirvieron para recobrar la dimensión filosófica del marxismo y revigorizar la teoría marxista.

Entre 1818 y 1819 Adorno, en sus horas libres, leía a Kant. Su instructor fue Siegfried Kracauer, por lo cual el estudio de la filosofía como el de la música motivaron a Adorno, pues le exigían un compromiso activo. Adorno conoció a Benjamin en Frankfurt en 1923 y tuvo la siguiente impresión: “es difícil que la memoria me engañe cuando digo que desde el primer momento tuve la impresión de que Benjamin era uno de los seres humanos más significativos con los que jamás me topé. Yo tenía 20 años en aquél entonces” (Buck-Morss, 1977: 30), pero el período realmente capital de la influencia de Benjamin sobre Adorno vendría después de 1927, en su relación con su común adopción del marxismo.

“En 1931 Horkheimer era un marxista hegelianizado (influenciado por Lukács), mientras Adorno siguió en los problemas de la filosofía y la estética” (Buck-Morss, 1977: 55). Así, Horkheimer aterriza sus ideales en las siguientes líneas: “por mi anhelo de verdad he de vivir, y buscaré lo que deseo saber, ayudaré a los afligidos, satisfaré mi odio contra la injusticia y venceré a los fracasos, pero, sobre todo, buscaré el amor y comprensión” (Buck-Morss, 1977: 36). De acuerdo con Susan Buck-Morss, las condiciones históricas en las que le tocó vivir, la Segunda Guerra Mundial y la ocupación mercantil, orillaron a Horkheimer a escribir estas líneas.

Después del establecimiento del instituto en Columbia University, palabras como *marxismo* o *comunismo* fueron remplazadas por *materialismo dialéctico* o *teoría materialista de la sociedad*, debido a su aversión al tipo de marxismo (ortodoxo) del campo soviético, además de la pérdida de confianza que los marxistas sentían en el potencial revolucionario del proletariado. Sin embargo, “el joven Horkheimer en 1920 mantenía la idea de que aún era el proletariado, como la fuerza revolucionaria que podía cambiar el orden social” (Jay, 1991: 89). Así, Horkheimer menciona que el objetivo final del marxismo no es revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social; el verdadero materialismo es dialéctico, implica un proceso dinámico entre sujeto y objeto, por lo cual Horkheimer retornaba a las raíces hegelianas del marxismo.

Para la primera generación de la Escuela de Frankfurt una tarea importante fue, a partir del marxismo ortodoxo respecto a la explotación de la clase obrera, evidenciar de qué manera se cosifica el sujeto, cómo el hombre se está subjetivando, para mantener viva la idea de su emancipación. Por ello la generación busca develar otras formas de dominación y las encuentra en la cultura. Así, Adorno y Horkheimer estudiaron los aspectos culturales como la música para explicarla como mercancía.

No sólo Marx debatió en su momento contra aquellos que refutan al materialismo. “Adorno y Horkheimer rechazaron la sistematización metafísica o el empirismo anatómico, por una ciencia social dialéctica y reivindicar el derecho del observador a ir más allá de los datos de la experiencia” (Jay, 1991: 93), pues consideraban utilitaria la sistematización, debido a que en el Positivismo se desterraba la reflexión, se suponía a la teoría como ya acabada, por lo que el científico sólo debía agrupar o clasificar.

Así como la separación entre sujeto y objeto, la teoría tradicional nos presenta a una sociedad sin antagonismos, una sociedad armónica; se centra en la predicción de fenómenos, a lo que Adorno y Horkheimer respondieron: “se podría basar en la predicción,

sólo si se viviera en la libertad, pero no en la sociedad capitalista” (Horkheimer, 1998: 257). Finalmente, el número se convirtió en el canon de la Ilustración, lo que le llevó a su propia dialéctica.

En contraparte de la teoría tradicional, la Teoría Crítica parte de las condiciones materiales existentes, estudia la relación del hombre con la naturaleza (no separados). En lo referente a la concepción positivista de la sociedad, esto es, presentada como una sociedad armónica, Horkheimer les asesta un golpe mortal al reivindicar el papel de la Teoría Crítica: “en teoría crítica la sociedad se ve dividida en clases, lo que se pretende es legitimizar el conocimiento, sobre el dominio, dando como resultado los antagonismos sociales” (Horkheimer, 1998: 257). Así como al mencionar que el comportamiento crítico es luchar contra la dejadez, contra el fatalismo, esa sociedad inamovible debe mantener una postura todo el tiempo con las condiciones materiales.

Para responder interrogantes como ¿de qué manera se cosifica el sujeto en esa sociedad? y ¿cómo el hombre se está subjetivando? buscaron nuevas explicaciones de enajenación en la cultura, efectos y técnicas de la producción, la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica. ¿Cómo el hombre ha pasado de la idea de la libertad a su contrario? Concentrándose principalmente en esta cuestión, comprender por qué la humanidad en lugar de entrar a un estado verdaderamente humano, se hunde en un género de barbarie. ¿Por qué en la medida en que aumenta el potencial material, se produce la disminución del pensar teórico? Estas cuestiones se plantean debido a que la Ilustración fue la ruptura con los mitos, con las explicaciones teológicas para llegar a la libertad. Pero eso no pasó, dialécticamente, la Ilustración ha caído en una mitología sobre la idea de la libertad, pues la Ilustración trajo nuevas cadenas, ligadas a la ciencia empírica y a la ciencia occidental.

La solución que verían los representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt ya no fue la transformación social como lo pensó Marx, por medio de la revolución socialista,



sino a través de la misma Ilustración, por medio de la razón. Le apuestan a la construcción de una sociedad basada en la razón (de emancipación), pero no en la razón instrumental del dominio, sino para recuperar la esencia del individuo. Encontrando una salida a la “aporía” y una crítica a la Ilustración, proponen rescatar a la Ilustración de sus cadenas. Desde ese punto de vista, no les interesa volver a explicar la forma básica de la economía burguesa, la cual reposa en antagonismos externos como internos, sino más bien cómo en su desarrollo ha gestado nuevas coacciones, que mantienen vivos los ideales de emancipación del individuo tras una fabulosa expansión del hombre sobre la naturaleza mediante el conocimiento científico-tecnológico, el cual termina impidiendo la continuación de ese desarrollo.

Los autores de la Escuela de Frankfurt señalan que la sociedad capitalista se regocija en el avance de la ciencia y la tecnología, pero ese “avance” se ha convertido en dominio de la naturaleza y del hombre mismo, bajo una idea de neutralidad de la ciencia, mientras que en los hechos el conocimiento adquiere una orientación política, ya que la sociedad sólo está encaminada a producir. Sólo lo verificable se festeja, más no el cuestionamiento, pues la ciencia y la tecnología se han convertido en la legitimación de los fines de la sociedad industrial. Por lo que en el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza, se desarrolla la conquista del hombre por el hombre.

Marcuse menciona que en las sociedades industriales, como él las llama, “la matematización se ha convertido en dominación y predicción del hombre y la naturaleza, haciendo una separación del sujeto y el objeto, debido a que se presenta al científico como objetivo y neutral, pero es totalmente lo contrario” (Marcuse, 2004: 196); en la ciencia positivista se pierden de vista las consecuencias de la construcción del “progreso”, pues la destrucción es el precio para la construcción. Así, la racionalidad tecnológica<sup>5</sup> implantada en la sociedad se concibe

<sup>5</sup> Marcuse denomina racionalidad tecnológica “cuando se niega la legitimidad de la dominación y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad

para la producción de lo verificable, no para la crítica: la ciencia y la tecnología se ponen al servicio de la dominación, de la explotación del hombre por el hombre. De tal forma que en las sociedades capitalistas avanzadas, el dominio modifica su carácter explotador y opresor al tornarse racional. Una racionalidad que se encaja y se reduce a la ignorancia, la brutalidad, la destrucción y la opresión del género humano.

Podemos concluir que el materialismo histórico fundado por los llamados clásicos del marxismo, Marx, Engels y Lenin, es una forma de vida, la cual no sólo se debe tener presente en el aula, en la fábrica, en la oficina, en la casa, al actuar, al hablar, al pensar, sino que debe estar en la vida diaria del sujeto; sin embargo, no todo es práctica, es necesaria la teoría, la coherencia entre el actuar y el pensar.<sup>6</sup> De acuerdo con el planteamiento epistemológico que fundamenta las teorías de orientación marxista, es necesario delimitar el horizonte de lo que se concibe como ciencia, en qué momento un conocimiento científico de la sociedad deviene en ideología, es decir, en justificación del orden social vigente, o dicho de otro modo, en justificación de desigualdades.

Se puede concluir que en el materialismo histórico parte de lo real y concreto, pero no se queda ahí. Lo concreto es resultado de múltiples determinaciones, entonces se recupera la abstracción, no por lo real y palpable, sino a partir de la abstracción –de las diversas formas preexistentes acerca de la realidad, de las relaciones e ideas que se forjan los hombres respecto a sus condiciones materiales de existencia– para así apropiarnos de la realidad.

---

racionalmente totalitaria” en H. Marcuse (2001). *El hombre unidimensional*, Ariel, España, p. 186.

<sup>6</sup> Lenin sintetiza la necesidad de coherencia entre el actuar y el pensar desde el materialismo histórico en esta frase: “sin práctica revolucionaria no hay teoría revolucionaria”. Véase Vladimir Ilich Lenin (1961). *¿Qué hacer? en Obras Escogidas*, t. I, Editorial Progreso, Moscú, p. 419.

Una de las enseñanzas cruciales para entender el materialismo histórico, es que no hay leyes eternas, pues la sociedad es dinámica y contradictoria. Por ello la crítica despiadada de Marx hacia las relaciones de producción capitalistas, las cuales decían que esas leyes eran eternas. Entonces, dónde queda el sujeto como constructor de la sociedad. Éstas son primicias para entender el marxismo-leninismo, como el mismo Lenin lo desarrolla en un folleto titulado *Cartas sobre táctica*,<sup>7</sup> del cual podemos extraer: “los viejos bolcheviques, que ya más de una vez desempeñaron un papel en la historia de nuestro Partido, repitiendo sin sentido una fórmula aprendida de memoria, en lugar de estudiar las peculiaridades de la nueva y viva realidad” (Lenin, 1980: 422). Es necesario, pues, asimilar la verdad indiscutible de que un marxista debe tener en cuenta la vida real, los hechos exactos de la realidad, y no seguir aferrándose a la teoría del ayer, que, como toda teoría, en el mejor de los casos, sólo traza lo fundamental, lo general, sólo abarca de un modo aproximado la complejidad de la vida.

Teniendo en cuenta en todo momento la vida real, las relaciones entre los hombres, y no relaciones entre mercancías que se producen en el capitalismo, Marx pudo desmentir la tesis de la laboriosidad como la fuente de las riquezas, haciendo añicos esa tesis con la conclusión a la que llegó en el estudio minucioso del modo de producción capitalista: dejar al descubierto que la fuente de las riquezas está en la apropiación del trabajo ajeno, a través de la plusvalía, la cual es la parte de la jornada laboral que el obrero trabaja, sin sueldo, para el capitalista. Así, la plusvalía se convierte en la fuente de riqueza de la clase dominante como la fuente de explotación del hombre por el hombre.

Respecto al socialismo primero —Marx y Engels, posteriormente Lenin—, sólo en el socialismo otro mundo es posible, una sociedad nueva que sólo puede concretarse en la organización y la lucha del sujeto, con base en una práctica revolucionaria

<sup>7</sup> Vladimir Ilich Lenin (1965). *Cartas sobre táctica*, en *Marx, Engels y marxismo*, Ediciones de Lengua Extranjera, Pekín, p. 422.

que llevará al sujeto a la toma de conciencia de clase. Principios que motivaron a Lenin a encabezar y dar triunfo a la revolución bolchevique.

Como se mencionó, para la ciencia positivista ya no hay cabida para la teoría, pues la conciben como algo ya acabado. Sin embargo, es necesario teorizar, tener la capacidad de intuir las cosas. Así, las nuevas formas de explotación que no se ven, se vuelven racionales. La ciencia creada por Marx y Engels lleva más de un siglo de luchas triunfantes, reuniendo las experiencias de la lucha de los pueblos por la transformación de las condiciones materiales de la sociedad. La teoría marxista-leninista ha venido recobrando fuerza (después de la desaparición de la Unión Soviética y la caída del Muro de Berlín), pues si bien es cierto que el tiempo no fue suficiente para que Marx, Engels y Lenin desarrollaran las fuerzas productivas, ahora se puede ver que la explotación, la enajenación hacia el sujeto que es presa en el capitalismo ha venido extendiéndose a cada una de las áreas de la sociedad, incluso la cultura que, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, sirve a los intereses de la clase dominante. Tal como en la racionalidad tecnológica, denominada así por Marcuse, racionalidad que sirve para los fines de explotación del hombre por el hombre como hacia la naturaleza.

El sujeto se ha venido cosificando en su antítesis del trabajo como el proceso en el que el hombre se humaniza, pues en el capitalismo el hombre por el trabajo se deshumaniza. En la medida en que aumenta el potencial material, disminuye el pensar teórico, a pesar de que ese incremento material sea producto del cerebro humano. Sin embargo, el progreso de la ciencia y la tecnología está íntimamente ligado con el dominio del hombre mismo junto con el dominio de la naturaleza, pues como ya lo refería Lenin, la ciencia no es neutra, hay una ciencia proletaria y una ciencia no proletaria.

Lo que llevó tanto a Adorno como a Horkheimer, a declinar su confianza en el potencial revolucionario del proletariado fue, por

una parte, el estudio de la razón y la crítica de Kant (*La crítica de la razón pura*) para luego pasar al estudio de los hegelianos de izquierda. Planteando que para el regreso al pensamiento teórico, el rescate de la razón es necesario para llegar a la emancipación. Por lo que para la primera generación de Frankfurt, la vía a la transformación social ya no es a través de la revolución, sino desde la misma Ilustración, quitándole sus cadenas, siendo la vía la razón.

Sin embargo, el desarrollo de las sociedades ha demostrado que para que se llegue a una emancipación total del sujeto, ésta tiene que ser de raíz, es decir, pasando del capitalismo al modo de producción siguiente (socialismo), a través de la revolución de las clases desposeídas, debido a que no basta con maquillar las injusticias en las que se vive en este régimen lleno de contradicciones. No basta con ponerse a pensar o sostener que “no hay mayor rebeldía que ponerse a pensar”, pues la intelectualidad burguesa piensa de acuerdo con sus intereses de clase, claro está, al servicio del capitalismo, entonces ponerse a pensar no va a terminar con las contradicciones y antagonismos sociales en los que se vive, por ende, es imprescindible tanto la teoría como la práctica revolucionarias.

Pretender la emancipación del sujeto por medio de maquillajes al capitalismo sería tanto como pretender alcanzar una sociedad armónica, sin antagonismos sociales, sin un cambio desde la raíz del problema, pues pensar que las desigualdades entre los unos y los otros terminarán con el diálogo, mientras la base económica de la sociedad siga siendo la misma, resultaría casi imposible de concebir, ya que la base, así como su superestructura, responden a intereses de la clase que tiene el poder económico. Sería regresar al comunismo primitivo, el cual pretendía hacer ver a los capitalistas su inmoralidad. Se podría tener avances en la vía electoral, más no la igualdad del género humano.

El estudio de Marx adquiere fuerza por el análisis minucioso del desarrollo de las sociedades, del cual concluye que la base para el desarrollo y fuerza motriz de la historia es la lucha de clases.<sup>8</sup> Así, desde el marxismo la única forma para llegar a la transformación social es la vía armada, es decir, la revolución socialista. Por eso, proletarios, campesinos pobres, estudiantes, profesores, desocupados, jóvenes, de todo el mundo uníos, pues “las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios, no tienen nada que perder en ella, más que sus cadenas. Tienen en cambio, un mundo que ganar” (Marx, 2003: 107).

---

<sup>8</sup> La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días –escribe Marx en el *Manifiesto Comunista*, exceptuando la historia de la comunidad primitiva, añade más tarde Engels– es la historia de la lucha de clases. Véase Vladimir Ilich Lenin (1965). *Carlos Marx*, Ediciones de Lengua Extranjera, Pekín, p. 28.

## Bibliografía

Buck-Morss, Susan (1977). *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI Editores, México.

Engels, Federico (1977). *Anti-Dühring*, Ediciones de Cultura Popular, México.

Hirschberger, Johannes (1981). *Historia de la filosofía, edad moderna, edad contemporánea*, t. II, Herder, Barcelona.

Horkheimer, Max (1998). *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Jay, Martin (1991). *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Buenos Aires.

Lenin, Vladimir Ilich (1973a). *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras escogidas*, t. IV. Moscú, Progreso. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas04-12.pdf>. [25 de abril de 2012].

\_\_\_\_\_ (1973b). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, en Lenin, Vladimir Ilich. *Obras Escogidas*, t. V. Moscú, Progreso Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas05-12.pdf>. [25 de abril de 2012].

\_\_\_\_\_ (1965). “Carlos Marx” en *Marx, Engels y Marxismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

Mandel, Ernst (s/f). *La teoría leninista de la organización*. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas05-12.pdf>. [accesado el 12 de noviembre de 2011].

Mao, Tse-Tung (1974). *Cuatro tesis filosóficas*, Ediciones de Cultura Popular, México.

Marcuse, Herbert (2004). *El hombre unidimensional*, Ariel-España, México.

Marx, Carlos (1980). “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras escogidas*, t. I. Progreso, Moscú, 1980, disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>. [2 de mayo de 2012].

\_\_\_\_\_ (1981). *El Capital. Crítica de la economía política*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (2003). *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México.

\_\_\_\_\_ (2005). *La ideología alemana*, Quinto Sol, México.

\_\_\_\_\_ y Federico Engels (1955). *Obras Escogidas*, t. II, Editorial Progreso, Moscú.

\_\_\_\_\_ (2003). *Manifiesto del Partido Comunista*, Editores Mexicanos Unidos, México.

Novack, George (1987). *Orígenes de la filosofía materialista*, Ediciones y Distribuciones Hispánicas, México.





III. Comentario a “La industria  
cultural” de Theodor W. Adorno y  
Max Horkheimer





## Presentación

El presente trabajo es una glosa al ensayo que Adorno y Horkheimer presentan como el capítulo cuatro de *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, en el cual analizan, a manera de ejemplo, de qué manera la Ilustración se traiciona a sí misma al ponerse al servicio de los intereses capitalistas. En primer lugar, se resumen los argumentos principales a los que recurren los autores para explicar la decadencia de la Ilustración en mitología; posteriormente, se señalan las diferentes respuestas que Adorno, por una parte, y Horkheimer, por otra, intentan dar al problema de la enajenación de la razón. Finalmente, se comentan las características principales de la industria cultural, así como el contraste entre arte (serio y ligero) y productos de la industria cultural.

### 3.1 Los argumentos de la decadencia de la Ilustración

El punto de partida de *Dialéctica de la Ilustración* es el hecho de que la Ilustración no condujo a la humanidad hacia la libertad ni hacia una vida plena. Esto fue enunciado por Adorno y Horkheimer de muchas maneras, pero hay frases contundentes como la siguiente: “La maldición del progreso imparable es la imparable regresión” (2005: 88).<sup>1</sup> Ahí donde la Ilustración había

<sup>1</sup> Citado por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (2005). *Dialéctica de*

combatido las creencias de la superstición y el mito, se fundó un nuevo mito:

Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio, el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer de nuevo bajo el dominio (2005: 85).

Adorno y Horkheimer desean evidenciar y criticar el hecho de que la filosofía del siglo XVIII —que se caracterizó por su capacidad crítica, por su combate a la superstición y de los mitos, por la defensa de la ciencia y por servir de plataforma para oponerse al régimen monárquico— se hubiese puesto al servicio de Napoleón, con Auguste Comte a la cabeza, traicionando así todo lo que los enciclopedistas habían logrado, pues la filosofía retornó a servir al poder:

El pensamiento se ve por eso privado no sólo del uso afirmativo del lenguaje conceptual científico y cotidiano, sino también del de la oposición. No se encuentra una sola expresión que no tienda a la conformidad con las corrientes de pensamiento dominantes, y lo que no logra por sí mismo un lenguaje desgastado lo compensa con precisión la maquinaria social (2005: 53).

En el análisis de la autodestrucción de la Ilustración, los autores señalan las siguientes ideas principales que guían sus argumentaciones:

---

*la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, 7a. ed., Trotta, Madrid [1944, New York, 2a. ed., 1969, Frankfurt am Main]. A lo largo de este trabajo se citarán fragmentos del “Prólogo” (1944: 51-58); del primer capítulo, “Concepto de Ilustración” (59-95); del segundo capítulo, “Odiseo o mito e Ilustración” (97-128), así como del cuarto capítulo, “La industria cultural: la Ilustración como engaño de masas” (165-212). Sólo se indicará el número de la página cuando la cita o paráfrasis provengan de estas fuentes.

a) La libertad es inseparable del pensamiento ilustrado, pero las formas históricas concretas y las instituciones de las sociedades industriales poseen “el germen de aquella regresión” (2005: 53).

b) La Ilustración regresa a la mitología en las modernas formas de mitología (el nacionalismo, el consumismo, la tecnología, la falsa claridad), lo cual propicia que la Ilustración misma esté paralizada por miedo a la verdad. Esto se explica por medio de dos tesis: la primera sostiene que el mito es ya Ilustración; y para ello apelan al análisis de la *Odisea*, a la cual consideran “uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa”. Mientras que en la segunda se sostiene que la Ilustración recae en mitología, afirmación que exploran por medio del estudio de *Juliette*, obra de Sade cuyo análisis los conduce a la conclusión de que “el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza”, esta paradoja es la raíz de las contradicciones del pensamiento burgués que oscila entre el rigorismo moral y la absoluta moralidad (2005: 54-56).

c) La cosificación del espíritu: frente a los poderes de un complicado y sutil aparato social, económico y científico, el individuo es anulado por completo; y sin embargo, “mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga”. El espíritu desaparece en el momento mismo en que se construye y consolida como un bien cultural, inserto en la lógica del mercado y distribuido con fines de consumo; las diversiones domesticadas corrompen (2005: 54-55).

Juan José Sánchez, el traductor al español de *Dialéctica de la Ilustración*, indica que el capítulo cuatro de dicho libro fue elaborado en una primera versión por Adorno; comenta en su “Introducción” que el texto fue sometido a varias reelaboraciones:

el primer borrador no se conserva, pero se sabe que el autor preparó posteriormente otra versión, el “Segundo esbozo”, cuyo título era “El esquema de la cultura de masas”; este nuevo texto fue corregido por Horkheimer y Adorno, quienes redujeron la extensión casi a la mitad y lo integraron como el capítulo cuatro de la *Dialéctica*. Agrega Sánchez que en la edición privada de 1944 (escrita en Estados Unidos) y en la primera de 1947 se prometía la continuidad del estudio; sin embargo, la ruptura del trabajo en conjunto impidió este proyecto.

En 1969 los autores introducen nuevas modificaciones al libro, en las cuales puede constatarse cierta “limpieza” de términos vinculados al lenguaje marxista-estalinista, del cual querían desvincularse, ya que el formulismo estalinista vaciaba al lenguaje marxista de “su contenido utópico y de su función emancipadora y lo reducía, como todo ‘pensamiento triunfante’ [...] a puro instrumento de poder”. Adorno y Horkheimer releen a Marx y lo actualizan rescatando las propuestas de emancipación, pero dejan muy en claro que nada tienen que ver con el estalinismo (cfr. Sánchez, 2005: 43).

Cabe señalar que la fuerte crítica de Adorno (y Horkheimer) en contra de la industria cultural mantiene el contraste entre los productos dirigidos a las masas de consumidores y el arte, ya que Adorno concebía que el arte moderno era una vía independiente del conocimiento desligado de la razón; pensaba que las manifestaciones artísticas modernas eran fuentes de una experiencia estética genuina que cuestionaba a la razón. Por otra parte, buscaba la posibilidad de acceder a un tipo de conocimiento no racional: la iluminación trascendente, noción vinculada a la teología (Sánchez, 2005: 34). En suma, Adorno “tiende claramente a identificar la enfermedad de la razón con la razón misma” (Sánchez, 2005: 33), y en esta afirmación no coincide con Horkheimer, quien considera que para recuperar el proyecto de la Ilustración es preciso hacer una autorreflexión y una autocrítica de la razón (Sánchez, 2005: 34).

El objetivo del capítulo cuatro, según explican sus autores en el “Prólogo” [1944 y 1947], es el siguiente:

Muestra la regresión de la Ilustración a ideología, que encuentra su expresión normativa en el cine y la radio. En este ámbito la Ilustración consiste en el cálculo de los efectos y en la técnica de producción y difusión; la ideología se agota, según su propio contenido, en fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica [...] nuestro análisis se atiene a la pretensión objetivamente inherente a los productos de ser creaciones estéticas y por tanto verdad representada. En la futilidad de tal pretensión la industria cultural pone de manifiesto el desorden social (2005: 56).

### 3.2 La cultura de masas en las sociedades industrializadas

A continuación se señalará la manera en la cual los autores analizan la cultura de masas en las sociedades industrializadas. Se reseñarán las características de la industria cultural y los efectos en el consumidor; también se subrayarán las razones por las cuales la industria cultural es necesaria para someter a los hombres a la lógica del dominio.

Así como la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente y reduce a la grandeza abstracta de los números lo heterogéneo (2005: 63), una de las condiciones necesarias de la industria cultural es que se presenta como unidad; en ella no hay lugar para las diferencias y la semejanza es su marca. Esta condición es análoga a la reproducción en serie, mecánica e idéntica; de modo que la racionalidad técnica rige sobre ambas: la industria cultural y la producción industrial; aquélla somete a las personas en lo que se refiere a la vida subjetiva y personal; ésta en cuanto a las condiciones materiales: “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma” (2005: 166).



A la manera de los mitos antiguos que se transformaron de narraciones y explicaciones sobre el origen en doctrina (2005: 63), la unidad de los productos que ofrece la industria cultural a los consumidores es apabullante; los autores recurren a ejemplos como el cine, la música comercial, las fotonovelas, los cómics, entre otros. Como principio de composición —afirman— las partes se reconcilian con el todo: lo reproducen en una especie de caricatura de la armonía, ya que en ésta el ensamble de lo diverso da lugar al goce estético; se trata de “imprimir con letras de fuego” la omnipotencia de los amos “en el corazón de todos los desposeídos en busca de empleo”, independientemente de la dirección que tome la trama en cualquier historia de este tipo. Si los mitos transmiten la enseñanza de que frente a los dioses sólo permanece quien se somete a ellos sin reservas (2005: 64), los espectadores modernos se plantan frente a los productos de la industria cultural y reciben también mensajes unidireccionales, modelos, recetas, estereotipos.

El consumidor es una masa, y esta negación del individuo singular merece un análisis, ya que —según los autores— la Ilustración simpatizó con la coacción social desde el periodo liberal; el colectivo manipulado (cualesquiera que sean los fines de la manipulación), la horda, remite a la antigua barbarie, pero en un sentido distinto, porque se trata de lograr una igualdad represiva por medio de la cual se niega el derecho. Horkheimer y Adorno recurren a las juventudes hitlerianas como un ejemplo extremo en el cual la publicidad y la ideología logran un efecto parecido al que tiene la industria cultural en sus consumidores: el embrutecimiento espiritual (2005: 68).

Las diferencias se reducen en los productos de la industria cultural mediante la reproducción nauseabunda de clichés y esquemas de los cuales se ha eliminado la oposición y la posibilidad de asociación o relación entre diversos elementos. De modo que el resultado es chato y se basa en la reproducción de los objetos del mundo empírico. En los productos de la industria cultural no puede rescatarse siquiera el antiguo concepto de la *mimesis*

propuesto por Aristóteles cuando estudia la tragedia, ya que este filósofo la definía no como la imitación de las personas, sino como la imitación de las acciones y de la vida, de la felicidad y de la desdicha humanas, representadas por hombres que actúan. De los seis elementos que —a juicio de Aristóteles— componían la tragedia (trama, caracteres, lenguaje, pensamiento, espectáculo y música), destaca la composición de los hechos, que se basa en las acciones que conforman la trama, las cuales tienden a un fin, aspecto medular de la tragedia (Aristóteles, 1447a-1562b). Es decir, Aristóteles subraya que lo fundamental es el sentido de la composición de la trama, y marca desde el inicio una distancia entre lo que hoy identificaríamos como imitación (del mundo empírico) y la *mimesis* o representación artística de la tragedia, en la cual interviene el criterio de que la belleza se logra por medio de un orden y magnitud determinados entre las partes que componen un todo (Aristóteles, 1450b: 35).

En contraste, los autores ilustran los *esquemas trillados* por medio de la alusión a aquellas historias en las cuales un personaje pobre (uno entre muchos) corre con la suerte de salir de su condición (como la historia de la *Cenicienta*); de modo que el azar es la “explicación” de que sólo unos pocos logren superarse y de que los demás sigan sometidos a la dinámica del sistema capitalista. Esto provoca como resultado que:

Las masas engañadas [sucumban], más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza. El funesto apego del pueblo al mal que se le hace se anticipa a la astucia de las instancias que los someten (2005: 178).

Los productos de la industria cultural se rigen por las fórmulas archiconocidas (temáticas y de composición), sólo que disfrazadas de innovación y sorpresa. Ofrecer siempre lo mismo a los consumidores equivale a convertir la igualdad en fetiche, esto se basa en el hecho de que:

El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo (2005: 70).

Respecto de este tema, es necesario recuperar la analogía que los autores establecen entre la actitud del científico frente a su objeto de estudio y la del señor frente al siervo, que sería equivalente a la que existe entre el consumidor empobrecido (encadenado a un estilo de vida que difícilmente puede cambiar) y los exitosos personajes que se le presentan en los productos de la industria cultural. El asunto central es la *abstracción*, principal instrumento de la Ilustración, pues mediante la niveladora dominación de lo abstracto todo en la naturaleza se convierte en repetible; de este modo, los objetos como tales se liquidan.

Todo en la industria es idéntico también. Horkheimer y Adorno afirman que la distancia del sujeto frente a su objeto, presupuesto básico de la abstracción, “se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo”; esta relación se constata en los cantos épicos —como los de Homero o los himnos del *Rig-Veda*— que provienen de una época en la cual la dominación de la tierra se logra por medio de un grupo guerrero que somete a una masa de pueblos autóctonos vencidos (2005: 68). De igual manera, los productos que se ofrecen a las masas para su recreo han sido cuidadosamente elaborados por los industriales para insistir en que el orden de la sociedad es el único posible y el mejor. Los consumidores, por su parte, no hacen más que observar y aceptar pasivamente esa distancia que los separa de una vida de ensueño, poder, felicidad y riqueza.

La escasa variedad de este modelo de composición tan limitado trata de equilibrarse por medio del énfasis en el *efecto* (el detalle

técnico de la obra). Otra característica que pretende disfrazar de “novedad” los productos de la industria cultural es el *absurdo*, entendido como una “sorpresa obtusamente integrada” que irrumpe en la trama; es una recurrencia maligna a un elemento legítimo en la cultura popular, como la farsa, el carnaval o el circo. Se infiere que el absurdo en los productos dirigidos a las masas de consumidores deja de tener la función subversiva de revelarse mediante la fantasía en contra del racionalismo y sus convencionalismos. El absurdo en la cultura popular solía invertir el orden establecido mediante representaciones irreverentes del poder (el rey burro del carnaval), de las tradiciones religiosas (“Los tres Reyes Magos/vienen del Oriente,/preguntando dónde/venden aguardiente”),<sup>2</sup> la sexualidad (la canción del Chuchumbé que prohibió la Santa Inquisición en la Nueva España)<sup>3</sup> y de las costumbres cotidianas aceptadas (el culto a la Santa Muerte que contrasta con el culto a las imágenes hagiográficas del catolicismo).

Por otra parte, el absurdo se convirtió en elemento fundamental de propuestas del arte de vanguardia como el Futurismo, el Dadaísmo y el Surrealismo; estos movimientos artísticos fueron aclamados por un público más selecto y menos popular, sólo que el absurdo tenía en ellos la intención de manifestarse en contra de los estilos dominantes durante el siglo XIX, muchos de los cuales (por ejemplo, el Realismo y el Naturalismo) subrayan la importancia de la coherencia y de la semejanza del arte con la realidad para considerar a las obras de arte como tales. André Breton, por ejemplo, se manifiesta totalmente en contra del Realismo, al cual califica de arte mediocre y positivista; también

<sup>2</sup> Compárese con una estrofa más seria y apegada al relato religioso de los tres Reyes Magos: “Los pastores de Belén/todos juntos van por la leña,/para calentar al Niño/que nació en la Noche buena” (Frenk, 1982: 42 y 62).

<sup>3</sup> Se cita a continuación otro ejemplo, una antigua canción de la tradición hispánica en la cual el encuentro erótico se narra, desde una mirada femenina, de una manera simple, natural, humorística, gozosa, simbólica: “Dentro en el vergel/moriré,/dentro en el rrosal/matarm’am.//Yo iba, mi madre,/las rrosas coger,/hallé mis amores/[dentro en el vergel].//Dentro en el vergel/[moriré],/dentro en el rrosal/matarm’an” (Frenk, 2003: 243-244).

rechaza el razonamiento lógico para defender la locura y el absurdo que rigen las experiencias del inconsciente, del sueño y de la ensoñación (Breton, 1962: 18-23).

Pero la industria cultural se apropia del absurdo y anula su función crítica eliminando su marca disonante; sería el caso de las historietas de los superhéroes, cuyos antagonistas actúan como dementes en contra de la humanidad ejecutando actos absurdos que sólo justifican una representación maniquea del bien y del mal. Horkheimer y Adorno recurren precisamente a las caricaturas para ilustrar este aspecto. Subrayan que el absurdo va ligado frecuentemente con la violencia:

En medio del vocerío del público el protagonista es zarandeado como un harapo. De este modo, la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada [se trata del “crimen prolongado como espectáculo divertido de caza”]. Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo de trabajo y de la vida, es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, recibe sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos (Horkheimer y Adorno, 2005: 183).

Mediante mecanismos poco sutiles como el descrito, tanto en la canción comercial como en cine policíaco o en las historietas, el consumidor encuentra el placer de la violencia, pero la violencia contra el personaje se convierte en violencia contra el espectador; así, “la distracción se transforma en esfuerzo” (2005: 183).

Esa violencia que se representa especialmente para el consumo de masas subraya el carácter amenazante de las leyes que mantienen el orden y que se basan en el derecho positivo; se trata de una violencia dirigida a la conservación del orden. Por

ello el espectador, aunque vapuleado, admira al gran criminal que, a la manera de un moderno Prometeo, se rebela y delinque. Prometeo retó al destino, a las fuerzas divinas, pero entregó a los hombres el fuego con la esperanza de permitirles acceder a un nuevo orden de cosas. Prometeo encarnaría la violencia jurídica, su inconformidad de criminal que soporta el castigo infinito del águila que le muerde el hígado provoca la admiración de la gente (Benjamin, 2000: 234-237). Sin embargo, a diferencia del fuego que Prometeo entregó a los hombres, los transgresores de las historias creadas por la industria cultural no tienen nada que ofrecer al espectador.

Por otra parte, el *ritmo* y el *dinamismo* son elementos que enmascaran los productos como nuevos cada vez ya que el movimiento sacude sólo la superficie; de ahí la importancia de los efectos especiales y de los accesorios (como los lentes para ver las películas en tercera dimensión) que contribuyen a crear la sensación de dinamismo. Al movimiento se agrega la “risa”, pero una risotada que “se convierte en instrumento de estafa a la felicidad”, ya que indica que el colectivo de los hilarantes espectadores es una especie de parodia de la “verdadera humanidad”, es estar dispuesto a todo a costa de los demás. Muchas veces, la risa se asocia al sexo, tema cuya complejidad se achata en los productos de la industria cultural.

Los autores analizan de qué manera los clichés que rigen la *prohibición del sexo* en la industria cultural (en el cine o en las fotonovelas y telenovelas) no provocan en el espectador sublimación sino represión, tema que con frecuencia se relaciona con la risa. Si se asume que el aparato erótico consiste en la imposibilidad inmediata de acceder al coito, pueden marcarse, no obstante, las diferencias abismales entre las obras de arte que se refieren a este tema y los productos de la industria cultural. Las obras de arte sobre el tema son ascéticas y sin pudor, así pueden representar, aun mediante la contención, la plenitud, la complejidad y la variedad de la sexualidad humana. Recuérdese, por ejemplo, la recurrencia y la frescura del tema en el *Decamerón*.

En contraste, al revés de la obra de arte, la industria cultural no sublima, *reprime*. Porque la situación erótica se ha reducido a mero formulismo, a producción en serie de los mismos objetos de deseo que se presentan bajo las mismas circunstancias: la idolatría de la individualidad, del egoísmo. “La industria cultural es pornográfica y ñoña” (2005: 184) porque deforma el sentido de la sexualidad y de la felicidad humanas: reduce el amor al romance o incluso al libertinaje, pero no propicia ninguna reflexión. De esta forma, “no hace más que excitar el placer preliminar no sublimado que, por el hábito de la privación, ha quedado desde hace tiempo deformado y reducido a placer masoquista” (2005: 184).

Los autores reseñan el hecho de que la obra de arte estuvo ligada, en el pasado, (por ejemplo, en el Medioevo y en el Renacimiento) a la ideología dominante, a la que se recurría para defender la noción de “estilo auténtico”; por medio de este procedimiento se reconciliaba la estética con el poder y el dominio. Esto permite reconocer, sin embargo, que los grandes artistas mostraron cierta resistencia a asimilar sus obras al “estilo auténtico”, el cual nunca encarnaron “del modo más puro y perfecto”, es decir, “lo acogieron en la propia obra como dureza e intransigencia en contra de la expresión caótica del sufrimiento como verdad negativa” (2005: 175). En suma, los grandes artistas se rebelaron, de una u otra forma, contra el estilo dominante de su época. Podría pensarse en *Los caprichos* de Goya, serie de ochenta aguafuertes que adquirieron los duques de Osuna, en los que se muestran escenas populares y personajes asombrosos que se alejan de los típicos cuadros decimonónicos de tipo *Madonna con niño*.

Asimismo, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* obtuvo la aprobación del doctor Gutierre de Cetina y del maestro Joseph de Valdivieso, quienes no vieron en el libro de Cervantes “nada contra nuestra fe católica, ni buenas costumbres”, y sin embargo, hábilmente el autor presenta, en la segunda parte, varios capítulos en los cuales Sancho Panza va a gobernar la ínsula Barataria; esos pasajes sirven al autor para criticar la forma en la cual ejercen los

gobernantes el poder. Sancho Panza hace gala de una sabiduría popular que se mezcla con su habitual torpeza y con una astucia que se parece muchas veces a la corrupción ordinaria de los gobernantes “de a deveras”.

El problema de la industria cultural es que sus productos no tienen nada que ofrecer al hombre: no lo reconfortan ni le permiten escapar de su realidad cotidiana, ya que lo único que le ofrecen es el endiosamiento de la realidad misma: “La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella” (2005: 186). Por lo anterior, los productos de la industria cultural absolutizan la imitación como el procedimiento básico de su estilo invariable.

Es tal la omnipresencia de la industria cultural que su monopolio suele asimilar a aquellos artistas independientes que tienen el valor de alejarse de los clichés dominantes. Los autores subrayan el hecho de que la Europa prefascista hizo perdurar el valor del arte burgués del siglo XIX hasta entrado el XX porque la herencia del absolutismo había reservado a las expresiones artísticas un resquicio de independencia respecto de las exigencias de cambio y venta del mercado industrial. De este modo:

Sólo la obligación de inscribirse continuamente, bajo drástica amenaza, como experto estético en la vida de los negocios ha puesto definitivamente freno a los artistas. En otro tiempo, éstos firmaban sus cartas, como Kant y Hume, designándose ‘siervos humildísimos’, mientras minaban las bases del trono y el altar. Hoy se tutean con los jefes de Estado y están sometidos, en cualquiera de sus impulsos artísticos, al juicio de sus jefes iletrados (2005: 177).

La industria cultural rechaza tanto el “arte serio”, generalmente valorado por unos cuantos, como el “arte ligero” (o popular), ya



que ambas manifestaciones provienen de un interés auténtico desligado de la ideología del negocio. Por una parte, el arte serio trata de recuperar el reino de la libertad oponiéndose a la praxis material, pero esto conlleva, por lo general, la exclusión de la clase inferior para quienes la seriedad y la gratuidad de este tipo de arte se convierten en una burla de la opresión y de la miseria en la que viven como desposeídos; por otra parte, el arte ligero acompaña al arte serio como una sombra que subvierte los valores de la cultura. Ninguno de los dos se comercializa como fin único, puesto que ambos sirven a un propósito: defender, desde diferentes trincheras, el ámbito de la libertad. La diversión que ofrece la industria cultural rechaza el arte en sus dos modalidades.

Adorno y Horkheimer identifican en la Antigüedad un proceso similar al que ocurre en las sociedades del capitalismo tardío: el sacrificio, que “se revela, por su irracionalidad, como precedero”, mas permanece gracias a su racionalidad. Es decir, la experiencia de la inutilidad y superfluidad de los sacrificios frente a las fuerzas superiores incontrolables e incomprensibles es el origen de toda desmitologización. Pues bien:

En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad [...] La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia. Cada uno de los que renuncia da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que él defiende. Lo cual se desarrolla en un contexto de la falsa sociedad. En ella, cada uno está más y más engañado (2005: 107).

La renuncia reaparece en la industria cultural para subrayar los procesos de sometimiento de las personas a la civilización en

detrimento de su libertad. Los productos de la industria cultural exponen una y otra vez sus temas favoritos: el mito del éxito, la violencia en contra del protagonista, las historias cursis, el tratamiento del tema sexual a partir de esquemas fijos y clichés, etc. Pues bien, es ahí donde opera el mecanismo de renuncia:

La ley suprema es que los que disfrutan [de la industria cultural] no alcancen jamás lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse. La permanente renuncia que impone la civilización es nuevamente infligida y demostrada a sus víctimas, de modo claro e indefectible en toda exhibición de la industria cultural. Ofrecer a tales víctimas algo y privarlas de ello es, en realidad, una y la misma cosa [...] lo decisivo hoy [...] es [...] no dejar en paz al consumidor [...] no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia (2005: 186).

Lo anterior reduce a las personas al papel pasivo y permanente de consumidores, objetos permanentemente engañados por la industria cultural. El engaño no radica en que la industria cultural ofrece diversión, sino en que ésta “echa a perder el placer al quedar ligada, por su celo comercial, a los clichés de la cultura que se liquida a sí misma. La ética y el buen gusto ponen en entredicho la diversión espontánea e incontrolada por “ingenua” —la intelectualidad está tan mal vista como el intelectualismo— y limitan incluso las potencialidades técnicas” (Horkheimer y Adorno, 2005: 187).

Los efectos que tiene la industria cultural en el consumidor son devastadores, ya que le cierra los sentidos, atrofia la imaginación y la espontaneidad, lo convierte en víctima pasiva de un sistema que lo exprime como fuerza de trabajo, lo convence acerca de la conformidad de lo real, le imposibilita resistirse, limita su acceso al conocimiento y al arte; en suma, lo vuelve víctima de sí mismo. La industria cultural emprende abierta y cínicamente la apología de la sociedad industrial; genera necesidades específicas en el espectador por medio de la publicidad, luego las dirige y las disciplina. Tal es su poder que, si lo planea y conviene a sus fines, puede incluso suprimir la diversión.

En suma, en las sociedades industriales *divertirse significa estar de acuerdo y alienar la propia subjetividad* (2005: 189). Los hombres, como las cosas, son sustituibles. Si bien en un sistema así la libertad formal de cada uno está garantizada en la superficie, y oficialmente nadie está obligado a rendir cuentas acerca de lo que piensa, el hecho de que los individuos pertenezcan a algún sistema cerrado (iglesias, círculos, asociaciones profesionales, etc.) significa una modalidad sensible de control social. Así también la industria cultural se pone al servicio del control del Estado capitalista sobre los individuos, ya que contribuye a desvanecer entre las clases populares la conciencia de que son ellas quienes alimentan a los industriales y no al revés (2005: 194-195), tal como explicó Marx. Urge, pues, dar difusión a estos lúcidos pensamientos para promover una actitud crítica entre los consumidores de los productos de la industria cultural, llámense noticieros, telenovelas, programas radiofónicos, canciones comerciales, revistas rosas o películas *jolibudenses*.

## Bibliografía

Aristóteles (2000). *Poética* [1447a -1562b], trad., introd. y nn. de Salvador Mas, Biblioteca Nueva, Madrid.

Benjamin, Walter (2000). “Critique de la violence” [1921], en *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, coord. Rainer Rochlitz y Pierre Rusch, Gallimard, París.

Breton, André (1962). “Manifeste du surrealisme” [1924], en *Manifestes du surrealisme*, Jean Jacques Pauvert Éditeur, Montreuil (Seine Saint-Denis).

Cervantes, Miguel de (1978). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, t. II [1615], ed. crítica de Luis Andrés Murillo, 5a. ed., Castalia (Clásicos Castalia, 78), Madrid.

Frenk Alatorre, Margit (coord.) (1982). *Cancionero folklórico de México, IV. Coplas varias y varias canciones*, El Colegio de México, México.

\_\_\_\_\_ (2003). *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno (2005). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. e introd. Juan José Sánchez. 7a. ed. Trotta [1944, New York; 2a. ed., 1969, Frankfurt am Main], Madrid.

Sánchez, Juan José (2005). “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, 7a. ed., Trotta, Madrid.



## IV. Antecedentes conceptuales de la Teoría de la Acción Comunicativa





## Presentación

El presente trabajo expone los conceptos fundamentales sobre los que Habermas erige su *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tales conceptos anteceden a lo que el autor denomina la Sistemática de la Teoría, y su aceptación resulta indispensable para emprender el estudio de dicha teoría.

La Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas es presentada y desplegada por el autor en términos de una Teoría General de la Acción Social, que es a la vez comprensiva en un sentido que aparece en la tradición sociológica como una Teoría de la Sociedad y que se sitúa en la corriente de la Teoría Crítica.

La exposición más amplia de la Teoría de la Acción Comunicativa se presenta en la obra de dos tomos del mismo nombre, mientras que las acotaciones, complementos y desarrollos sintéticos abarcan otras obras en las que el autor sitúa ejercicios elaborados por él, tanto previos como posteriores a ella, pero que resultan indispensables para ahondar en algunos detalles conceptuales relativos a la Acción, al Mundo de la Vida y al Sistema. De hecho, si uno se remite exclusivamente a los dos tomos de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, en su lectura quedan dudas que sólo pueden ser aclaradas acudiendo a obras secundarias. Ese es uno de los problemas que presenta la cabal comprensión de la teoría.



Habermas desarrolla la categoría de *acción comunicativa* en un primer interludio de la *Teoría de la Acción comunicativa*;<sup>1</sup> la exposición de ella en esta obra permite al autor acceder a tres complejos temáticos: a) la *racionalidad Comunicativa*, b) un concepto de sociedad que se articula en dos niveles, *mundo de la vida y sistema*, y c) una *crítica de la modernidad*.

Acción comunicativa, por un lado, y mundo de la vida y sistema, por otro, constituyen la *sistemática* de la Teoría de la Acción Comunicativa, mientras la disertación acerca de la Modernidad se erige en *aplicación* del complejo sistemático a cuestiones de la Modernidad y a las tareas que, de acuerdo con Habermas, hoy debe abordar una Teoría Crítica de la sociedad.

Sin embargo, la *Teoría de la Acción Comunicativa* no da cuenta de antecedentes conceptuales relativos, por ejemplo, al ámbito objetual, a la cuestión fundamental de la intersubjetividad y otras cuestiones que resultan imprescindibles para emprender un estudio de su sistemática al haber comprendido sus fundamentos iniciales.

Por ello, se desarrollan en este documento las bases generales, que el autor presupone en términos de antecedentes conceptuales, y que no figuran, en efecto, en la exposición sistemática de la teoría citada.

#### 4.1 Los antecedentes conceptuales

Esta exposición se basa fundamentalmente en las “Lecciones sobre una fundamentación de la Sociología en términos de teoría del lenguaje” (Habermas, 1993), conocidas como las Christian Gauss Lectures, dictadas por el autor en la Universidad de Princeton, N. J., en los Estados Unidos.

---

<sup>1</sup> La obra contiene dos interludios (Habermas, 2001, t. I: 351-432).

De acuerdo con lo anterior, se aborda el tema en el orden siguiente:

- El sentido de la acción como ámbito objetual de la Sociología, como su objeto de estudio.
- La intersubjetividad y la sociedad.
- La ruta hacia la Pragmática universal: el giro lingüístico en la Teoría de la Sociedad.
- Algunos aspectos de la teoría de la verdad.

Cada uno de estos elementos conlleva la decisión previa de optar, en términos definitorios de base, por una de dos cuestiones: el sentido de la acción, en lugar de la noción regular de acción social, que por tradición ha abordado la Sociología; la intersubjetividad, en vez del individuo o de la mera suma de individuos, tal como aparece en la noción genérica de “grupo social”; la opción por la Pragmática del lenguaje, en lugar de los esquemas cognitivos, que condujeron, por ejemplo, a Max Weber a la famosa “prisión de hierro” o a Adorno y Horkheimer a la filosofía negativa de la Historia; finalmente, por una teoría especial de la verdad, que aglutina bajo la pragmática a las lógicas de la verdad.

#### 4.2 El sentido: ámbito objetual de la Teoría de la Acción Comunicativa

Para poder definir el sentido como ámbito objetual de la teoría, Habermas se ocupa, en primer lugar, de tres decisiones “en punto de estrategia conceptual” de las que parte un planteo base para una teoría sociológica; tales decisiones se remiten, en un plano metateórico, insisto, basal, de fundamentos de la teoría a:

- a) Permitir que el *sentido*<sup>2</sup> se constituya como el primer concepto fundamental de la teoría sociológica, como estructura del ámbito objetual de la disciplina y, más

<sup>2</sup> Aquí se trata del sentido *de la acción*, lo que le da materialidad al concepto mismo de “sentido”. Hay que recordar la herencia de Searle y otros en torno del Acto de habla, según el cual éste implica, al mismo tiempo, acción como tal y lenguaje: cuando se *dice* algo, con ello se *hace* algo al mismo tiempo.

precisamente, como lo que debe ser abordado en la investigación de la acción social.

b) Admitir como conceptos fundadores de la teoría las nociones de *acción estratégica* y *acción comunicativa*, que Habermas desarrolla de manera preliminar y definitoria en *El pensamiento postmetafísico* (Habermas, 1990: 73).<sup>3</sup>

c) Optar por la utilización de las visiones elementalista y holista a un mismo tiempo, lo que lleva a admitir al sujeto y a la intersubjetividad como elementos actuantes en la sociedad (Habermas, 1993: 19-30). Para ello, Habermas se apoya en las contribuciones de Mead (*Self, Me, I*), Wittgenstein (la noción de la Norma) y Durkheim (solidaridad).

#### 4.2.1 El sentido, la acción y la perspectiva

De la primera decisión –la de admitir el sentido como estructura del ámbito objetual de la sociología– el autor deriva tres consecuencias, que van mostrando, a manera de efectos, los relativos a la acción, la comprensión del sentido por la vía de la observación y la perspectiva:

1. Es necesario diferenciar entre la acción social (desde la Sociología) y el comportamiento (materia de la Psicología). La primera se da mediante reglas que los sujetos capaces de comunicarse siguen en su interacción con los otros, mientras que el segundo, según el autor, está exento de intención de los sujetos. Hay que considerar la primera en el estudio de la sociedad, puesto que los seres humanos actuamos en el marco de las reglas. De ello se sigue la propuesta de diferenciar *acción estratégica* de *acción comunicativa*, como formas irreductibles de la

---

<sup>3</sup> Habermas distingue dos tipos de actos de habla o interacciones lingüísticamente mediadas: la *acción comunicativa* y la *acción estratégica*. Ambos tipos de acción se dan en la realidad de manera entrelazada, aunque analíticamente es posible distinguir una de otra. Mientras que la *acción comunicativa* se da como producto de un proceso de entendimiento entre los hablantes y sirve a la integración social, la *acción estratégica* se produce como consecuencia de una simple transmisión de informaciones y es unilateral.

acción lingüística.

2. De la aceptación del concepto de acción social en el sentido anterior se deriva, según Habermas, la obligada diferenciación entre observación y comprensión del sentido. La observación constituye sólo un apoyo a la comprensión de las reglas que subyacen a la acción. Ésta carece de medios cuantitativos, y se remite a la hermenéutica de hechos precientíficos, como son las acciones sociales.
3. De lo anterior se sigue, de acuerdo con el autor, la necesidad de diferenciar entre perspectiva esencialista y convencionalista del observador: el estudio de la acción social no puede ser remitido sólo a convenciones como las que adopta la ciencia natural en términos de observación científica; deben aproximarse adicionalmente a una especie de esencia de las acciones sociales; esto es, a las reglas y saberes que la interacción supone, aun si los sujetos interactuantes no son conscientes de esas reglas y de esos saberes (Habermas, 1993: 20-29).

#### 4.3 El problema de la generación societal y la intersubjetividad

Una vez establecidos los conceptos metateóricos básicos para la teoría sociológica, y a propósito de las preguntas acerca de quién es el sujeto de generación, cómo se genera la sociedad (por el conocimiento, de acuerdo con Kant y Hegel; por medio de la actividad lingüística, si se considera a Humboldt; gracias al trabajo, si se trata de Marx; por la creación artística, si se toma a Nietzsche o a Schelling; o por pulsión, de acuerdo con Freud) y finalmente la pregunta por lo invariable o la evolución histórica de las formas de generación de las sociedades (Habermas, 1993: 26). El autor retoma cuatro modelos generativos de la sociedad, que se orientan a la discusión acerca del sujeto (la primera cuestión) y a la búsqueda de la intersubjetividad. Aquí sólo se hará mención del modelo relativo al conocimiento, debido a que ofrece un mayor contraste con la intersubjetividad, concepto éste que ya se deja ver como necesario a partir de la exposición previa, en la que Habermas define la acción social en términos de interacción.

Así, el primer modelo cognoscitivo remite a Kant, y es el que recibe mayor atención por parte del autor. Se trata de una aproximación modélica que atribuye al sujeto la *construcción* de la sociedad como si se tratara de un objeto de conocimiento justo a la manera de Kant (quien postula, según Habermas, la construcción de la experiencia organizándola en conjuntos de leyes) para ser retomada por Husserl de la misma forma ahora en la construcción de la vida cotidiana, y que es continuada primero por Schutz y posteriormente por Berger y Luckmann.<sup>4</sup> El autor incluso se remite a Hegel y a Marx, sólo señalando que en estos últimos se trata de un “sujeto genérico constituido históricamente” (Habermas, 1993: 31), lo cual remite más a un “fin de la historia”: el Estado en el primero y el comunismo científico en el segundo.

El modelo cognoscitivo tropieza con una dificultad mayor cuando trata de explicar los procesos *intersubjetivos* a partir de solamente el sujeto. Habermas desarrolla el ejemplo de Simmel para ilustrar este punto. Este último, a partir de la pregunta ¿cómo es que existe la sociedad? toma a Kant, para ver si es posible extrapolar la respuesta kantiana relativa al conocimiento a la hecha en relación con la sociedad, y da cuenta de una diferencia esencial: la sociedad y la naturaleza no pueden ser abordadas de la misma manera, por una razón: mientras la naturaleza se presenta al sujeto de una manera no organizada y requiere la intervención del sujeto cognoscente para organizar el conocimiento acerca de ella, la sociedad se presenta al sujeto como *ya organizada* y realizada sin más por los sujetos que la componen; no requieren de ningún sujeto *exterior* a ella (Simmel en Habermas, 1993: 35).

---

<sup>4</sup>Tanto en el *Pensamiento postmetafísico* como en *La lógica de las ciencias sociales* el autor destaca los problemas a los que conduce la tesis de Husserl (1991) relativa a la problemática que presentan para el pensamiento científico los saberes precientíficos pertenecientes al Mundo de la Vida husserliano que, sin embargo, se presenta formando una capa superior a la de los saberes de fondo habermasiano; en lo relativo a Berger y Luckmann (1968), el factor relativo al conocimiento los conduce a ámbitos sólo fenomenológicos.

Habermas deduce tres consecuencias de esta diferencia:

- a) lo que ha de ser explicado por la Sociología es “la experiencia precientífica y de la vida cotidiana” (Habermas, 1993: 36);
- b) estas experiencias están constituidas por saberes (y ello implica pretensiones de validez y una teoría de la verdad) (Habermas, 1993: 37) y
- c) Simmel se percata de la dificultad de explicar la intersubjetividad con sólo sujetos cognoscentes.

#### 4.4 Intersubjetividad, sociedad y verdad

La intención de Habermas ahora es exhibir la debilidad del argumento de la fenomenología de Husserl en torno a los conceptos de verdad y de intersubjetividad, fundamentados por el filósofo en términos de lo que Habermas denomina teoría de la constitución de la sociedad. Para ello, explica, primero, el mundo de la vida como “capa base” de la construcción de la ciencia natural y el giro descriptivo que Husserl da a su teoría de la constitución.

Husserl descubre en el ámbito objetual descrito por Kant un elemento previo al de la construcción del conocimiento de la naturaleza: el mundo de la vida de los mismos científicos. De hecho, el conocimiento de la naturaleza resulta de la transformación del conocimiento precientífico, que además está acompañado de elementos afectivos y prácticas sociales (Habermas, 1993: 39). Aquí adquiere sentido la comparación descrita en Simmel entre el conocimiento de la naturaleza y la constitución de la sociedad. Esto es, al conocimiento de la naturaleza se antepone una constitución social, que sirve de antecedente y completa el panorama de la construcción de la ciencia natural.

Por otro lado, Husserl, en la apreciación de Habermas, da un giro descriptivo a la teoría de la constitución de la sociedad; mientras Kant ve el conocimiento sujeto a que se cumpla un conjunto previo de condiciones subjetivas que llevarán al juicio sintético que además fija los objetos de conocimiento en general, Husserl introduce la comprensión de objetos ya dados de suyo

al observador, y abre la posibilidad de múltiples formas de relacionarse con múltiples objetos, aunque no niega la necesidad de generar un modo universal de aproximarse a tales objetos. Habermas apunta la existencia, en este razonamiento, de un sujeto practicando la *epoché* acerca del objeto (Habermas, 1993: 40-41).

Una vez explicadas las cuestiones de mundo de la vida y giro descriptivo de Husserl, Habermas emprende la discusión acerca de la relación de la teoría de la constitución de Husserl y la relación de ésta con la verdad.

Husserl introduce la teoría de la verdad relacionando ésta con la “donación” de los objetos tal como se dan a la percepción; los objetos, directa o indirectamente, se “dan” al sujeto, quien hace coincidir su intención con el objeto. Ahora bien, la intención implica una posición asumida por el sujeto mismo, posición que consiste en la anticipación del cumplimiento de su intención. El asumir posiciones e intenciones implica también pretensiones de validez (Habermas, 1993: 41-45).

Según Habermas, la teoría de la verdad y su asociación con el mundo de la vida, en Husserl, quedan atrapadas en una teoría de la conciencia, cuando lo que reclaman es una teoría del lenguaje. El objetivo de la crítica de Habermas a Husserl en este punto consiste en cuestionar el concepto de pretensión de validez, toda vez que éste requiere de argumentos y no de intenciones para aceptar o rechazar la legitimidad de dichas pretensiones, lo cual viene determinado por el entendimiento comunicativo entre personas y se sitúa en el lenguaje (Habermas, 1993: 48-49). El mundo de la vida, así, no deriva de la vivencia intencional, sino de la acción social, generadora de símbolos.

De la demostración de esta necesidad de apoyar la teoría de la verdad y el mundo de la vida en el lenguaje y el entendimiento comunicativo, Habermas deriva la necesidad de sustituir la idea de la intersubjetividad generada fenomenológicamente (sujetos

trascendentes, cognitiva) por una que adopta la base del entendimiento entre sujetos (sujetos interactuantes, comunicativa).

Husserl, según Habermas, elabora en dos momentos el concepto de intersubjetividad: a) dos sujetos se encuentran mediante corporeidades completamente ajenas (apresentación) en donde ninguno de los sujetos resulta accesible al otro, b) la presentación de los sujetos entre sí descubre analogías corpóreas en principio que van abordando otros aspectos, y entonces se crea la intersubjetividad. El problema con “a)” es que a la presentación le antecede el símbolo, que a su vez debe ser explicado, y no por la vía de sujetos trascendentes, y en “b)” se sigue la consecuencia: el descubrimiento de analogías también proyecta a los sujetos a intersubjetividades cristalizadas antes de dicho descubrimiento.

Es necesario, en este punto, precisar que Habermas elabora finalmente el concepto de intersubjetividad a partir de la crítica a los autores mencionados y sobre todo a partir de las contribuciones de George Herbert Mead a la Psicología Social, y de Durkheim en el desarrollo que éste hace de la solidaridad relacionada con el mito. Por un lado: “Mead analiza los fenómenos de conciencia desde el punto de vista de cómo se constituyen éstos en el seno de las estructuras de la interacción mediada por el lenguaje o mediada por símbolos” (Habermas, 2001, t. II: 11).

De hecho, Mead marca un notable giro, de los derroteros ubicados en la postura cognoscitiva hacia el paradigma del lenguaje, al plantear, desde el inicio, la constitución de la conciencia en términos de un sujeto en relación con otro sujeto. El lenguaje va construyéndose en relación directa con la interacción al pasar de una etapa de intercambio de señas, de gestos, a una ya plena de símbolos:

Los símbolos utilizables con significado idéntico posibilitan una forma de comunicación evolutivamente nueva [...] el lenguaje de gestos [...] como punto de partida [...] de un desarrollo del lenguaje que conduce primero a [...] un



lenguaje de señales y después al habla proposicionalmente diferenciada (Habermas, 2001, t. II: 3).

En un primer momento, los ademanes utilizados con intención de transmitir un mensaje quedan en suspenso hasta que el destinatario comprende y acepta finalmente el significado de la seña o gesto. Se abre un momento inicial y el ademán queda listo para su uso ya en términos simbólicos, esto es, a partir del éxito ilocucionario (de comprensión y de aceptación anterior al juicio crítico) que se genera entre emisor y receptor, de manera conjunta y simultánea, el símbolo lingüístico.

En un segundo momento, sucede que, al darse este proceso de interpretación, los sujetos se construyen a sí mismos en función del otro, y el lenguaje permite que eso suceda; la sociedad se genera, entonces, de manera vinculante, con sujetos intersubjetivamente integrados. “En cuanto internalizan esta actitud de dirigirse al otro que ven en el otro y la adoptan también frente a sí mismos, aprenden los papeles comunicativos de oyente y hablante: se comportan entre sí como un ego que da a entender algo a un alter ego” (Habermas 2001, t. II: 25).

Las construcciones del *Self*, del *Me* y del *I* quedan relacionadas con la identidad y la constitución de la conciencia. Mientras el *Me* se consolida con los saberes aprendidos de los otros, el *I* se relaciona con la personalidad específica del sujeto, con su individualidad. El *Self* organiza la respuesta adecuada a cada interacción. Así, en Mead, la conciencia se forma de una manera intersubjetiva.

La propuesta de Mead explica de manera eficaz la constitución ontogenética de la sociedad, sin embargo, es insuficiente, según Habermas, para explicar la otra parte, que corresponde más propiamente al sistema: la filogenética, por lo que acude a Durkheim: “queda de manifiesto, empero, por el lado filogenético, un vacío que puede llenarse recurriendo a las hipótesis de Durkheim sobre los fundamentos sacros de la moral, sobre el capital de solidaridad protegido por el rito” (Habermas 2001, t. II: 2).

En cuanto a Durkheim, Habermas toma de él su estudio acerca de las formas elementales de la vida religiosa, apoyándose en la discusión acerca de la norma que resulta impuesta por el mito. El origen social de ello y de la solidaridad que surge, nace social, permiten al autor completar la visión filogenética.

#### 4.5 Hacia la Pragmática como giro en la Teoría del Lenguaje

Habermas, en primer lugar, exhibe el límite que encuentra una teoría de la constitución que utiliza el lenguaje desde la perspectiva lógica y da cuenta del surgimiento de la intersubjetividad; Wilfried Sellars es el filósofo norteamericano autor de la teoría referida; en segundo lugar, Habermas se remite a Wittgenstein y la idea de juego del lenguaje para conducir la exposición hacia la pragmática.

Sellars se pregunta, según Habermas, cómo es posible que distintos *representings* (percepciones y juicios) tengan un idéntico *content* (objeto o estado de cosas a que se dirigen los *representings*) (Habermas, 1993: 59). A manera de ejemplo: si dos cosas distintas son de color rojo, el *content* radica en la “rojez”.

A esta pregunta Sellars, dice el autor, impone una respuesta en términos lógicos del lenguaje y no de hermenéutica. El lenguaje, según esto, habría surgido de una construcción teórica que asigna en principio un significado a cada cosa, y gradualmente van descubriéndose las analogías (Habermas, 1993: 60-61).

La intersubjetividad en este esquema surge después de que el lenguaje como construcción teórica se ha consolidado en su uso y se convierte en mecanismo de socialización desde la infancia. Sellars tiende un puente para pasar de un estado constitutivo a uno intersubjetivo; otorga distinto orden de reglas según cada fase: *rules of criticism* para el estado de conciencia y *rules of performance* para la situación intersubjetiva. En la primera, el propio juicio determina si se ha cumplido con la regla o no. Según Habermas, esto no resuelve el problema; es poco creíble que el

autoenjuiciamiento baste para resolver el problema planteado por los *representings* y por la intersubjetividad.

El autor se apoya a partir de aquí en Wittgenstein: creer que se cumple una regla no es cumplirla (Wittgenstein en Habermas, 1993: 63), falta, al menos, una segunda persona que enjuicie; ni siquiera la noción de regla es posible en términos monológicos, de tal manera que la intersubjetividad está presente en el surgimiento mismo del lenguaje y de los *representings*.

Para Wittgenstein, según Habermas, en el lenguaje se encuentran *representings* y *contents*; intenciones y cumplimientos de ellas (Husserl). Wittgenstein postula los juegos del lenguaje a partir de esta idea, y encuentra en las reglas de la gramática las “reglas del juego” y la relación de éstas con la vida cotidiana (Habermas, 1993: 64-65).

Habermas expone tres aspectos que destacan en el análisis que Wittgenstein hace de los lenguajes naturales: a) la introyección que el sujeto hace de las reglas del lenguaje se da en la práctica, y ésta lo hace competente en el juego; b) las reglas del juego son producto del consenso, y la acción que resulta es una forma de vida; c) los jugadores de hecho construyen nuevas reglas en el proceso de juego. Sin embargo, Wittgenstein —señala el autor— da cuenta de la diferencia entre la arbitrariedad que presenta el juego y la rigidez del lenguaje.

Hay dos problemas a los que, de acuerdo con Habermas, Wittgenstein no atiende: a) el hecho de que el juego estratégico permanece externo a los jugadores, mientras que el lenguaje contiene en sí mismo la personalidad de los sujetos; es más, los sujetos se convierten en tales, competentes comunicativamente, reconociéndose mutuamente como similares y distintos a la vez; b) el juego tiene una lógica en sí mismo y no fuera de él, mientras que el lenguaje se refiere a algo en el mundo, que remite a cuestiones de conocimiento (Habermas, 1993: 69-70).

Acerca de este último punto, Habermas apunta que el acto de habla contiene a la vez un  $M$  (que atañe a la intención del sujeto) y un  $p$  (o contenido proposicional); el conjunto  $Mp$  señala no uno, sino varios sentidos de la pretensión de validez. Habermas da cuenta aquí de cuatro pretensiones de validez: 1) inteligibilidad (igualdad en las interpretaciones de las expresiones); 2) verdad (en el sentido de proposiciones veritativas); 3) veracidad (en el sentido de autenticidad, sinceridad), y 4) rectitud (en términos de la legitimidad normativa de la expresión).

#### 4.6 La especificidad de la Pragmática Universal

La Pragmática Universal da sustento a una teoría del lenguaje en cuanto a su uso y gramática. Habermas desarrolla el tema apoyándose en Chomsky, predominantemente, partiendo de una observación a Wittgenstein.

La concepción de juegos de lenguaje de Wittgenstein resulta particularista y constitutiva porque, según Habermas, la intención de aquél no era precisamente generar una teoría del lenguaje, sino destacar el análisis de las manifestaciones del lenguaje en situaciones específicas. Señala Habermas que si Wittgenstein se hubiera propuesto la elaboración de una teoría de los juegos del lenguaje, ésta habría sido la de una pragmática universal, que explicaría además el lenguaje desde una perspectiva generativa (Habermas, 1993: 77).

Noam Chomsky ofrece el patrón de una perspectiva universalista y generativa del lenguaje, que Habermas aprovecha para introducir la Pragmática Universal.

En primer lugar, la teoría generativa de Chomsky se ocupa del lenguaje, no de los actos de habla; por tanto, versa sobre el uso de la gramática en contextos específicos, de una manera deductiva, lo que la hace universal. Para hacer esto posible, Chomsky concibe un “hablante ideal” competente lingüísticamente (domina el lenguaje sin errores), cuestión que ha aprendido

mediante procesos de socialización. Se distinguen así los usos pasivo (de comprensión) y activo (de comunicación con otros) del lenguaje. Habermas objeta la base del proceso de socialización, en donde también idealmente se aprenden las reglas de una gramática preexistente, con lo que descubre la idealización que hace el lingüista, no el hablante, y se apoya en Wunderlich para destacar el predominio de los actos de habla en la generación del lenguaje (Habermas, 1993: 78-81).

Sin embargo, Habermas conserva la idea de la deducción de reglas generales del lenguaje cuyo uso genera, de hecho, la posibilidad de análisis de los actos de habla, sólo que aquí se habla de “universales pragmáticos” esto es, tipos de expresiones que reúnen en conjunto dos aspectos del habla que la lingüística trata por separado: la gramática y su uso en situaciones concretas de interrelación.

En este sentido, Habermas muestra los universales pragmáticos reunidos en cinco tipos: 1) pronombres personales, 2) vocativos y honorativos, 3) expresiones de tiempo y espacio, 4) verbos realizativos, interrogaciones e imperativos, y 5) verbos intencionales y adverbios modales (Habermas, 1993: 86). Estos universales pragmáticos hacen posible los actos de habla: “1) y 2)” referidos a las personas que interactúan; “3)” que corresponde a los objetos de que se habla; “4)” del oyente y “5)” del hablante (Habermas, 1993: 85-86).

A su vez, Habermas distingue la pragmática del uso cognitivo y del uso comunicativo de tales universales: a la primera corresponden las presuposiciones acerca de la existencia de un objeto del que se habla y la verdad de lo dicho. Ambas se sustentan en la experiencia previa, una la presentación de la persona con la acción. Para la segunda, Habermas se sirve de la clasificación de actos de habla para ilustrar los usos: actos comunicativos (ejemplos: decir, expresar), constatativos (contar, explicar), representativos (revelar, descubrir), regulativos (exigir, amonestar) y expresivos (felicitar, repudiar) (Habermas, 1993: 88-92).

#### 4.7 Teoría de la verdad y acción comunicativa

El autor discute las pretensiones de verdad y la relación de la verdad misma con la teoría generativa de la sociedad. Esta discusión liga la crítica a las teorías de la verdad con la acción comunicativa.

Para comenzar, Habermas confirma el papel de los actos de habla en la teoría de la sociedad: ellos median en la generación misma de los hechos sociales, y esos actos de habla están sometidos a crítica y a juicios de validez, por ello es importante estudiar las pretensiones de validez (Habermas, 1993: 94).

El autor distingue cuatro tipos de pretensiones de validez universales, asociadas respectivamente con inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, que en su conjunto convergen en la racionalidad como susceptibilidad de crítica de los actos de habla (Habermas, 1993: 94).

Habermas elige el segundo tipo como el ejemplo para ilustrar la insuficiencia de las teorías existentes: la teoría de la verdad como correspondencia (en el sentido de que una expresión *corresponde* a otra en el nivel puramente lógico) es circular en tanto remite a una mera sustitución de expresiones (*x es verdadero si p lo es*); la teoría de la verdad como adecuación (en el sentido de que una expresión es verdadera si muestra su adecuación al hecho sobre el que es el caso) recurre a la analogía entre el aserto y el hecho; la teoría de la verdad como evidencia (en el sentido de que la experiencia provee elementos de prueba) que refleja el apoyo que ésta da a la verdad, pero no la realiza como tal (Habermas, 1993: 96-97).

Ante estas insuficiencias, Habermas rescata el apoyo que presta la experiencia y lo combina con la resistencia que presentan los productos de la experiencia ante la refutación; remite al discurso y a la argumentación. En el discurso los argumentos conducen a la verdad, en un ámbito pragmático universal. Así, el autor propone una teoría consensual de la verdad, en la que todos los

participantes en la interacción llegan a acuerdos acerca de la verdad (Habermas, 1993: 97-98).

Un importante supuesto de esta constelación compuesta en el ámbito de la pragmática universal es la situación ideal de habla, en la que la acción viene definida sin coacciones, entre sujetos racionalmente orientados al entendimiento y capaces comunicativamente. Es necesario este supuesto para escapar de la circularidad (de una oración a otra semejante) (Habermas, 1993: 105-108).

Habermas destaca la normatividad de los actos de habla: ella es condición para la realización práctica de la interacción comunicativa; los sujetos comparten expectativas mutuas basadas en normas también compartidas (Habermas, 1993: 108-109).

En esta quinta *lecture* el autor sólo ilustra la problemática de la verdad, esto es, el segundo tipo de pretensiones de validez, y asegura que es paradigmático en el sentido de que los otros tres tipos de pretensiones siguen un patrón similar, ligados a la pragmática universal, y a la acción comunicativa.

#### 4.8 Preliminares y teoría: conclusión

Como se ve, los conceptos desarrollados en las *Lectures* constituyen un listado de elementos imprescindibles para la Teoría de la Acción Comunicativa (sentido, intersubjetividad, verdad, Pragmática Universal) cuya exposición en el *corpus* de la sistemática (acción social, mundo de la vida, sistema) no sólo llevaba a complicaciones adicionales a ésta, sino que, redactadas en tono autoaclaratorio para Habermas, lo llevaron a considerarlas por separado incluso en la edición de la Teoría de la Acción Comunicativa.

La decisión de incluirlas en este lugar, previo a la interpretación más detallada de la teoría mencionada, obedeció a una necesidad derivada de ella. Es sintomático que en el *Pensamiento*

*posmetafísico* (Habermas, 1990), el autor haga aparecer primero el concepto de Acción, luego la necesidad de un giro pragmático en la Teoría del Lenguaje (hacia una pragmática formal), posteriormente el Mundo de la Vida y cierra con Mundo de la Vida y Sistema. Ello daría pistas sobre la necesidad de incluir aspectos acerca del ámbito objetual y de la cuestión lingüística como soluciones previas a problemas específicos planteados a la Sociología *antes* de la exposición de la Teoría de la Acción Comunicativa.



## Bibliografía

Berger y Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (1990). “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México.

\_\_\_\_\_ (1993). *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México.

\_\_\_\_\_ (2001). *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3a. ed., Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2001). *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3a. ed., Taurus, Madrid.

Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona.

V. La Teoría de la Modernidad en  
Habermas, fundamento de su  
Teoría Social





## Presentación

En el presente ensayo se reflexiona acerca de la Teoría de la Modernidad de Jürgen Habermas. Para ello se procede, en primer lugar, por comprender el sentido que atribuye a la Modernidad, planteando la base de su construcción; en segundo lugar, se analiza la propuesta de recuperación del proyecto de la Modernidad, como un proyecto inacabado, para finalmente revisar las críticas conservadoras a ese proyecto. Es decir, se busca responder a las preguntas: ¿qué es la Modernidad?, en términos de una conceptualización; ¿cómo es la Modernidad?, a partir de su significación y sentido; ¿para qué la Modernidad?, lo que posibilita reflexionar acerca de la cultura occidental y comprender la construcción de su teoría social.

Para iniciar la exposición, se requiere no sólo comprender los textos, sino, además, elaborar una operación de reconstrucción del contexto histórico social en que emerge tal discusión para dar cuenta de su sentido y del horizonte que abre y comunica. Por otra parte, se quiere dar cuenta de tres elementos que configuran el proyecto intelectual de Habermas, que provienen de su sentido de “ruptura y brecha con el pasado inmediato” de sus días de estudiante, que le llevaron a “preocuparse cada vez más por el problema de repensar y apropiarse de la tradición del pensamiento alemán [puesto que] la razón, la libertad y la

justicia no eran únicamente cuestiones teóricas que tenían que investigarse, sino que eran unas tareas prácticas que había que realizar [y] que exigían un compromiso apasionado” (Guiddens *et al.*, 1993: 15).

Para distinguir la Modernidad, Habermas construye a la par una teoría sobre la racionalidad para examinar de un modo sistemático el carácter y los diferentes modos de expresión de ésta, para explicar cómo están incorporados concretamente en la vida social y cultural.<sup>1</sup>

Son tres los elementos fundamentales que configuran el pensamiento de Habermas y le permiten construir una teorización acerca de la Modernidad:

1. La tradición alemana volviendo a Marx, a los jóvenes hegelianos, a Hegel, Shelling, Fichte y Kant, con el propósito de restablecer un hilo conductor para asegurarse un fundamento y una orientación.
2. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera generación: Adorno, Horkheimer y Marcuse.
3. Otras tradiciones y movimientos intelectuales, como los pragmáticos americanos con los cuales dialoga críticamente (Pierce, Mead y Dewey). Asimismo incorpora escritos de filósofos analíticos como Wittgenstein, J. L. Austin y John Searle.

<sup>1</sup> Distingue entre racionalización de las acciones racional-teleológicas que “pueden ser examinadas desde dos aspectos: el de la virtualidad empírica de los medios técnicos y el de la consistencia de la elección entre los medios adecuados” que explican “los procesos de racionalización en el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas” que, junto con la “lucha organizada de las clases oprimidas [constituyen] el motor del desarrollo social”; y, por otra parte, la racionalización de la acción comunicativa que significa “cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales [e] impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos [...] significa la superación de semejantes comunicaciones sistemáticamente distorsionadas” Jürgen Habermas (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, España, pp. 32-35.

El pensamiento de Habermas, en cuanto proyecto intelectual, no se reduce a la Teoría de la Modernidad, más bien supone la reconstrucción de una filosofía como ciencia social, un diálogo y enfrentamiento crítico (ruptura en cuanto abre una nueva problemática) con Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons. De esa ruptura, del diálogo y enfrentamiento con diferentes tradiciones intelectuales, obtendrá la idea central de “comunidad crítica falible, y en lo referente a investigar la dinámica de la intersubjetividad, descubrió el núcleo de lo que posteriormente denominaría ‘acción comunicativa’, la acción orientada hacia la comprensión mutua” (Guiddens *et al.*, 1993: 16).

Con esto se quiere indicar que la Teoría de la Modernidad de Habermas pasa, necesariamente, por la elaboración de una teoría de la racionalidad. Así señala que, a partir de la dialéctica de la racionalización social, pretende elaborar una ‘Teoría de la modernidad’ en conceptos de la Teoría de la Comunicación que tenga la capacidad necesaria para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos, es decir, aquellos que la tradición marxista comprende bajo la denominación de *reificación*. Con este propósito dirá: [...] he elaborado un *concepto de sociedad que conjuga la teoría de sistemas con la teoría de la acción*. Dado que la teoría social hegeliano-marxista, expuesta en categorías de totalidad, se ha descompuesto en sus partes integrantes, esto es, en una teoría de la acción y otra de los sistemas, en la actualidad la tarea consiste en conjugar estos dos paradigmas, pero no de una forma trivial, esto es, no de forma ecléctica y aditiva (Habermas, 1988a: 149).

## 5.1 Las fuentes de la Modernidad

El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye la perspectiva desde la cual el autor trata de reconstruir el discurso filosófico de la Modernidad. Aunque reconoce que ésta queda elevada a tema filosófico desde finales del siglo XVIII. Y dirá, considerando esta historicidad, “la idea de Modernidad está estrechamente relacionada con la evolución

del arte europeo. Pero lo que he denominado el proyecto de la Modernidad se nos aparece exclusivamente cuando superamos la limitación a que hasta ahora hemos sometido al arte” (Habermas, 1988b: 272).

Es, pues, la estética, tanto arte como literatura, una de las principales fuentes de la Modernidad, ya que “el carácter de la Modernidad estética adquiere perfiles nítidos con Baudelaire y su teoría del arte, influida por Edgar Allan Poe” y “se puede definir mediante las actitudes que se articulan en torno al foco de una cambiante conciencia de la época” (Habermas, 1988: 267).

La Modernidad se caracteriza por una “orientación hacia adelante, por la anticipación de un futuro indeterminado y contingente, el culto de lo nuevo implica en realidad la glorificación de una actualidad que da a luz pasados siempre determinados de nuevo subjetivamente” (Habermas, 1988: 267 y 268). Precisamente, en la estética moderna se expresa este contenido de la época moderna, su orientación –su apertura– hacia el futuro, el abandono de pasados que vuelven a rehacerse y al hacerse reflexivamente, se hacen cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia.

Sin embargo, también en Baudelaire se confunde el momento de la experiencia estética con la historia de la Modernidad. La Modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, que encuentra confirmación como pasado auténtico de una actualidad futura que es irremediablemente histórica. “La Modernidad se acredita como aquello que en algún momento será clásico [...] pero con su aparición sella su propio hundimiento” (Habermas, 1989a: 20).

En la Modernidad estética se cristaliza:

La valoración de lo transitorio, de lo fugaz, de lo efímero; en la celebración del dinamismo se manifiesta la nostalgia de un presente impoluto e interrumpido. [Esto le sirve

a Habermas para explicar] la oposición abstracta a la historia que, de este modo, sacrifica la estructura de un suceder tradicional compartimentado y que garantiza la continuidad. Las épocas aisladas pierden sus rasgos a favor de la afinidad del presente con lo más lejano y lo más cercano: lo decadente se reconoce de modo inmediato en lo bárbaro, salvaje y primitivo. La intención anarquista de terminar con la continuidad de la historia explica la fuerza subversiva de una conciencia estética que se orienta contra las producciones normalizadoras de la tradición, que a causa de la experiencia de la rebelión vive contra todo lo normativo y neutraliza tanto el bien moral como lo útil práctico (Habermas, 1988: 268).

Así, llega a plantear, con Adorno, que “los signos de la destrucción son el sello de autenticidad de la Modernidad; aquello mediante lo cual se niega desesperadamente la armonía de lo permanentemente igual; la explosión es una de sus constantes”. Sólo en este sentido “la Modernidad es un mito autodestructivo cuya atemporalidad se convierte en la catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal” (citando a Adorno en Habermas, 1988).

Pero la Modernidad estética, con su conciencia del arte vanguardista, manifiesta que, aunque el mito autodestructivo es atemporal:

La conciencia temporal que se articula en el arte vanguardista no es antihistórica sin más, sino que solamente se dirige contra la normatividad falsa de una concepción de la historia basada en la imitación de modelos y cuyas huellas no han desaparecido ni siquiera de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Esta conciencia se sirve de los pasados históricamente accesibles y objetivados pero, al mismo tiempo, se rebela contra la neutralización de las pautas que establece el historicismo cuando encierra la historia en un museo (Habermas, 1988: 268 y 269).



Tal afirmación puede interpretarse como la conciencia del arte vanguardista que cuestiona la conciencia de la época moderna en cuanto a su relación con el pasado, en el sentido de que la Modernidad no rompe con el pasado, sino más bien, lo rehace de manera continua.

## 5.2 La Modernidad: sus sentidos

Pero, ¿cómo se entiende lo “moderno”? Habermas indica que:

Por moderno se entiende sólo aquello que ayuda a dar expresión objetiva a la actualidad espontáneamente renovada del espíritu de la época. La signatura de las obras modernas es lo nuevo, que aparece superado y depreciado por la innovación del próximo estilo. Pero, mientras que lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se denomina clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo. El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino tan sólo de la autenticidad de una actualidad pasada. Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es destructiva y productiva al mismo tiempo; es [...] la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo, como, por supuesto, cuando se habla de la Modernidad clásica (Habermas, 1988: 267).

Hegel es el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de Modernidad, por lo que es necesario recurrir a él para entender qué significa la interna relación entre Modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber supuso evidente de suyo y que hoy parece ponerse en cuestión. El concepto *Modernidad* se relaciona con el “concepto de época: la *neue Zeit* es la época moderna. Lo cual corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: *modern times* o *temps modernes*, tiempos modernos” (Habermas, 1989a: 15).

Sin embargo, se considera el año 1500 como hito, como línea divisoria entre la Edad Media y Moderna, por los acontecimientos que se producen: el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento y la Reforma, como época nueva y la edad por venir, ya que designa su carácter distintivo. El concepto profano de *época moderna* expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya, significa la época orientada hacia el futuro. Entonces, lo moderno puede entenderse por la relación que establece con el pasado, a pesar de que pretende romper con él, es más, la misma idea de ruptura supone esa relación. Lo que está en juego, esta vez, es el carácter histórico de la Modernidad que se expresa en una consciencia que se mira como transición continua, acelerada hacia lo nuevo, de tal modo que pone un mayor contacto con el futuro.

El mundo moderno se distingue del antiguo por estar abierto al futuro; se repite y perpetúa en cada momento de la actualidad, pues va produciendo de sí algo nuevo, ya que rompe con la tradición. La actualidad (historia del presente) no tiene más remedio que vivir y reproducir esa renovación continua de la ruptura con el pasado. A esto corresponden los conceptos de movimiento: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época. La Modernidad no quiere tomar sus criterios de orientación imitándolos de modelos de otras épocas; al contrario, extrae su normatividad de sí misma.

Benjamin, de acuerdo con el autor, intenta hallar solución a la paradójica tarea de cómo en la contingencia de una Modernidad devenida absolutamente transitoria cabría obtener criterios propios, pues se rebela contra la normatividad prestada; la esperanza de lo nuevo, el futuro, sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido, lucha contra dos concepciones que sobre la comprensión moderna de la historia tratan de neutralizar y detener la provocación de lo nuevo:

1. Contra la idea de un tiempo homogéneo y vacío que queda lleno por la 'obtusa fe en el progreso', que caracteriza al evolucionismo y a la filosofía de la historia.

2. Contra la neutralización de los criterios que el historicismo impulsa cuando encierra la historia en un museo (citando a Benjamin en Habermas, 1989a: 22).

Así, para Habermas lo específicamente moderno, que se ha apoderado de todos los movimientos de pensamiento, radica no tanto en el método como en los motivos de ese mismo pensamiento. Cuatro motivos caracterizan la ruptura con la tradición: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis (Habermas, 1988d: 16).

Pero, entonces, ¿qué es la Modernidad de acuerdo con Habermas? Para responder a esta interrogante, el autor comienza por rastrear el origen del término *modernidad*. Con base en ello, sostiene que inscribir la Modernidad a partir de 1850, como lo hace Adorno, es mirarla “con los ojos de Baudelaire y del arte de vanguardia”. Puesto que Adorno trató de “distinguir la auténtica Modernidad del mero modernismo”. Pero, él mismo se interroga: “¿Está la Modernidad tan *passé* como afirman los posmodernos? ¿Es la Posmodernidad una consigna en la que se concentran silenciosamente aquellas circunstancias intelectuales que han venido suscitando la Modernidad contra sí misma desde mediados del siglo XIX?” (Habermas, 1988: 265).

Habermas critica las diversas concepciones de lo que se entiende por Modernidad. Se remonta hasta el siglo V, donde encuentra que el término *moderno* ya se usaba “con el fin de delimitar el presente cristiano, que acaba de hacerse oficial, del pasado romano-pagano”. Pero el uso del término *Modernidad*, insiste, “expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo” (Habermas, 1988: 266).

Esto, en opinión de Habermas, no es válido “solamente para el Renacimiento con el que comienza para nosotros la Edad Mo-

derna”, puesto que “Modernos’ se sentían también los coetáneos de la época de Carlomagno en el siglo XII y en la época de la Ilustración; esto es, siempre que en Europa se ha manifestado la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con la Antigüedad” (Habermas, 1988: 266), se ha hablado de modernidad. Con esto se separa de las concepciones que la construyen como un periodo histórico.

Lo anterior se observa en Descartes como el *cogito ergo sum* o la autoconciencia absoluta en Kant; se trata de la estructura de autorrelación del sujeto cognoscente sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo. Instauro la razón cual tribunal ante el que ha de justificarse todo lo que se presente con la pretensión de ser válido. Por vía de la crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de interacción moral y de evaluación estética (ciencia y técnica, derecho y moral, arte y su crítica).

Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas las experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la Modernidad. Pero sólo a finales del siglo XVIII se agudiza este problema del autocercioramiento de la Modernidad, problema fundamental de la filosofía de Hegel y fuente de la necesidad de la filosofía para comprender a la sociedad.

Para Hegel el principio de la Edad Moderna es la subjetividad, principio a partir del cual explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis; el “mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso”, de ahí que se acompañe a una crítica de la Modernidad. Ve caracterizada a la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo, y explica la subjetividad con base en la libertad, libertad de la subjetividad y de la reflexión. “La expresión subjetividad comporta cuatro connotaciones: individualismo, derecho de

crítica, autonomía de la acción y de cómo la filosofía aprehende la idea de que se sabe a sí misma (filosofía idealista). Entonces la Modernidad no es otra cosa más que la implantación del principio de la subjetividad, como principio de los movimientos de: Reforma, Ilustración, y de la Revolución Francesa” (Habermas, 1989a: 28 y 29). Así, “el principio de la subjetividad determina las manifestaciones de la cultura moderna, como el caso de la ciencia objetivante que desencanta la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente”. O “los conceptos morales de la edad moderna tienen como base el reconocimiento de la libertad subjetiva: el derecho del individuo a inteligir la validez de lo que debe de hacer”; “cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros”. De esta manera, “la voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales” (Habermas, 1989a: 30).

Sólo con los ideales de perfección de la Ilustración francesa, con la concepción de un progreso interminable del conocimiento y una mejora eterna social y moral, inspirada en la ciencia moderna, se pierde poco a poco de vista la maldición que las obras clásicas del mundo antiguo habían hecho pesar sobre el espíritu de la correspondiente Modernidad. Por último, la Modernidad contrapone lo clásico a lo romántico y, de este modo, encuentra su propio pasado en una Edad Media idealizada:

En el proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, se especifica la relación con la ciencia moderna pues consiste en desarrollar las ciencias objetivas, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo acorde con su lógica interna, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos. Pretendiendo, al mismo tiempo, liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para la configuración racional de las relaciones vitales (Habermas, 1988: 273).

En el curso del siglo XIX, este Romanticismo se desprende de aquella conciencia radicalizada de la Modernidad, que pierde todos los rasgos históricos y únicamente conserva la contraposición abstracta con la tradición y con el conjunto de la historia (Habermas, 1988: 267).

De ese modo, la Modernidad, como conciencia de la época, para Habermas, comienza cuando “desde fines del siglo XVIII viene constituyéndose en la cultura occidental una nueva conciencia de la época” que designa al periodo contemporáneo. Esta conciencia “se concibe como una transición hacia lo nuevo”, se vive “en la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza” de un futuro distinto. La nueva época marca la ruptura entre el mundo moderno y el de la Edad Media cristiana y la Antigüedad y se repite cada vez que en el presente sucede algo nuevo. De esta manera, “el presente eterniza la ruptura con el pasado como una renovación continuada [...] La historia se piensa “como un proceso que afecta a la totalidad del mundo y que plantea problemas”, en tal situación “el tiempo es un recurso escaso para la resolución” de problemas que nos deja la herencia del pasado (Habermas, 1988c: 113).

Hasta aquí, como se puede advertir, se presentan ya dos sentidos que caracterizan la Modernidad: uno que se conecta con la conciencia de una época, y el otro que se asocia al tiempo –a la historia– de manera indisoluble. En la fusión de estos dos sentidos, la Modernidad se refiere al modo en que los hombres viven, sienten, piensan y definen su tiempo; en este caso, la Modernidad designa una época como sería: “tiempos modernos”, “nuevo mundo”, “renacimiento” y “reforma” que se delimitan estableciendo una línea divisoria entre la Edad Media o pasada y la moderna como un presente que se pone en relación con el pasado pero abierto al futuro. Sin embargo, Habermas incluye otro sentido, el “sentido profano de época moderna” que remite a “la convicción de que el futuro ya ha empezado”, lo cual significa que la época moderna vive orientada hacia el futuro, es un proyecto, una apertura (Habermas, 1989a: 15-17).

El modo en que la Modernidad, en cuanto conciencia de una época se pone en relación con el pasado y el futuro, permite a Habermas plantear el problema de los criterios de orientación (la normatividad) de la Modernidad y su relación con las utopías.

La mirada orientada hacia el futuro desde la actualidad se dirige a un pasado, entonces, van ligados dos momentos que son determinantes para esa conciencia del tiempo:

- Trama de influjos históricos, continuidad del acontecer de una tradición, aquí queda inserta la acción revolucionaria.
- Horizonte de expectativas sobre el potencial de experiencias históricas, objeto de apropiación.

Benjamin practica una drástica inversión entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia; las épocas pasadas como horizonte de expectativas no satisfechas, la actualidad orientada hacia el futuro y la esperanza de uno nuevo tienen la tarea de revivir, mediante la memoria el pasado oprimido que se corresponde con ella, la satisfacción de las expectativas de ese pasado. En esta inversión se compenetran dos ideas: la tradición viene fundada tanto por la barbarie como por la cultura, y cada generación actual es responsable de las generaciones futuras.

Pero aquí la transición entre pasado y presente se torna ruptura, lo cual le sirve a Habermas para sostener que la Modernidad, al erigir el presente en un tropiezo para la continuidad de la tradición y la innovación, no tiene a dónde dirigir la mirada “para extraer sus elementos normativos”, sino que ellos se elaboran a partir de sí misma, debido a que se procede por esa vía a una “desvalorización del pasado ejemplar” y, a la vez, a “una necesidad de extraer principios normativos adecuados a partir de las experiencias y formas vitales modernas”. En ese sentido, la desvalorización del pasado explica “la estructura cambiada del ‘espíritu de la época’”, su inconstancia y por qué “el espíritu de la época se convierte en el medio en que, de ahora en adelante se

mueven el pensamiento y el debate políticos” (Habermas, 1988c: 113). Si la Modernidad se entiende como conciencia de una época que toma distancia respecto del pasado, como ruptura, y le lleva a buscar los principios normativos en la propia Modernidad, entonces, ¿ello quiere decir que el espíritu de la época se modifica por el modo en que se entiende el pasado y la normatividad de la Modernidad?

Para responder este cuestionamiento, primero se aclara qué entiende Habermas por “espíritu de la época”: un momento de tránsito a un nuevo periodo. “El espíritu de la época recibe impulsos de dos movimientos intelectuales: el pensamiento histórico [...] y el utópico [...] que parecieran excluyentes”, pero que convergen en tanto el primero, nutrido por la experiencia, parece estar llamado a criticar los proyectos utópicos, y el pensamiento utópico parece tener la función de exponer alternativas de acción y posibilidades de juego que trasciendan a las continuidades históricas (Habermas, 1988: 114).

La relación de la Modernidad con la historia parece ubicarse en el modo peculiar de tomar distancia respecto al pasado. Esto es cuestionado por Habermas cuando refiere que el modo posthistórico de Benjamin para establecer tal relación: “el historiador ha de aprender la correlación de fuerzas en que se encuentra su época con una concreta anterior [con lo cual] fundamenta [...] un concepto del presente como un ‘ahora’ [...] en cuya chispa se prende lo mesiánico” (Benjamin en Habermas 1988: 269).

Así, la utopía se inscribe en la crítica al presente, por ello se ha convertido en un concepto de lucha política que usan todos contra todos: contra los ilustrados, los socialistas, los comunistas y los conservadores, unos por conjurar el futuro y otros el pasado (Habermas, 1988: 114). La utopía, en un inicio, no se comunicaba con la historia, era ficción; pero cuando hace contacto al plantear el futuro como un “progreso histórico” que incluye posibilidades alternativas de vida, nos muestra una “conciencia histórica



políticamente activa” con una perspectiva utópica. Sin embargo, pareciera que en la actualidad “se hubieran consumido las energías utópicas, como si se hubieran retirado del pensamiento histórico”. En realidad, para Habermas, tal situación es producto de que se ha creado una nueva impenetrabilidad que pone en juego “la confianza que la cultura occidental tiene en sí misma” (Habermas, 1988: 115 y 116).

El agotamiento de las energías utópicas, y consecuentemente la relación de la Modernidad con el futuro, responde a que las esperanzas que crearon las utopías clásicas y sociales se han roto, tales como: las “condiciones para una vida digna y [la] felicidad organizada socialmente”, así como aquellas que “despiertan expectativas más realistas. Presentan la ciencia, la técnica y la planificación como los instrumentos [...] de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad” (Habermas, 1988: 115 y 116). Esto explica la fuerza que adquieren las teorías que pretenden “demostrar que las mismas fuerzas que han aumentado nuestro poder, del que la Modernidad [...] extrajo su conciencia y sus esperanzas utópicas” se convierten en dependencia, en opresión e irracionalidad. No es que la utopía, como crítica, haya perdido su vigencia, sino que asistimos a la quiebra de la utopía que se cristalizó en torno al potencial del trabajo y su emancipación respecto a las determinaciones ajenas, debido a que las fuerzas productivas perdieron su inocencia y porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción no desembocó en la autogestión obrera (Habermas, 1988: 116-118).

Esa utopía del trabajo había sido heredada dialécticamente por el Estado social, el cual resultó estrecho “para asegurar adecuadamente las políticas económicas frente al exterior [pues], tropieza con inversores privados”, de tal modo que se llega a percibir que ya “no es fuente de bienestar ni puede garantizar la seguridad en el trabajo como derecho civil” (Habermas, 1988: 121 y 122). Así, del quiebre de la utopía del trabajo, y de su heredero el Estado social, se ha provocado una serie de

reacciones conservadoras y neoconservadoras, pensando que la Modernidad, como proyecto, no logró su cometido social.

### 5.3 La Modernidad cultural

Para Habermas la Modernidad cultural se caracteriza por la diferenciación dentro de la cultura de tres esferas de valor que son el resultado del proceso de racionalización cultural, y de las cuales emergen “las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas [con sus] componentes cognitivos [...] ético-expresivos y [...] moral-evaluativos de la tradición religiosa” (Habermas, 1989b: 222), tal como se desprende de su caracterización de la racionalización cultural, así como de la forma en que Weber define el racionalismo occidental, el cual supone:

La diferenciación de la ciencia, la moral y el arte [...] al mismo tiempo, la autonomización de sectores que trabajan especializadamente y su separación frente a una corriente tradicional que se continúa de modo orgánico en la hermenéutica de la praxis de la vida cotidiana. Esta separación es el problema que surge de la peculiaridad de las esferas axiológicas diferenciadas; al propio tiempo, ha puesto de manifiesto los intentos frustrados de ‘superar’ las culturas de especialistas (Habermas, 1988: 274).

Tal idea de Modernidad cultural procede de Max Weber, que la ha caracterizado del siguiente modo:

Señalando que la razón sustantiva que se expresa en las concepciones religiosas y metafísicas del mundo se separa en tres momentos que solamente pueden conjugarse de modo formal (a través de la fundamentación argumentativa). En la medida en que las concepciones del mundo se fragmentan y los problemas tradicionales se dividen entre los puntos de vista específicos de la verdad, la justicia normativa, la autenticidad o la belleza, y se pueden tratar como cuestiones de conocimiento, como cuestiones de justicia o como cuestiones de

gusto, en la Edad Moderna se da una diferenciación de las esferas axiológicas de la ciencia, la moral y el arte. En los correspondientes sistemas culturales de acción, los discursos científicos, las investigaciones morales y jurídicas, la producción y la crítica artísticas se institucionalizan como competencias de especialistas. La elaboración profesional de la tradición cultural bajo el aspecto de la validez abstracta pone de manifiesto las peculiaridades normativas del complejo del conocimiento en los aspectos cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estéticos-expresivos [cada uno con una historia interna] esto es, no evoluciones lineales, sino procesos de aprendizaje (Weber en Habermas, 1988: 273).

En este sentido, desde el siglo XVIII, la visión del mundo se organiza con base en criterios de validez, verdad, autenticidad, belleza y moral, incorporando a ello las estructuras de la racionalidad cognoscitiva-instrumental, moral-práctica y estética-expresiva, cada una bajo el control de especialistas que aparecen más dotados de lógica en estos aspectos que otros. El resultado es una mayor distancia entre la cultura de los expertos y del público en general, devaluándose más la del último.

En otras palabras: la Modernidad cultural se manifiesta como una autonomización e institucionalización de las esferas de valor cultural. Así ocurre con el arte que se autonomiza como una esfera de acción que se separa de la vida sacra y cortesana, en el siglo XVIII, y que tiene como consecuencia que, a mitad del siglo XIX, surja una concepción esteticista del arte que privilegia la peculiaridad de lo estético, de la cual emergen estructuras cognoscitivas diferentes a las esferas de la ciencia y la moral (Habermas, 1988: 275). El optimismo es demolido por el siglo XX. Pero para Habermas, en vez de abandonar la Modernidad, se debe aprender de los programas que la han negado creyendo superarla.

Entonces, el proceso de diferenciación de las esferas de valor es doble, pues, por un lado, se autonomizan sistemas de acción

concretos y, por otro, se distinguen entre sí por sus estructuras cognoscitivas propias. La especificidad de las esferas de valor cultural se puede ilustrar con el modo en que se establece la peculiaridad de lo estético. En el caso de Kant –dice Habermas– “Parte del análisis del gusto que, sin duda, se basa en lo subjetivo, en el libre juego de la imaginación y que, sin embargo, no solamente manifiesta meras preferencias, sino que cuenta con un acuerdo intersubjetivo” (Habermas, 1988: 275).

Sin embargo, para Habermas, la peculiaridad de lo estético no se puede entender a partir de los conceptos de la estética clásica: “gusto y crítica, apariencia, desinterés y trascendencia de la obra sirven fundamentalmente para delimitar lo estético frente a las otras esferas axiológicas y frente a la praxis vital”. Para ello, como hace Kant, se requiere el concepto de genio al que define como “la originalidad insuperable de la naturaleza de un sujeto en el empleo libre de su capacidad de entendimiento” y que para Habermas significa: “dar expresión auténtica a aquellas experiencias que tiene en el trato concentrado con una subjetividad descentrada y libre de las presiones del conocimiento y de la acción” (Habermas, 1988: 276).

La peculiaridad de lo estético es, entonces:

La objetivación de una subjetividad descentrada, que se experimenta a sí misma, la separación de las estructuras temporales y espaciales de la vida cotidiana, la ruptura de las convenciones de la percepción y de la actividad objetiva, la dialéctica del descubrimiento y el choque habrían de aparecer a la conciencia de la Modernidad conjuntamente con los gestos del modernismo una vez que se cumplieran otras dos condiciones [una se refiere a] la institucionalización de una producción artística dependiente del mercado y del consumo [...] mediado por la crítica [y dos] la concepción estética de los artistas y de los críticos [ya no como] representantes del público sino como intérpretes [del] proceso de la producción artística (Habermas, 1988: 276).

La cultura modernista ha penetrado en los valores de la vida cotidiana. Debido a ello, el principio del desarrollo y expresión ilimitados de la personalidad propia, la exigencia de una auténtica experiencia personal y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada han llegado a ser dominantes. La cultura moderna incita el odio contra las convenciones y virtudes de la vida cotidiana, que ha llegado a racionalizarse bajo presiones de los imperativos económicos y administrativos.

La Modernidad cultural genera también sus propias aporías; con independencia de las consecuencias de la modernización social<sup>2</sup> y dentro de la perspectiva del mismo desarrollo cultural, se originan motivos para dudar del proyecto de Modernidad –la del neoconservadurismo–; para ocuparnos de problemas que con frecuencia sólo sirven como pretexto de posiciones o claman por una Posmodernidad o recomiendan el regreso a una forma de Premodernidad o arrojan a la Modernidad.

Esa falsa superación de la cultura, en el arte, tiene sus paralelos con la ciencia y la moral, aunque poseen menos nitidez ya que:

Las ciencias, por un lado, y la teoría moral y jurídica, por el otro, se han hecho autónomos de forma análoga al arte. Pero las dos esferas se mantienen en contacto con formas especializadas de la praxis: la primera con una técnica sometida a la ciencia, la otra con una praxis administrativa jurídicamente organizada y precisada de

---

<sup>2</sup> Para Habermas, la modernización expresa un proceso selectivo, un estrechamiento de racionalización que enfatiza la racionalidad con arreglo a fines. La modernización refiere a la construcción de nuevas estructuras sociales determinadas por la diferenciación de la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, que dan cuenta de cómo se institucionaliza la acción económica y administrativa racional con arreglo a fines; reconstruyendo la visión weberiana de la relación no contingente entre modernidad y racionalismo occidental, entendida como desencantamiento que lleva a la secularización, y disuelve las formas tradicionales de vida. La modernización desgaja a la Modernidad de sus orígenes moderno-europeos para convertirla en un patrón de procesos evolutivos sociales neutralizados, en espacio y tiempo, es decir, rompe con la conexión entre Modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental.

justificación moral en sus fundamentos. Y sin embargo, la ciencia institucionalizada y la manifestación práctico-moral dividida en el ordenamiento jurídico se han separado tanto de la praxis vital que también aquí el programa de la ilustración puede convertirse en el de la superación (Habermas, 1988: 278).

El proyecto de Modernidad todavía no se ha consumado plenamente, diría Habermas, y la recepción del arte es sólo uno de, al menos, tres aspectos. El proyecto apunta a una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que se empobrecería a través del mero tradicionalismo. Conexión que puede establecerse bajo la condición de que la modernización social será también guiada en una dirección diferente, la gente desarrollará instituciones propias que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos.

¿Qué alternativas se pueden ofrecer a la falsa superación de la cultura? La respuesta de Habermas se ubica en el sentido de “aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación, en lugar de dar por perdida la Modernidad y su proyecto” (Habermas, 1988: 279). Se trata de reconocer que “la experiencia estética [...] renueva las interpretaciones de las necesidades [...] interviene al mismo tiempo en las interpretaciones cognoscitivas y las expectativas normativas y cambia la forma en que todos estos momentos remiten unos a otros” (Habermas, 1988: 280). Se trata de lograr “una apropiación de la cultura de especialistas desde la perspectiva del mundo vital” que rescate “algo de la intención de la revuelta superrealista sin futuro”, al igual que para la ciencia y la moral,

cuando se piensa que las ciencias del espíritu, sociales y del comportamiento no están aún completamente desvinculadas de la estructura del conocimiento orientado a la acción y que la agudización de la ética universalista

en lo relativo a [...] la justicia se consigue al precio de una abstracción. En suma, se trata de:

Una reorientación diferenciada de la cultura moderna con una praxis de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el mero tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista también pueda orientarse por otras vías no capitalistas, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la peculiar dinámica sistémica de los sistemas de acción económicos y administrativos (Habermas, 1988: 281).

#### 5.4 Las reacciones ante la Modernidad

La discusión desde otras perspectivas sobre la Modernidad crea las condiciones para gestar la expresión 'Postmodernidad', que refiere, en su crítica, a la Modernidad en cuanto a que las premisas de la Ilustración están muertas, por lo que reclaman su fin sobrepasando el horizonte de la razón, pero olvidan dar cuenta de cómo se ha producido un desacoplamiento entre Modernidad y racionalidad, o cómo se acomoda una racionalidad instrumental a la cultura; en ese sentido, la razón da a conocer su rostro subjetivamente represor, como voluntad de dominación instrumental.

Sin embargo, Habermas considera que la declinación de la Modernidad estética, en los años sesenta, ha dado lugar a un nuevo conservadurismo que ve en el fracaso del Vanguardismo la despedida de la Modernidad en la Posvanguardia y la transición a la Posmodernidad. Es decir, se interpreta al igual que la quiebra de la utopía del trabajo y del Estado social, y tiene por resultado la emergencia de un nuevo conservadurismo (Habermas, 1988: 269).

Ante ello, Habermas sostiene que quienes lo entienden así, como Daniel Bell en su "tesis de que las manifestaciones de crisis en

las sociedades desarrolladas de Occidente se pueden atribuir a una ruptura entre la cultura y la sociedad, entre la Modernidad cultural y las necesidades del sistema económico y administrativo”, sólo ven que el arte de vanguardia “penetra en las orientaciones axiológicas de la vida cotidiana e infecta el mundo vital con el carácter del modernismo [que] libera los motivos hedonistas que son inconciliables con la disciplina de la vida profesional y, sobre todo, con los fundamentos morales de una vida con objetivos racionales” (Habermas, 1988: 260-270).

Pero tal posición en realidad es un neoconservadurismo, ya que apela a reglas y normas indiscutibles construidas sobre una racionalidad instrumental: “plantea la cuestión de cómo pueden ponerse en vigor normas que tracen límites al libertinaje, que restablezcan la disciplina y la ética del trabajo y que contrapongan a la nivelación del Estado social las virtudes de la competitividad individual”. Tal es el caso de Bell, quien, incluso, “considera una renovación religiosa y [...] la vinculación a las tradiciones orgánicas, que son inmunes a las críticas, posibilitan identidades claras y garantizan seguridades existenciales a los individuos” (Habermas, 1988: 270).

Con esta forma de plantear el problema de la Modernidad estética y el neoconservadurismo, Habermas abre la discusión de la Modernidad cultural, a la cual el neoconservadurismo atribuye las consecuencias de la modernización capitalista de la economía y la sociedad debido a que:

No descubre las causas socio-estructurales de los cambios en las actitudes frente al trabajo, los hábitos del consumo, el nivel de las aspiraciones y las orientaciones para el empleo del tiempo libre, solamente puede atribuir lo que aparece como hedonismo, falta de sentido de la identificación y de la consecuencia, narcisismo y apartamiento frente a la competencia del status y el rendimiento de modo inmediato a una cultura que sólo interviene en ese proceso de una forma mediatizada (Habermas, 1988: 271).



Por ello Habermas asume que corresponde a los intelectuales comprometidos con el proyecto de la Modernidad adoptar la posición de las causas no analizadas. Es decir, aquello que el neoconservadurismo calla, o de lo que no habla.

En realidad, Habermas sostiene que:

El neoconservadurismo no surge en modo alguno del malestar de las consecuencias antinómicas de una cultura exuberante, que supera los límites de los museos. Este malestar no ha sido provocado por los intelectuales modernistas, sino que enraza en las reacciones profundas a una modernización social que, bajo la presión del crecimiento económico necesario y el rendimiento de las organizaciones estatales, cada vez afecta más a la ecología de las formas vitales maduras y a la estructura comunicativa interna de los mundos vitales históricos [...] Las múltiples causas del malestar y de la protesta surgen por doquier allí donde una racionalidad económica y administrativa penetra en ámbitos vitales que se centran en las tareas de la tradición cultural, la integración y la educación social y que, por lo tanto, se fundamentan en otras pautas, esto es, en las de una racionalidad comunicativa.

Las doctrinas neoconservadoras [...] desvían la atención precisamente de esos procesos sociales (al proyectar) las causas [...] sobre la esfera de una cultura peculiarmente subversiva y sobre sus partidarios (Habermas, 1988: 272).

Las críticas a la Modernidad hacia los años cincuenta, de acuerdo con Habermas, se expresan como antimodernismo, premodernismo y posmodernismo, y constituyen tres formas del conservadurismo, que se caracterizan como:

1. El de los jóvenes conservadores que “se apropian de la experiencia fundamental de la Modernidad estética” para ignorar el mundo moderno, es decir, fundan su antimodernismo “con actitudes modernistas”.

2. El de los viejos conservadores que “no se dejan contagiar [...] por la modernidad cultural. Persiguen con desconfianza la destrucción de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moral y el arte, la comprensión moderna del mundo y su racionalidad puramente procedimental y recomiendan un retorno a las posiciones anteriores a la Modernidad. Su actitud es premoderna.
3. El de los neoconservadores que “se felicitan del desarrollo de la ciencia moderna, en la medida en que supera su propia esfera con el fin de impulsar el progreso técnico, el crecimiento económico y una administración racional [...] recomiendan una política de suavización de los contenidos explosivos de la modernidad cultural”; estos son los posmodernos (Habermas, 1988: 282 y 283).

Las críticas neoconservadoras dirigen al modernismo cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista con más o menos éxito de la economía y la sociedad. Difundida la relación entre modernización social y el lamentado desarrollo cultural, no revelan las causas del éxito, sino que atribuyen las consecuencias al dominio de la “cultura” cotidiana, producto de la modernización social, de la dinámica económica y organización del Estado, definida como algo que perturba la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana.

Las ideas de antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad, se están popularizando en los círculos de la cultura alternativa (Alemania: la alianza posmodernista con premodernista). No hay ningún esfuerzo concreto que monopolice el ultraje a los intelectuales y la posición del neoconservadurismo.

Existen, por lo menos, dos posturas sobre la Posmodernidad en la política cultural: una, alineada con una política neoconservadora, definida en términos de estilo, deriva de la Modernidad, que reducida a su peor imagen formalista es contestada con una vuelta a lo narrativo, al ornamento y la figura. La otra, derivada

de la teoría posestructuralista, asume la muerte del hombre, como sujeto centro de la representación y de la historia, es profundamente antihumanista.

Ambos conceptos de Posmodernidad revelan una misma identidad histórica.

a) La Posmodernidad conservadora está marcada por un historicismo ecléctico en el que viejas y nuevas modas y estilos son reutilizados y reciclados (arquitectura de lo *pop-camp*). Es decir, lo clásico retorna a menudo como pop, lo histórico-artístico como *kitsch*. Se cuestiona esta vuelta a la historia, por ser una reducción de los periodos históricos a los estilos de las clases dominantes; una historia de victorias que niega la historicidad de formas y materiales; de hecho, es una *ahistoria*, una huida de lo moderno, una *post-histoire*.

Si en esta Posmodernidad la historia no es retomada, niega la tradición *per se*; priva el sentido histórico, apareciendo como una historia reificada, fragmentada, fabricada, estandarizada y esquizoide. Finalmente, tal Posmodernidad parece más que una superación dialéctica de la Modernidad, reduciéndola a una abstracción.

La conexión con el conservadurismo debe hacerse con referencia a esta vuelta a la tradición que en nuestro tiempo surge como una nueva forma política de antimodernidad. Ciertamente el capital desestructura las formas sociales; los neoconservadores confunden el asunto para su provecho: primero separando la Modernidad cultural de su origen, de la modernización económica y, después, la culpan por sus efectos sociales negativos; Modernidad purgada de sus elementos subversivos y elevada a la cultura oficial de los museos, los auditorios y revistas y así, la política de su programa sigue siendo la misma: neoconservadora.

Si la cultura, considerada desde la posición conservadora, es causa de la anomia social, también puede ser su remedio. En pocas palabras, los síntomas se toman por la enfermedad y reciben

un tratamiento cosmético. Sin embargo, esto revela, al final, más contradicciones de las que resuelve. La Modernidad debe ser desplazada por catastrófica.

Esta Posmodernidad explota la naturaleza fragmentaria de la vida urbana del capitalismo tardío, privilegia el estilo tanto en el sentido de individualidad como del espíritu de la época, proclamando una vuelta a la historia, en el que ésta se fragmenta y el sujeto se dispersa en sus propias representaciones.

b) La Posmodernidad posestructuralista asume como un dato esta fragmentación. Su oposición a la Modernidad es de tipo epistemológico, relacionada con los paradigmas discursivos de lo moderno.

El estilo neoconservador de la historia es un doble error de malinterpretación, el estilo se da a través de códigos culturales y la historia no es un dato “ahí fuera”, sino una narración que se construye o un concepto que se produce. La historia es un problema epistemológico y no un dato ontológico. Descansa en una crítica de la representación.

El Posestructuralismo señala la disolución del paradigma moderno –que es la valoración del mito y el símbolo, de la temporalidad, la forma orgánica y el universo concreto, de la identidad del sujeto y de la continuidad de la expresión lingüística– y presagia la emergencia de algo nuevo, que hace hincapié en la discontinuidad, la alegoría, lo mecánico, el abismo entre significante y significado, el lapsus en el significado, el síncope en la experiencia del sujeto: la concepción posmoderna.

La Posmodernidad deriva de la Modernidad, y en ninguna parte es más manifiesto que en su orientación discursiva: lo que la autocrítica es para la práctica moderna, es la deconstrucción para la práctica postmoderna. El pastiche y la textualidad pueden ser síntomas del mismo colapso “esquizofrénico” del sujeto y de la

narrativa histórica, signos del mismo proceso de reificación y fragmentación del capitalismo tardío.

Las cuestiones que afloran en la problemática posmoderna están claras: el estatus del sujeto y su lenguaje, de la historia y su representación. Hablar de sujeto fragmentado es suponer un momento primario o un modelo en el cual el sujeto es un todo completo, no desgarrado en relación con el deseo, ni descentrado en relación con el lenguaje.

Para no concluir, Habermas replantea el problema en términos de “cómo asegurar, dentro de la diversidad de situaciones sociales de acción y de esferas de la vida, la unidad del mundo de la vida”, puesto que en las sociedades modernas la “capacidad integradora [...] queda puesta en cuestión” al diferenciarse las esferas culturales de valor. Para Habermas se trata, entonces, ante la ausencia “de una lógica pragmática de la argumentación que aprehenda de forma satisfactoria las conexiones internas entre las distintas formas de actos de habla”, de ver cómo “los procesos de racionalización que parten de los tres complejos universales de racionalidad significan una materialización de distintas estructuras cognitivas que, en todo caso, plantean el problema de dónde colocar en la práctica comunicativa cotidiana los puntos de conexión entre ellas, para que los individuos, en sus orientaciones de acción, puedan pasar de un complejo de racionalidad a otro” (Habermas, 1989b: 319, 324 y 325).

En estos procesos de transformación de la racionalidad, Habermas propone, al reflexionar sobre la modernidad, emplear la contención y dirección indirecta contra la dinámica propia de la administración pública, es decir, contra las fuerzas que intentan colonizar el mundo de la vida. Para ello es preciso convertir en autorreflexivo el proyecto de Estado social –en general a los sistemas de acción– lo cual supone no sólo la sujeción de la economía capitalista, sino del mismo Estado, al agotarse la utopía de la sociedad del trabajo y la fuerza de los movimientos de vanguardia estético.

Es decir, su propuesta consiste en lograr un intercambio entre el sistema y el mundo de la vida que tiene que estructurarse de modo comunicativo, ya que los proyectos de formas de vida racionales entraron en simbiosis con el dominio racional de la naturaleza y la movilización de energías sociales.

## Bibliografía

Foster, Hal. (1988) “Polémicas (post)modernas” en *Modernidad y Postmodernidad*, comp. Josep Picó. Alianza Editorial, Madrid.

Guiddens, Anthony, Jürgen Habermas *et al.* (1993). *Habermas y la modernidad*, trad. Francisco Rodríguez Martín, REI, México.

Habermas, Jürgen (1988). “Dialéctica de la racionalización” en J. Habermas, *Ensayos políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1986). *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1988). “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1988b). “La modernidad: un proyecto inacabado” en Habermas, J. *Ensayos Políticos*. (Trad. Ramón García Cotarelo). Barcelona, Península.

\_\_\_\_\_ (1989a). *El Discurso filosófico de la Modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1989b). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Argentina.

VI. Argumentación, Tecnologías de  
la Información y la Comunicación y  
acción comunicativa







Enrique Aguirre Hall ●  
María de Lourdes Elizabeth Ortega Terrón ●  
Rosa María Ramírez Martínez ●

## Presentación

En América Latina, la impronta del redimensionamiento a nivel mundial de las interacciones cotidianas y de la sociedad del conocimiento se imbrica con los rezagos en materia educativa: cobertura, estrechamiento de brechas en el acceso, la calidad y la actualización permanente (Miklos y Arroyo, 2008: 17-21). Pero, examinando con mayor atención, se puede advertir que tal redimensionamiento de las interacciones cotidianas y el mismo modo en que se plantean los llamados rezagos educativos corresponde a una forma específica en que se trata de imponer un modo de concebir la realidad social y a los seres humanos desde una visión única, absoluta, que destierra toda forma de crítica y de pensar otras posibilidades de construcción de la sociedad, de tal modo que ese redimensionamiento se presenta como:

Un momento de reajuste que se pretende constituya un esfuerzo por recuperar la creatividad de la persona, creatividad que se busca identificar con la “dinámica liberadora” del mercado, nueva versión de un futuro óptimo resucitado del pasado. Es una idea que se vincula con la democracia, que se ofrece depurada de las contaminaciones propias de cualquier sistema de poder para revestir el carácter de un valor universal. Se olvida todo aquello que encubre en cuanto a situaciones de privilegio y subalternidad económico-social y política.

Y se difunde con tal fuerza por los medios de comunicación que nos se ofrece más alternativa que la de conformarse, esto es, la de encontrar la armonía y el consenso social [...] Se nos ubica en una inercia, como si la realidad constituyera un túnel fuera del cual no cabe pensar ni soñar. En este contexto se impone un neoliberalismo militante y triunfalista que, ocultando sus quiebres y perversiones, encuentra apoyo en el autoaniquilamiento de la experiencia estalinista, dolorosamente identificada con la crisis de la utopía, así como en la frustración de los proyectos populares (Zemelman, 1992: 809).

El llamado que realizaba Zemelman, ya desde comienzos de 1990, es justo y más urgente hoy, pues convoca a repensar la realidad de los países y los seres humanos que vivimos en América Latina desde un pensamiento crítico, antes de que terminemos por ser “arrastrados hacia el rincón oscuro de la falta de visiones alternativas”, para lo cual no sólo reivindica una teoría crítica, sino también la utopía, para superar el “bloqueo histórico” que “impide pensar la realidad desde ángulos diferentes”, de allí sugiere que “una de las tareas de las ciencias sociales es desentrañar los mecanismos que hacen posible este bloqueo, para poder vislumbrar nuevos horizontes” (Zemelman, 1992: 810).

En el ámbito educativo la tarea es semejante, y quizá aún mayor, cuando se advierte que las reformas educativas –en particular las reformas curriculares– han ido imponiendo un modo peculiar de entender las tareas de las instituciones educativas, de plantear y resolver los problemas de la educación desde la óptica del mercado y como problemas técnicos que atañen al tamaño de la población por atender en relación con los recursos financieros y tecnológicos disponibles, que supuestamente reivindicando la actividad de los educandos, termina por desplazar la relación entre educador y educando (la dialogicidad que ha caracterizado a la educación) por la utilización de recursos tecnológicos que posibilitan un control total en la “selección de qué conocimiento y qué destrezas han de ser transmitidos [prescribe asimismo] una organización del conocimiento y las destrezas [a la vez establece]

una indicación de métodos relativos a cómo han de enseñarse los contenidos seleccionados” (Lundgren, 1992: 20), lo cual se reviste como innovación educativa, como despliegue de la creatividad del educando, de tal modo que cualquier otra propuesta es calificada de tradicional, de resistente al cambio, de anacrónica.

En esa forma de presentar la realidad educativa se advierte la anulación de todo esfuerzo del pensamiento creador y de la imaginación para abordar las cuestiones educativas desde otras concepciones teóricas y prácticas. Por ello, continúa siendo viable reivindicar la cultura del diálogo a partir de una teoría crítica y de modelos educativos (conocimientos, visión moral, ampliación y renovación del lenguaje y superación de autoengaños y dificultades de comprensión) para la transformación del pensamiento ingenuo (Rojas, 2000: 150), atado al sentido común y lo inmediatamente empírico, por procesos de abstracción que aprehendan la riqueza contradictoria de las realidades que dotan de sentido a los contenidos escolares. Tal propósito es una tarea ardua, pues prevalece la confusión generalizada de que el conocimiento de las cosas provee el referente suficiente para la coordinación de la acción social (entendimiento) (Rodríguez, 1999: 9). Esto también se debe a la tendencia mundial hacia la aplicación indiscriminada y acrítica de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), como proyecto histórico-social potenciado por el desarrollo sin eticidad de la ciencia y la tecnología (ILCE, 2008: 17-33; Sánchez, 1980: 11-20; Marginson, 2008: 49-75).

Ante esa situación histórica, descrita como bloqueo histórico por Zemelman (1995: 44, 45), es preciso empezar por plantear una recuperación de un horizonte teórico que posibilite comprender y emplear las TIC con un sentido crítico. El camino a seguir consiste en reasumir los planteamientos de la *Teoría Crítica de la Sociedad* (Horkheimer, 2008), de la *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas, 2001), en congruencia con los principios epistemológicos y metodológicos expuestos por Marx en la *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*

(Marx, 2005: 300-310). A partir de esa recuperación teórica, se puede repensar a la educación como una praxis educativa, lo cual replantea el problema del uso de las tecnologías, específicamente de las TIC, en el ámbito de la educación, al mismo tiempo lleva a la disertación respecto a las acciones sociales, en el sentido habermasiano, que las caracteriza en función del tipo de racionalidad que comportan (teleológica o comunicativa) y del modo en que las acciones comunicativas son asaltadas (colonizadas) por los influjos del sistema.

Así, asumiendo el principio expresado por Marx acerca de que el “método científicamente correcto” es aquel donde:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación [dado que] las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx, 2005: 21).

Con ello, Marx ya previene contra dos tentaciones en la elaboración teórica —en estricto sentido en la construcción del conocimiento—: contra la ilusión hegeliana de concebir la realidad como producto del pensamiento, y contra un empirismo que considera que el conocimiento (el pensamiento) parte de lo real y viviente inmediato, cuando en realidad es el pensamiento (el sujeto) el que se apropia lo concreto, lo reproduce “como un concreto espiritual”, mediante el proceso de abstracción, pero no como abstracción donde “todas las categorías económicas se convierten en más y más nombres para la misma relación de siempre, y esta burda incapacidad de captar las diferencias reales termina por ser la presentación del *common sense* puro, del *common sense* como tal” (Marx, 2005: 188). Así, de lo que se trata, mediante el proceso de abstracción, es de captar aquello

que marca una diferencia en relaciones que, sólo en apariencia, se presentan como similares, pero que tampoco se restringen las diferencias a cambios semánticos.

La manera de asumir este principio es iniciar con la exposición de uno concreto: la construcción del discurso institucional<sup>1</sup> para propósitos legitimadores de la tecnología en la praxis de la educación. Aunque es un discurso que se extiende a todos los niveles y modalidades de la educación, en este estudio se acota a los estudios superiores, donde la utilización de las TIC se presenta como la panacea para enfrentar el reto de atender el rezago en materia de atención al derecho social de estudios universitarios y técnicos —aludiendo a un contexto de escasez de recursos financieros y creciente demanda—, pues se insiste en que sólo una de cada cuatro personas de entre 19 y 23 años de edad realiza este tipo de estudios. Incluso, por entidades federativas, la población atendida varía de 13.9% en Chiapas, a 46.1% en el Distrito Federal,<sup>2</sup> poniendo en evidencia contrastes de carácter político-geográfico que apuntan a mostrar un conjunto de contradicciones sociales enraizadas en las formas de apropiación de la riqueza social.

---

<sup>1</sup> El discurso hay que entenderlo a partir de las formas de argumentación “en el que los participantes tematizan ciertas pretensiones de validez que se han vuelto objeto de disputa e intentan saldarlas y criticarlas con argumentos”. Así, por discurso institucional nos referimos al que es elaborado, y difundido, a nombre de una institución, de allí que en determinados momentos se empleen, como sinónimas, las expresiones: “discurso oficial”, “discurso gubernamental” y “discurso de las políticas educativas”, pues por el momento no se hacen distinciones entre ámbitos de organización institucional, ya que sólo interesa destacar la forma de argumentación que, de modo amplio, asumen las instituciones educativas, desde el Estado hasta las instituciones escolares, donde se ha establecido una forma particular de problematizar las cuestiones educativas y de presentarlas como legítimas. Jürgen Habermas (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, p. 153.

<sup>2</sup> SEP, comunicado 0097, 2008, abril. Sala de Prensa del Gobierno Federal, en línea. Sistema Nacional de Educación a Distancia (SINED). Disponible en la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES). En línea.

Sin embargo, la ampliación de la cobertura geográfica y la diversificación de los servicios de educación han sido las estrategias principales que han instrumentado las Instituciones de Educación Superior (IES) con el fin de atender la petición creciente de estudios superiores (6.9% en el lapso 2000-2006) y que disminuirá a partir de 2013, pero esas estrategias muy poco han incidido en la atención efectiva de la población en edad de cursar estudios superiores, pues, por una parte, se han establecido controles para el ingreso a la educación superior pública y, por otra, se ha tendido a incrementar las cuotas de inscripción y colegiaturas, a la vez que han aumentado las instituciones privadas.

Así, desde el mismo punto de vista de las estrategias gubernamentales, para atender la demanda de educación superior, se consideran tres factores superpuestos:

- Los programas en la agenda gubernamental de políticas educativas para acrecentar la cobertura geográfica de los servicios de educación.<sup>3</sup>
- La apropiación sociocultural de las TIC en la educación (iniciativas de la ANUIES y de organizaciones de la iniciativa privada, así como las alianzas entre instituciones de educación superior [IES] e instituciones de medios de comunicación en el país).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Plan Maestro de Educación Superior Abierta y a Distancia. Programa Secundaria a Distancia para Adultos (*Diario Oficial de la Federación*, 21 de mayo de 2001), Programa Nacional de Educación 2001-2006, Plan Nacional de Desarrollo (Red Edusat vía Internet). Véase Tomás Miklos y Margarita Arroyo (2008). “Primera parte: Antecedentes”, en *El futuro de la educación a distancia y el e-learning en América Latina. Una visión prospectiva*, ILCE, México, pp. 426-474.

<sup>4</sup> La Corporación Universitaria para el Desarrollo de la Internet (CUDI) está conformada por 70 IES que ofrecen 2 300 programas de estudios profesionales e implica una red de 150 mil ordenadores (Miklos y Arroyo, 2008: 426-474). La Universidad Virtual del ITESM dispone sedes en 10 países latinoamericanos y oficinas de enlace en Canadá, EUA y Francia (Miklos y Arroyo, 2008: 426-474). En el Espacio Común para la Educación a Distancia (ECOESAD), 39 IES-públicas ofrecen, a partir de agosto de 2009, 22 programas de estudios y se disponen 10 000 plazas (ECOESAD, comunicación personal, jueves 5 de marzo de 2009). La

- El desarrollo y la ampliación acelerada de la infraestructura tecnológica, conectividad y acceso con economía de recursos, calidad y equidad (Internet 2).<sup>5</sup>

Como se puede notar, los factores que se consideran para hacer viables las estrategias de atención a la demanda de educación superior, estrictamente de ampliación de la cobertura, conlleva soluciones técnicas, pues ponen el acento en la elaboración de la agenda gubernamental, en las alianzas entre IES y en el desarrollo y ampliación de infraestructura tecnológica, es decir, los sujetos no son considerados desde las condiciones materiales de existencia contradictorias en que viven, pues se reducen a su distribución según las características geográficas y de disponibilidad y acceso a recursos tecnológicos; así, la política educativa federal tiene como una de las 12 consideraciones para transformar el sistema de educación, a la educación a distancia, en términos de las tres dimensiones socioeducativas de la problemática que define como ampliación de la cobertura y que son:

- a) El acceso, la equidad y la cobertura.
- b) La calidad.
- c) La integración, coordinación y gestión del sistema de educación (Bosco y Barrón, 2008: 51-57).

De ese modo, dentro de la problemática de la cobertura de la educación superior, la incorporación de las TIC se presenta como un recurso que posibilita ampliar la cobertura con una solución de bajo costo, pero manteniendo mecanismos que regulen el acceso. Así, el uso de la tecnología en la educación se erige en el eje que articula el discurso institucional, no obstante que se reconozcan empresa Tecnonexo® informa que 22. 14% de las empresas en México operan sistemas de educación en línea para propósitos de capacitación y formación. Véase: Martha D. Bosco y Héctor S. Barrón (2008). *La educación a distancia en México: narrativa de una historia silenciosa*, Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, p. 62. (Véase: Tomás Miklos y Margarita Arroyo, 2008: 410).

<sup>5</sup> Red informática de alta velocidad para uso académico: docencia, investigación y extensión (Bosco y Barrón, 2008: 259-263).



las disparidades (2% en países con ingresos bajos a 75% en países como Suecia), la población mundial de usuarios de la Internet continúa en aumento (de 2000 a 2009 aumentó a 342.2%). Aún en América Latina es significativo el incremento, considerando los niveles de pobreza material (Haití, 145% y México, 50.5%). En este contexto, en 2004 se reporta una tendencia creciente de escuelas con conexión a la red (Jamaica más de 10% y EUA 100%) (Miklos y Arroyo, 2008: 357 y 359).<sup>6</sup>

En el discurso que asumen las políticas educativas, se advierten los argumentos del mercado, pues se llega a sostener que allende el contexto latinoamericano y el nacional, la contribución de las IES al fenómeno de la mundialización y de la globalización ha sido internacionalizar los servicios de educación: alianzas estratégicas (integración de fortalezas, paliar los efectos de las amenazas, transformación expedita de las debilidades en fortalezas y aprovechamiento de las áreas de oportunidad para atender las demandas sociales de educación continua), economías de escala (cobertura y diversificación de la oferta educativa), movilidad estudiantil, de académicos e investigadores (ventaja competitiva entre IES) (Varghese, 2008: 10, 20-28).<sup>7</sup>

Es tal el entusiasmo que expresa el discurso institucional respecto a que los adelantos tecnológicos llevan a una mejora en la praxis de la educación, que se pierde de vista que prevalece, en el contexto educativo, la tendencia a la reificación (Horkheimer, Marcuse y Adorno, en Radl, 2003: 3),<sup>8</sup> pues la acción social de los sujetos de la educación o bien queda petrificada en una noción de educando constructor de su propio saber por mediación del uso de las TIC —que estandarizan contenidos y supuestas formas de aprehensión de los mismos—, o en la idea de que

<sup>6</sup> Véase clasificación de los países según nivel de ingresos, región y subregión geográfica y acceso digital, Tomas Miklos y Margarita Arroyo (2008: 376-378) y <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>.

<sup>7</sup> Véase <http://unesdoc.unesco.org/>

<sup>8</sup> Stéphane Haber (1998). *Habermas y la sociología*, Ediciones Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 14-17.

la incorporación de desarrollo tecnológico *per se* resuelve el problema de atención a la demanda social de educación en función de la simple distribución y diversificación de servicios, así como de la disponibilidad de infraestructura tecnológica, con lo cual se ocultan las reales y efectivas limitaciones materiales de los sujetos para acceder, tanto a la educación superior, como para utilizar tales tecnologías.

En los hechos se observa un abandono del ideal pedagógico que atendía a la interrogante: ¿qué sujeto formar y para qué sociedad?, por una cuestión pragmática de qué habilidades y destrezas desarrollar para el desempeño laboral. Quizá allí radica el abandono de la perspectiva pedagógica que partía de una consideración del diálogo y la cooperación como fundamento del entendimiento para educarnos, incluso en modalidades a distancia, en/con/desde el ordenador, organizador personal o en la modalidad ubicua donde el profesor tendría que presentar el conocimiento en formas distintas, en función de características técnicas y didácticas, pero esta manera de pensar la educación sigue manteniéndose en los límites estrechos de cómo, con el uso de la tecnología, se controla el contenido enseñado, a pesar de que se exalta que con ello se privilegia la decisión del alumno para que opte por alguna vía de apropiación del conocimiento. Aquí emerge no sólo la veta de control que se expande por medio del uso de los recursos tecnológicos, sino que también es notorio que prevalece el recurso tecnológico —como medio de apropiación del conocimiento— sobre la aprehensión de las formas de argumentación que comportan las diferentes formas de construcción del conocimiento teórico y práctico-ético, lo que, quierase o no, limita las posibilidades de entendimiento mutuo en el ámbito educativo y, por supuesto, prácticamente aniquila las posibilidades de crítica a las pretensiones de validez de los discursos teóricos y práctico-éticos que circulan, de modo dominante, en la educación superior.

Por lo anterior, el ámbito educativo requiere rehabilitar la comunicación para el cambio social, ético, orientado por una racional-

lidad para el entendimiento esto es, una racionalidad comunicativa considerada como *situación ideal del habla* en la medida que supone una comunicación libre de coacciones, razón por la cual es compleja, aun cuando es coloquial. Con ello nos colocamos en el camino de la develación de las diversas coacciones a que es sometida la comunicación que, como hemos venido advirtiendo, en el discurso institucional respecto al uso de las TIC en la educación superior, se manifiesta en el modo de plantear una única solución de carácter técnico al problema de la exclusión social que implica la insatisfactoria relación entre población en edad de cursar estudios superiores y población que ingresa a las instituciones de educación superior, pues el problema queda reducido a la ecuación: magnitud de la demanda-costos de los servicios educativos, o como distribución y disponibilidad de infraestructura tecnológica-acceso a las tecnologías.

En ese planteamiento del discurso institucional, aunque ardua es la labor de las personas para distinguir entre la racionalidad con orientación a fines (cognitivo-instrumental o estratégica), y la perfilada hacia el entendimiento en la interacción entre los sujetos, y en los discursos, sirve de criterio para comprender el modo en que se impone la primera a la segunda, pues se hace pasar como entendimiento la imposición de una racionalidad como la única válida. Así, cuando nos referimos a la acción comunicativa, y a los discursos como su forma reflexiva, estamos ante el problema que implica la racionalidad de la acción.

### **6.1 La praxis en la educación y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC): posibilidades de emancipación y de alienación**

De ese modo, cuando se aborda la cuestión del uso de las TIC en la praxis de la educación, estamos ante una situación en la cual las condiciones de la producción y la aplicación del conocimiento y las tecnologías tienen efectos muy diversos en la cultura y, de modo especial, en la educación, de allí que se requiera de una categoría que nos permita dar cuenta de dicha situación para entender el

papel que adquiere la incorporación de las TIC en la praxis de la educación. Quizá, la categoría más cercana al planteamiento de la Teoría Crítica –cuando aborda la cuestión de la industria cultural y de la manera en que la ciencia y la técnica se han convertido en un componente fundamental en el desarrollo de las fuerzas productivas, en el capitalismo tardío– es la de tecnocapitalismo, la cual:

Se ha acuñado para dar cuenta de la importancia que tienen la información, el conocimiento especializado y los medios de comunicación en la nueva economía. Han surgido nuevas fuentes de ganancias que ocupan el espacio central en la escena del tecnocapitalismo, donde las empresas luchan por el control. En principio, estas fuentes son tres: los sistemas de información a gran escala, diseminados mediante las tecnologías de reproducción; la esfera privada del ocio, estructurada hoy en día por el consumo y los medios masivos, la educación, la industria editorial, etc., por mencionar un ejemplo pertinente, en la actualidad las grandes empresas realizan estudios de mercado y asignan una cantidad enorme de recursos para el diseño comercial de historias de amor mediatizadas [...] El amor romántico no es un mero tema de la cultura contemporánea, sino que constituye un campo cultural en sí mismo, económicamente autónomo y con sus propios héroes, géneros y objetos. Esto, a su vez, lo convierte en el ejemplo por excelencia de la “condición posmoderna” que supone la transmutación de la economía a la cultura, y de ésta al universo transitorio y desechable de los bienes de consumo (Illouz, 2009: 33-34).

Ahora bien, desde esa perspectiva se entiende que la cultura se está transformando radicalmente —en el sentido ya expresado de constituirse en industria cultural—, pero se le añade un aspecto más cuando se desplaza el foco de interés de la relación entre economía y cultura, hacia la relación entre cultura y comunicación, en cuyo caso se trata de destacar cómo el desarrollo de nuevas tecnologías ha posibilitado el surgimiento de “nuevos media y segmentos culturales de nuevas industrias. Es lo que se

ha venido a llamar ‘tecnocultura’, término tan inevitable como confuso” (Zallo, 1988: 169), la confusión proviene de que esos segmentos de culturas, aunque guardan una estrecha relación tecnológica, tienden a diferenciarse “de los servicios informáticos y telemáticos”, la clave de ello se ubica en su relación con las formas de comunicación, pues se asevera:

La tecnocultura modifica la propia comunicación, con el surgimiento de nuevos actores y mediadores sociales de la comunicación, nuevos contenidos y formas comunicativas. Se diversifican los contenidos, se introducen formas interactivas, se homogeneizan físicamente las informaciones, se da una polivalencia del equipamiento del usuario y se organizan y multiplican redes de uso versátil (Zallo, 1988: 169).

En el fondo, los conceptos “tecnocapitalismo” y “tecnocultura” revelan, por una parte, el modo en que la ciencia y la tecnología se han erigido en elemento fundamental del desarrollo de las fuerzas productivas y en factor de reorganización de la división social del trabajo a escala planetaria, y por otra, cómo la expansión de las tecnologías en la organización y circulación de información, así como en la producción y consumo de bienes culturales, modifica sus usos comunicativos, en el sentido de conformar públicos, audiencias o individualizaciones muy peculiares, mediante el uso de componentes informáticos (Zallo, 1988: 169). Sólo en ese sentido se distancia la tecnocultura de la industria cultural como es descrita y cuestionada por Adorno y Horkheimer, aunque las premisas bajo las cuales se realiza su crítica se mantienen.

De esta manera, la tecnocultura, en cuanto se soporta en “nuevos media y segmentos culturales de nuevas industrias”, gesta un discurso que ha problematizado pretensiones de validez que son susceptibles de crítica, en tal sentido constituye un ámbito de la acción comunicativa que, de una u otra forma, está siendo violentado y, por lo tanto, puede considerarse la paradójica situación de la tecnología, en general, y de las TIC, en particular, respecto a sus potenciales de alienación y de emancipación.

Esta situación obliga, por una parte, a establecer de qué modo el ámbito educativo, específicamente la praxis de la educación, se constituye en un espacio de la acción comunicativa y, por otra parte, a presentar los vínculos existentes entre educación y cultura. Para el primer caso se procede a caracterizar la praxis de la educación a partir de la racionalidad que propicia una alienación de su sentido y de las posibilidades de emancipación que contiene.

Entender el ámbito educativo, desde la perspectiva de la praxis, supone reconocer las modalidades que asume la actividad de los sujetos, la cual queda organizada como un trabajo heterónimo, es decir, la acción de los sujetos queda sometida a las exigencias de una racionalidad teleológica; al mismo tiempo se produce una continua interacción entre sujetos capaces de lenguaje, habla y acción que se rige por una racionalidad comunicativa dirigida al entendimiento.

De manera predominante, en las perspectivas críticas de la educación, las instituciones de educación se conciben como sistemas de acción especializados en materia de reproducción cultural, de manera más específica, siguiendo la línea teórica de Althusser, como aparatos ideológicos que aseguran la reproducción de las condiciones de producción (Althusser, 2005: 102-123; Baudelot y Establet, 1999; Bowles y Gintis, 1985). A pesar de ese cuestionamiento a las instituciones escolares, prevalece la idea de que tales instituciones cumplen la función referente al fomento del aprendizaje. Aún más, supone que el conocimiento adquirido posibilita la acción acordada, en la sociedad (Rodríguez, 1999: 9).

Sin rechazar esa comprensión acerca de las instituciones escolares, se puede apuntar que el modo en que se ha conformado el ámbito educativo —como un ámbito de acción regulado administrativamente— se declara espacio de apropiación del conocimiento, sólo que ese conocimiento (transmutado en contenidos escolares) se presenta acumulado en textos, principalmente, y en materiales diversos (artefactos, herramientas) que implican

el uso del habla; de ese modo, el ámbito educativo, organizado en torno a los contenidos escolares, se puede entender desde la perspectiva que plantea Habermas de que “toda expresión de significado” tiene una doble expresión: por una parte, puede presentarse como “una manifestación de significado (verbal o no verbal)”, en cuyo caso constituye “una objetivación inteligible de significado”; por otra parte, se presenta como “un artefacto cualquiera como una herramienta, por ejemplo, una institución o un texto”, en cuyo caso constituye “un acontecimiento material” (Habermas, 2008: 33-34).

Así, esa doble perspectiva de las manifestaciones de significado, consideradas desde una teoría de la acción comunicativa, supone que describimos, explicamos o predecimos los acontecimientos materiales, pero comprendemos las objetivaciones inteligibles; “para comprender (y formular) su significado, es preciso participar en algunas acciones comunicativas (reales o imaginadas) en cuyo curso se emplee de tal modo la citada frase que resulte comprensible a los hablantes, al auditorio y a las personas de la misma comunidad lingüística que casualmente se encuentre allí” (Habermas, 2008: 34).

Con ello, Habermas nos muestra que pueden distinguirse “dos modos distintos del uso del habla”: un uso cognitivo y un uso comunicativo; el primero se refiere a “decir cómo funcionan las cosas [lo cual] no depende necesariamente de una forma de comunicación que se haya producido en la realidad o que sea imaginaria; no es preciso hacer enunciado alguno, esto es, realizar un acto de habla”, en el sentido de que este uso cognitivo del habla privilegia el establecimiento de la relación entre “algo en el mundo ‘sobre’ lo que las cláusulas dicen algo”; en tanto que el segundo exige que “para entender lo que se le dice a uno, es necesario participar en una acción comunicativa. Tiene que producirse una situación de habla (o al menos ha de suponerse) en la que un hablante en comunicación *con* un auditorio se expresa *sobre* algo de lo que *aquel* quiere decir” (Habermas, 2008: 34).

En los hechos, en el ámbito educativo, en las formas de relación entre docentes y discentes, podemos advertir que se producen esos dos modos de uso del habla que, en muchas ocasiones, no es advertido en las propuestas pedagógicas empeñadas en sólo asegurar la transmisión de los contenidos prescritos, confundiendo ese proceder con una acción comunicativa, cuando en realidad se está enfatizando un uso puramente cognitivo del habla, de tal manera que el entendimiento mutuo queda disminuido a la simple aprehensión de definiciones y fórmulas, de uso de artefactos que manifiesten una habilidad o destreza.

El esfuerzo, entonces, de caracterizar el ámbito educativo como ámbito de la acción comunicativa nos revela los modos de uso del habla que, de modo indisoluble, expresan distintos aspectos de la racionalidad. A partir de esa perspectiva se pretende examinar la educación instrumentada con el apoyo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC).

En cuanto a la relación entre cultura y tecnología, es necesario considerar el contexto sociocultural en que se produce la incorporación de las TIC a la educación, así como el diseño de modalidades educativas con base en éstas, que se caracteriza por que el progreso científico-técnico se ha convertido en componente fundamental del incremento de las fuerzas productivas y en legitimador del dominio (Habermas, 1993: 100). En otras palabras, la técnica ha obligado la reconsideración acerca del mundo, donde “la economía global emergente y la cultura como una ‘sociedad en red’ basada en las nuevas comunicaciones y tecnología de la información”, circunstancia que ha sido fortalecida por la tendencia creciente hacia la omnipresencia de la ciencia y de la tecnología (aplicación de la ciencia en la praxis cotidiana), en los diversos ámbitos sociales (Kellner, 2002: 285).

Entonces, para los propósitos de la disertación, y al considerar la dualidad en la función de la racionalidad científica y técnica, se retoma el supuesto de Habermas acerca de la pertinencia de considerar, en calidad de sistema referencial, la relación del mar-



co institucional (interacción) y de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines ('trabajo', sea en situación individual [cognitivo-instrumental] o social [estratégica]) (Habermas, 1993: 100) sin olvidar la existencia de la racionalidad dirigida al entendimiento, la cual implica la acción comunicativa, a partir de ello se puede añadir lo relativo a los modos de uso del habla, a los que ya se aludió, para poder repensar el papel de las TIC en la educación.

También se coincide con Habermas acerca del potencial de liberación inherente en el despliegue de las fuerzas productivas por efecto del progreso científico-técnico, a condición de que sea definido argumentativamente el sentido de la racionalización que acontece a nivel del marco institucional y que se manifiesta en la reorganización de las instituciones (tecnocultura) (Habermas, 1993: 106-107).

## **6.2 La tecnocultura, manifestación de la industria cultural en la vida cotidiana: aun así es factible lograr el entendimiento**

La lectura de la disceptación de Habermas acerca del tema ciencia y técnica como 'ideología', así como la exposición de Kellner en materia de globalización, permiten identificar coincidencias, respectivamente, en la sociedad y en el tecnocapitalismo, respecto a las posibilidades de progreso social y de emancipación, pero también de enajenamiento en la sociedad.

En otras palabras, la teorización de la tecnocultura, al igual que la del tecnocapitalismo, requiere considerar, desde un enfoque dialéctico, el entramado de relaciones sociales e instituciones que implica, también, el flujo a nivel planetario de bienes, servicios, ideas, tecnologías, formas culturales y gente, para dar cuenta de su complejidad y ambigüedad, así como de sus contradicciones.

La tecnocultura, configuración de la cultura de masas y de la sociedad de consumo según la lógica de la racionalidad científico-técnica,

supone la colonización de la vida cotidiana y la transformación de la política, la economía y las relaciones sociales. Por consiguiente, el continuo aumento de las TIC en diversos ámbitos sociales es una manifestación tecnocultural. En tal sentido, y para efectos de ejemplificación, para facilitar la comprensión del objeto, se considerará el proyecto institucional Universidad Digital de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), por ser el ámbito académico-laboral de los autores, lo cual permite disponer de información, de dominio público, con suficiencia para elaborar una reflexión crítica acerca de la tecnología y la praxis de la educación, tratando de advertir qué potencial de emancipación puede aportar, considerando, como sostienen Adorno y Horkheimer, que la tesis que afirma:

[Que] la diferenciación técnica y social y la especialización han acabado produciendo un caos cultural, es diariamente desmentida. Hoy la cultura lo hace todo semejante. Cine, radio, y revistas constituyen un sistema. Cada sistema está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo del acero. Los edificios decorativos de las administraciones y las exposiciones industriales apenas son diferentes en los países autoritarios y en los demás [...] los nuevos bungalows en la periferia de las ciudad proclaman ya, como las frágiles construcciones de las ferias internacionales, la alabanza del progreso técnico, e invitan a tirarlos tras un breve uso, como las latas de conservas. Pero los proyectos urbanísticos, que se supone deben perpetuar en pequeñas viviendas higiénicas al individuo como ser más o menos independiente, lo someten tanto más radicalmente a su adversario, al poder total del capital (Adorno y Horkheimer, 2007: 133).

En ese sentido, la cultura se puede entender como unificadora, pero al mismo tiempo, bajo el influjo tecnológico deviene en una industria cultural, pues se explica en términos tecnológicos y se justifica su homogeneización, debido a “la participación en ella de millones de personas [lo cual] obliga, según ellos [los monopolios], al uso de procedimientos de reproducción que, a

su vez, hacen inevitable que en innumerables lugares las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares”, pero esta manera de justificar la emergencia de la industria cultural fundada en las necesidades estandarizadas de las personas, “silencia que en el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada” (Adorno y Horkheimer, 2007: 134), con ello se trata de mostrar que la industria cultural le arrebatara a los sujetos la capacidad de organizar los datos inmediatos, de clasificarlos, pues ya están ordenados por la “dirección de producción”, así, el resultado final es “la atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural [que] no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos.

Estos productos, empezando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, esas “facultades”, y terminan por eternizar la imitación y la repetición, así como por reverenciar “la obediencia a la jerarquía social [...] al dominio de la administración”, tomando como principio la diversión, el entretenimiento (Adorno y Horkheimer, 2007: 137-139, 144, 148). Ante ello caben las interrogantes: ¿hasta qué punto, la incorporación de las TIC en la educación cumplen un papel análogo al de la industria cultural? ¿Hasta qué punto la cultura es “Elemento aglutinador de un edificio en construcción [...] o bien un factor del elemento que destruye el todo”?

Al examinar el discurso que se ha ido formulando respecto a las TIC, tenemos que en el proyecto institucional Universidad Digital de la UAEM *pareciera que*

El proyecto universitario presupone el fortalecimiento de la praxis reflexiva, según los principios de la acción argumentativa (discurso teórico, práctico o para interpretar los estándares de valor), pues sostiene: “Nuestra universidad ha estado y seguirá comprometida en su

afán por asegurar un clima de libertad de pensamiento [...] basado en la franca expresión y discusión de ideas” (Gasca, 2009: 23) Entonces, la aplicación de las TIC con sentido precisa considerar el equilibrio entre las racionalidades (arreglo a fines o al entendimiento) y también su diferenciación entre sí.

En otros ámbitos se afirma que las TIC ofrecen oportunidades para tener el acceso a información (bases de datos), privativo de grupos sociales. Las redes de innovación y de conocimiento posibilitan la participación discursiva con especialistas, sin limitaciones temporales o espaciales. La praxis de la educación está más disponible a la valoración pública para propósitos de transparencia y rendición de cuentas, allende las apreciaciones circunscritas a los criterios cuantitativos (Observatorio Ciudadano de la Educación, Observatorio de la Educación [ANEP]).<sup>9</sup> Un ejemplo que ilustra la manera en que las TIC propician el acceso a bases de datos, en el contexto de la UAEM, es la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), que ofrece 564 revistas y 134 279 artículos a texto completo a las comunidades académicas y al público en general, ubicadas en 15 países y a través de 14 portales ubicados en la red (Internet), de manera gratuita.<sup>10</sup> Baste mencionar que sólo durante enero de 2010, 1 958 604 artículos fueron alojados en ordenadores de usuarios del servicio, y que 939 624 personas consultaron la base de datos.<sup>11</sup>

La praxis en la educación, con el apoyo de la tecnología, *refleja* la tensión prevaleciente en la globalización entre: a) la suposición acerca de que el conocimiento provee la plataforma que facilita la comunicación interpersonal, cuando es cuestión de orientaciones diferentes de la racionalidad, y b) el aserto referente a la condición *sine qua non* de la racionalidad con arreglo al consenso sin agentes externos a la acción argumentativa.

<sup>9</sup> En línea.

<sup>10</sup> En línea.

<sup>11</sup> En línea. El dato corresponde a la actualización realizada en la plataforma multimedia de la Redalyc, el 5 de abril de 2010.

Sin embargo, la disposición vasta de información y las posibilidades “sin fronteras” de expresión a través de la Internet pueden entenderse a partir de la sentencia de Marx acerca de la dominación de clase, a través de fuerzas productivas más masivas y potentes. Aún más, implican, por igual, la afectación del marco institucional y de determinados ámbitos sociales, articulada en proyectos de reorganización legitimados en la idea de la “mejora continua”; así se procede a la deshumanización de las relaciones recíprocas y, por ende, la disolución de las relaciones tradicionales. En otras palabras, y retomando la paráfrasis que Habermas realiza de la afirmación de Marx: “los hombres hacen su historia, pero no con voluntad y conciencia”, allende consideraciones tecnocráticas (Habermas, 1993: 103, 104 y 106).

El riesgo de confusión acerca de la orientación rectora de la racionalidad (evolución social con sentido *ético*) queda de manifiesto en el modo en que se superponen las orientaciones a fines y al entendimiento, al argumentar la incorporación de las TIC por los beneficios que reporta para acceder a información, o bien, para servir como plataforma tecnológica para la comunicación interpersonal, como si el simple acceso a informaciones y el uso de una plataforma tecnológica en la educación asegurara el acceso al conocimiento como condición para alcanzar consensos. En realidad estamos ante una argumentación –desde el ámbito institucional– cuyas pretensiones de validez tienden al reconocimiento de los participantes en la acción discursiva: los docentes y los alumnos bajo una sola óptica interpretativa.

El conocimiento y la planificación son los dos ámbitos donde la universidad asume cumplir como sistema de acción que se ha especializado en la reproducción de la cultura. Aun más, considera principales a la ciencia y a la técnica para propósitos epistemológicos; las instituciones de estudios superiores (IES): “han cumplido un papel significativo en la interpretación científica de los [...] cambios sociales”. En consecuencia, prefigura de, manera principal, un egresado competitivo según los criterios de racionalidad con arreglo a las relaciones fin-recurso no obstante,

incluye el principio de solidaridad en las características deseables de la persona que concluye estudios en alguno o, si es el caso y de manera secuenciada, varios niveles educativos (medio superior, profesional y posgrado); pues uno de los lemas de la UAEM afirma ser una: “institución de educación superior con vocación para forjar generaciones [...] más competitivas, resueltas a sortear dificultades, solidarizarse y contribuir en el desarrollo de México” (Gasca, 2009b: 7). Aunque parece paradójico que en las características deseables del egresado universitario se integren la competitividad y la solidaridad, esta última no se presenta como principio de relación entre sujetos iguales, sino en relación con una idea abstracta de “desarrollo de México” que, como es bien conocido, por lo general se identifica con los intereses dominantes en lo económico y lo político.

Aun así, y concordantemente con el pensamiento de Kellner sobre la naturaleza compleja, heterogénea y ambigua de la globalización, la tecnocultura también manifiesta rasgos similares. Para propósitos de especificación se retoma el contenido del Plan General de Desarrollo (PGD 2009-2021), respecto a la presentación del perfil ampliado del egresado: “Sus egresados [...] se diferencian por su calidad humana, por ser altamente competitivos”, propone la formación de “personas éticas, involucradas proactivamente en la construcción de la paz, la defensa de los derechos humanos y los valores de la democracia” (Gasca, 2009a: 52 y 51). Aunque los rasgos del perfil ampliado del egresado asumen una formación ética, ésta se piensa en términos de inserción de un orden social establecido, de allí que se vuelve a destacar la idea de la competitividad.

En el contexto de la política de compensaciones, que dilata el conflicto entre clases (latente), donde la comunicación ha sido distorsionada y restringida, la tecnocultura es factor coadyuvante en el mantenimiento de la promesa de desarrollo técnico y social, que una determinada clase ejerce para propósitos de dominio (Habermas, 1993: 92-93, 95-96). Esa promesa de desarrollo técnico y social se presenta, en el ámbito universitario, como innovación

educativa y ampliación de posibilidades de acceso a los estudios superiores, pues entre las principales acciones en la institución están la ampliación y diversificación en materia educativa, disponiendo a las TIC para la instrumentación de programas de estudios en modalidades diferentes a la convencional (presencial) y en apoyo a los grupos sociales que se autoexcluyen de los estudios superiores por limitantes temporales o para el traslado a las aulas (Gasca, 2009a: 59). Así las TIC propician una reorganización de la praxis de la educación, pero en el sentido de ámbito de trabajo que ofrece ciertas posibilidades de interacción entre docentes y discentes donde la deformación en la comunicación procede de las presiones por regular, por controlar tanto el acceso a la información, como las comunicaciones regulares entre los sujetos.

Entonces, interesa la transformación de la praxis en la educación con el apoyo de las TIC, allende la mera legitimación del discurso institucional y donde las pretensiones de validez de la racionalización del marco institucional tengan su medida en los cambios producidos en:

- a) La reducción de la represión, para elevar los niveles de tolerancia frente a “los conflictos de rol”.
- b) El aumento de la flexibilidad, con el propósito de aumentar las oportunidades de auto representación individual, según sea requerido en la interacción cotidiana.
- c) La definición de pautas de comportamiento allende los roles preestablecidos, que favorezcan la aplicación flexible de normas que ya han sido asumidas como propias por la comunidad universitaria, de manera voluntaria, aun cuando siempre puedan ser tematizadas de manera crítica (Habermas, 1993: 106-107).
- d) Los avances en los tres ámbitos listados facilitan las condiciones en los espacios presenciales y virtuales para promover una cultura de diálogo, proclive a la emancipación y a la progresiva asunción del ser.

Habermas es claro al contextualizar la factibilidad de transformar el marco institucional de inmediato *eo ipso* y con consecuencias emancipatorias, aplicando el potencial tecnológicamente excedente en un contexto institucional (la digitalización de procesos académicos y administrativos), mantenido con la racionalidad que se fundamenta en el habla argumentativa, cual pudiera suponerse al primar cotidianamente esta acción social. Al respecto, es cuestión de *sentido* en los estilos de vida, más que de fines por lograr: el *quid* es orientar la acción social, de manera comunitaria, según propuestas cuyas pretensiones de validez son aceptadas consensualmente para efectos de convivencia y de otorgarles sentido humano. Aun más, advierte el autor acerca de la dificultad implícita por las resistencias de parte del capitalismo al remitir a la opinión pública despolitizada, la tematización acerca de los fines de la práctica, cuestión que en el caso de la UAEM se refleja en el proyecto Universidad Digital, pero a nivel del aula, en las diversas modalidades de la praxis: presencial, semi-presencial o virtual.

### 6.3 La investigación educativa desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la sociedad

En el marco de la ciencia de la educación, con el riesgo de ser en parte instrumentalizado, el pensamiento debe tratar de hacer consciente la práctica educativa poniendo por delante sus posibilidades de emancipación: la realización de la emancipación le incumbe a la acción educativa y política.

Marcuse, en *El hombre unidimensional* (1967), plantea que la Teoría Crítica une al materialismo a una teoría de la sociedad: la preocupación por la felicidad no se puede alcanzar sin una modificación del modo concreto de existencia, pero la tarea de la filosofía no es la de alcanzar la felicidad, ni la de crear una nueva sociedad, sino formar individuos liberados, los cuales en su imaginación, proyectan una sociedad tal antes de su realización.



La libertad de consumo se convierte en el valor central, y esta dimensión ejerce una dominación irracional que la mayoría de la gente está dispuesta a aceptar. En una sociedad en donde el consumo oculta a las personas sus intereses y sus posibilidades de autorrealización, la tarea de la Teoría Crítica es difícil porque la razón instrumental integra todo incluso las contradicciones y no hay lugar para la crítica, bien diría Marcuse que, en la sociedad capitalista actual se desarrolla “La conciencia feliz—o sea, la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes— refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social”, lo cual supone que, al configurarse una vida unidimensional se impone un pensamiento único, donde pareciera que las necesidades de la comunidad están satisfechas porque se incrementa “los niveles de bienestar” tan exaltados por los ‘mass-media’ que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores. Sus agentes de publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta ‘unidimensional’ se expresa”, esto es: imponen el “lenguaje de la administración total”, donde “el lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva” (Marcuse 1993: 114-115) “La vida unidimensional necesita un pensamiento unidimensional que sea inmunizado no sólo de la trascendencia, sino también de la crítica”.

Es decir, la tecnología y la administración total, ahora brutal, del individuo parecen ser la encarnación de la mismísima razón, a favor de todos los grupos e intereses. De ahí la negación intelectual y emocional a participar en proyectos colectivos como producto de la neurosis y la impotencia.

### 6.3.1 La praxis en la educación “desde arriba” y la praxis en la educación “desde abajo”. Propuesta dialéctica acerca de la educación y las TIC

Se coincide con la tesis de Horkheimer y Adorno acerca del potencial de la cultura, por ende de la educación, en términos de ser agente aglutinador o destructor de la sociedad en la medida que: “la cultura de una época supera a la anterior mediante el arte” (Cabello, 2006: 41), pero que, en la sociedad industrial del siglo XX, al imponerse “la cultura masas ya no es una cultura, sino una seudocultura y en ella el arte está adormecido” de allí que se pueda hablar de una tecnocultura –cultura de masas y sociedad de consumo– como agente alienante, pero también sus elementos (la imagen y el espectáculo) pueden considerarse para efectos de emancipación (Horkheimer, 2000).<sup>12</sup>

Con fundamento en la premisa de Habermas, se aclara que el problema radica en el influjo excesivo del sistema (relaciones de mercado y de poder) en el mundo de la vida. Es decir, el diálogo para lograr el acuerdo es reemplazado por maneras alienadas de convenir con fundamento en consideraciones externas a la argumentación, es decir, coordinación de acciones de tipo económico o, si es el caso, a través del uso de la fuerza.

Pero, ¿qué implicaciones subyacen al asumir que la globalización es producto de una revolución tecnológica y de la reestructuración mundial del capitalismo? La interrogante resulta interesante si se considera que la educación es uno de los subsistemas de acción racional desarrollado socialmente para gestionar y orientar el proceso de asunción del ser en el individuo (Freire, 2002: 42-46). El interés sobreviene al considerar que el cumplimiento de esta función es realizado en el contexto de la globalización que,

---

<sup>12</sup> Cfr. Ritzer, George. Teoría sociológica moderna. México, McGraw Hill, 2002: 175-176, donde Ritzer señala que Douglas Kellner, al desarrollar una teoría crítica de la televisión la vincula a la industria cultural, al capitalismo corporativo y al sistema político, de allí que no la vea como un poder monolítico, pero sí como una amenaza a la democracia, la individualidad y la libertad.

retomando el enfoque dialéctico aplicado por Kellner, supone una serie de relaciones sociales e institucionales altamente complejas, contradictorias y ambiguas, así como intercambio de bienes, servicios, ideas, tecnologías, formas culturales y personales (Kellner, 2002: 286).

La intelección de la educación, donde es creciente la prevalencia de tecnología, precisa la aplicación del enfoque dialéctico porque diferencia los aspectos progresistas y de emancipación respecto a los atributos de opresión, además de que evita determinismos económicos y de tecnología, dada la complejidad esbozada anteriormente en nuestra exposición y con fundamento en los desarrollos de la ciencia, la tecnología, la cultura y la vida cotidiana (Kellner, 2002: 286). Aunque parezca utopía, se trata de reivindicar a la educación —a las instituciones de educación— como espacios de generación y apropiación de conocimientos científicos, tecnológicos, culturales y de expresión de la vida cotidiana, para que no sean exclusivamente “aparatos que reproducen” las condiciones para la reproducción del capital.

Por ello, empleando la paráfrasis que realiza Kellner del planteamiento de Horkheimer, se puede decir:

Aquel que intente dilucidar acerca del capitalismo [educación] está obligado a tratar acerca de la globalización. Es imposible teorizar el concepto de globalización sin considerar la reestructuración del capitalismo [y, por ende, de la educación] (Kellner, 2002; 289).<sup>13</sup>

Así, el concepto *tecnocapitalismo* es considerado en calidad de síntesis del capital y de la tecnología en la organización social vigente, circunstancia que evidencia la prevalencia creciente de la tecnología y la primacía continua del capitalismo. Incluso este término hace referencia a una configuración peculiar de la sociedad capitalista que está generando:

---

<sup>13</sup> Traducción de la cita de Kellner.

1. Formas nóveles de organización social
2. Representaciones de cultura y vida cotidiana
3. Conflictos
4. Modos de lucha social

La naturaleza contradictoria del fenómeno de la globalización se advierte en la implantación férrea de las relaciones del mercado que desmantelan derechos sociales, concomitante con la insistencia en la promoción de la democracia representativa, la cual es rebasada y cuestionada, y hace posible distinguir la acción social de resistencia, por parte de individuos y grupos sociales marginados, que también utilizan instituciones e instrumentos resultantes del desarrollo de las TIC para promover la democracia y justicia social. A este proceso se denomina *globalización desde abajo*.<sup>14</sup> En contraste, la *globalización desde arriba* es atribuida al capitalismo corporativo y al Estado capitalista.

En tal sentido, ha sido significativo el desarrollo de fuerzas sociales y de culturas alternativas, cuyas acciones se perfilan hacia la preservación de formas culturales y sociales. Entonces, y considerando la imbricación de la globalización y de otros sistemas especializados de la acción, uno de los cuales son las IES, se sugiere que sea pertinente aplicar el enfoque dialéctico propuesto por Kellner y suponer que, en el ámbito educativo, también acontece la contraposición de los programas educativos instrumentados con el apoyo de las TIC (educación *desde arriba*) a los mecanismos que la sociedad está resolviendo, e incluso aplicando, para proveerse de los elementos educativos que requiere para socializar, con el apoyo de la tecnología, a pesar de que en la praxis de la educación hasta el momento no ha surgido ninguna iniciativa desde los docentes y los discentes.

---

<sup>14</sup> Término del autor.

### 6.3.2 La racionalidad y científicidad en la investigación educativa

El supuesto inicial en la intelección crítica de la praxis en la educación se refiere a una actividad inteligible con su fin particular, en un contexto socio-histórico, y también que el objetivo general de cualquier actividad humana es de naturaleza teórica o práctica. La presente reflexión acerca del tema de la educación, con el apoyo de la tecnología, es teórica por la finalidad prevaleciente de resolver problemas y para efectos de procurar y desarrollar conocimiento cuyo sentido es acordado a través del habla argumentativa, aun cuando la educación es actividad práctica, cuyo propósito es facilitarle al sujeto la asunción como ser humano.

Las problemáticas educativas emergen de los procesos sociales contradictorios, por más que se planteen, en ocasiones, como discrepancias entre la filosofía de la educación que promueve una concepción de hombre y sociedad, y las prácticas educativas concretas; o bien como divergencia entre la práctica educativa efectiva, real y cotidiana, y lo que se prescribe para ésta. Pero al plantear de ese modo la emergencia de las problemáticas educativas, se pone al descubierto cómo, en la mayoría de las concepciones acerca de la educación, domina una perspectiva determinista, un deber ser que ve a lo real y concreto de la educación como deficitario, como insuficiente, lo cual, desde una perspectiva epistemológica, implica considerar que existe una separación entre teoría y práctica, cuando desde el planteamiento teórico que aquí se asume, no existe una separación entre teoría y práctica, ya que ambas están indisolublemente ligadas por la actividad del sujeto pensante y actuante.

Por ello, desde la Teoría Crítica, no se puede plantear el uso de la tecnología como un recurso que reduce “la brecha entre teoría y práctica”, por más que toda herramienta o artefacto tecnológico constituya un instrumento que medie las interacciones del hombre con sus objetos de trabajo y, en consecuencia, se convierta en un

componente del desarrollo de las fuerzas productivas, entendidas éstas como las formas de cooperación para el trabajo aunada a un determinado nivel de conocimientos científico-tecnológicos. Por ello, la incorporación de las TIC, en cuanto artefactos, lleva a reorganizar las formas de circulación de informaciones, así como a redefinir a emisores y receptores de éstas; desde ese punto de vista, las TIC modifican la comunicación y, en cierta medida, la acción propiamente comunicativa, imponiendo otros estándares de racionalidad.

Respecto a la intelección acerca de la praxis en la educación, la racionalidad científica se identifica con los criterios de la “aceptabilidad racional”. En los juicios, la interpretación de sus resultados y las normas y principios que rigen este proceso de interpretación y de evaluación constituyen el paradigma de la racionalidad científica. Por consiguiente, la ciencia y la educación son actividades regidas por la teoría ceñida a la praxis reflexiva. Luego entonces, la exigencia naturalista es que la investigación educativa elabore principios y procedimientos metodológicos que emancipen a los profesionales de su dependencia de la costumbre y de las tradiciones a través de las interpretaciones y juicios que se rigen por las normas de racionalidad. La implicación es que las teorías de la educación se fortalecen en términos de pertinencia y fiabilidad por su transformación más que por la sustitución.

La investigación educativa asume compromisos con determinada filosofía de la educación, ya que dispone valores educativos, es decir, elementos principales porque otorgan sentido.

El autor que más ha hecho para aclarar el conjunto posible de opciones de valor en la investigación científica social es Jürgen Habermas. Habermas las caracteriza: ‘ciencias empírico-analíticas’, valores instrumentales, manipulación y control; ‘ciencias históricas o hermenéuticas’, valores del diálogo abierto, comunicación libre, y ‘ciencias críticas’ interés emancipador. A través del título

“Teoría de los intereses constitutivos del saber”, aclara que los valores que constituyen las diferentes formas de conocimiento científico social expresan también perspectivas filosóficas diferentes acerca de la naturaleza de la educación (Carr, 1999: 125).

Para Winter (citado por Carr, 1999: 136), la investigación-acción es una forma de poner de manifiesto a los profesores el carácter transitorio de su práctica para su transformación crítica. La investigación-acción considera una epistemología con carácter crítico y dialéctico de la racionalidad. Por consiguiente, es acción docente la reflexión crítica acerca de las aporías respecto a sus ideas y las creencias sobre la educación, además de las prácticas institucionalizadas.

La educación es praxis que promueve los valores humanos y los ideales sociales, a diferencia de la ciencia que prima el saber empírico. Por consiguiente, la ciencia de la educación se fundamenta en una filosofía general de la educación más que en una filosofía específica de la ciencia. Tal aserto se puede fundar en la idea de los intereses constitutivos del saber que desarrolla Habermas, distinguiendo tres intereses: el interés técnico, constitutivo de las ciencias “empírico-analíticas”; el interés práctico, que da lugar a las ciencias “histórico-hermenéuticas”; el interés de la emancipación, que libera de las limitaciones que pesan sobre la razón humana (limitaciones de la autoridad, ignorancia, costumbre, tradición y similares) y da lugar a la idea de una “ciencia social y crítica”. Por esta razón, las metas y los valores de la ciencia social crítica, tal como la define Habermas, son las metas y valores de la educación. Al respecto, este autor justifica que una ciencia social crítica constituye también la justificación de una ciencia de la educación que, allende las consideraciones de naturaleza “empírico-analítica”, es ciencia crítica impelida por la función educativa de desarrollo de la autonomía racional y de las formas democráticas de vida social.

De lo expuesto se infiere que una cultura comprometida con las acciones sociales, en términos educativos y tendentes al desarrollo de una sociedad más democrática, posibilita liberar la praxis en la educación de todas aquellas constricciones a las que está sometida.

## 6.4 La acción comunicativa y la argumentación: racionalidad con arreglo al entendimiento

6.4.1 La racionalidad con arreglo a fines: “un ladrillo más en la pared”<sup>15</sup>

La formación integral de la persona que se procura a través de la argumentación en las instituciones, implica el desarrollo de la actitud racional: actuación con lucidez y esfuerzo para convenir con imparcialidad y consensualmente.<sup>16</sup> Aún más, implica activismo socialmente responsable y compromiso ético, perfilado hacia la transformación comunitaria.<sup>17</sup>

Se supondría que el entendimiento es recurrente en los actos de habla; sin embargo, la *descentración lingüística y cultural* es atípica en las interacciones realizadas a través de los actos de habla sobre las diversas prácticas y los usos del habla en la sociedad, así como en sus variados sistemas de acción funcionalmente especializados, uno de los cuales es la universidad, ámbito al que se alude en el presente trabajo.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Se retoma el título de la canción de Pink Floyd, porque alude a la impronta de la racionalización en el ámbito educativo.

<sup>16</sup> Se emplea de la voz *convenir* de acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), que la define como “Ser de un mismo parecer y dictamen. Dicho de dos o más voluntades. Coincidir causando obligación”. En línea.

<sup>17</sup> En referencia a la voz adverbial *ético* se retoma el sentido expuesto por Habermas, la implicación de veracidad del compromiso debe considerarse allende alguna implicación realista: encaje con los hechos. Entonces, el compromiso en comento es resultado del consenso normativo, intersubjetivamente validado. Esto es, la *validez* de la obligación es reconocida porque vincula las voluntades de los universitarios y de las personas a través de razones (Habermas, 2003: 84-89).

<sup>18</sup> Simon Marginson y Marjik van der Wende, “Globalisation [sic] and higher



La asunción del ser implica adquirir conciencia de sí, del entorno donde se actúa cotidianamente, así como también de otros influyentes próximos al sujeto o, si es el caso, a aquellos que lo circunscriben (globalización y mundialización). El sujeto requiere percatarse de los contextos históricos, referenciales en la cotidianidad al actuar, interaccionar y relacionarse socialmente (Freire, 2002: 27-34, 37-38, 42-46).

De igual importancia, comprenderse en calidad de sujetos racionales con potencial para incidir en la transformación de la realidad enlaza con la capacidad de pensar *acertadamente* (Habermas, 2001: 38-39 y Freire, 2002: 40). Entonces, se procura el aprendizaje que cuestiona lo tácito y subyacente, incluso al mismo proceso de dilucidación, esto es, la ilustración crítica y que, por ende, problematiza.

El habla argumentativa consiste en resolver, con fundamento en el discurso, las pretensiones de validez que subyacen en lo dicho y, a la vez, lo hecho por los sujetos. La fuerza de un argumento radica en la pertinencia de las razones que lo fundamentan en determinados contextos: geográficos, culturales y temporales; se manifiesta en el grado de convencimiento con el que acuerdan y actúan los sujetos, respecto a las pretensiones en comento. Las acciones de las personas, al participar en argumentaciones, denotan su racionalidad o la carencia de ésta.

---

education” [Globalización y educación superior] en *Innovación educativa*, México, abril-junio, IPN, México Rita Radl P. (1998). “La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas”, en *Papers* 56, p. 7. En línea. Pedro Gerardo Rodríguez Moreno (1999). “Conocer y entender” en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 1er. trimestre, vol. XXIX, núm. 001, México, Centro de Estudios Educativos pp. 13 y 14; OECD, “En el límite. Asegurando un futuro sustentable para la educación superior” (*On the Edge. Securing a Sustainable Future for Higher Education*), en *Innovación Educativa*, México, IPN, pp. 33-77.

Se sirve de la frase “descentración lingüística y cultural”, de acuerdo con la acepción expuesta en el título *Conocer y entender*, que la define como la capacidad de comprender los significados que otorgan las personas a la realidad, desde su punto de vista y autorreferencia. Rodríguez Moreno (1999: 11).

También, el proceso de argumentación implica el aprendizaje: la refutación de las pretensiones de validez (supuestos), que fundamentan la pretensión de validez en cuestión, es orientada hacia la identificación y posterior corrección de los desaciertos, así como las intervenciones fallidas en el mundo de las cosas. De ello, se deriva una interrogante respecto a ¿qué consecuencias tiene la incorporación de las TIC en la praxis de la educación? La pregunta es pertinente dado que las TIC se han empleado, predominantemente, como elemento que posibilita reorganizar la praxis en la educación en términos de trabajo, es decir, bajo las condiciones de la racionalidad técnica.

#### 6.4.2 La racionalidad con arreglo al entendimiento: recuperación del sentido humano en la acción cotidiana

Para superar las violencias a que se ha sometido la praxis en la educación, se debe proceder a una recuperación de la racionalidad comunicativa. Esto quiere decir que se tienen que reivindicar las acciones orientadas al entendimiento en donde lo fundamental es la elaboración de acuerdos racionalmente motivados entre los sujetos, de tal manera que el acuerdo entre los sujetos se produzca sin coerción alguna, salvo la impuesta por lo que consideran el mejor argumento, a la vez que se ajuste a las restricciones estructurales de la acción comunicativa que comienza por reconocerse mutuamente como sujetos capaces de lenguaje, habla y acción, y en donde toda pretensión de validez es susceptible de crítica. De ahí entonces que las TIC, consideradas principalmente como instrumentos para la “mejora de la educación” o para la organización de las modalidades educativas, irrumpen violentamente sobre los procesos del entendimiento donde se despliegan diversas formas de argumentación, por ello, el uso de las TIC por sí mismas no propicia –hasta el momento– una formación que procure la aprehensión de las diversas formas de argumentación ni la apropiación de una dimensión ética.

Por lo tanto, formular una propuesta de incorporación de las TIC a la praxis de la educación pasa por la crítica a la manera en que

se imponen como instrumentos que permiten regular y controlar la acción de los sujetos de la educación, para poder reivindicar sus potenciales de uso en la ampliación de la participación en los asuntos que afectan a los sujetos, en el diálogo de argumentaciones y su crítica, y no sólo como mero artefacto que posibilita la circulación y distribución de informaciones o, cuando mucho, en un juego de preguntas y respuestas predeterminadas. De ese modo, para formular una propuesta de incorporación de las TIC a la praxis de la educación, tienen que privilegiarse las intervenciones de los sujetos apegándose a tres condiciones:

- Son veraces sus proposiciones discursivas, o bien, son susceptibles de crítica.
- Los que disertan han de considerarse fiables, mutuamente.
- Se ha de disponer del derecho recíproco a expresarse.

De lo anterior se deduce que la interacción comunicativa, con orientación humanista, tiene una dimensión ética (el ideal al que se orienta la persona) e imbricado a ésta el determinante epistemológico. Lograr el entendimiento implica valores humanos que también se manifiestan en las acciones que realizan, pero no como simples actitudes y habilidades que únicamente refieren al comportamiento. En suma, la premisa fundamental a considerar en la praxis de la educación, que se apoya en las TIC, es que debe fundarse en la capacidad de lenguaje, de habla argumentativa y una orientación hacia la acción comunicativa.

## Bibliografía

Abbagnano, N. (1998). *Diccionario de Filosofía*, trad. A. N. Galletti, Fondo de Cultura Económica, México.

Adorno, Theodor y Max Horkheimer (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid.

Althusser, Louis (2005). “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI Editores, México.

Apple W. Michael (1986). *Ideología y currículo*, trad. R. Lassaletta, Akal, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1996). “Educación, identidad y patatas fritas baratas” en M. Apple W. *Política cultural y educación*, trad. P. Manzano, Ediciones Morata, Madrid.

Baudelot, Christian y Roger Establet (1999). *La escuela capitalista*. Siglo XXI Editores, México.

Bosco, Martha y Héctor S. Barrón (2008). *La educación a distancia en México: narrativa de una historia silenciosa*, Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Bowles, Samuel y Herbert Gintis (1985). *Instrucción escolar en la América capitalista: reforma educativa y las contradicciones de la vida económica*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Carr, Wilfred (1999). “¿Puede ser científica la investigación educativa?” en W. Carr, *Una teoría para la educación*, trad. P. Manzano, Fundación Paideia, Morata, Madrid.

*Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE). Disponible en: <http://www.rae.es> [accesado el sábado 7 de marzo de 2009].

Freire, Paulo (2002). “No hay docencia sin discencia” en P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, trad. G. Palacios, Siglo XXI Editores, México.

Gadamer, Hans -Georg (2002). “Hermenéutica. Teoría y práctica” en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Madrid.

Gallino, L. (2001). *Diccionario de Sociología*, trad. S. Mastrangelo y L. Alegría, Siglo XXI Editores, México.

Gasca Pliego, Eduardo (2009a). *Plan General de Desarrollo 2009-2012*, UAEM, Toluca de Lerdo.

\_\_\_\_\_ (2009b). *Plan Rector de Desarrollo Institucional 2009-2013*, UAEM, Toluca de Lerdo.

\_\_\_\_\_ (2010). *Primer Informe de Actividades*, UAEM, Toluca de Lerdo.

Giroux, Henry A. (2004). “Ideología, cultura y escolarización”, en H. A. Giroux, *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*, trad. A. T. Méndez, Siglo XXI, México.

Habermas, Jürgen (1990). “Giro pragmático”, en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez R., Altea, Taurus, Alfaguara, México.

\_\_\_\_\_ (1993). “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. M. J. Redondo y M. Garrido, Red Editorial Iberoamericana, México.

\_\_\_\_\_ (2001). “Aspectos de la racionalidad de la acción” en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. M. Jiménez R., Ediciones Cátedra, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona Paidós.

\_\_\_\_\_ (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid, Trotta.

Horkheimer, M. (2000). “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)” en M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. J. L. López y L. de L., Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

\_\_\_\_\_ y T. Adorno (2006). “La industria cultural” en M. Horkheimer M. y T. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Trotta, Madrid.

Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Editores, Madrid.

Kellner, Douglas (2002). “Theorizing globalization” en *Sociological Theory*, Vol. 20, No. 3 (Nov., 2002), pp. 285-305, Disponible en <http://artsvylle.com/files/docs/theorizing%20globalizaion%20-%20ArtsVylle.pdf> [20 de enero de 2012].

\_\_\_\_\_ (2010). “Sociological Theory” en *Sociological Theory*, American Sociological Association, EUA.

Kemmis, S. (1998). “El nacimiento de la moderna teoría educativa bajo la influencia de la educación de masas” en S. Kemmis, y L. Fitzclarence, *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*, Morata, Madrid.

Lundgren, Ulf P. (1992). *Teoría del currículum y escolarización*, Ediciones Morata, Madrid.

Maquiavelo, N. (2003). “De aquellas cosas por las cuales los hombres y especialmente los príncipes, son alabados o censurados” en N. Maquiavelo, *El Príncipe*, 21a. ed., Porrúa, México.

Marginson, S. y Wende van der M. (2008). "Globalisation and higher education" en *Innovación Educativa*, abril-junio, núm. 8, México p. 43.

Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional*, Ariel, México.

Marx, Karl (2005). "Introducción general a la crítica de la economía política (1857)" en Karl Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, pp. 281-314.

Marx, Carlos y Frederic Engels (1976). *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.

Miklos, Tomás y Margarita Arroyo (2008). "Primera parte: Antecedentes" en *El futuro de la educación a distancia y el e-learning en América Latina. Una visión prospectiva*, Revista Tecnología y Comunicación Educativas enero-junio ILCE, México, pp. 426-474.

Nusche, D. (2008). "Assessment of learning outcomes in higher education: a comparative review of selected practices" en *Innovación educativa*, núm. 8, p. 45.

Observatorio de la Educación (s/f). Disponible en: [www.observatorio.org/pdf/DebateEspecialSEP](http://www.observatorio.org/pdf/DebateEspecialSEP) y [www.anep.edu.uy/observatorio](http://www.anep.edu.uy/observatorio) [accesados el 31 de mayo de 2010].

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) (2008). "En el límite. Asegurando un futuro sustentable para la educación superior" en *Innovación Educativa*, núm. 8, p. 42.

Radl Philipp, Rita (1998). "La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas" en *Papers*, núm. 56, 1998, pp. 103-123, p. 7. Disponible en: [http://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/habermas02.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/habermas02.pdf) [accesado el 17 de mayo de 2008].

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe (Redalyc) (2010). Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/> [accesado el 31 de mayo de 2010]. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/stats/estUsu/RptGral/awstats/mainc.html> [accesados el 31 de mayo de 2010].

Ritzer, G. (2002). “Integración acción-estructura” en G. Ritzer, *Teoría sociológica moderna*, trad. M. T. Casado R., McGraw-Hill/Interamericana de España, Madrid.

Rodríguez Gómez *et al.* (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, Aljibe.

Rodríguez Moreno, Pedro Gerardo, “Conocer y entender”, en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, 1er trimestre, año/vol. XXIX, núm. 001, México, Centro de Estudios Educativos, 1999.

Rojas Cróte, Ignacio R. (2000). “Significados sociales de la Acción Docente”, en *Convergencia*, revista de Ciencias Sociales, Núm. 23. Universidad Autónoma del Estado de México, septiembrediciembre, México, pp. 121-150.

Sánchez Rodríguez, José, Julio Ruiz Palmero y Rafael Palomo López. *Enseñanza con TIC en el Siglo XXI: la escuela 2.0*. Sevilla, Mad. 2008.

Sautu, R., P. Boniolo, P. Dalle y R. Elbert (2005). “La construcción del marco teórico en la investigación social”, en *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*, Ed. A. A. Boron/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.

Secretaría de Educación Pública (SEP) (2008). Comunicado 0097. Disponible en: <http://www.presidencia.gob.mx/prensa/sep/?contenido=35152&imprimir=true> [accesado en abril de 2008].



Sistema Nacional de Educación a Distancia (SINED) (s/f). Disponible en: Disponible en <http://www.presidencia.gob.mx/prensa/sep/?contenido=35152&imprimir=true> [accesado en abril de 2008].

Varghese, N. V. (2008). Globalization of higher education and cross-border student mobility, UNESCO/IIEP/Francia. Disponible en: [http://www.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=157989&set=4C2E872E\\_0\\_15&gp=1&lin=1&ll=1](http://www.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=157989&set=4C2E872E_0_15&gp=1&lin=1&ll=1) [accesado 2 de julio de 2010].

Zallo, Ramón (1988). *Economía de la comunicación y la cultura*, Akal, Madrid.

Zemelman, Hugo (1995). “Sobre bloqueo histórico y utopía en Latinoamérica”, en *Política y cultura*, núm. 004, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, primavera, México, pp. 43-51.

Nota curricular *de los autores*





Maximiliano Valle Cruz

Maestro en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor Investigador de Tiempo Completo, adscrito a la licenciatura y la maestría en Educación de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) e integrante del Cuerpo Académico de Educación y Políticas Educativas. Es secretario de la Red de Cuerpos Académicos en Política, Educación y Universidad, desde 2010.

Autor de diversos artículos publicados en revistas como *Administración y política*; *Iniciativa*; *Papeles de población*; *Psicología*, *Revista de la Facultad de Ciencias de la Conducta*; *Educativa* y *Revista del magisterio*. Autor del libro *Ciencia y método, entre el control y la emancipación*. Coautor de los libros: *Evaluación del plan de estudios de la maestría en Ciencias de la Educación del ISCEEM: una propuesta metodológica*; *La universidad pública, pasado, presente y futuro*; *La evaluación como racionalización en la universidad: estrategia de control y vigilancia*, *Economía, Estado y profesiones*, y colaborador en los libros: *La educación en México: continuidad, cambios y perspectivas*, *Políticas educativas y universidad pública*; *Políticas educativas en la sociedad de la información* y *Procesos de alfabetización en la universidad*.

Jonathan Cortina Rodríguez

Pasante de la licenciatura en Educación de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la UAEM. Integrado como tesista al Cuerpo Académico en Educación y Políticas Educativas.

Janeth Rivera Peralta

Estudiante del séptimo semestre de la licenciatura en Educación de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la UAEM. Integrada al Cuerpo Académico en Educación y Políticas Educativas para la realización de sus prácticas profesionales.

Celene García Ávila

Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México (COLMEX) y miembro de Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 2008. Fue profesora de español para extranjeros en la Universidad de Harvard (2003-2004). Actualmente es Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Lenguas de la UAEM, donde ha dirigido dos proyectos de investigación. Ha publicado poesía, reseñas y artículos académicos desde 1990, tanto en México como en el extranjero. Ha colaborado en revistas como *La Colmena*, *Castálida*, *Desde el Sur*, *Revista del magisterio*, *Nueva revista de Filología Hispánica*, *Actual* (Mérida, Venezuela), *El Boletín de El Colegio de México*, *La Jornada Semanal*, entre otras. Una muestra de su poesía se encuentra en el libro titulado *Espiral de los latidos* (CONACULTA, México, 2002), así como en *Luces y sombras hispanas* (Madrid, 2004). Participó en los libros colectivos *Teatro, espacio y movimiento en el teatro del Siglo de Oro* (COLMEX, 2000) y *(Re)escribir la historia desde la novela de fin de siglo* (UAM-Iztapalapa, 2002). Fue becaria del Fondo para la Cultura y las Artes del Estado de México (FOCAEM) (2000-2001). El Instituto Mexiquense de Cultura (IMC) publicó el libro de poesía titulado *A la orilla del lago congelado* (2006), beneficiado por el fondo editorial de dicha institución.

Las líneas de investigación que actualmente trabaja son: literatura hispanoamericana (siglos XIX y XX), vínculos entre la literatura hispanoamericana y literaturas en lengua inglesa o francesa (siglos XIX y XX) y fomento de la lectura y alfabetización académica. Asiste, desde agosto de 2009, al Seminario de teoría crítica que dirige en la UAEM la doctora Rosa María Ramírez.

*Ignacio Roberto Rojas Crotte*

Doctor en Ciencias Sociales y en Educación con especialidad en Sociología por la UAEM. Realiza actividades de investigación, docencia y extensión en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEM. Fue tesista del doctorado en Ciencias Sociales de la UAEM, incorporado al Cuerpo Académico en Educación y Políticas Educativas, del cual forma parte, actualmente. Es integrante de la Red de Cuerpos Académicos en Política, Educación y Universidad.

*Rosa María Ramírez Martínez*

Doctora en Sociología por la UNAM con Mención Honorífica. Estancia de Investigación Posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Económicas y en el Seminario de Educación Superior de la UNAM bajo la dirección del doctor Imanol Ordorika. Perfil Promep. Líder del Cuerpo Académico en consolidación: Educación y Políticas Educativas. Es coordinadora de la Red de Cuerpos Académicos en Política, Educación y Universidad, desde 2010. Profesora de Tiempo Completo de la UAEM adscrita a la Facultad de Ciencias de la Conducta.

Ha publicado artículos en revistas como *Convergencia*, *Tiempo de educar*, *Revista de psicología*, *Papeles de población*, *Revista del Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología y Magisterio*. Ha publicado los siguientes libros: *Políticas de la universidad pública: el discurso de la calidad*; *Gobernabilidad y política para la universidad pública*; *La evaluación como racionalización en*

*la universidad: estrategia de control y vigilancia; Economía, Estado y profesiones.* Coordinadora, junto con Maximiliano Valle y Leonor González, del libro *La universidad pública: pasado, presente y futuro. 12 ensayos.* Colaboradora en los libros: *La educación en México: continuidad, cambios y perspectivas; Políticas educativas y universidad pública; Políticas educativas en la sociedad de la información, Procesos de alfabetización en la universidad.*

María de Lourdes Elizabeth Ortega Terrón

Maestra en Arquitectura en tecnología para la vivienda; especialista en Vivienda. Adscrita a la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEM. Profesora de asignatura de Matemáticas. Participante en las actividades académicas que realiza el Cuerpo Académico de Educación y Políticas Educativas.

Enrique Aguirre Hall

Maestro en Comunicación y Tecnologías Educativas adscrito a la Dirección de Educación Continua y a Distancia de la UAEM. Las actividades que realiza son de gestión de programas de estudios, instrumentados con el apoyo tecnológico. Integrado como tesista del Doctorado de Ciencias Sociales de la UAEM al Cuerpo Académico de Educación y Políticas Educativas.

*Teoría Crítica de la sociedad, una lectura introductoria*, de Rosa María Ramírez Martínez (coord.) se terminó de imprimir en abril de 2014 en Editorial ----- México. La edición estuvo a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, SIEA, UAEM.

Coordinación editorial: Patricia Vega Villavicencio  
Corrección de estilo: Guadalupe Álvarez Martínez  
Formación y diseño: Nancy Huerta Vázquez

El tiraje consta de 300 ejemplares.







*Teoría Crítica de la sociedad, una lectura introductoria* es el resultado del trabajo de un grupo de profesores y estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México, que desde 2001 ha desarrollado una serie de actividades encaminadas a la comprensión de nuestras actuales sociedades, que algunos llaman posmodernas, poscapitalistas de la información, del conocimiento o globalizadas, pero que, a pesar de esas denominaciones, se siguen caracterizando por un capitalismo cada vez más voraz y deshumanizante que cumple con aquello que decía Marx respecto a la centralización y concentración del capital y ha llevado a dismantelar el llamado Estado social.

Este libro es una invitación a recuperar un pensamiento, una forma de conocimiento y acción que contribuya a transformar nuestras realidades; es testimonio, también, de algunos que procuramos mantener una posibilidad para pensar acerca del conocimiento y nuestras realidades sociales para tratar de enfrentar ese performance que viven nuestras instituciones de educación superior desde hace más de veinte años. Quizá se pueda decir que este libro es obra de esos necios que quieren recuperar la razón perdida y deformada para convertirla nuevamente en un proyecto inacabado; los locos que queremos pensar un mundo mejor, los ciegos que deseamos unir la teoría con la praxis, peligrosos cómplices que queremos iniciar de nuevo una nueva forma de emancipación de nuestras propias ataduras ideológicas.

