



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN  
NICOLÁS DE HIDALGO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
"SAMUEL RAMOS M."**



**Programa de Doctorado Institucional en Filosofía**

**FILOSOFÍA SOCIAL EN HABERMAS Y FREIRE.  
ELEMENTOS PARA RE-PENSAR EL ESPACIO PÚBLICO  
DESDE  
AMÉRICA LATINA**

Tesis para obtener el Grado de Doctora en Filosofía que presenta

Rosalía López Paniagua

Asesor de tesis  
Dr. Oliver Kozlarek

Morelia, Michoacán, Febrero 2013

## INDICE

	Pág
<b>INTRODUCCION</b> .....	3
<b>CAPITULO I.- PERSPECTIVA CRÍTICA, CONTEXTOS Y TRAYECTORIAS</b>	16
1. Teoría crítica y espacio público.....	17
2. Contextos sociohistóricos y trayectorias personales.....	38
<b>CAPITULO II.- COORDENADAS INTELECTUALES Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO</b> .....	46
1. Habermas.....	47
<i>La Teoría crítica: Autores y temáticas</i> .....	53
<i>Segunda generación de la Escuela de Frankfurt</i> ...	74
2. Freire: <i>Teología de la Liberación</i> .....	79
<i>Teoría de la Dependencia</i> .....	98
<i>Nacionalismo Latinoamericano</i> .....	109
<b>CAPITULO III.- CONOCIMIENTO Y DIÁLOGO</b> .....	121
1. Racionalidad y conocimiento crítico.....	122
2. Contexto comunicativo y diálogo.....	140
3. Acción comunicativa y concienciación.....	148
<b>CAPITULO IV.- PROYECTO DE MODERNIDAD Y LIBERACION</b>	157
1. Modernidad inconclusa y transformación del mundo.....	157
2. Democracia y emancipación.....	173
<b>CAPITULO V.- DIALECTICA DE LA ACCION CULTURAL COMUNICATIVA Y ESPACIO PÚBLICO</b> .....	187
1. Conocimiento racional-dialógico.....	188
2. Ciudadanía politizada.....	192
3. Democracia deliberativa y comunitaria.....	203
<b>CONCLUSIONES</b> .....	227
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	236

## INTRODUCCION

La convivencia de los siete mil millones de seres humanos que conformamos la sociedad contemporánea de principios del siglo XXI se distingue, además, por la disposición de recursos tecnológicos que favorecen la interrelación a distancia y la migración a nivel global como nunca antes, así como por la creciente demanda de satisfactores y condiciones de acceso de mayor equidad, lo que ha derivado en una situación de tal nivel de complejidad y conflictividad relacional, que los mecanismos e instituciones existentes para la atención de los asuntos públicos, así como para la definición de prioridades y construcción de acuerdos, no logran su función mediadora. Tal complejidad y conflictividad llevan a suponer que existe la necesidad de expandir el ámbito del espacio público y de colocarlo en el centro del debate académico y político para avanzar en la comprensión de la problemática que entrañan las formas de convivencia humana en el mundo contemporáneo, no sólo en los países subdesarrollados, como los de América Latina, sino también en los desarrollados de Europa y en Estados Unidos, donde cada vez más se presentan conflictos y demandas sociales que no encuentran solución y respuesta. Esto lleva a plantear: ¿De qué manera puede conformarse un espacio público que contribuya a la resolución de los problemas derivados de la convivencia social? Un espacio público en el que cotidianamente los diversos grupos sociales e intereses sean sometidos a un proceso de debate y construcción de consensos de manera razonada y argumentada. Sin embargo, diversas interrogantes se abren al respecto. ¿Qué condiciones, y/o habilidades, requieren los individuos para poder participar en el espacio público? Y ¿Cómo avanzar hacia una noción de espacio público, en una perspectiva global, multicultural?

Para responder a tales interrogantes es posible acudir al ámbito de la filosofía social, entendida como la intersección de la filosofía y la sociología, vinculación típica de la Escuela de Frankfurt, como el proyecto de construir a partir de esta convergencia una teoría satisfactoria de la sociedad capitalista, o si se quiere de la modernidad, sin ocultar sus fallos y anomalías (Sotelo, 1997: 148), ámbito

desde el cual ésta investigación tiene como objetivo general llevar a cabo una puesta en diálogo de las perspectivas de Habermas y Freire sobre el espacio público, desde América Latina. Es decir tomando como punto de partida la visión latinoamericana de Paulo Freire.

Habermas (1929 - ) destaca por ser el más influyente filósofo alemán contemporáneo y teórico social de la posguerra, creador de la Teoría de la Acción Comunicativa y referente ineludible de la Nueva Teoría Social y de la Modernidad, entre otros temas, además de ser el más reconocido representante de la Teoría Crítica vinculada a la Escuela de Frankfurt. Freire (1921-1997), pensador latinoamericano, nacido en Brasil, mundialmente reconocido esencialmente por su propuesta centrada en la educación de adultos, fundada empíricamente en América Latina y África y vinculada a los problemas de la transición a la modernidad de las naciones del Tercer Mundo. Sus contribuciones, abarcadas desde la década de los años 60 hasta la de los 90s, y han quedado plasmadas en numerosos libros, conferencias y publicaciones, las cuales han sido poco estudiadas en su perspectiva filosófica social, y particularmente sobre el tema del espacio público.

Es importante señalar que estos autores han tenido influencia en diversos campos académicos y prácticas profesionales por lo que son difíciles de clasificar en términos de alguna disciplina o ideología. Además, su recepción, en diversos contextos intelectuales y nacionales, ha sido un proceso complejo y controvertido. Entonces ¿Por qué poner a dialogar a Habermas y Freire? Porque, su puesta en diálogo, permite indagar sobre la comprensión de los procesos de construcción de conocimiento bajo condiciones sociohistóricas diversas y con ello abrir las posibilidades de su reconstrucción, teniendo en cuenta la meta común de asegurar la sobrevivencia de la especie humana.

Es necesario señalar que, de acuerdo a los biógrafos y estudiosos de estos intelectuales, no hay indicios de que Habermas y Freire hayan tenido algún intercambio personal. Sin embargo, si ha habido el interés por confrontar sus planteamientos. Entre los análisis comparados sobre Habermas y Freire, que se

han realizado, destaca el libro de Raymond A. Morrow<sup>1</sup> y Carlos Alberto Torres<sup>2</sup> (2002), *Reading Freire and Habermas: critical pedagogy and transformative social change, Teachers*. Así como también el artículo de Ana Ayuste<sup>3</sup> titulado "Las contribuciones de Habermas y Freire a una teoría de la educación democrática centrada en la deliberación racional y el diálogo" incluido en el libro *Educación, ciudadanía y democracia*, coordinado por ella misma y publicado por la Organización de Estados Iberoamericanos en el año 2006.

El libro de Morrow y Torres, trabajo pionero en comparar sus teorías en profundidad y situar su forma de pensar, en lo que respecta a otras teorías sociales y filosofías de la educación, tiene como propósito realizar una lectura de Freire a través de Habermas, y demostrar que, a pesar de las diferencias, estos filósofos comparten opiniones cruciales sobre ciencia, sociedad, psicología social crítica y praxis educativa que son esclarecedoras mutuamente y que ofrecen un nuevo punto de partida para una teoría crítica de la educación.

Morrow y Torres, parten de la idea de que Habermas y Freire son pensadores complementarios e intentan mostrar que tienen una concepción de las ciencias humanas, de la crisis de la sociedad moderna, una teoría del sujeto y práctica pedagógica que permiten el entendimiento de sus teorías sociales de la acción comunicativa intersubjetiva, basada en relaciones de mutuo reconocimiento entre los individuos. Esto autores plantean que Habermas y Freire, juntos, proveen un

---

<sup>1</sup> Raymond Allen Morrow es profesor asociado en el departamento de sociología de la Universidad de Alberta, Canadá. Sus trabajos publicados se refieren a las tradiciones de la teoría crítica (por ejemplo la Escuela de Frankfurt, Habermas) y la tradición francesa (Pierre Bourdieu, Michel Foucault), de las cuales toma sus fundamentos teóricos y metodológicos para comparar la teoría de la reproducción y transformación educativa y pedagogía crítica (Paulo Freire). Recientemente se ha interesado en el tema de los intelectuales mexicanos y sus relaciones con el proceso de transición democrática. Ha tenido una intensa colaboración con Carlos Alberto Torres, sobre teoría social y educación comprada entre América del norte y América Latina. Al respecto destaca el primer libro conjunto: *Social Theory and Education: A Critique of Theories of Social and Cultural Reproduction* (1995).

<sup>2</sup> Carlos Alberto Torres, es un destacado y prolijo intelectual argentino especialista en sociología política de la educación, reconocido como uno de los herederos intelectuales de Freire, actualmente es el Director del Instituto Paulo Freire con sede en la UCLA-EU y Presidente Mundial de los Institutos Paulo Freire.

<sup>3</sup> Ana Ayuste es investigadora titular de la Universidad de Barcelona, España. Directora del Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Encabeza el grupo de investigación sobre Educación Moral.

marco de referencia para el desarrollo y radicalización de los temas relativos a la filosofía de la educación y la democracia abordados por el pragmatista americano John Dewey, quien, a juicio de los autores, continúa inspirando provocativas formulaciones de reformas democráticas, a pesar de su carencia de una adecuada teoría de psicología social de la dominación y crisis societal (Morrow y Torres, 2002:3). El libro está organizado en torno a los siguientes temas: Freire y Habermas: filosofías de las ciencias sociales como una forma de la teoría crítica; sus teorías de sociedad; la psicología social crítica que subyace en su concepción del desarrollo del sujeto dialógico, y las implicaciones de sus enfoques en la práctica educativa (Morrow y Torres, 2002).

En tanto que, el trabajo de Ana Ayuste se centra en las aportaciones que han realizado Freire y Habermas a una determinada visión de la democracia radical, la cual es entendida, por esta autora, como un modelo de democracia que sitúa en el centro de la vida política la participación ciudadana y el debate público sobre aquellos temas que se consideran socialmente relevantes. En este sentido, la noción de democracia deliberativa de Habermas y el modelo de educación dialógica de Freire tienen la ventaja, a su juicio, de poner el énfasis en la capacidad del sujeto para reflexionar, examinar diferentes puntos de vista y participar en el debate público a partir de una opinión bien fundada. Así entendido, el proceso democrático no implica sólo una habilidad para dialogar o para participar, requiere además la capacidad de buscar información y adquirir aquellas habilidades necesarias para comprender e, incluso, recrear dicha información. Lo que significa que los estudiantes han de dominar los conocimientos que se consideran socialmente básicos. Entre ellos se incluyen, lógicamente, desde la capacidad lectoescritora, a la comprensión científica, el desarrollo del pensamiento crítico o valores hasta el respeto a la diversidad, la no violencia, la rectitud normativa o la veracidad. En este sentido, dice Ayuste, la educación democrática no se reduce a la representación de determinadas formas de organización ni a un contenido educativo concreto, sino que se encuentra estrechamente relacionada con todas las dimensiones del proceso educativo.

De ambos se trabajos se puede derivar los siguiente: Primero, si bien Habermas y Freire ofrecen un marco de referencia para el abordaje de los temas planteados por John Dewey, de educación y democracia, el trabajo de Morrow y Torres, enfatiza la complementariedad entre Habermas y Freire, sin reconocer las divergencias e incluso contradicciones inevitables, si recordamos que sus planteamientos teóricos y propuestas prácticas, se sitúan en contextos sociohistóricos claramente distintos e incluso opuestos (occidental versus no occidental, colonizador versus colonizado, norte versus sur). Además Morrow y Torres, buscan revalorar la perspectiva occidental europea, primero mirando a Freire a través de Habermas, como si el primero tuviera validez sólo gracias al segundo y después haciendo una revaloración de la perspectiva anglosajona, según John Dewey, sin tomar en consideración en qué media el contexto latinoamericano y las especificidades culturales de sus pueblos, cuestionan la concepción occidental de conocimiento, de sujeto, de sociedad y de democracia y de qué manera su visión y experiencia (sociohistorica) pueden contribuir a la construcción de una Filosofía Social sobre el espacio público en el actual contexto del siglo XXI, a partir de un diálogo y de una perspectiva multicultural del conocimiento, es decir incluyente, que sea la base para la arquitectura de instituciones y prácticas sociales que permitan la comprensión y mejor resolución de los problemas que entraña la convivencia social a nivel global.

En tanto que Ayuste, si bien recupera la noción de democracia deliberativa de Habermas y el modelo de educación dialógica de Freire a favor de la capacidad del sujeto para reflexionar, examinar diferentes puntos de vista y participar en el debate público a partir de una opinión bien fundada, sólo plantea el problema en el nivel del ámbito escolar del currículum y de la organización de los centros educativos, visión que se antoja importante, pero reduccionista de la perspectiva de ambos autores.

Frente a estos problemas, en esta tesis se proponen algunos elementos para una Filosofía social sobre el espacio público, basada en el diálogo entre Habermas y Freire, con el propósito de discutir las posibilidades de una forma de conocimiento multicultural, global, tratando de superar las visiones excluyentes sobre la realidad,

que ha significado el universalismo europeo, tal y como lo plantea Immanuel Wallerstein, quien considera que la historia de la expansión del sistema mundo moderno ha sido, en gran medida, la historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo, con el argumento de difundir lo que se ha llamado con diferentes nombres: civilización, modernidad, crecimiento económico, desarrollo y progreso, usando un lenguaje, para describir este proceso, que a veces, ha sido teológico y otras derivado de una visión filosófica y secular del mundo. Sin embargo, se regocija Wallerstein, la realidad social es distinta a la gloriosa imagen que ofrecen las justificaciones intelectuales (Wallerstein, 2007:15)

Un conocimiento multicultural, sería la vía para avanzar hacia un universalismo universal, hacia una “nueva era” filosófica, en palabras de Dussel, a condición de recuperar las perspectivas de las culturas subordinadas, consideradas como inferiores, sobre la realidad y sus alternativas. De poner en diálogo las múltiples concepciones y propuestas, las hegemónicas y las excluidas (Dussel: 1992: 73). Además de partir de una epistemología, como propone Wallerstein, para la unificación de todo el saber: humanista, social y científico – una teoría del tercero no excluido (Wallerstein, 2004: 65-93). A pesar de que, en sus propias palabras: “Podría no tratarse de un universo más simple que el que la ciencia clásica creía describir, sino de uno más cercano a un universo real, más difícil de conocer que el que percibíamos antes, pero al que vale más la pena conocer, más relevante para nuestras realidades sociales y físicas y, en definitiva, uno que trae más esperanzas en la esfera moral.” Y subraya: “Lo que está en la mira es la ciencia newtoniana, el concepto de las dos culturas, de la incompatibilidad entre la ciencia y las humanidades. Se está construyendo una visión renovada de la *scientia*, que es una visión renovada de la *philosophia*, cuya pieza central, epistemológicamente hablando, no es sólo la posibilidad sino la necesidad de ubicarse en el medio no excluido.” (Wallerstein, 2004: 72- 73).

En suma el diálogo Habermas-Freire, se sitúa, en el debate contemporáneo sobre la urgencia del diálogo filosófico Norte-Sur, el cual constituye, según Dussel, una condición para la conformación de una “nueva edad” filosófica que, en su opinión,

se encuentra próxima. (Dussel, 1998: 73). En vida, Habermas y Freire nunca conversaron, por lo que un esfuerzo de ponerlos a dialogar, puede contribuir a llenar un vacío que urge ocupar.

Otra perspectiva que sirve de referente para esta tesis es la ruptura del norteeurocentrismo que propone Boaventura de Sousa Santos quien trabaja en la búsqueda de un nuevo paradigma crítico y plantea, a partir de la crisis de la teoría crítica, el fin de la teoría única, a la cual llama “posmodernismo celebratorio”, aquél que, al centrarse en la deconstrucción y la exaltación de la contingencia, abandona la tarea de pensar alternativas a lo que se critica, a cambio sostiene el “posmodernismo de oposición” conformado por teorías críticas que toman la crítica a la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas, la cual supone reconocer las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna y la credibilidad, a la búsqueda de “regímenes de verdad” alternativos, identificar otras formas de conocimiento que han resultado marginadas, suprimidas y desacreditadas para la ciencia moderna, en suma *conocer desde el sur*. Argumenta que el rasgo multicultural que identifica nuestro tiempo apela constantemente a una hermenéutica de la sospecha frente a totalidades o universalismos (De Sousa, 2007:15). Al respecto propone el paradigma emergente del conocimiento total y local, el cual tiene como horizonte la totalidad universal, o la totalidad indivisa, que al mismo tiempo es local. En la medida que se refiere a temas que son adoptados por grupo sociales concretos con proyectos de vidas locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado. (De Sousa, 2009: 48-49). Asimismo, De Sousa sugiere vincular el conocimiento al contexto para la emancipación y definición de posturas: reconstruir el concepto y práctica de la transformación social emancipatoria; construir una normatividad para una mejor sociedad, construida desde abajo, participativa y multicultural; enarbolar el socialismo como una aspiración democrática básica, y una alternativa, frente a las múltiples formas de opresión y diversas formas de lucha, y; postular la globalización de la lucha contra la opresión.

A este propósito puede contribuir la puesta en diálogo de autores como Habermas y Freire, el primero de origen europeo y el segundo nacido en América Latina, región identificada históricamente como “periférica”. Una discusión sobre la complejidad social y filosófica en el trabajo de Habermas y Freire facilitará una introducción teórica a la construcción de una perspectiva multicultural, sobre uno de los retos más importantes de la sociedad global actual: el espacio público.

Mediante la puesta en diálogo entre estos dos autores, con trayectorias intelectual e históricamente paralelas, esta investigación trata de identificar los puntos de coincidencia, quizá no esperados y aquellos complementarios, paralelos y divergentes en ambos autores, con el propósito de avanzar hacia una comprensión más profunda de los procesos sociales, como la construcción de ciudadanía, es decir de sujetos (individuos y colectivos) con capacidades para conformar y participar en el espacio público.

En la perspectiva freiriana el problema de la sociedad contemporánea radica en la construcción de un conocimiento y desmitificación de la realidad, mediante un proceso social, horizontal, dialógico, colectivo y de naturaleza política, que entraña una dialéctica de la acción comunicativa, orientado a la transformación de esa realidad, hacia la humanización y liberalización de la sociedad en general y en particular de los grupos oprimidos. En tanto que en la visión de Habermas el problema reside en la racionalización de la acción comunicativa, la cual conduce a la liberación de la dominación sobre la comunicación. La racionalización implica aquí el tema de las legitimaciones, y, en general, de la ideología, y constituyen para Habermas las dos causas principales de la distorsión de la comunicación, causas que deben eliminarse si se desea lograr una comunicación libre y abierta.

La búsqueda de coincidencias y diferencias en ambas perspectivas, permitirá visualizar una concepción sobre el espacio público desde situaciones tan diversas como son Occidente (Europa central y Estados Unidos) y América Latina, donde la toma de decisiones se centra en el ámbito gubernamental y en los grupos de poder económico (nacionales y extranjeros), y la participación social de las masas, se reduce, en el mejor de los casos, al ejercicio del voto, frecuentemente en manipulados y deslegitimados procesos electorales y no es una forma

cotidiana de participación, tal carencia se traduce, en el subcontinente latinoamericano, en condiciones de vida extremadamente desiguales, ya que el 10% de las personas más ricas recibe entre el 40% y el 47% de los ingresos totales generados por la región, mientras que al 20% más pobre sólo le toca entre el 2% y el 4%. Es decir, la riqueza está concentrada en muy pocas manos, a tal punto que la desigualdad en la región es reconocida como "enorme y extrema", sólo comparable con lo que ocurre en algunos países de África y algunos estados de la ex Unión Soviética. (BM, 2008)

Pero, este problema, de ausencia de espacios para la participación, con miras a la resolución de temas como la pobreza, la concentración de la riqueza y la violencia tan importante en América Latina, lo es también, cada vez más, en Estados Unidos y en Europa, situación que el propio Habermas advierte. Esta condición se explica, en buena medida, por la debilidad del proceso de construcción de ciudadanía que prevalece vinculado, entre otros aspectos, a la ideologización, al autoritarismo, al individualismo, así como también, a la tendencia creciente de exclusión del sistema educativo formal, y carencia de espacios y de formación en otros ámbitos, al que se encuentra sometida la población. Se trata de una deficiente calidad en la comunicación y limitada construcción de consensos, siguiendo a Habermas y de carencia de voz por parte de los excluidos, según Freire. En suma, es un problema relativo a la constitución y operación del espacio público, como condición *sine qua non* para la instauración plena del régimen democrático, que a su vez sea la base para avanzar hacia un modelo de desarrollo alternativo, asociado a nuevas y mejores formas de convivencia social, especialmente en regiones como las de América Latina. Tal proceso, supone la existencia de un espacio público inacabado, que requiere ser repensado sobre una nueva base conceptual, que recupere la diversidad cultural y la heterogeneidad de contextos, para la acción.

Con base en el planteamiento anterior esta investigación se basa en el supuesto de que si bien Habermas plantea que todo individuo participante de la acción comunicativa debe ser un interlocutor pertinente, es decir con capacidades intelectuales e informacionales, Freire desarrolla las condiciones bajo las cuales

se forma a ese interlocutor, en contextos específicos, especialmente excluyentes, así a partir de ambos autores es posible formular una dialéctica de la acción cultural comunicativa que articule, conocimiento dialógico y ciudadanía politizada, la cual hace referencia tanto a las capacidades y contenido del diálogo entre los sujetos, como a la intencionalidad de su acción comunicativa, en un modelo de democracia deliberativa y comunitaria, inclusiva y radical, haciendo posible el espacio público el cual se encuentra orientado por un proyecto de modernidad liberalizadora, que ambos autores comparten.

Para cumplir con el objetivo propuesto, la estrategia de investigación seguida consistió en entablar un diálogo entre Habermas y Freire, lo que implicó indagar sobre sus contextos personales y referencias intelectuales, para tener en cuenta el sentido de sus propuestas. Luego se estructuró un marco de referencia sobre el espacio público, a partir del cual fueron seleccionados y analizados algunos elementos que se consideran fundamentales, desde ambos autores, tales como, conocimiento y diálogo, que hacen referencia a cómo y quién (es) conforman el espacio público. Y sobre el proyecto de modernidad y liberación, que responde al cuestionamiento, para qué el espacio público. Lo anterior, permitió contar con los fundamentos necesarios para formular, desde ambos autores, una propuesta que se espera contribuya a re-pensar el espacio público, considerando la experiencia latinoamericana, cuyas perspectivas se orientan hacia una sociedad con perfil de modernidad liberalizadora.

Los resultados, de la investigación llevada a cabo, se presentan en cinco capítulos. En el primero se exponen los argumentos sobre el vínculo entre teoría crítica y espacio público que sirven de marco de referencia. Así como algunos elementos relativos a las trayectorias intelectuales y contextos sociohistóricos de los dos autores, lo cual permite entender el sentido que cada uno le imprime a sus planteamientos, así como las coincidencias y divergencias que los identifican.

En el segundo capítulo, se abordan las coordenadas intelectuales y corrientes de pensamiento de cada uno de ellos, las cuales dan cuenta de algunas de las fuentes y referencias más importantes de su pensamiento. En primer lugar, está su perspectiva crítica común, destacadamente en el caso de Habermas su

ascendente en la teoría crítica, denominada ahora teoría social renovada, vinculada a la Escuela de Frankfurt surgida en la República de Weimar a finales de la década de los 20, la cual propone un modernismo crítico como respuesta a la incompleta visión de la Ilustración del siglo XIX. En el de Freire, sus vínculos con la teoría de la liberación, la teoría de la dependencia y énfasis en la condición de colonialismo que distingue a la región latinoamericana y el nacionalismo latinoamericano, tradiciones que permiten entender su perspectiva crítica, que Henry Giroux, estudioso de Freire, llama “pedagogía comprensiva y radical”. Ambos autores, Habermas y Freire, formulan una teoría crítica de la sociedad y la vinculan a la educación, la dominación social y la reproducción cultural, lo cual no quiere decir un proceso estático que se repite de generación en generación, ya que una teoría integral de la reproducción cultural está guiada por un entendimiento de la especificidad histórica de la dialéctica entre institución y estructura. Aunque Freire sólo hace mención ocasional de estos temas, son centrales en el conjunto de su proyecto. En cambio, Habermas, ha sido mucho más explícito en una teoría de la sociedad como parte de su propósito de reconstrucción del materialismo histórico (Morrow y Torres, 2002: 15).

En el capítulo III, se indaga sobre la relación conocimiento y diálogo, elementos estructurales de la arquitectura de las propuestas de Habermas y Freire, para repensar el espacio público que sugiere esta investigación. Desde la postura de ambos autores, se abordan las condiciones y los procesos sociales de racionalización y conocimiento crítico, contexto comunicativo, diálogo, argumentación, acción comunicativa y concienciación, y se discute sobre su relación con los asuntos públicos, además de que se cuestionan los obstáculos que prevalecen en la sociedad global actual para participar en el debate y en la toma de decisiones, los cuales son vistos como problemas para acceder a una modernidad plena, a la que ambos autores aspiran. Habermas y Freire coinciden en que no existe un conocimiento verdaderamente neutral, ni una ciencia objetiva y con validez universal, ya que la relación lenguaje-conocimiento no es posible al margen de la realidad concreta, en términos de Freire y del mundo de la vida en Habermas. Sin embargo, ambos denuncian un cientificismo que conlleva las

distintas formas de positivismo. ¿Cuál es el papel de la ciencia y cómo ampliar las capacidades, efectivas, de conocimiento de los sujetos, para participar en el espacio público? Es la interrogante que se busca responder en este capítulo.

Los fundamentos del proyecto emancipador que ambos autores proponen, se aborda en el capítulo IV. En el caso de Habermas, su propuesta se sitúa en la tradición del *marxismo occidental* que inaugura la Escuela de Frankfurt, en los años 30, y tiene una amplia difusión en los 60, que se propone la conexión de la filosofía con la sociología, así como el proyecto de construir a partir de esta una teoría satisfactoria de la sociedad capitalista, o de la modernidad sin ocultar sus fallas y anomalías, es decir se propone construir una teoría plausible de la sociedad moderna, tanto en sus contenidos descriptivos institucionales, como en la dimensión normativa que conlleva (Sotelo, 1997:148). Pero, a diferencia de Marx, se ocupa de la comunicación que para él es un proceso más general que el trabajo. Y con el de Freire, que propone superar el analfabetismo político como concepción ingenua de las relaciones de la humanidad con el mundo, a partir de un conocimiento crítico, y de una educación liberadora que favorezca un proceso de *concienciación* que significa un reconocimiento del mundo, no como mundo “dado”, sino como mundo que está dinámicamente en “proceso de creación”, por los propios seres humanos. Por lo que es necesario trascender la práctica educativa, que tiende a la domesticación, esto es a una fácil adaptación mediante la transferencia de “conocimiento”, para reemplazarla por otra que promueva la liberación, es decir, se trata de un acto de conocimiento, donde el objeto no es el fin, sino una mediación con el entorno y un proceso de acción transformadora sobre la realidad. A partir del reconocimiento de los obstáculos, tanto Freire como Habermas comparten una perspectiva de esperanza y una visión de futuro; en este sentido, Habermas escribe sobre el proyecto inacabado de la modernidad y de como anhela una sociedad futura caracterizada por la comunicación libre y abierta. Y Freire, imagina una sociedad en la que sea posible una vida plena, que supere las condiciones que hacen imposible vivir en forma humana, habla de la “pedagogía de la esperanza” como una concepción y una praxis que permita a las personas descubrirse a sí mismas con virtudes sociales y políticas tales como: la

capacidad de colaboración, la participación, el poder de decisión y la responsabilidad.

En el quinto, y último capítulo de esta investigación, se presenta un conjunto de elementos encaminados a integrar una dialéctica de la acción cultural comunicativa, propuesta que pretende contribuir a re-pensar el espacio público desde América Latina, en una perspectiva filosófica-social partir del diálogo Habermas-Freire, con el propósito de avanzar hacia una visión que incorpore los conceptos y contextos del espacio y la cultura tanto europeo-occidentales, como latinoamericanos, con el propósito de un mejor entendimiento de las diferencias y las coincidencias, que permitan la construcción de mejores formas de convivencia humana en la era global.

Finalmente, en el apartado de conclusiones se insiste en la importancia de avanzar en el diálogo filosófico Norte-Sur, desde una perspectiva crítica, a la manera de un posmodernismo de oposición, sobre temas como el espacio público, basada en un conocimiento multicultural y formulada a partir del diálogo, como el de Habermas-Freire, con el fin de avanzar en planteamientos que contribuyan a visualizar la formación de sujetos que cuenten con un perfil de ciudadanía politizada, en el marco de un modelo de participación, incluyente, deliberativo y con un fuerte sentido comunitario, orientado hacia la construcción de una sociedad global inédita, pero viable, con rasgos de modernidad liberalizadora.

## **CAPITULO I.**

### **PERSPECTIVA CRÍTICA, TRAYECTORIAS Y CONTEXTOS**

#### *1. Teoría crítica y espacio público. 2. Trayectorias y contextos sociohistóricos*

Poner en diálogo las propuestas de Habermas y Freire, exige hacer referencia, tanto a las trayectorias personales como a los contextos sociohistóricos e intelectuales que les toca vivir. Ambos autores, cuyo punto de confluencia es una perspectiva crítica, además de ser contemporáneos, los distingue, sin embargo, el transcurso de sus vidas, entre los siglos XX y XXI, de manera paralela, por lo que sus ideas se formulan desde contextos sociohistóricos muy distintos, como son Europa y América Latina. No obstante, desde una perspectiva de diálogo es posible la búsqueda de coincidencias y de puntos divergentes en estos autores, a partir de sus visiones de lo que es el ser humano, de su papel en la vida social y del rol del Estado, que contribuyan a la construcción de una perspectiva renovada, quizá alternativa, sobre cómo afrontar los problemas de la convivencia que presenta la sociedad global del siglo XXI, ya que resulta evidente que el mundo moderno se está enfrentando a problemáticas cada vez más complejas, en la búsqueda de ese lugar común, más aún cuando todas las naciones y los diversos grupos sociales que las integran, demandan ser considerados en la definición del destino del mundo, del cual forman parte. Muy particularmente, interesa fundamentar la pertinencia de las ideas que desde las circunstancias de sociedades específicas, hasta ahora invisibilizadas, como las de América Latina, se tienen para fundar nuevas concepciones que permitan avanzar hacia una sociedad global, multicultural, con mejores niveles de armonía, en la que sea posible la sobrevivencia de la especie humana.

Para cumplir con este objetivo, en este primer capítulo, inicialmente, se presentan algunos elementos que conforman la perspectiva crítica de Habermas y Freire. Luego, se discute en torno al concepto de espacio público, en el marco de la problemática del espacio público en América Latina, el cual sirve de referencia teórica a esta investigación.

Es pertinente aclarar, que la noción de espacio público, es tomada de Habermas, ya que es él quién la desarrolla, Freire no habla propiamente de ella, sin embargo, su sistema de ideas sí contempla los componentes del espacio público: individuo, sociedad y estado (gobierno), por lo que aquí se retoman algunos de sus planteamientos, que se considera contribuyen a la finalidad de re-pensar la noción de espacio público, desde la experiencia latinoamericana, tales como conocimiento crítico, diálogo, concienciación, transformación del mundo y emancipación. También, cabe aclarar que, espacio público, se utiliza aquí como sinónimo de esfera pública. Esta última denominación deriva de un problema de traducción de los textos de Habermas, del alemán al español, ya que *öffentlichkeit* es usado frecuentemente como esfera, aunque también significa espacio, arena opinión pública y publicidad.

En seguida, se exponen algunos elementos sobre las trayectorias y contextos intelectuales de ambos autores, lo que permite entender el por qué de sus ideas y la intencionalidad de estas.

### **1. Teoría crítica y espacio público.**

La teoría crítica es un referente común a Habermas y Freire, como Adorno y Max Horkheimer, fundadores de la Escuela de Frankfurt, no quieren explicar únicamente el mundo social, más bien pretenden evaluar el potencial de la sociedad moderna y sus problemas y su fin último, es participar en la autoemancipación humana. Su visión crítica se centra en la búsqueda de congruencia entre la teoría y la realidad y en una comprensión profunda e íntima de la realidad, que tiene un sentido de conocimiento, para su transformación. Al igual que Karl Popper, están convencidos de que el conocimiento avanza mediante discusiones y críticas abiertas (Baert, 2001: 165). Esta perspectiva está presente en los temas sobre el individuo, la sociedad y el estado, que son componentes esenciales de lo público, que ambos abordan, desde diversas ópticas, además de que lo consideran uno de los problemas fundamentales de la sociedad moderna en el que confluye su visión crítica.

El tema de lo público, a su vez, forma parte sustancial de sus reflexiones sobre la democracia, entendida, como modelo de organización de la dominación política, de la modernidad occidental, la cual ha transitado, en los últimos cien años, por diversas etapas. A principios del siglo XX, el vínculo entre democracia y racionalidad fue debilitado por la emergencia de los intereses particulares y el debate público, elemento fundamental en la formación de la voluntad general, reveló la imposibilidad de la racionalidad política, que denunciaron algunos integrantes de la Escuela de Frankfurt como Karl Mannheim, Erich Fromm, Max Horkheimer y Habermas, entre otros, por lo que se vio transformada la naturaleza de la política. Tal diagnóstico fundamentó la convicción de que la participación política ampliada derivaba en la presión irracional de las masas y en consecuencia el argumento del gobierno de las élites. Según Schumpeter, la utilidad de la democracia estriba en separarla de la búsqueda de la idea del bien común y convertirla en un proceso de elección de gobernantes, es decir, la democracia como método político para alcanzar decisiones políticas. Bajo este concepto la democracia se consolidó en Europa de manera exitosa durante el periodo de 1943 a 1962. Sin embargo, en otras partes del mundo como Latinoamérica, fracasó, lo que significó una situación de estrechez del ámbito de lo público (Avritzer, 2004: 489-491).

Por tanto, el problema de lo público, en el subcontinente latinoamericano, está asociado al proceso inconcluso de transición a la democracia, que adquiere mayor relevancia para los países en desarrollo, a tal punto que amerita dentro del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), un apartado especial denominado “Gobernanza Democrática”, que busca promover las instituciones, normas y prácticas necesarias para su instauración en estos y otros países que presentan características similares ya que según el PNUD, es ahí donde los ciudadanos son más vulnerables, debido a la debilidad que presentan sus gobiernos para mantener el orden, regular los mercados financieros y planificar un futuro más estable.

Sin embargo, tal situación de ingobernabilidad democrática manifiesta signos de generalización, ya que incluso en los países desarrollados se advierte, cada vez

más claramente, la demanda de ampliar la participación social en la toma de aquellas decisiones que impactan las condiciones de vida de la gente, más allá de los presupuestos de la concepción hegemónica de democracia, tiende a convertirse en un reclamo de dimensiones globales, que requiere ser analizada desde nuevas perspectivas, incluyendo aquellas formuladas en los contextos más vulnerables como los países de América Latina, caracterizados por un proceso de transición democrática inconclusa, que si bien han superado regímenes abiertamente autoritarios, tanto militares como civiles, y avanzado en procedimientos de elección de gobernantes menos maniqueos, no aciertan a consolidar instituciones y prácticas fundadas en una participación amplia, consciente y responsable de sus poblaciones, cuyo objetivo sea debatir y construir acuerdos tendientes a resolver los problemas que tienen como naciones participantes en el concierto del sistema capitalista global.

En el caso de América Latina las raíces de la lucha por instaurar la democracia muestran ya una trayectoria de larga data, cuyos inicios se encuentran, primero, en los movimientos independentistas, anticoloniales, de finales del siglo XIX y luego en las revoluciones nacionales, de principios del XX.<sup>4</sup> Estos movimientos, en la mayoría de los casos, fueron ideológicamente abanderados por las ideas europeas de libertad, justicia y democracia, mismas que después fueron trasladadas a Norteamérica, ahora identificadas como occidentales. Tales ideas, se encuentran en el centro del debate, que sobre la democracia, estuvo vigente en la primera mitad del siglo XX, marcado, como lo indica De Sousa Santos, por el enfrentamiento entre dos concepciones del mundo y su relación con el proceso de modernización de Occidente. Por un lado, la democracia liberal y por el otro la concepción marxista de la democracia. “De ese enfrentamiento surgieron las concepciones hegemónicas al interior de la teoría de la democracia que estuvieron en vigor durante la segunda mitad del siglo XX. Esas concepciones están relacionadas con la respuesta dada a tres cuestiones: la de la relación entre

---

<sup>4</sup> Entre estos movimientos, está por ejemplo, el Movimiento de Independencia de México de 1810 y el revolucionario de 1910

procedimiento y forma; la del papel de la burocracia en la vida democrática; y la de lo inevitable de la representación a gran escala.” (De Sousa Santos, 2004:39).

Estas teorías se advierten en las tesis actuales propuestas sobre la suerte de la democracia en América Latina, que sintetiza bien Luis Costa Bodino, las cuales plantean que la democracia depende del grado en que este tipo de régimen garantice, en primer lugar, ciertos derechos elementales de los ciudadanos: trabajo, alimentación, salud, educación, seguridad e integración a la sociedad. En segundo, su consolidación y su eficiencia se vinculan al buen funcionamiento de sus instituciones políticas y al comportamiento democrático de sus élites. Entre las variables del primer tipo están, en principio, el grado de exclusión social. Se cree que de mantener el actual grado de exclusión y marginalidad en las sociedades latinoamericanas, o si ésta aumenta, la democracia se reducirá de manera sensible, dando paso a las múltiples formas de autoritarismos o neoautoritarismos que, ya en el presente, han surgido o comienzan a surgir en el continente. Otros dos factores sociales que se consideran explicativos del destino de la democracia son el desempleo y la seguridad ciudadana. Con muy altos índices de desempleo, marginalidad y ampliación de los niveles de pobreza, especialmente si se producen cambios de registros abruptos y negativos, se abren las puertas a estallidos sociales de resultados lesivos a la estabilidad de las democracias. La ausencia de seguridad, especialmente a través de la violencia anómica u organizada, sea por el hampa, narcotráfico o por organizaciones de guerrilla, legitima las formas violentas de cambio o de control social y las alternativas antidemocráticas de dominación (Costa, 2001).

Sobre las variables institucionales de la democratización, autores como (McCoy, Costa Bonino, Cavarozzi, Garretón, 2000). (Garretón, 2006), consideran que deben figurar, en primer término, las técnicas electorales que aseguren la pureza del sufragio. Ya que mientras existan técnicas que dejen abiertas las puertas al fraude electoral, al engaño y a la estafa de la voluntad de los ciudadanos, la democracia no existirá, o no existirá como régimen consolidado. También creen que sería importante, que los países latinoamericanos dejaran por un momento la costumbre de mirar a los Estados Unidos como ejemplo de democracia, y

observen las técnicas desarrolladas por otros países, latinoamericanos, que aseguran una limpieza, pureza y sinceridad prácticamente absoluta del voto (Garretón, 2004).

Otras variables institucionales son: La adecuación entre sistemas de partidos y sistemas de gobierno, ya que según los institucionalistas, tiene un cierto valor predictivo del posible éxito o fracaso de las democracias del subcontinente.

Por último, están las variables concernientes a los comportamientos de las élites políticas. Al respecto se dice: ningún diseño institucional funciona bien si las élites políticas no tienen un comportamiento democrático, que circule dentro de ciertos umbrales de aceptabilidad. La estabilidad democrática depende de ciertos comportamientos tales como el consenso en torno a las reglas de juego políticas, tolerancia, negociación, compromiso, pragmatismo. Muchas veces, se afirma que estos comportamientos son aprendidos o reaprendidos a partir de experiencias traumáticas, mediante un proceso que se instala en la memoria de las élites y de las sociedades en los diferentes países<sup>5</sup> (Emmerich, 2000).

En suma, sobre las perspectivas para la democracia en América Latina, se reconoce que existe un conjunto de factores que pueden condicionar positivamente su futuro desarrollo en el subcontinente, sin dejar de reconocerla como una región de excepción<sup>6</sup> (Mainwaring, 2004). La preocupación de los

---

<sup>5</sup> Gustavo Emmerich, analiza la evolución histórica de la democracia y la participación política en América Latina y cómo está determinada por algunos rasgos de la cultura de sumisión y de la profunda desigualdad social y política que desde la Colonia (e incluso antes), caracterizó a muchas naciones de la región, a diferencia de la cultura política predominante en Estados Unidos de América y Canadá. No obstante, reconoce que, en los últimos años del siglo XX, en América Latina, se han fortalecido tanto las instituciones democráticas como una nueva cultura de participación, sin embargo considera necesario fundar nuevos pactos sociales que contribuyan a crear condiciones económicas y sociales más equitativas, como base y finalidad de la democracia y la participación. Emmerich, sugiere el liberalismo social, el socialismo democrático y el humanismo cristiano como las principales familias filosófico-políticas que podrían aportar a la consolidación de la democracia y a la creación de sociedades más participativas y más equitativas en América Latina. (Emmerich, 2000)

<sup>6</sup> Si bien el nivel de desarrollo ha tenido una influencia relativamente débil en el surgimiento de regímenes democráticos en América Latina, entre 1945 y 1996, la democracia ha sobrevivido en un contexto de escaso desarrollo, pero también ha colapsado, a pesar de niveles de renta per cápita relativamente altos. Además, la renta per cápita permite predecir la democracia en menor medida que en el resto del mundo e incluso que en otros países con niveles de renta similares. Para entender las peculiaridades de esta relación se identifica una función no lineal cuya forma se ajusta específicamente a esta región, ya que ninguna de las explicaciones estructurales ofrecidas

investigadores provenientes de la Ciencia Política por diagnosticar los problemas de gobernabilidad y proponer modelos institucionales adecuados, junto con la sensibilidad y la disposición positiva mostrada por la mayoría de las élites políticas del continente a operar esos cambios, son dos elementos que, dicen, aseguran un mayor fortalecimiento de las bases institucionales de la democracia. Al mismo tiempo es relevante la preocupación por acceder a sistemas de votación y técnicas electorales, cada vez más seguras y confiables, en términos, de pureza del sufragio, requisito indispensable, para obtener democracias legítimas y estables. (McCoy, Costa Bonino, Cavarozzi, Garretón, 2000) (Garretón, 2006).

Se advierte, entonces, que el destino de la democracia en América Latina, a más largo plazo, estará determinado, sobre todo, por el equilibrio entre sus virtudes políticas y sociales. Es difícil que supere esta situación híbrida y con altibajos mientras que, además de ser una promesa de libertades ciudadanas, no sea una promesa igualmente concreta de mejorar las condiciones de la vida cotidiana de las personas, con datos más favorables de empleo, salud, alimentación, seguridad e integración a los beneficios de la vida en sociedad. La mejor fórmula de estabilidad política, seguramente siempre será que los individuos, que componen la sociedad, puedan ver los resultados, concretos y tangibles, de la democracia, pues no existe mayor seguridad para la supervivencia de un régimen político que el apoyo convencido de sus ciudadanos (Costa: 2001)

En opinión de Avritzer la ruptura antidemocrática en América Latina se debió a dos hechos problemáticos para la teoría hegemónica de democracia: Elitismo democrático vs sociedad de masas y el poder de las elites. En el fondo, están las contradicciones intrínsecas a las formas de competencia entre las elites, que constituye la base del elitismo democrático. La suposición de la teoría conservadora de la sociedad de masas, de la adhesión de las elites a valores democráticos, fue incapaz de explicar la inestabilidad ocasionada por las disputas intraélites en las democracias latinoamericanas. Además, de no entender, que

---

hasta el momento resulta satisfactoria, por lo que se argumenta sobre posibles explicaciones a este excepcionalismo latinoamericano, tema que merece ser estudiado a profundidad en futuras investigaciones. (Mainwaring, 2004)

muchas de las movilizaciones de masas, en las décadas de los sesenta y setenta, fueron intentos para definir las reglas de la competencia intraélites. Un problema que destaca, es la imposibilidad, de diferenciar elites democráticas y no democráticas, otro, consiste en su incapacidad, de comprender el fenómeno de la movilización de masas, el supuesto de la teoría hegemónica de la democracia, de una relación directa entre movilización de masas y rupturas, en el orden democrático, llevó a ignorar el papel de las formas de acción colectiva en la conservación y en la profundización de la democracia (Avritzer, 2004: 491).

Algunas perspectivas contemplan la reestructura del papel del Estado, a fin de recobrar su importancia, en tanto que contemple una agencia especial en la estructura de gobierno, que se encargue de promover y desarrollar las interrelaciones entre gobierno, organizaciones no gubernamentales y sociedades privadas voluntarias, a fin de lograr mayor credibilidad, fundamental para un “Estado inteligente.” (Kliksberg, 1996: 28 y 36).

En efecto esta visión occidental institucional e instrumental sobre la problemática de la democracia en el subcontinente, centrada en la construcción de instituciones, en la definición de procedimientos técnicos y en las características de las élites, no contempla explícitamente la participación de las masas, parece ser un factor implícito, y en el mejor de los casos, apuesta a sólo momentos estelares, acotados, de participación, claramente, en el momento de la elección de gobernantes, pero no concibe un espacio permanente de debate y toma de decisiones, más allá, de los grupos de élite, que finalmente conformaría la esfera pública.

Habermas define el espacio o esfera pública burguesa como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público, resultado de su reclamo a la normatividad impuesta y oponiéndola al poder público para concertar las reglas generales del tráfico en la esfera privada, pero públicamente relevante, del tráfico mercantil y del trabajo social (Habermas, 2004: 65). La génesis de la esfera pública burguesa está relacionada con los cambios territoriales modernos: el crecimiento urbano, el comercio capitalista y el mercado, los nuevos sistemas de noticias y correspondencia, y las políticas administrativas. Además, Habermas

advierte el hecho de que son las “personas privadas las que en ella trafican entre sí en calidad de público” y con ello promuevan y extiendan el tema de la subjetividad, de esas experiencias privadas, que movilizan y definen un nuevo espacio: el de la “opinión pública”. La esfera pública se presenta como el lugar de surgimiento de la opinión pública, que puede ser manipulada y deformada, pero que constituye el eje de la cohesión social, de la construcción y legitimación (o deslegitimación) política. Las libertades individuales y políticas dependen de la dinámica que se suscite en dicho espacio público.

Habermas enumera las tres características de la autonomía de la esfera pública. La primera es que se institucionaliza la idea normativa de que en el espacio público existe una igualdad, una paridad entre los sujetos sociales. Dicha igualdad, permite erigir una barrera frente al poder y permite la vigilancia a los funcionarios públicos. La segunda es que las discusiones se abren a la problematización de áreas incuestionadas previamente. Y finalmente, la tercera es el desenclaustramiento de lo público, es decir, el fin del espacio público cerrado exclusivo y excluyente: “Las cuestiones discutidas se convertían en algo “general”, no sólo en el sentido de su relevancia, sino también de su accesibilidad: todos debían *poder entender* de ello. Allí donde el público se institucionaliza como grupo fijo de interlocutores, éste no se equipara con *el* público, sino que, en todo caso, reclama ser reconocido como su portavoz, quizá incluso como su educador, quiere actuar en su nombre, representarlo: tal es la nueva forma de la representación burguesa” (Habermas, 2004: 65). Es previsible que el espacio público deba verse como un campo contradictorio de conflicto, pero también, de negociación y eventualmente de construcción de consensos.

Habermas concibe dentro de la esfera pública todo lo relacionado con la literatura, los libros, los periódicos y las revistas, así como las formas simbólicas de representación y publicidad. En su opinión lo que permite una conceptualización de lo público como algo específicamente burgués se reconstruye a partir de las prácticas de los sujetos sociales, de su acceso a la educación pública, de las nuevas costumbres públicas de atender a espacios colectivos, para la representación teatral o los conciertos de música (Habermas, 2004, 80). Así, este

grupo de personas privadas termina convirtiéndose en una *esfera crítica del poder público*, cuyo producto más acabado es la “Publicidad” y las plataformas de discusión. Asimismo, el marco experimental de la privacidad aparece ahora también mediado por la publicidad literaria como parte de la publicidad política. La tarea política de la publicidad burguesa es la regulación de la sociedad civil. La publicidad política adquiere autocomprensión en la categoría central de la norma legal y ella, a su vez, es mediada por la consciencia institucionalizada de la publicidad literaria. Habermas afirma, a partir de la reconstrucción histórica del surgimiento de la opinión pública, que la opinión pública se relaciona con el derecho porque el Estado burgués hace de la publicidad políticamente activa un “órgano estatal con objeto de asegurar institucionalmente la conexión de la ley con la opinión pública” (Habermas, 2004: 87-88).

En su tesis de habilitación titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Historia y crítica de la opinión pública, Habermas, Hace un rastreo histórico-sociológico del surgimiento y transformación de la esfera pública, burguesa<sup>7</sup> diferenciada del estado y de la sociedad civil, se trata, dice de categorías de origen griego, que nos han sido transmitidas con impronta romana, en la cual las discusiones públicas, en relación a temas de interés general, se encuentran institucionalmente garantizadas. La tarea de Habermas es desarrollar una crítica de esta categoría de la sociedad burguesa, mostrando tanto: 1) sus tensiones internas y los factores que llevaron a su transformación y la degeneración parcial y el elemento de la verdad, y 2) el potencial emancipatorio que contenía a pesar de su falsedad ideológica y contradicciones. Hay que señalar que la teoría social de Habermas es, frecuentemente, interpretada moviéndose, al paso de los años, de un marxismo-hegeliano a una orientación kantiana. Kant, en opinión de Calhoun,

---

<sup>7</sup> La preocupación por el espacio público y su influencia en la conformación de la sociedad constituye una de las primeras inquietudes teóricas de Habermas, como lo demuestra su trabajo de 1962 *Historia y crítica de la opinión pública*. Esta preocupación la ha desarrollado en obras tales como *La reconstrucción del materialismo histórico, problemas de legitimación en el Estado Moderno* (1981); en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981); *Facticidad y Validez* (1994) y en su libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1996), por mencionar algunas de sus obras en las que directamente se ocupa de este tema. En cada una de ellas el espacio de lo público-político constituye un elemento siempre presente en su análisis y crítica de la realidad social actual.

ocupa un lugar central en la *transformación estructural de la vida pública*, ya que Habermas asegura que en la conformación de la esfera pública, en los siglos XVI y XVII, la razón práctica fue institucionalizada a través de normas y el discurso razonado, en el cual los argumentos, no los estatus o tradiciones, fueron decisivos. Para Habermas la esfera pública, adecuada a un sistema democrático, depende de dos cualidades: calidad del discurso y cantidad de participación. La calidad del discurso ha dependido de argumentos racionales críticos, así los méritos de los argumentos y no las identidades de los argumentos fueron cruciales. (Calhoun: 1996:2)

Asimismo, Habermas concibe el surgimiento de esta esfera pública, a partir de la creación de nuevos géneros literarios, nuevas prácticas de lecturas de periódicos y panfletos políticos, de nuevas costumbres en los lectores de estos géneros; y de su impacto en los salones, en los cafés, promoviendo y desarrollando lo que luego se llamará “la opinión pública”. De modo que pareciera que el espacio público estuvo sustentado en un proceso, hasta cierto punto, aleatorio.

Una parte significativa de esta reconstrucción histórica se halla en las tensiones generadas entre el catálogo de “derechos humanos”, constitutivo de la idea misma de espacio público liberal y la particularización de quiénes son los sujetos de esos mismos “derechos”. Estas tensiones que impone una economía liberal del mercado, permiten al “cuerpo público” integrar a grupos y personas que en cierta forma se hallaban en desventaja.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Macpherson explica la problemática de la democracia y el papel de los individuos en las sociedades avanzadas de la siguiente manera: En una teoría de la obligación política autónoma, es necesario postular que los individuos que componen la sociedad se ven o pueden verse a sí mismo como iguales en algún aspecto más fundamental que en aquellos en los que son desiguales. Esta condición, quedaba satisfecha en la sociedad posesiva de mercado original, desde su aparición, en el siglo XVII hasta que llegó a su punto culminante en el siglo XIX, por la aparente inevitabilidad de la sumisión de todos a las leyes del mercado, aceptada como justa y como base suficiente para la sumisión racional de todos los hombres a una autoridad política. A mediados del siglo XIX los hombres ya no se consideraban a sí mismos fundamentalmente iguales en una sumisión inevitable a la determinación del mercado y la clase poseedora tuvo que ceder su monopolio del poder admitiendo el derecho de sufragio para el resto de la sociedad. Con el sufragio democrático no había ya garantía de cohesión entre todos los que tenían voto político, cohesión que había proporcionado el interés de clase, cuando solamente una clase, había disfrutado de derecho de sufragio. Puede afirmarse, según Macpherson, que la existencia continuada de estados democrático-liberales en sociedades posesivas de mercado, a partir de ese momento, se ha

Es claro que en la perspectiva de Habermas, la opinión pública juega un papel relevante, como promotora de ideales de justicia, en tanto que en ella se dan las condiciones irrestrictas de una discusión pública. Su objetivo o función está dirigida a configurar a la “publicidad”, la cual entiende como “lo que se somete a juicio público”. (Habermas, 2004: 53-64).

Sin embargo, la creciente interacción entre el estado y la sociedad en los siglos XIX y XX, significó el fin de la esfera pública liberal. En la esfera pública del estado social de bienestar de las democracias del siglo XX, hallamos, más bien, la competencia entre diferentes intereses, en las cuales las organizaciones representantes de diversos grupos, negocian y se comprometen entre ellos y sus gobiernos.

Es evidente que a pesar de que las estructuras de la esfera pública liberal reflejaban una constelación particular de intereses de un grupo sobre otros, la idea regulativa de la “esfera pública”, como un espacio institucionalizado, en el que la discusión pública se garantiza, ha ido adquiriendo mucha más importancia en las teorías democráticas contemporáneas. La razón es que el espacio público, genera la posibilidad de develar una dinámica compleja, de interacción e influencia, entre las instituciones democráticas y la sociedad civil. Asimismo, concibe la posibilidad de una teoría sobre la cultura democrática y las formas en que los grupos compiten por hallar una hegemonía. Y abre la posibilidad, de debatir problemas y conflictos, que permite redimensionar y autopromover, nuevas autoconcepciones, de los sujetos sociales. (Lara, 1999: 266). Por ejemplo, las demandas por las libertades sexuales, por los derechos ambientales y culturales, entre otros.

---

debido a la capacidad de la clase poseedora para mantener en sus manos el poder político efectivo a pesar del sufragio universal. Esta situación, en el principio de este siglo XXI, muestra, ya en los países occidentales, signos claros de agotamiento en aspectos como la pobreza, el desempleo, el agotamiento de los recursos naturales, nuevos problemas para occidente y añejos en Latinoamérica, que obligan a pensar en alternativas, sobre el papel y el perfil de los individuos que integran la sociedad global, así como sobre sus relaciones con el Gobierno, para avanzar hacia un nuevo esquema para la toma de decisiones que aseguren la sobrevivencia del ser humano (Macpherson, 1979: 232-233).

Si bien, en su tesis de habilitación, Habermas asienta ideas fundamentales sobre el espacio público es, en su trabajo titulado *Faktizität und Geltung* (Facticidad y Validez), publicado en 1994, donde presenta una mejor conceptualización y articulación de la dinámica que promueve la inmersión de grupos en las diversas corrientes de opinión pública, que movilizan e influyen a otras esferas institucionales, como las leyes. Destacan los capítulos 7 y 8 de este libro, donde Habermas clarifica el concepto de *política deliberativa*, cuyas resonancias normativas son evidentes, en términos de Estado de Derecho y, examina, desde un punto de vista sociológico, las condiciones de una regulación del ciclo del poder en las sociedades contemporáneas complejas.

Además, la esfera pública es entendida, como un nexo entre la sociedad civil y el estado, cuya efectividad, como Habermas advierte, se hace políticamente relevante sólo hasta el grado en el que posibilita a los participantes en la economía, vía su estatus como ciudadanos, a mutuamente acomodar o generalizar sus intereses y a imponerlos de forma tan efectiva que el poder del Estado es transformado en un fluido medio de auto organización de la sociedad (Habermas, 2002 b: 452).

Habermas afirma que la esfera pública, adecuada a un sistema democrático, depende de dos cualidades: calidad del discurso y cantidad de participación y advierte que últimamente, esta exclusividad trajo la degeneración en la calidad del discurso, sin embargo, él sostiene que ambos requerimientos de la democracia y la gran escala de la organización social actual, hacen imposible volver a una esfera pública elitista.

Esto último, concuerda con la sugerencia de Habermas, sobre una “refeudalización”<sup>9</sup> de la sociedad contemporánea y su crítica a la esfera pública<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> Las formas de dominación propias de la Edad Media, suponían la articulación del Estado y la sociedad. Con las relaciones de mercado, surge la esfera de lo social, que rompe las limitaciones del dominio señorial-estamental, obligando a la adopción de formas de administración pública. Habermas cuestiona la dialéctica de una progresiva estatalización de la sociedad contemporánea, paralela a una socialización del Estado, que a su juicio comienza a destruir las bases de la publicidad burguesa consistente en la separación entre Estado y Sociedad, la cual visualiza en el creciente intervencionismo estatal en la esfera social y la transmisión de competencias públicas a corporaciones privadas. Cfr. (Habermas, 2004:173).

que expone en los siguientes términos: El modelo de la esfera pública burguesa presupone una estricta separación de lo público y la esfera de lo privado, de tal manera que la esfera pública, llega a ser, de la reunión de todos los individuos privados, como articulación de las necesidades de la sociedad con el estado (Habermas, 2004: 173). Sin embargo, Habermas advierte como las organizaciones privadas han incrementado su poder público, por un lado, mientras el estado ha penetrado la esfera privada, por la otra. Si bien, estado y sociedad, son distintos, están interconectados. La esfera pública se ha transformado a partir del desdibujamiento, de la distinción entre esfera pública y privada, la ecuación se rompió con la polarización de la familia y la economía, debate ligado a la cultura del consumo. Centralmente la pérdida de la noción de economía familiar, basada en la autonomía y relativa equidad de las personas que, en el discurso público, podría orientar el interés público (Calhoun, 1996: 21).

Desde luego, esta noción de lo público, por contraposición a lo privado, no existió siempre. Según Weber, la separación entre el patrimonio público y la hacienda personal fue un proceso gradual cuyo propósito fundamental fue la separación de los bienes domésticos de los del presupuesto público, la formación de la burocracia estatal y el ejército (Weber, 1969). En ese sentido, como también lo señala Bockelmann (1983), la estructura social y especialmente las clases burguesas fueron las que determinaron la noción de lo público con referencia clara a la naturaleza de su propiedad privada, pero además en relación directa a su poder de clase. Como bien indica Locke, entonces, el concepto de propiedad privada aparece asociado al de sociedad civil (Locke, 1997).

Posteriormente, la idea de lo privado va a ligarse a lo cívico y ciudadano hasta evolucionar en una progresiva diferenciación entre la sociedad civil y el Estado. Así, el concepto de lo público va adquiriendo una de sus connotaciones actuales, vinculado más con la noción de lo estatal-gubernamental (Rabotnikoff, 2005).

---

<sup>10</sup> Calhoun, piensa que de la reconstrucción sociohistórica que hace Habermas de la esfera pública burguesa, se desprende el cuestionamiento de si la constitución de la esfera pública produjo realmente mayor debate crítico-racional, que en los años recientes (Calhoun, 1996: 3).

La construcción de estos espacios se deriva necesariamente de una concepción distinta de los ámbitos de lo público y de lo privado, en el sentido de que privado es aquello que responde a lo individual y frente a lo cual el poder de decisión emana directamente del sujeto, mientras que lo público implicaría una noción de conjunto, una referencia a lo que es de todos, pero sobre todo una construcción abstracta que no existe por sí sola, sino que requiere de la ciudadanía y de acuerdos. Para su existencia, incluso, lo privado requiere de la existencia de lo público, es decir del reconocimiento, de aquellos que forman la sociedad, que los bienes no sólo pueden ser de naturaleza privada, sino también pública. Y es que los individuos únicamente se constituyen en ciudadanos en tanto que son capaces de tomar decisiones en el espacio público. Por lo mismo, tanto la idea de espacio público, como las características propias del comportamiento ciudadano, son claves para la sociedad moderna dentro de un sistema democrático. (Casas, 2007). Sin embargo, la cuestión es ¿cómo lograr tal articulación sin dejar de reconocer los dos ámbitos? ¿Y bajo qué condiciones es posible el espacio público en la sociedad global contemporánea?

De cualquier manera, no sólo en América Latina, sino también recientemente en Occidente (Europa y Estados Unidos), el espacio público es un problema vigente, ya que no termina de hacerse realidad o se desdibuja, debido a una “refeudalización”, lo que constituye un problema global, pero por distintas razones en cada caso. En general, esto se traduce en que sólo algunos miembros de la esfera privada, con propiedades (empresas) y/o con influencia política, participan en la conformación de la esfera pública y grandes sectores quedan fuera, lo que impide su participación en el debate y en la toma de decisiones, que ha conducido a una situación de mayor inequidad e intolerancia, avalada por el Estado.

En tanto que, el espacio público, en la concepción de Freire, sin hacer referencia explícita a él, pero si en la participación ciudadana y en la democracia, como se plantea en el apartado 4 del capítulo 5 de esta tesis, se centra en el concepto de *acción cultural para la libertad*, esta implica desarrollar la capacidad de los individuos de reconocer las relaciones de poder y la condición de dominación, a la

que están sometidos, a través de una versión mistificada de la realidad en la que se encuentran inmersos, es decir la acción cultural para la libertad, se basa en la revelación científica de la realidad, es decir, en el desenmascaramiento de sus mitos e ideologías, separando la ideología de la ciencia. La ciencia y la filosofía proporcionan los principios de la acción para la concientización que, es siempre, una empresa utópica. Por esa razón necesita de la filosofía, sin la cual, en lugar de denunciar la realidad y anunciar el futuro caería en las “mitificaciones del conocimiento ideológico”. (Freire, 1983: 91)

Así, la acción cultural para la libertad conlleva la concientización que tiene como finalidad la obtención de la conciencia crítica, esto es la conciencia de uno mismo y del mundo, que vincula acción y reflexión y, la capacidad para proclamar una nueva realidad (Freire, 1983: 91-92). Esta capacidad se encuentra mediada por la educación ya que representa tanto una lucha por el sentido, como una lucha respecto de las relaciones de poder. Al respecto, Freire, supone una estrecha interrelación entre conciencia del proyecto propuesto y el proceso para alcanzarlo, como la base de la acción planificada del ser humano, la cual implica métodos, objetivos y opciones de valor. (Freire, 1983:19). En este sentido, Giroux concibe a la educación como el terreno en que el poder y la política adquieren una expresión fundamental, ya que es allí donde el significado el deseo, el idioma y los valores se vinculan con y responden a las más profundas creencias sobre la naturaleza misma de lo que significa ser humano, soñar, y señalar y luchar por una forma concreta de vida futura. En tanto referente del cambio, la educación representa una forma de acción que emerge de la unión de los lenguajes de la crítica y de la posibilidad. (Giroux, 1994:15). De acuerdo con Freire esta capacidad constituye la base para que los individuos históricamente excluidos de la política puedan participar y hacer “...la anunciación de una nueva realidad de un proyecto histórico propuesto para la realización del hombre.” (Freire, 1983: 92)

Para Freire es esencial comprender que el analfabetismo<sup>11</sup> en sí mismo no es el obstáculo original, sino producto de una limitación más temprana que luego se

---

<sup>11</sup> Freire se opone a la concepción de analfabetismo que prevalece, a la que califica de ingenua, puesto que se compara por un lado con una “mala hierba” (implícita en la expresión común “erradicación del analfabetismo”). Sus índices, según su opinión, distorsionan el nivel de

convierte en un obstáculo. Se es analfabeto en razón de condiciones objetivas, el hombre analfabeto es aquel a quien se le ha negado el derecho de leer el mundo. La lectura supone un desafío para quienes leen, que se concreta a medida que se comienzan a estudiar los textos (su realidad) y su objetivo reside en apropiarse de su significado más profundo. Ahora bien, para lograr una actitud crítica se requiere: Asumir el rol de sujeto de la acción, esto a su vez exige una comprensión del condicionamiento sociológico-histórico al que está sometido el conocimiento, del autor del libro. Y exige una investigación del contenido que se estudia y de otras dimensiones del conocimiento, para Freire estudiar es una forma de reinventar, recrear, reescribir; y ésta es la tarea de un sujeto activo y no sólo leyendo de modo superficial u hojeando textos. En síntesis, es esta actitud crítica que necesita el sujeto al afrontar la realidad, es decir el mundo real y la vida en general, una actitud de cuestionamiento interno a través de la cual se comprenden cada vez más las razones que existen tras los hechos. La concepción crítica de Freire sobre la alfabetización consiste en desarrollar en los individuos la conciencia sobre sus derechos, así como su presencia crítica en el mundo real. Por tanto, la alfabetización se convierte en un proceso de búsqueda y creación por el cual los analfabetos se enfrentan al desafío de percibir el sentido más profundo del lenguaje y de la palabra, que les es negada, negación del derecho a “denominar la realidad”. Para Freire aprender a leer y escribir significa: “escribir” acerca de su propia vida, “leer” acerca de su propia realidad. (Freire, 1994: 29-36). Afirma que: “Esto no es factible si los educandos no pueden apropiarse de la historia y construirla por sí mismos, dado que la historia puede hacerse y rehacerse.” (Freire, 1994: 36).

Esta perspectiva freiriana sobre el espacio público parece tener concreción en la experiencia latinoamericana en particular en el caso del Presupuesto Participativo en Belo Horizonte y Porto Alegre en Brasil, aunque Freire no es tomado en cuenta en los análisis de tal experiencia. De acuerdo con Emir Sader, es el intento de llevar a cabo una reforma democrática radical del Estado, hacia la construcción de

---

“civilización” de ciertas sociedades. Más aún, desde esta perspectiva ingenua o sagaz, el analfabetismo también puede aparecer como una expresión de la “incapacidad de las personas, de su “falta de inteligencia” o de su proverbial “holgazanería”. (Freire, 1994: 33)

un tipo diferente de Estado, que suponga otra forma de relación entre gobernantes y gobernados y, por lo tanto, de ciudadanía y de democracia. Esta experiencia revela el problema de la incapacidad de las democracias de corte liberal de incorporar el impulso de abajo frenado por los gobiernos autoritarios, además ha permitido rescatar la importancia del espacio político y el significado de los intereses públicos, y ha dado inicio a un proceso de reforma radical del Estado centrada en un círculo público renovado, ni estatal, ni privado: público. Se orienta a un proceso de socialización del poder y de la política, con base en una crítica de a democracia liberal, no se trata de una reestructura institucional de la democracia liberal carcomida por la crisis social y por las políticas neoliberales, sino a la reformulación de la relación de los gobiernos con la ciudadanía. (Sader, 2004: 581-583). Avritzer, afirma que se trata de un proceso de reivindicación de la autonomía de organización con relación al Estado, que revela un distanciamiento de la concepción hegemónica democrática, con nuevas formas de acción colectiva emergentes en el transcurso del proceso brasileño de democratización, iniciado a finales de la década de los ochenta, que introducen elementos de renovación cultural como la organización democrática en el nivel local. La innovación cultural introducida por los actores sociales, es un elemento no abordado por las concepciones hegemónicas de la democracia (Avitzer, 2004: 495), pero sí señalado por Freire desde hace más de tres décadas. Desafortunadamente como plantea De Sousa Santos, tanto el conocimiento, sobre la realidad latinoamericana, así como sus intelectuales, han sido parte de una estructura jerárquica, efecto acumulado de las desigualdades de las relaciones entre las formas dominantes y las dominadas, que se expresa en la incapacidad pasiva o la hostilidad activa de la ciencia central para reconocer el trabajo científico producido en estos países, de manera autónoma y sin los cánones metodológicos y teóricos desarrollados por los centros hegemónicos de producción científica y por ellos exportados, cuando no impuestos, en el nivel global. Paradójicamente los científicos sociales de los países periféricos conocen mejor la ciencia central y advierten la discrepancia e inadecuación de las teorías y se esfuerzan por desarrollar cuadros analíticos para comprender adecuadamente

las realidades de sus países<sup>12</sup> (De Sousa Santos, 2004: 17). A esta situación, habría que agregar que se requiere de un esfuerzo de revisión y recuperación de visiones propias que se han desarrollado a la largo de la historia intelectual de América Latina, como los aportes de Freire sobre la acción cultural para la libertad, que se encuentran en la base de los movimientos sociales latinoamericanos como el Presupuesto Participativo en Brasil, en el que, como advierte Avritzer, su éxito radicó en haber contado un una tradición organizativa y de participación en asambleas locales, introducida por los movimientos comunitarios de la ciudad de Porto Alegre (Avritzer, 2004: 506; 2002: 146), y que en su opinión, marca un cambio en la perspectiva del problema institucional, hacia la transferencia de potenciales de innovación cultural, misma que emerge, de las asociaciones civiles o de la renovación de la cultura pública, lo que puede llevar a diseños democratizantes y no sólo a la búsqueda de acuerdos políticos. Así, la voluntad política de implementar políticas participativas, depende de la preexistencia de prácticas participativas, y por tanto educativas, en el nivel de la sociedad civil, capaces de radicalizar el ejercicio de la democracia, que la hacen legítima a los ojos de los ciudadanos, sobre todo, de aquellos que han sido excluidos (Avritzer, 2002: 151).<sup>13</sup> Se trata de prácticas que, en la perspectiva de Freire, entrañan un proceso de alfabetización política, de los históricamente no incluidos, de un aprendizaje para nombrar el mundo, para hacerse oír, para transformar su circunstancia.

Freire, al igual que Habermas apuesta por una sociedad moderna y democrática, en el sentido occidental del término, pero advierte sus limitación al enfatizar las

---

<sup>12</sup> Sobre esta situación Dussel se refiere en los siguientes términos: “El “Norte” no ha prestado ninguna atención a las Filosofías de “Sur”, cuando parten de su propia problemática, de su propia realidad....” (Dussel, 1998: 73)

<sup>13</sup> Si bien el aprendizaje previo es considerado como una premisa, tanto Avritzer como De Sousa Santos, no abordan el proceso de constitución de la tradición organizativa y de los movimientos comunitarios en Porto Alegre, a pesar de esto De Sousa sí aborda el aprendizaje de la democracia participativa en el marco del ejercicio, durante diez años, del Presupuesto Participativo promovido por el Partido del Trabajo, cuya finalidad era dar poder a los consejos populares emergentes de las organizaciones comunitarias para que pudiesen ser ellos quienes tomaran las decisiones acerca de la política municipal y, en particular del presupuesto, aprendizaje que se manifiesta tanto en las innovaciones institucionales formales, como también en el funcionamiento interno de las instituciones existentes. (De Sousa Santos, 2004: 432-442)

dificultades que los individuos pobres y sometidos a relaciones de poder autoritarias tienen en las sociedades latinoamericanas, para ser parte de ella y visualiza las alternativas que pueden allanar el camino, no hacia una sociedad occidental, sino más allá, a redefinir las esferas de lo público y lo privado, las relaciones entre sociedad y Estado y las relaciones de poder que las sustentan. Para ello desarrolla un método de alfabetización crítica de adultos, cuyo primer requisito práctico son las palabras generativas, las cuales permiten a los sujetos del proceso, ampliar su “restringido universo original de palabras”, e incorporar una temática significativa a las vidas de los educandos. Por tanto, la construcción de sujetos activos capaces de nombrar y renombrar el mundo constituye en su opinión la condición necesaria. Freire no hace referencia explícita al concepto de espacio público, como ya se ha advertido, pero insiste en una sociedad abierta, formada por individuos capaces de interpretar y debatir sobre la realidad para su transformación, como se explica en los capítulos subsiguientes.

Si bien, la noción de democracia, en la sociedad moderna, se concibe como la construcción de consensos y ésta, como resultado del reconocimiento del otro y de la necesidad de encontrar un lugar común, mediante la comunicación como medio para el debate y la inclusión del otro, tal y como lo plantea Habermas (Habermas, 1999, 2002), en la teoría política occidental no se advierte la necesidad de formar esta capacidad en los individuos, sobre todo en aquellos que nunca se han conducido como ciudadanos, debido a un contexto histórico adverso. Practicar las normas y conformar las instituciones para el ejercicio democrático requieren de un bagaje ciudadano, de una alfabetización política, propuesta por Freire, como una acción políticamente intencionada (Freire, 1994: 118). Esta tarea, de acuerdo con Freire, es esencial, especialmente en aquellos países que viven una circunstancia neocolonial, como los de América Latina, ya que prevalece una situación de vacío de instituciones, de inoperancia de marcos jurídicos, inspirados en el concepto de la democracia liberal, hoy en crisis, la cual se debe a factores tales como la ausencia de acceso a la información y al debate de las ideas, al desconocimiento de la propia historia, a la manipulación religiosa y comprensión dogmática de la realidad, al ejercicio autoritario y clientelar del poder

público, a la cultura patrimonialista y abuso de autoridad, a las profundas desigualdades en las condiciones de vida y excesiva concentración de la riqueza, entre otros aspectos, los cuales impiden que los individuos sean capaces de participar en la toma de decisiones y de conducirse bajo las normas y regulaciones democráticas, amén de las limitaciones que el propio modelo de democracia liberal conlleva, condiciones que explican la situación de transición inconclusa a la democracia que se vive en el subcontinente y cuyas perspectivas concretas de desarrollo no se avizoran claramente desde la democracia representativa de carácter liberal, tal y como se ha planteado desde hace varias décadas<sup>14</sup> (O'Donnell, 1973) (Cavarozzi, 2000), (Oxhorn, 2003).

En cambio en las sociedades desarrolladas, el problema del espacio público, expandido en el pasado y en creciente restricción actualmente, se relaciona con el acceso al mercado y al entrenamiento que han tenido los individuos en los mecanismos necesarios para obtener la satisfacción de sus necesidades de manera individualista, egoísta e inmediata,<sup>15</sup> mientras que el espacio público requiere de conocimiento, diálogo y tolerancia, procesos que no necesariamente

---

<sup>14</sup> Cavarozzi, afirma que el fin de siglo XX latinoamericano estuvo marcado por una paradoja: Por un lado, la crisis de las ideologías y de los proyectos autoritarios, de variado cuño, que contribuyeron a desarticular y deslegitimar los mecanismos políticos que bloquearon en el pasado la participación ciudadana en la arena pública. Por otro, el desmantelamiento del estado de bienestar y la erosión de las identidades políticas generadas en torno a la expansión de la ciudadanía y los procesos de urbanización e industrialización sustantiva contribuyeron a debilitar seriamente el entramado social e institucional en el que se apoyaba la acción política. (Cavarozzi, 2000: 197)

Por su parte, Philip Oxhorn habla de la estrechez de la esfera pública en América Latina a partir de dos dimensiones interrelacionada, la forma dominante de intermediación del interés, que llama neopopulismo y la creciente brecha entre la población y la élite política. Su noción de esfera pública se refiere al "...terreno de contienda participativa en el cual los actores con identidades superpuestas como sujetos legales, ciudadanos, actores económicos y como miembros de familias y de la comunidad forman un cuerpo público, entablan negociaciones y disputas acerca de la vida política y social." (Oxhorn, 2003:133). Sin embargo, el concepto de Oxhorn no alude al proceso de construcción de identidades, de convertirse en ciudadanos o actores económicos y llegar a formar un cuerpo público.

<sup>15</sup> Macpherson señala que los supuestos del individualismo posesivo, que sustentan la democracia liberal, son: Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás; La libertad de la dependencia de los demás significa, libertad de cualquier relación con los demás, salvo aquellas relaciones, en las que el individuo entre voluntariamente por su propio interés; y El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad. (Macpherson, 1979: 225).

se logran de manera inmediata, sino que requieren de voluntad, de paciencia, es decir, de un proceso educativo, para la aceptación de los otros y la reflexión colectiva sobre su circunstancia común, lo cual se logra en la acción comunicativa según Habermas y en la alfabetización política según Freire.

Por lo ya señalado, el espacio público puede ser el elemento clave para avanzar hacia un proceso de modernización política o democratización, al constituirse como la base para la conformación de un nuevo pacto social, enriquecido, a partir del planteamiento de Habermas de esfera pública constituida por instituciones, normas y acciones de interacción comunicativa, generadora de opinión, consenso, voluntad común y acciones cooperativas frente a los conflictos sociales y con la alfabetización política de las mayorías subordinadas, propuesta por Freire, como vía para que todos los individuos, especialmente aquellos que nunca han sido incluidos, accedan a su condición de ciudadanos y así la esfera pública, hasta ahora ocupada por unos cuantos, transite a una situación de mayor amplitud y contenido, derivado, este último, del diagnóstico que cada individuo, en colectivo, hace de su propia circunstancia y de su proyecto de futuro, así como del plan para llevarlo a cabo.

Desde Habermas con la identificada refeudalización que viven los países occidentales y Freire con la inexperiencia democrática de América Latina, el espacio público puede ser re-pensado como tal, si a las instituciones y las reglas para la participación democrática, de cuño occidental, se incorpora la formación de los individuos, históricamente excluidos, mediante su alfabetización política, acción planteada por Freire, de sello latinoamericano, para dotarlos de las capacidades de conocimiento racional-dialógico, que les permita participar ampliamente y con argumentos pertinentes, suficientes y sólidos. Así, este concepto de espacio público, enriquecido, puede contribuir a superar las contradicciones que advierte Habermas en los países occidentales en las relaciones entre sociedad civil y Estado y la situación de desigualdad, opresión y violencia que se vive en los países como los de América Latina.

Se trata de avanzar hacia una noción que integre tanto la circunstancia occidental como la no occidental (latinoamericana), y que sirva de base para visualizar

estrategias de organización social global, de mayor equidad, sobre la premisa de incorporar la diversidad que caracteriza la existencia humana y, que cada vez más, exige reconocimiento.

## **2. Contextos sociohistóricos y trayectorias personales.**

Sobre Habermas hay coincidencia en que es, en la actualidad, uno de los pensadores sociales vivos más importante del mundo, nació el 18 de junio de 1929, en Dusseldorf, Alemania, en una familia de clase media bastante tradicional. Su padre fue director de la Cámara de Comercio. En tanto que Freire, se reconoce mundialmente como un precursor de la educación, nació el 19 de septiembre de 1921 en Recife ciudad nordestina de Brasil y murió el 1º de mayo de 1997, a la edad de 75 años a consecuencia de un infarto. Sus padres fueron Joaquín Temístocles Freire, oficial de policía militar y espiritista; su madre, doña Edeltrudis Neves Freire, era católica prácticamente. De ella, Freire reconocería más tarde su enorme influencia en cuanto al amor a Dios y a los seres humanos. La crisis económica de 1929 hizo padecer a la familia múltiples carencias, por lo que en 1931 se vio obligada a trasladarse al pueblo de Jobatao, donde vivió Paulo su infancia. Debido a la precaria situación familiar tuvo altibajos en su aprovechamiento escolar (Pérez, 2001:109).

Habermas ha recogido la más auténtica tradición de la cultura alemana. Sus primeros esfuerzos formativos se desarrollaron a lo largo de la década de los años cincuenta y los sesenta del siglo XX. Su adolescencia estuvo marcada profundamente por la Segunda Guerra Mundial. Y el final de la guerra trajo nuevas esperanzas y oportunidades para muchos alemanes, incluido Habermas. La caída del nazismo suscitó el optimismo ante el futuro de Alemania, pero a Habermas le decepcionó la falta de progresos durante los años inmediatamente posteriores a la guerra. El fin del nazismo abrió nuevas oportunidades en el ámbito intelectual y los libros que habían sido prohibidos volvieron a estar a disposición del joven Habermas. Libros de literatura alemana y occidental así como tratados de Marx y Engels. Entre 1949 y 1954 Habermas estudió una amplia serie de materias (por

ejemplo, filosofía, psicología y literatura alemana en Göttingen, Zurich y Bonn (Ritzer, 2001:550). Durante ese lapso, el filósofo experimentó una ruptura radical respecto al pasado inmediato. Los horrores del nazismo y de la guerra dejaron en él una huella indeleble cuyos efectos marcaron, recurrentemente, sus ulteriores reflexiones. Y desde entonces, ha tratado de responder a tres interrogantes esenciales, que marcaron a la filosofía europea durante la segunda mitad del siglo XX: ¿de qué manera, una cultura con una tradición racionalista que va de Kant a Marx, pasando por Schelling, Goethe y Hegel, y en la cual, los temas de la libertad, la justicia y la emancipación, fueron siempre motivaciones sustantivas, dejaron el espacio propicio para el frenesí irracionalista del nacional-socialismo? ¿Cómo es que la tradición iluminista propia de Occidente, que data del siglo XVIII y lo mejor de las utopías esperanzadoras del XIX, cedieron terreno al ascenso del nazismo, en los años treinta y a la segunda guerra mundial en Europa, mediante, el uso de una racionalidad científico-técnica, utilizada por las grandes potencias, incluso en la reconstrucción de Europa y Japón, así como de la ulterior prosperidad del llamado estado de bienestar? Y frente a esta situación ¿Con qué recursos reflexivos cuenta aún el pensamiento, con intención práctica, para redescubrir y hacer posible la realización de esa tradición iluminista que en el presente parece inmovilizada? (Labrador, 2010: 2).

Freire realizó sus estudios de secundaria y bachillerato en el Colegio Osvaldo Cruz gracias a una beca. Graduado de bachiller, ingreso a la Universidad Federal de Pernambuco, donde cursó la carrera de Leyes que, en Brasil, era requisito para quienes quisieran dedicarse a la docencia. Sin embargo, no puedo ejercer la abogacía por ser incompatible con sus sueños y aspiraciones. Según una anécdota que cuenta en su libro *Pedagogía de la esperanza*: resulta que fue encargado de llevar un juicio contra un médico. A la hora de encararlo, éste se sinceró con Freire y le explicó la razón de su atraso en el pago. Cuando salió del consultorio, Paulo Freire llevaba consigo la idea de abandonar la jurisprudencia.

Desde su época de estudiante, inicio su contacto con la docencia, durante ese tiempo impartió clases de portugués en el nivel secundaria. Al egresar de la universidad trabajó en el Departamento de Servicio Social como director del

Departamento de Educación y Cultura. Luego pasó a la superintendencia. Fundó el Movimiento de Cultura Popular siendo director del servicio de extensión cultural de la Universidad de Recife. Estas actividades las realizó durante los años 1946 y 1954. (Pérez, 2001: 110)

En cuanto a la trayectoria académica de Habermas, en 1954 se doctoró por la Universidad de Bonn y trabajó dos años de periodista. En 1956 se incorporó al instituto de Investigación Social de Frankfurt y se asoció a la Escuela de Frankfurt. Ahí fue ayudante de uno de los miembros más ilustres, Theodor Adorno. También fue investigador asociado del Instituto y es considerado un miembro destacado de la Segunda Generación.

Las fuentes clásicas de las cuales se ha nutrido el pensamiento de Habermas son diversas y no siempre presentan una continuidad en el *corpus* teórico del autor. El interés de Habermas hacia los clásicos no es solamente exegético ni erudito. Antes bien, sus esfuerzos se centran en mantener un diálogo fecundo con Kant, Hegel, Marx, Durkheim, Weber, Freud, Parsons y Luhmann, entre otros; renunciando en ese ejercicio crítico a todo apego dogmático u ortodoxo. Esos grandes paradigmas clásicos, en manos de Habermas, son sometidos a un proceso crítico de de-construcción para luego reconstruirlos como totalidades sistemáticas, los cuales se constituyen en fundamentos de las propuestas paradigmáticas de Habermas.<sup>16</sup>

No obstante, el filósofo ha renunciado a circunscribir su perspectiva al provincialismo de la tradición cultural germana. En ese marco, los pensadores pragmáticos norteamericanos han también influido enormemente en la construcción de su teoría, particularmente, el pragmatismo de Peirce, Mead y Dewey. Esa tradición lo indujo a la idea de una comunidad crítica fiable, así como a la cuestión de la *intersubjetividad* como núcleo central de su obra fundamental: la *Teoría de la acción comunicativa*, desde una perspectiva diferente a la de la filosofía de la conciencia de los años veinte del el siglo pasado, fuera ésta de carácter dialéctico o trascendental. Ulteriormente, Habermas revisó también con

---

<sup>16</sup> Un ejemplo fecundo de tal propósito respecto a Marx y Engels lo constituye su libro titulado: *La reconstrucción del materialismo histórico* (1981) .

esmero a los filósofos analíticos (el Ludwig Wittgenstein tardío, J.L. Austin y John Searle). De tal suerte que todos los campos relevantes para reconstruir la teoría social crítica fueron incorporados a sus reflexiones: desde la lingüística de Chomsky hasta las teorías del desarrollo psicológico y moral de Kohlberg, pasando por pensadores como Freud y Piaget. (Bernstein, 1988: 16)

Habermas demostró desde el principio una orientación intelectual independiente. En un artículo de 1957, cuestionó la postura del líder del Instituto, Max Horkheimer. Habermas defendía el pensamiento crítico y la acción práctica, pero Horkheimer temía que esa posición pusiera en peligro al Instituto público. (Ritzer, 2001:550). Habermas se vio obligado a renunciar. En 1961 se hizo *privatdozent* y terminó su habilitación (una segunda desecación que requieren las universidades alemanas para ser profesor) en la Universidad de Marburg. A raíz de la publicación de algunos destacados trabajos fue recomendado para ocupar una cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg donde permaneció hasta 1964, año en que se trasladó a la Universidad de Frankfurt para ocupara la cátedra de filosofía y sociología. Desde 1971 hasta 1981 fue director del Instituto Max de Starnberg Regresó a la Universidad de Frankfurt a una cátedra de filosofía y en 1994 le nombraron catedrático emérito de esa institución. (Ritzer, 2001: 561) (Velasco, 2003: 185-188)

En relación a la trayectoria universitaria de Paulo Freire, ésta, inició al ocupar la cátedra de Historia y Filosofía de la Educación en su pueblo natal Recife, hasta 1964, en que se vio obligado a abandonarlo debido a las circunstancias políticas que vivió Brasil a partir de ese año. Freire llega a la elaboración de sus primeras obras luego de pasar por una educación dialogal, a la vez que religiosa, en su hogar, por su formación en psicología del lenguaje y en el existencialismo y el personalismo cristiano de Tristán de Atayde, Maritain, Bernanos, Mounier (y por la primera lectura hegeliana de Marx, gracias al sacerdote Henrique Vaz), por su graduación en Derecho y por el viraje que significó su casamiento con la educadora Elza Maia Costa Oliveira, quien lo acercó a la práctica educativa. Pero también llega a esas primeras obras con algunas marcas «políticas»: la primera es su participación en la Campaña de Educación de Adolescentes y Adultos (lanzada

por Getulio Vargas, en 1947) El gobierno de Vargas había aprobado la CEEA, que si bien funcionó como "fábrica de electores" (Paiva, 1987), produjo una importante baja en el analfabetismo en los sectores campesino-indígenas. Más adelante participa en el SESI (Servicio Social de la Industria, de Pernambuco), una entidad asistencialista en la que fue Director del Departamento de Educación y Cultura, donde realiza las experiencias que lo conducirán a la elaboración de su método, en 1961. Pasa también por el ISEB (Instituto Superior de Estudios Brasileños), creado en la transición entre el suicidio de Vargas y la presidencia de Kubitschek (durante el breve gobierno de João Café Filho) y que se proponía elaborar una ideología del desarrollo nacional, pero que sufre, en la década del 50 (en algunos de sus intelectuales), un desplazamiento hacia posiciones de izquierda nacional y cristiana (Saviani, 1991: 50) en el contexto del modelo desarrollista, procesos similares vivían, por esa época, algunos sectores de la Iglesia católica de Brasil. Luego, durante el gobierno de João Goulart, se desarrollo un amplio proceso de transición ideológica, en un importante grupo de instituciones e intelectuales, hacia posiciones más radicalizadas, que tienden a sintetizar elementos del cristianismo y del marxismo. Hacia 1961 Freire había desarrollado el método de alfabetización y fue probado eficazmente en la población de Angicos ya que 300 trabajadores fueron alfabetizados en tan sólo 45 días. Estos buenos resultados llevaron al gobierno populista de Joao Goular a adoptar el *método freiriano* en la Campaña Nacional de Alfabetización de Adultos. El plan del gobierno brasileño preveía la instalación de veinte mil círculos de cultura, con capacidad para atender a dos millones de trabajadores. (Pérez, 2001, 111). Freire participó en la gestión de Goulart dirigiendo el Programa Nacional de Alfabetización de Adultos, aprobado el 21/1/64. (Araújo Freire, 1997). Poco tiempo después, en abril de 1964, cae el gobierno de João Goulart y Freire es acusado por la Dictadura de "subversivo intencional", "traidor de Cristo y del pueblo brasileño" y de "pedagogo bolchevique, con métodos similares a los de Stalin, Perón y Mussolini" (Barreiro, 2007: 8). Con el asenso del gobierno militar encabezado por el general Humberto Castelo Branco, Freire es tomado preso y enviado a la cárcel por un periodo de setenta días. De su reclusión salió al exilio que lo llevó a varios países, como Bolivia,

Chile, Tanzania, Guinea, Bissau, Cuba, El Salvador y Suiza. Freire está en Chile de 1964-1969; allí trabaja como asesor del Instituto de Desarrollo Agropecuario y del Ministerio de Educación. Además trabaja como consultor de la UNESCO y en el Instituto de Capacitación en Investigación en Reforma Agraria (Araújo Freire, 1997). Su exilio finalizará en 1980.

Entre sus publicaciones más importantes destaca *La educación como práctica de la libertad*, en 1965, libro en el que reflexiona sobre el proceso de democratización experimentado en su propio país y en el papel de la educación en dicho proceso, línea reflexiva que continuaría después en *Pedagogía del oprimido*, en 1969. A raíz de su colaboración como profesor en la Universidad de Santiago y como asesor en el Instituto de Capacitación en Investigación en la Reforma Agraria y de su contacto con los campesinos chilenos Freire escribió el libro *Extensión o comunicación. La concientización en el medio rural*, en el año 1967.<sup>17</sup>

En 1969 Paulo Freire fue nombrado por la UNESCO como experto en educación. Al año siguiente fue nombrado catedrático honorario en la Universidad de Harvard y consultor especial en la oficina de educación de adultos del Consejo Mundial de las Iglesias, en Ginebra Suiza, donde vivió hasta su regreso a Brasil en 1979 para dedicarse a la vida académica en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo y de la Universidad Estatal de Campinas.

Durante el periodo de 1989 a 1991, militó en el Partido de los Trabajadores Brasileños y desempeñó el cargo de Secretario de Educación y Cultura, en Sao Paulo. Se considera su última obra el libro *Pedagogía de la esperanza*, que es un recuento de sus “decires” y “no decires” sobre la experiencia de escribir sus obras principales y de haber participado en la práctica de liberación de los oprimidos.

El sistema de ideas desarrollado tanto por Freire como por Habermas se vincula al contexto socio histórico que les tocó vivir en sus respectivos países y las corrientes de pensamiento de su época. En el caso de Freire es posible destacar la influencia de, y sobre, tres movimientos intelectuales que distinguen el contexto

---

<sup>17</sup> A diferencia de lo que se cree, en el sentido de que Freire acuñó el término «concientización», el vocablo concientización, según lo relata Freire, fue creado por un grupo de intelectuales del ISEB (entre ellos Álvaro Pinto y el profesor Guerreiro), hacia el año 1964 (cfr. Freire, 1974: 29).

latinoamericano,<sup>18</sup> como son: La teología de la liberación, la teoría de la dependencia y el nacionalismo, sin menoscabo de influencias filosóficas que han sido ya identificadas, tales como el existencialismo (J.Ortega y Gasset, J.P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers), la fenomenología (Husserl, Kosik), la dialéctica hegeliana y el materialismo histórico marxista (Herbert Marcuse y Erich Fromm), además de Dewey y Mannheim con quienes compartía, desde sus primeros escritos, el valor de la experiencia y la subjetividad en el conocimiento, al tiempo de reconocer que su pensamiento no se circunscribe a una temática y a un estilo de reflexión estricto, sino que constituye una síntesis, una amalgama teórica-práctica, donde convergen distintas vertientes filosóficas, complementarias en algunos casos, enfrentadas y opuestas en otros<sup>19</sup> (Torres, 1980:7). En realidad, el pensamiento de Freire contiene elementos marxistas, pero es difícil considerarlo un marxista ortodoxo. *La pedagogía del oprimido* (1969), es su obra más marcadamente marxista, en la que toma como referentes a Marx, Lenin, Mao y el Che. Del acervo marxista también toma a autores como Lukács y Goldman. Desde entonces levanta una crítica indeclinable al dogmatismo, al vanguardismo y al sectarismo, en la que persiste hasta sus últimos escritos. (Hillert, 2008: 9)

¿Por qué la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y el nacionalismo? En primer lugar, afirma, Flora M. Hillert, hay que tener en cuenta que Freire se forma en una perspectiva fuertemente religiosa y se reconoce, asimismo, como un cristiano militante, a lo largo de toda su vida. En sus primeros años de trabajo estuvo vinculado a la Iglesia brasileña y luego al movimiento de la

---

<sup>18</sup> El contexto político en el que se desarrollan las ideas de Paulo Freire, durante los años sesenta y comienzos de los setentas, estuvo marcado por acontecimientos tales como: la consolidación del triunfo de la Revolución Cubana (1959-1961) e instauración del primer gobierno socialista (1962), la Alianza para el Progreso impulsada por el gobierno de Kennedy, como respuesta al radicalismo que alentó en los movimientos rebeldes, política que comprendió la reforma agraria y su efecto en la desestabilización de la burguesía rural y la expansión de la industrialización y urbanización, mediante la sustitución de importaciones y la consecuente penetración de empresas transnacionales, así como el avance del sindicalismo y los partidos de izquierda, en el marco de los gobiernos populistas (Torres, 2001: 99).

<sup>19</sup> Sobre las corrientes filosóficas en las que se apoya el pensamiento de Freire, Carlos Alberto Torres identifica: el existencialismo (el hombre como ser en construcción), la fenomenología (el hombre construye su conciencia como intencionalidad), el marxismo (el hombre vive el condicionamiento de la realidad histórico cultural en relación a una infraestructura), y la filosofía hegeliana (el hombre como autoconciencia, lo que es “en sí”, pasa a ser “para sí” (Torres, 1980: 9).

Teología de la Liberación; participó de la elaboración del Documento de Medellín de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1968 y colaboró con la revista uruguaya *Cristianismo y Sociedad*, de la Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), institución protestante que desarrolló una teología latinoamericana. En 1963 la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil adoptó oficialmente su método de alfabetización para el Movimiento de Educación de Base (MEB). A este periodo pertenecen sus textos *Educación y actualidad brasileña*, de 1959 y después *La educación como práctica de la libertad* (1965), *Extensión y comunicación. La concientización en el medio rural* (1967) y *Pedagogía del oprimido* (1969). Su raíz religiosa y el estilo predicador de su discurso no lo abandonaron nunca.

Por otra parte, se alimenta en la rica vida intelectual brasileña de los años sesenta y setenta, influida fuertemente por el existencialismo, el parlamentarismo europeo y las ideas desarrollistas, y en la que más adelante nace la teoría de la dependencia, desplegada por autores como Darcy Ribeiro, Fernando Henrique Cardoso, Celso Furtado y Theotonio Dos Santos. Su pensamiento desarrollista se expresa sobre todo en *La educación como practica de la libertad* (1967). Su perspectiva anticolonial se basa en Frantz Fanon (1977) y Albert Memmi (1965). Cfr. (Hiller, 2008: 9), (Araujo, 2007: 91), (Huergo, 2005: 7)

En tanto que en Habermas, la Escuela de Frankfurt y la Teoría crítica, constituyen los referentes intelectuales fundamentales para comprender sus planteamientos., ya que, incluso, el mismo ha formado parte de ella y actualmente encabeza la denominada Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt.

Tener en cuenta algunos elementos de tales coordenadas intelectuales y corrientes de pensamiento, que se presentan en el capítulo siguiente, resulta esencial para comprender el por qué y el sentido de sus sistemas de ideas y propuestas, y así ponerlos en diálogo, con la finalidad de re-pensar aquellos conceptos, como el espacio público, que contribuyen a comprender la creciente complejidad, que está implicando la convivencia de quienes nos ha tocado vivir, en esta era de la modernidad llamada globalización.

## CAPITULO II.

### COORDENADAS INTELECTUALES Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO

1. *Habermas. (La Escuela de Frankfurt. La Teoría crítica: Autores y temáticas fundacionales. Segunda generación de la Escuela de Frankfurt).*
2. *Freire. (Teología de la Liberación. Teoría de la Dependencia. Nacionalismo latinoamericano.)*

En este capítulo se abordan las coordenadas intelectuales y las corrientes de pensamiento, en torno a las cuales, tanto Habermas como Freire, desarrollan sus ideas. En el caso de Habermas, la Escuela de Frankfurt y la Teoría crítica que la identifica, constituyen una referencia ineludible, ya que incluso él mismo ha formado parte de ella, especialmente de la llamada Segunda Generación.

Sobre la Escuela de Frankfurt, en este capítulo se hace referencia a Horkheimer, Adorno, Benjamin, Fromm y Marcuse, a quienes se considera forman el “núcleo duro frankfurtiano”. Cabe destacar, que claramente, en el caso de Fromm y Marcuse, se trata de autores cuya influencia también alcanza la obra de Freire.

En tanto que la Segunda Generación, está encabezada el propio Habermas, e integrada, además por Claus Offe, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer y Karl-Otto Apel, de este último se hace aquí, una sucinta referencia, por ser uno de los que han interactuado con Dussel, uno de los filósofos latinoamericanos.<sup>20</sup>

En el caso de Freire, las referencias fundamentales para comprender su pensamiento son, en primer lugar la Teología de la Liberación, debido a su abierta adscripción religiosa a lo largo de toda su vida. La teoría de la dependencia, cuyo desarrollo coincide con las principales obras de Freire y en las que se visualiza su influencia, es clave, al punto que incluso se piensa que es posible que en el seno mismo de este movimiento, haya surgido la obra del brasileño. Y por último, el nacionalismo latinoamericano, una corriente de pensamiento asociada a la

---

<sup>20</sup> Sobre el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel puede verse el texto conjunto titulado *Fundamentos de la ética de la liberación*, Siglo XXI, México (1992)

situación de colonización del continente a raíz de la conquista española en el siglo XV, que fue conformándose en torno a los movimientos de independencia y concretados en las primeras décadas del XIX y revalorizada en el siglo XX, con relación a un fuerte sentimiento anti norteamericano, alimentado, esencialmente, por el triunfo de la Revolución Cubana y después como reacción al bloqueo económico a la Isla, impuesto por parte de Estados Unidos, corriente que se percibe en sus textos fundamentales como lo es *La educación como práctica de la libertad*, de 1969, *entre otros*.

## 1. Habermas

Habermas forma parte de la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt, esta surgió en los primeros años de la década de los años veinte, ante la necesidad de desarrollar una reflexión global sobre los procesos que consolidan la sociedad burguesa-capitalista y el significado de la teoría social, ante tal suceso. De este modo, el Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung), según Blanca Muñoz, vendrá a devolver a la Filosofía y a la Ciencia Social su carácter de análisis crítico, no sólo en relación a la teoría sino, también, a la praxis y a la conjunción histórica de ambas. (Muñoz, 2009)

El Institut für Sozialforschung se constituye entre los años 1923 y 1924, vinculado a la Universidad de Frankfurt y con financiamiento del comerciante Hermann Weil. Felix Weil, hijo de este último, Friedrich Pollock, Kurt Albert Gerlach y el joven Max Horkheimer, entre otros iniciadores, se plantean el estudio del Marxismo, pero no desde una perspectiva de afiliación política, sino desde la actualización de los conceptos y problemas de la obra misma de Marx. Sin embargo, será Kurt Albert Gerlach quien logra que el Ministerio de Educación alemán autorice al Instituto de Investigación Social, sin la cual no habría sido posible la creación de un "Instituto de Marxismo", como se le pensó denominar en un primer momento.

La dirección de Carl Grünberg, que procedía de la Universidad de Viena, enfoca el Instituto en una dirección de estudio de la Historia del Socialismo y del movimiento obrero (Grünberg Archiv", con XV tomos). Su preocupación politológica se

conjuntó con el interés por las obras de Georg Lukács y de Karl Korsch quienes introducían una positiva valoración y replanteamiento del tema marxiano de las superestructuras ideológicas; es decir, reivindicaban la importancia cada vez mayor de factores relativos a lo simbólico y cultural. Sin embargo, esta etapa de la dirección de Grünberg, debe ser tomada en cuenta como la etapa correspondiente a la "prehistoria" de la Escuela de Frankfurt.

La Escuela de Frankfurt, como se reconoce en la actualidad, tiene su auténtica génesis con la dirección de Max Horkheimer quien sucede a Grünberg primer director del Instituto, en 1931. En 1932 con la publicación de la "Revista de Investigación Social" ("Zeitschrift für Sozialforschung",) se puede hablar de la Escuela de Frankfurt conformada por quienes serán sus autores fundamentales: Theodor W. Adorno, el mismo Max Horkheimer, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, y poco después Herbert Marcuse. Asimismo, Franz Borkenau, Siegfried Kracauer, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Olga Lang o, durante un breve tiempo Paul Lazarsfeld, entre otros nombres relevantes, trabajarán y colaborarán en los proyectos de la Escuela. Pero, el "núcleo duro" frankfurtiano será el formado por Horkheimer/Adorno, Benjamin, Fromm y Marcuse. Son, precisamente, los temas y el enfoque dado por éstos los que dan el sesgo característico a la Escuela y pese a lo que, últimamente, se quiere presentar como líneas dispersas de investigación, tal y como sugiere Axel Honneth subrayando las obras de Neumann y Kirchheimer frente a las de Adorno y Marcuse. (Honneth-Jonas, 1991)

La denominación de Teoría Crítica fue acuñada por Horkheimer, como respuesta a la necesidad de encontrar una etiqueta menos controvertida que la de "marxismo" y más general. Denominación que se extenderá después como la definición más específica del sentido de la Escuela inspirada en Marx, Freud y Weber, la Escuela de Frankfurt sintetizó filosofía y teoría social para desarrollar una teoría crítica de la sociedad contemporánea. Tanto Horkheimer como Adorno, quien hasta 1938 se integró plenamente al grupo, establecerán de una forma objetiva el significado básico de lo que deberá entenderse bajo el concepto de "Teoría Crítica"; esto es, el análisis crítico-dialéctico, histórico y negativo de lo existente en cuanto "es" y

frente a lo que "debería ser", y desde el punto de vista de la Razón histórico-universal. Por tanto, la conjunción Hegel-Marx se hace evidente. Pero, a la vez, el "es" de lo existente en cuanto *status quo*, conlleva una investigación central de la Escuela: los principios de dominación colectivos. Por lo que, Freud se constituye como la referencia necesaria y precisa. Lo irracional, lo racionalizado o convertido en un principio de dominación, pasa a ser el gran problema y tema de investigación de la Teoría Crítica. En definitiva, para comprender el rumbo y la dinámica de la sociedad burguesa que se organiza económicamente a través del capitalismo, se hace indispensable la síntesis de las tres grandes concepciones críticas anteriores a la Escuela: Hegel-Marx-Freud, aplicados dialécticamente en el examen de las direcciones de la relación entre racionalidad-irracionalidad y sus efectos sociales e históricos. (Muñoz, 2009)

A juicio de Muñoz, lo que se situaba como eje de investigación teórica y metodológica, la dominación, que ya se enunciaba en la primera publicación de la "Zeitschrift", los *Estudios sobre autoridad y familia*, 1936, va a condicionar y desencadenar las dificultades y sinuosa trayectoria de la Escuela. El ascenso de Hitler al poder conlleva el cierre, en 1933, del Instituto, el exilio, el encarcelamiento de algunos de sus miembros y la muerte prematura de una personalidad tan decisiva como la de Walter Benjamin, cuya obra no deja de revalorizarse. (Muñoz, 2009)

La emigración de la Escuela hasta asentarse en los Estados Unidos en la Universidad de Columbia, en 1934, pasa antes por Ginebra y París. En Nueva York, sin embargo, será en donde se consolida la denominación de Teoría Crítica dada ya definitivamente a las investigaciones llevadas a cabo por los miembros y colaboradores de la Escuela.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno imprimen un rumbo nuevo a sus trabajos. La síntesis Marx-Freud, se enriquece metodológicamente y producto de ello serán los cinco tomos de los *Studies in Prejudice* (1949-1950). *La Personalidad Autoritaria*, obra en la que Adorno tendrá un papel relevante, es una continuación del interés por desarrollar y aplicar empíricamente y con una fiabilidad objetiva, en su estudio del prejuicio, la famosa escala "F" para medir tendencias

antidemocráticas o de potencialidad hacia el fascismo, que Brunswik, Levinson y Sandord ya habían trabajado en la Universidad de California por el año de 1940.<sup>21</sup> El análisis del tema del *prejuicio social* había tenido un precedente en el libro *Dialéctica de la Ilustración* (también traducido al castellano como *Dialéctica del Iluminismo*) conjuntamente escrito por Horkheimer y Adorno entre 1941 y 1944.<sup>22</sup> Este libro marca el punto de inflexión fundamental de la evolución de la Teoría Crítica. En él se consolida el interés por el tema de la industria cultural y la cultura de masas, situando en estas estructuras una continuidad entre la sociedad totalitaria del Nacionalsocialismo y la capacidad de persuasión y manipulación que poseen los dos nuevos procesos de transmisión ideológica. De este modo, tanto en *La Personalidad Autoritaria* como en la *Dialéctica del Iluminismo* se expresa la pervivencia en la sociedad de masas de unos principios de dominación en los que se difunde una cosmovisión de fuerte componente irracional y primitivo.

---

<sup>21</sup> Sobre la teoría e investigación del autoritarismo, a principios de la década de los noventa, puede verse W.F.Stone-G.Lederer-R.Christie (Eds.), *Strength and Weakness: The Authoritarian Personality Today*, Springer-Verlag, en este libro se hace referencia a resultados que contradicen las relaciones entre autoritarismo y prejuicio, con base en una serie impresionante de críticas teóricas, conceptuales, metodológicas y empíricas, que han puesto en duda algunas de las formulaciones de Adorno y colaboradores sobre los orígenes y dinámica del autoritarismo, así como también muchas otras que confirman y mantienen algunos resultados clásicos. (Stone, 1993)

<sup>22</sup> En este libro dedicado a Friedrich Pollock, en ocasión de su quincuagésimo aniversario, Horkheimer y Adorno se propusieron comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie. “Habíamos subestimado las dificultades del tema, porque teníamos aun demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica, en el sentido de que nuestra contribución se limitase esencialmente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. Hubiéramos debido atenernos, por lo menos en el orden temático, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y gnoseología.” Cfr. Prólogo (Horkheimer - Adorno, 1969). La *Dialéctica del Iluminismo*, compone distintos cuadros de reflexión, que en conjunto, constituyen un diagnóstico contundente de la época. La racionalidad pertenece al ámbito del dominio, no de la razón. A la operación racional autonomizada no le interesa entender las cosas por ellas mismas, sino con miras a adecuarse a un esquema, sin reparar en lo extraño que éste puede resultar a nuestra estructura interna. (Solares, 1994)

A partir de 1948, las circunstancias políticas de Alemania posibilitan la vuelta de los teóricos críticos. Horkheimer, en 1950, regresa a Frankfurt y con él vuelven Adorno y Pollock. Marcuse, Neumann, Kirchheimer y Löwenthal permanecerán en los Estados Unidos.

En gran medida, la vuelta de la Escuela se ha entendido como una forma de saldar la mala conciencia alemana tras el Nazismo, es más, la pervivencia de la Teoría Crítica permitió, una vez finalizada la guerra, que Alemania pudiese resaltar la existencia de una resistencia y un exilio que suponía una "limpieza de cara" de todo el país. Así, la "refundación" del Instituto se convirtió en un acontecimiento esencial no sólo en la Universidad sino también en la sociedad alemana. Horkheimer, por ejemplo, llegaría a ser decano y rector de la Universidad de Frankfurt hasta el año 1959 en el que se jubiló.

En la trayectoria cronológica de la Escuela de Frankfurt, es posible identificar cuatro etapas determinantes: La primera comprendida entre los años 1923-1924, fecha de su fundación, y en la que el Instituto de Investigación Social se vincula a la Universidad de Frankfurt. En tanto que la publicación de la Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de investigación social) en 1932, establece de una manera general la línea de investigaciones de carácter crítico-dialéctico, que van a caracterizar a la Escuela. Sin embargo, se puede considerar que es a partir de 1932, cuando se puede hablar propiamente de la génesis de la Escuela de Frankfurt con la dirección de Max Horkheimer. Esta segunda etapa coincide con el ascenso del Nazismo. El exilio y la muerte de algunos de sus miembros fundamentales, imprimen un sesgo que será decisivo en el análisis teórico de la Escuela. No obstante, el contacto con la sociedad norteamericana introduce y consolida el estudio de la sociedad post-industrial y sus estructuras sociopolíticas y culturales. La vuelta de Max Horkheimer a Alemania en el año 1950 cierra esta etapa. (Muñoz, 2009)

Desde 1950, hasta la muerte de Adorno en 1969, y de Horkheimer en 1973, se llevan a cabo las aportaciones teóricas y metodológicas de la Teoría Crítica. Aquí, la conjunción de las técnicas empíricas, con la reflexión teórica, en oposición al tema de excesiva abstracción con el que se ha identificado a los autores

frankfurtianos. Los Frankfurter Beiträge zur Soziologie, son una buena prueba de ello. Es en esta etapa en la que se escriben las obras fundamentales, no sólo de quienes volvieron a Alemania, sino también de quienes permanecen en Estados Unidos, como en el caso de Marcuse y Fromm. La influencia de la Teoría Crítica en los acontecimientos de los años sesenta es innegable y merecería un estudio específico el esclarecimiento de cómo se tomaron conceptos y propuestas características de la Escuela, especialmente en América Latina.<sup>23</sup>

La cuarta etapa, tipificada de una forma convencional, se puede situar en el final de la Teoría Crítica clásica (Horkheimer, Adorno, Marcuse) y el surgimiento de la "segunda generación" (Jürgen Habermas, Claus Offe, Oscar Negt, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, preferentemente). Habermas ya había iniciado su colaboración con la Escuela en los años cincuenta. Será a partir de la década de los sesenta cuando con la publicación de *Student und Politik*, escrito por Habermas y Ludwig von Friedburg, comience el tránsito de la "primera generación" a la "segunda". Los años setenta imprimen un giro nuevo a la temática crítica al introducir paradigmas nuevos a la Teoría Crítica. Señaladamente, la obra weberiana enriquecerá la investigación social neofrankfurtiana, el análisis histórico comparado del racionalismo occidental referido al capitalismo, al estado moderno, a la racionalidad científica secular, a la cultura y a la religión. Asimismo, los

---

<sup>23</sup> En opinión de Alejandro Labrador, lo que hoy sigue dificultando una recepción académica y política fructífera de la teoría crítica y en particular del pensamiento de Habermas en América Latina, estriba en que sus difusores, se han preocupado, predominantemente, por hacer una lectura, que renuncia a aplicar a su obra sus propios principios analíticos y reflexivos. Por ejemplo en México, José María Pérez Gay, Luis Fernando Aguilar Villanueva y Francisco Gil Villegas son algunos, de los que se han ocupado, en la traducción o en la cátedra, por difundir el pensamiento de Habermas. No obstante, se han inclinado más, a diferencia de los traductores y analistas españoles, por realizar sistematizaciones parciales o globales de la perspectiva weberiana o por la dimensión estética de la teoría crítica.

Otro elemento, que entorpece tal tentativa, es que en la cultura alemana, el pensamiento crítico responde, en gran medida, a la existencia de un conservadurismo, cimentado también en la ideología del mercado y en el liberalismo, mientras que en nuestro contexto, aparecen como perspectivas difusas, con las cuales, se dificulta dialogar. Por ello, Habermas, ha sido más una "lectura de moda", que no propicia su aporte crítico, lo que ha favorecido más, cierto eclecticismo acrítico. Abandonar la "exégesis" y buscar, por el contrario, de-construir y reconstruir la perspectiva de Habermas y de la teoría crítica en su conjunto, mediante la apertura de campos especializados de investigación, es un asunto todavía pendiente. (Labrador, 2010: 27)

métodos empíricos provenientes de la tradición positivista y funcional-estructuralista entran a formar parte de los estudios orientados, sobre todo, al análisis de la sociedad post-industrial y de sus estructuras.

La Escuela de Frankfurt, en suma, sigue la misma evolución histórica de la sociedad del siglo XX. Así, resulta inseparable el sentido crítico de la Escuela de los acontecimientos que, desde los años veinte, se desarrollan internacionalmente. El repaso de las temáticas fundamentales da cuenta de esto.

### **La Teoría crítica: Autores y temáticas.**

La Teoría Crítica, entendida como aclaración racional, nació de dos planteamientos: la conjunción de la teoría marxiana con la de Freud y el replanteamiento de los problemas de la teoría y de la práctica en su aplicación a la nueva Sociedad de Masas.<sup>24</sup> Precisamente, el surgimiento de esta nueva formación económica y sociopolítica organizada sobre una economía de demanda y de consumo ponía en cuestión numerosas previsiones hechas por el Marxismo clásico. Y, sobre todo, en esta nueva etapa del capitalismo la introducción del psicoanálisis y de la metapsicología freudiana se hacía necesaria ya que, por primera vez, se hacía un uso político de la psicología colectiva. De aquí que, desde la misma fundación de la Escuela, sea imprescindible la síntesis entre economía y psicología como dan muestras los primeros trabajos de la Zeitschrift für Sozialforschung y casi el acta fundacional como grupo que fueron los Estudios sobre autoridad y familia. La búsqueda de un tipo de construcción teórica en la que la ruptura con la "teoría tradicional" abriera la posibilidad de abarcar las complejísimas interacciones del capitalismo avanzado, aparece como la génesis de los primeros frankfurtianos. Ruptura con la teoría tradicional en cuanto que ésta parte de una realidad plana y estática y, así, se presenta como unos enunciados

---

<sup>24</sup> Según Anthony Giddens. Los miembros de la Escuela de Frankfurt eran marxistas, o así se consideraban, pero realmente estaban muy lejos de la ortodoxia marxista. Para ellos el marxismo era una forma flexible y crítica de enfocar el estudio de la sociedad, no un conjunto de doctrinas fijas e inviolables. Argumentaban que el capitalismo ha cambiado tanto, desde la época de Marx, que hay que descartar muchas de sus ideas o por lo menos cambiarlas radicalmente (Giddens, 1991: 120).

interconexión y que se derivan lógicamente unos de otros, utilizando el modelo matemático, como modelo de modelos, del conocimiento científico. El Positivismo, los variados y diversos empirismos, el racionalismo y, en general, el ideal de las Ciencias Nomológicas estarían en esta perspectiva. Como apunta Horkheimer en su obra imperecedera *Crítica de la Razón instrumental* (Zur Kritik der instrumentelle Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsend), versión resumida en *Eclipse of Reason*, la Teoría Crítica nace de la no aceptación de un estado histórico en el que -y como afirma Adorno- los que "es" no "debería ser". De esta forma, los empirismos y positivismos arrancan de una identificación con lo convencionalizado, con un "status quo" considerado como orden universal e inmodificable. En este sentido, el proyecto crítico, con su síntesis Marx-Freud-Weber, arrancará no tanto del "espectáculo del mundo" cuanto del "sufrimiento del mundo". Sufrimiento evitable desde la acción histórica racional e ilustrada.

Como ya se ha observado, advierte Blanca Muñoz, la Teoría Crítica no buscará inscribirse de ningún modo en el paradigma de las Ciencias Nomológicas. Al contrario, en gran medida la Escuela de Frankfurt cronológicamente aún se sitúa en la "polémica de las Ciencias" en la que habían terciado desde Rickert y Windelband hasta Max Weber. La misma polémica que, en los años sesenta, mantendrá Adorno con Popper (La disputa del positivismo en la sociología alemana), se alinea de un modo subyacente en los coletazos que la "polémica de las Ciencias" de principios del siglo XX supuso en la Universidad germana. Ahora bien, lo fundamental es que frente a los positivismos, los autores frankfurtianos siempre tuvieron muy presente el gran problema de toda teoría: su paso y transformación a ideología. Frente a Popper, Adorno mantuvo una posición epistemológica que desconfiaba del paradigma nomológico en un sistema sociopolítico en el que la Ciencia y la técnica habían conducido acríticamente a la administración científica de la muerte. El "después de Auschwitz" que recorre todo el significado de la Dialéctica Negativa de Adorno<sup>25</sup>, es un paso hacia delante de la

---

<sup>25</sup> Adorno niega que sea posible una total conceptualización de la realidad. Si la dialéctica hegeliana es una dialéctica positiva, en contraposición, Adorno propone una dialéctica negativa, a

teoría que se resiste a la complicidad con los principios de dominación social. De aquí que la Teoría Crítica se formula desde cuatro notas esenciales: histórica porque la teoría es aclaración sobre la existencia humana y desde un ideal hegeliano de humanización a través de un progreso constatable en la Historia por los grupos que son dominados y humillados (aspecto relevante en el análisis de Michel Foucault de los "otros" y de los "espacios de poder"); en segundo lugar, la teoría debe ser dialéctica puesto que su avance es a través de contradicciones captables desde un punto de vista racional, siendo la Razón la tercera y esencial característica de toda teoría que no quiera ser y actuar como ideología. La Razón, en definitiva, es el fundamento de la Teoría Crítica. Una racionalidad que tiene su asiento en Kant-Hegel y en la universalidad griega clásica. Así, la Razón se define como un proceso de análisis causal, pero desde la comprensión de las contradicciones en una dialéctica histórica que busca, preferentemente, las causas de la dominación. En este sentido, se distinguirá, siguiendo a Weber, entre racionalidad y racionalización. La racionalidad siempre, y por fuerza tendrá que ser crítica, mientras que la racionalización no es más que el uso del esquema medio-fin en unos objetivos cuyos resultados últimos no sean más que los de consolidar lo "constituido". Este sería el fundamento de la razón instrumental. Por ello, precisamente, la teoría que no deviene en ideología, tiene que ser histórica, dialéctica, racional y negativa. Frente a los positivismos de lo que "es" empíricamente, la negatividad de la comparación con un "deber ser" que actúa como el gran motor de la Historia desde sus orígenes. (Muñoz, 2009)

La utopía es un componente que define a la teoría crítica pero en el sentido de rechazar la posibilidad de construir una utopía positiva en tanto no es posible determinar como habría de ser el futuro. Lo que sí es posible es establecer como "no debe ser", lo cual, supone criticar el presente.

---

través de la cual afirmará que no todo lo real es totalmente racional. Para Adorno, la dialéctica positiva, adquiere la relevancia de una ideología porque se requiere que el sujeto se adecue a la realidad e incluso someterse a ella en la práctica haciendo eterno el instante presente y inhibiendo cualquier acción transformadora (revolucionaria). (Adorno, 1990).

Desde las utopías a los deseos de una humanidad mejor y mejorada, la negatividad ha explorado caminos nuevos en los que la "explotación del hombre por el mismo hombre" se disipe como un recuerdo prehumano en la Historia. Tanto para Adorno como para Horkheimer y Marcuse, el "final de la utopía" ha llegado. La humanidad posee ya tantos recursos científicos, materiales como intelectuales como para transformar la sociedad. De aquí, que no se pueda tildar de idealistas a los teóricos de Frankfurt puesto que la crítica no se funda en unas abstracciones irrealizables sino en un examen económico, político y cultural que "no baja del cielo a la tierra". Al contrario, intenta subir de la tierra a una etapa histórica sin dominación inconsciente e irracional. De nuevo, la síntesis Hegel-Marx-Freud explica la globalidad del proyecto y de los objetivos finales de la Teoría Crítica. Este proyecto resulta de la suma de obras, conceptos, problemas e investigaciones de los miembros de la Escuela. El repaso de las principales aportaciones de los más representativos autores del Instituto muestra hasta qué punto existieron unos núcleos comunes de interés y una actitud general en la valoración de las contradicciones de la Sociedad de Capitalismo de Masas y que están presentes, en diverso grado de intensidad, tanto en Habermas, como en Freire. Se trata de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin Erich Fromm y Herbert Marcuse, todos ellos considerados el núcleo duro de la Escuela de Frankfurt.

Max Horkheimer (1895-1973), aparte de ser el cofundador del Instituto de Investigación Social y su director desde 1931 hasta su muerte, va a ser el impulsor de los planteamientos filosóficos y sociológicos más característicos. En sus obras principales: Estudios sobre Autoridad y familia (1936), Teoría tradicional y teoría crítica (1937), Dialéctica de la Ilustración (1948) conjuntamente escrita con Adorno, Teoría Crítica (1968), aparte de un conjunto de estudios como La crítica del juicio de Kant como lazo de unión entre la filosofía teórica y la práctica (1925), Comienzos de la filosofía burguesa de la historia (1931) o la firmada bajo el seudónimo de "Heinrich Fegius" Ocaso. Asimismo, obras tan características como Sociológica (con Adorno),

Las aportaciones primordiales de Horkheimer se compendian en: La preocupación epistemológica y metodológica, las cuales resultan ser determinantes. Horkheimer fundamentará la distinción básica de la Escuela entre razón crítica y razón instrumental, diferenciación esencial a la hora de constituir los núcleos de investigación y de método, introduciendo, en este punto, una revalorización de lo cualitativo frente a lo cuantitativo. A partir de esta revalorización, el enfrentamiento con el positivismo se interpreta no tanto como proceso lógico como resultado y consecuencia sociopolítica. La autopresentación del positivismo como metodología experimental acentúa el carácter instrumental de la razón. Por consiguiente, esa racionalidad instrumental acaba siendo el instrumento de la dominación colectiva. La destrucción de la naturaleza, bajo los principios de la ganancia y explotación del ser humano, revestida de la retórica de la eficacia y la utilidad, son producto del instrumentalismo, convertido en proceso científico y tecnológico.

De la crítica al positivismo, Horkheimer pasa a las consecuencias sociopolíticas que la razón instrumental conlleva. La experiencia del nazismo, como compendio de la acción de una racionalidad administrada y planificada en función de una dominación "eficiente", es el punto de inflexión que conduce a Horkheimer a sus continuados estudios, sirviéndose del psicoanálisis, sobre la estructura de autoridad, y su paso al autoritarismo, así como su transmisión en la familia. El nazismo y el fascismo constituyen fenómenos sociopolíticos en los que el poder y la conciencia funcionan al unísono. El sistema de prejuicios articula unos tipos de caracteres que son el sustrato profundo para el triunfo del autoritarismo y de los más temibles movimientos de masas. Sin embargo, con la desaparición del nazismo de Hitler no desaparecen los procesos de autoritarismo latente. Al contrario, la cultura de masas y la sociedad capitalista de consumo representan el renacer de la razón instrumental que convierte a los sujetos en objetos y a los objetos, los sitúa como las finalidades de la vida humana. La sociedad de consumo de masas, por tanto, es la que altera el esquema medio-fin, haciendo que los medios parezcan los fines y, a la inversa, los fines y objetivos de una existencia realizada (amistad, conocimiento, realización) los vuelve medios para el

consumo de productos serializados y homogeneizados en los que el individuo "deberá" encontrar su "ser".

Sin embargo, Horkheimer no queda en la mera denuncia de la dialéctica de la alienación. Siguiendo su revisión epistemológica del papel de la Filosofía y de la Ciencia Social, en un proyecto que no sea el de la dominación, será quien establezca lo que debe entenderse como la función social de la teoría. La Teoría Crítica, entonces, reclama una vuelta a la razón especulativa que el positivismo intentó eliminar bajo la etiqueta de "metafísica". Para Horkheimer, la necesidad de una antropología crítica que reinstaure al ser humano en su lugar histórico, pasa por la emancipación del subjetivismo casi autista en el que el consumo ha confinado al individuo y por la reinstauración de aquellas posiciones intelectuales - incluidas la metafísica, el arte o la teología- que han impulsado al ser humano hacia su liberación. La búsqueda del sentido, como afirmaba Horkheimer, es prevenir que el principio de dominación no triunfe en la Historia y de aquí la responsabilidad de la Filosofía ante el sufrimiento del mundo.

Theodor W. Adorno (1903-1969), es considerado como el coautor con Horkheimer de la creación epistemológica, metodológica y temática de la Teoría Crítica. No obstante, Adorno se significa dentro del conjunto de miembros de la Escuela por su interés no sólo por problemas sociales y culturales sino, también, por sus indagaciones sobre estética especialmente de carácter musical. Pero, sobre todo, en la obra de Adorno se encuentran la generalidad de los temas que han dado su significado a la filosociología frankfurtiana. La personalidad autoritaria, el nuevo modelo cultural pseudoculto, el funcionamiento de las masas en el Nazismo y en la posterior sociedad post-industrial, y, a la par, los problemas estéticos que afectan a la creación artística y musical, son los fundamentos teóricos propios que definen las preocupaciones centrales de Adorno y de la Escuela. Hay, por tanto, una identidad entre la obra de Adorno y lo que después se ha considerado como las contribuciones de la Teoría Crítica a las áreas de la Filosofía y de la Sociología. El recorrido por la producción intelectual adorniana es buena prueba de esto: Kierkegaard. *Construcción de lo estético* (1933), *Dialéctica de la Ilustración* (1947), *La personalidad autoritaria* (1950), *Mínima moralía* (1951), *Sobre la*

*metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956), *Tres Estudios sobre Hegel* (1957), *La ideología como lenguaje* (1964), *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1969), *Dialéctica Negativa* (1966), *Teoría estética* (1970), aparte de otros escritos sobre música y cultura de Masas como: *Filosofía de la nueva música* (1949), *Disonancias* (1956) o *Prismas. Crítica de la Cultura y la Sociedad* (1955). La enorme producción de Adorno refleja la evolución teórica y vital de la Escuela. Se puede afirmar, en suma, que puede considerarse el desarrollo de los intereses intelectuales del autor de Frankfurt como la síntesis más perfecta del proyecto crítico.

Las obras de Adorno y de Horkheimer se entrecruzan en muchas de sus propuestas, sin embargo Adorno aportó una temática propia original no sólo por sus contenidos sino, también, por sus posteriores influencias. En este sentido, una posible síntesis de sus aportaciones, dada la complejidad del pensamiento del autor crítico, sería la siguiente: En un primer momento, habría que hablar de la revisión gnoseológica de una serie de filosofías en las que el subjetivismo deviene en irracionalismo o, como subraya Adorno, la "ideología como lenguaje". El existencialismo religioso de Kierkegaard, la fenomenología de Husserl y, sobre todo, la filosofía de Heidegger al acentuar la existencia abstracta del sujeto y diluir los aspectos histórico-objetivos conducen a una ontología del ser en la que el absurdo finaliza siendo el sentido y fin de la vida humana. Filosofías de la Vida, en consecuencia, que apelan a lo instintivo como liberación en un "ser para la muerte" que será el caldo de cultivo de políticas de expansión militar. El subjetivismo y el positivismo, tal y como lo analizó Horkheimer, en último término representan las dos caras de la misma moneda: la voluntad de dominio, ya sea sobre los "otros" o sobre la Naturaleza. De aquí que, para Adorno, en ambas posiciones se finaliza en una mitologización del pensamiento que queda detenido y confinado sobre sí mismo, sin capacidad para percibir y comprender a los "otros", considerados enemigos.

A partir del replanteamiento de las ontologías mitologizadoras, Adorno emprenderá un camino de revisión de los procesos de mitologización en los que se ven inmersas formas específicas de pensamiento y acción. La Dialéctica de la

Ilustración, así, resulta paradigmática. Un pensamiento que situaba los ideales de progreso, de educación y de igualdad como ejes históricos acaba, con la consolidación del capitalismo industrial, justificando la administración científica de la muerte al devenir en razón instrumental en la que el progreso se confunde con la técnica, la educación en mera formación de la nueva mano de obra y la igualdad se identifica con uniformidad que posibilidad el consumo. La razón histórica ilustrada, al convertirse en razón instrumental, da paso a su propia negación mediante la conversión de una razón planificadora en la que el dominio aparecerá unas veces con su "cara amable" y, otras, endurecido por sus propias contradicciones. El "después de Auschwitz" es el hilo teórico de la reflexión de Adorno porque antes del "después" han existido unas causas que son las que directamente condujeron al Nazismo.

El nazismo se convierte en el punto de inflexión para comprender globalmente la mitologización, en cuanto la parálisis de la razón y del pensamiento, sociopolítica y culturalmente. Pero el Nazismo no es considerado como excepción histórica. Al contrario, éste es sólo un momento histórico de la irracionalidad devenida en política de poder. La irracionalidad se caracteriza porque tiene muchas caras y procesos. En última instancia, la capacidad para anular la conciencia crítica, destruir la capacidad causal del pensamiento y extinguir en la Masas el anhelo solidario de una sociedad mejor tiene que seguir considerándose secuela histórica del Nazismo. Es por ello por lo que a la Teoría Crítica le interesa de una manera tan esencial la génesis de la Sociedad de Masas y, básicamente, su ideología justificadora: la cultura generada por los mensajes artificialmente contruidos de los sistemas y canales de la comunicación de Masas. La pseudocultura, resulta la estrategia primordial e imprescindible para disolver la conciencia crítica colectiva y consolidar un orden mitológico de comprensión de la realidad.

La sociedad de masas, entonces, se entiende como la continuidad de la política mitologizadora y mitologizante. Por ello, es tan necesaria la introducción de la obra de Freud, y en concreto su Metapsicología expuesta preferentemente por el creador del Psicoanálisis en su Psicología de Masas y análisis del yo. Conjuntamente con Marx, Freud proporciona un sistema global explicativo y

epistemológico, que interroga a las "apariencias" para llegar al "ser", siguiendo el clásico proyecto liberador heredado de la Grecia antigua. La Metapsicología es la llave que abre los oscuros y confusos dominios de la relación entre líderes y multitudes.

Para Adorno, la industria de la cultura y de la comunicación permite el estudio objetivo de las bases materiales de la ideología. La ideología se transforma en industria, pero industria de la conciencia puesto que son las psicologías sociales las que entran como productos en el mercado del ocio y del consumo. En esta industria ideológica, sin embargo, se hace imprescindible excluir los elementos estéticos e intelectuales que manifiestan un sentido crítico hacia el status quo. La pseudocultura, en cuanto desvirtuación y debilitamiento de los procesos educativos y culturales, es una consecuencia de esa tecnologización, con métodos de persuasión y manipulación, de las psicologías sociales. El resultado final será la formación de una cosmovisión colectiva en la que la personalidad autoritaria, caracterizada por la sumisión con los poderosos y la humillación y crueldad hacia los débiles, aparece como propia del "ciudadano normal".<sup>26</sup> La irracionalización colectiva de la Sociedad de Masas conlleva fuertes componentes de autoritarismo en el que aún perviven herencias del Nazismo. La xenofobia y la misoginia, por ejemplo, se fomentarán políticamente en momentos de crisis económicas y sociales a través de los mensajes de la cultura-comunicativa y en función de los objetivos coyunturales del sistema de las corporaciones transnacionales.

En la *Dialéctica Negativa* y en la *Teoría estética*, Adorno establece su posición intelectual. Ambas obras escritas en el final de la vida del autor de Frankfurt, (la *Dialéctica Negativa* está fechada en 1966 y la *Teoría estética* apareció póstumamente en 1970), significan el replanteamiento del concepto de "dialéctica crítica". Así, frente a la alienación y a la cosificación de la conciencia, tanto individual como colectiva, la teoría debe actuar desde la negatividad; es decir,

---

<sup>26</sup> En una conversación con Hellmut Becker, Adorno se refiere al concepto de personalidad autoritaria, en principio, como, básicamente psicológico-social. Seguidamente, de una autoridad objetiva, entendida con un valor situacional, es decir, determinado por el contexto social en el que aparece. (Adorno, 1998: 120). Esta perspectiva situacional es, en parte, la que caracteriza a la Escuela de Frankfurt.

desde un uso crítico de la razón no reconciliada con lo que "es". La praxis, pues, no puede resignarse ni someterse a ningún principio de dominación. La razón crítico-dialéctica, por tanto, deberá expresarse en unas prácticas en las que la negatividad sea el proceso en el que se sospeche de la identificación y de la identidad con aquello que es irreconciliable con la propia razón. Para Adorno, la dialéctica de las contradicciones es el significado de la filosofía de la negatividad. El "después de Auschwitz", con el que se cierra la Dialéctica Negativa, no es sino el proyecto de una nueva forma de hacer no sólo poesía, como afirma Adorno, sino especialmente una nueva visión de la Filosofía y de la Ciencia Social que no sean cómplices con el "espectáculo del sufrimiento humano".

Walter Benjamin (1892-1940), tiene que considerarse como una figura única dentro del conjunto de pensadores de la Escuela de Frankfurt. Las características de su propia vida y su prematura muerte en Port-Bou, al suicidarse la noche del 26 de septiembre de 1940 ante la imposibilidad de poder cruzar la frontera franco, española con la invasión nazi de París, ciudad en la que Benjamin prefirió quedarse tras el exilio de la gran mayoría de miembros de la Escuela a Estados Unidos, hacen que se considere al autor de *Iluminaciones* como un autor que no deja de revalorizarse con el paso del tiempo. Entre sus más relevantes creaciones son fundamentales: El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán, (1918), Goethe *Walhverwandtschaften* (1925), Origen del drama barroco alemán, (1928), Dirección única, (1928), El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea, (1929), La obra de arte en la época de su reproductibilidad, (1934) y Personajes alemanes. Una secuencia de cartas, (1936). Tras su muerte se publicarán: Infancia berlinesa hacia el novecientos (1950), Para la crítica del poder y otros ensayos, (1965), Ensayos sobre Bertold Brecht, (1966), Charles Baudelaire, un lírico en la época del capitalismo (1969), y especialmente, Escritos, (1955) editados por Adorno, así como la selección de escritos en *Iluminaciones*, (1961). Desde 1972 se recogen en las *Gesammelte Schriften* una selección escogida y crítica de sus obras.

Pese a la polémica sobre si Benjamin es un miembro, de pleno derecho, de la Escuela, la primera reflexión en este sentido no deja duda sobre su indudable

filiación a la Teoría Crítica no sólo por su temática sino también por su posición intelectual. La comunicación y las industrias de la cultura, están presentes en su obra, que aborda aspectos como la cultura de masas, la percepción, la función social y política de la transmisión mecánica del conocimiento, las modas, el lenguaje, etc.

Ahora bien, Benjamin significa dentro del conjunto de autores frankfurtianos el interés por la razón estético-crítica. Este interés por la crítica literaria y artística le ha asignado el calificativo de "frankfurtiano heterodoxo". En este punto, no se pueden olvidar las disensiones con Horkheimer y algunas reprimendas de Adorno a Benjamin, reprochándole su falta de sistematicidad. Pero, lo cierto, es que el autor de La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, no sólo puede considerarse por su posición intelectual como frankfurtiano de pleno derecho, sino que, asimismo, enriquece y amplía las investigaciones de la Escuela.

Una síntesis adecuada de las aportaciones de Benjamin tiene que partir considerando los aspectos siguientes: el lenguaje, la razón estética y sus alienaciones, y la búsqueda de la experiencia originaria como utopía.

Benjamin se centra en el lenguaje a partir de la capacidad nominativa de éste para establecer y fundar el mundo. Capacidad del lenguaje porque es percepción originaria y mediación entre lo real y sus representaciones. Por tanto, son las representaciones, la dimensión de la realidad, que Benjamin trata de recobrar mediante una lengua que vuelve a su etapa originaria, antes de la manipulación y de la consolidación de la confusión. Y es aquí en donde el Arte restablece el concepto de tiempo mesiánico y utópico como acción representativa única. Pero, ese "tiempo estético" frente al "tiempo histórico" se ve extinguido ante el rumbo de la creación en las sociedades de Masas. Así, Benjamin replantea los grandes temas de la Cultura con mayúsculas: la "alta cultura" para situarse en una especie de "fenomenología de la conciencia creadora alienada".

Frente a la otra línea de análisis cultural frankfurtiana que se centra en la cultura industrializada de Masas, Benjamin reconsidera la cultura-cultura y sus manifestaciones a partir del concepto de aura. El aura es la singularidad de la creación, la esencia que ensambla tradición con contexto y determina su "signo de

verdad", en palabras de Benjamin. El "aura", entonces, es unicidad como manifestación irreplicable de una lejanía. Mas, es ese valor cultural el que se ha alterado en las Sociedades de Masas. Alteración que tiene en la reproducción técnica el fundamento último de su distorsión y, a la vez, la mercantilización se muestra no sólo como la autoalienación de la creación sino, ante todo, como su dispersión en un falso esteticismo cuyo fin es político. En su famoso estudio sobre La obra de Arte en la época de su reproducción técnica, Benjamin explica no la alienación, como pérdida de sentido, del sujeto-consumidor -que ya analizaron Horkheimer y Adorno- sino la enajenación del objeto estético y la decadencia de la gran cultura. El surgimiento de los nuevos medios de comunicación provoca un efecto, por un lado, positivo y que es la difusión y el acceso de millones de personas al conocimiento del Arte. Sin embargo, por otro, el efecto negativo resulta ser la fetichización de lo creado. La obra de Arte deviene en consumo y en él desaparece esa singularidad creativa que Benjamin había definido como aura. La subjetivización extremada y la desublimación del sentido creativo son el origen de la aparición de falsas vanguardias en las que ética y estética aparecen como esferas antagónicas.

La armonía entre ética y utopía pasa por la estética y la creación que busca el "tiempo del ahora" (Jetztzeit); es decir, el momento originario de la creación que anticipa una nueva Historia sin injusticias ni enajenaciones. La ampliación de las facultades humanas que es la Cultura, actúa en favor de ese tiempo en el que se restaure al hombre con la Naturaleza y al ser humano con el otro ser humano. La crítica de la razón estética como proyecto que recupere la autenticidad de la existencia, integra y perfecciona dialécticamente la búsqueda frankfurtiana de un proyecto histórico en el que la emancipación de la dominación es la misma superación de la Historia. Frente a la injusticia y a la desesperanza, Benjamin defendió con su vida y con su obra el tiempo de la anticipación creadora. Así, lo reconoce Marcuse en la frase final del Hombre Unidimensional, citando a Benjamin: "gracias a los sin esperanza nos es dado tener esperanza". Y en este sentido, Benjamin tiene que ser entendido como uno de los más grandes teóricos de la Escuela de Frankfurt.

Otro integrante emblemático de la Escuela de Frankfurt es Erich Fromm (1900-1980), por cierto muy influyente en el pensamiento de Freire, además de ampliamente leído en América Latina en la década de los setentas, nació, justamente, en Frankfurt, Alemania. Fromm, es célebre por aplicar la teoría psicoanalítica a problemas sociales y culturales. Descendiente de una familia de judíos ortodoxos. Tan sólo tenía 14 años cuando estalló la Primera Guerra Mundial, por lo que pudo darse cuenta de hasta dónde podía llegar el nacionalismo. A su alrededor, se repetían los mensajes: “Nosotros (los alemanes, o mejor los alemanes cristianos) somos grandes; Ellos (los ingleses y aliados) son mercenarios baratos”. El odio, la “histeria de guerra”, le asustó, quedando realmente impresionado por la naturaleza de la conducta humana, siendo incapaz de comprender un acto tan irracional, por lo que luego fue el tema de su mayor interés.

Fromm estudió a Freud y Marx, encontrando en el primero una forma de comprender la personalidad humana y las influencias sociopolíticas expuestas por Karl Marx. Por supuesto, Freud enfatizó sobre el inconsciente, los impulsos biológicos, la represión y demás. En otras palabras, Freud postuló que nuestro carácter estaba determinado por la biología. Por otro lado, Marx consideraba a las personas como determinados por su sociedad y más especialmente por sus sistemas económicos. Fromm añadió a estos dos sistemas deterministas algo bastante extraño a ellos: la idea de libertad. Él animaba a las personas a trascender los determinismos que Freud y Marx les atribuían. De hecho, Fromm hace de la libertad la característica central de la naturaleza humana.

Cursó filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1922, y se especializó en psicoanálisis en la Universidad de Munich y en el Instituto Psicoanalítico de Berlín, que fuera fundado por Freud. En 1925 comenzó a ejercer como psicoanalista, siendo posteriormente nombrado profesor de la universidad de su ciudad natal. Durante los años 30 daría a conocer sus primeros trabajos sobre psicología religiosa, en estrecho contacto con Marcuse, Adorno o Benjamin.

Viajó a Estados Unidos por vez primera en 1933, sin embargo, el ascenso de Hitler al poder le llevaría a establecerse en ese país, adquiriendo posteriormente la

nacionalidad estadounidense. Sería profesor en las universidades de Columbia, Michigan, New York y Yale, en el Bemington College de Vermont y en el Instituto Americano de Psicoanálisis. A menudo se le vería envuelto en asuntos socio-políticos por las que sentía un verdadero interés. En 1941 publicaría su ya célebre obra *El miedo a la libertad*, que le dio realmente a conocer, siendo muy traducida y divulgada, donde trataba el movimiento nazi en lo que algunos han venido a denominar como una interpretación "sociopsicoanalítica". En esta obra se revelaría un alejamiento definitivo de Freud, en ella analiza la paradoja que supone el logro del hombre actual de liberarse de los vínculos de la sociedad tradicional y a la vez sentar las bases de una auténtica potenciación de las cualidades humanas, a través de un examen del significado de la libertad para el hombre moderno y de sus intentos de rehuirla.

El hombre como animal social, ya despojado de la protección de la dependencia, se embarga de un miedo al aislamiento y se ve obligado a vivir con el yo interior, que demanda seguridad. Es importante hablar de una soledad moral, en vez de soledad individual o carente de emoción, que es más grave para el individuo verse desnudo ante una soledad colectiva. Esto lo conduce a tener que decidir cuánto de su libertad está dispuesto a ceder con la intención de convivir con los demás individuos, por la misma razón posee una sensación de impotencia y evidente ansiedad al momento de optar, situación que lleva a la angustia, viviendo ya con soledad.

Fromm dice que han sido muchas las opiniones que a lo largo de la historia han puesto objeciones al amor a sí mismo. Algunos lo consideraron pecado, otros como Calvino, lo calificarían de "peste", hablando de narcisismo, y de ser insano, argumentando que el amor a sí mismo excluye el amor a los demás.

Fromm es incisivo en afirmar que es una "falacia lógica" hablar de esta exclusión recíproca y mutua. Fromm comenta la conocida frase bíblica "ama a tu prójimo como a ti mismo" y se pregunta cual explicación puede tener el egoísmo cuando el amor a si mismo y el amor a los demás están unidos; La respuesta de Fromm ante su propia pregunta es que el egoísmo y el amor a si mismo no son semejantes, sino que son opuestos. Fromm argumenta que el amor a si mismo es tan

necesario como el amor hacia otros para realmente comprender el amor, ya que si un individuo sólo ama a los demás, no puede amar en absoluto y por el mismo motivo, si sólo se ama a sí mismo, no sabe nada sobre lo que es amar. Fromm razona que la persona egoísta no llega a amarse a sí mismo, ya que se siente vacío, infeliz, preocupado por arrancar y robar a los demás las satisfacciones que él no puede o no quiere conseguir y tener. En el caso de una madre sobre protectora, Fromm comenta que más que un amor excesivo, lo que muestra y expone la madre es la forma de compensar su total incapacidad de amar. Pero Fromm argumenta que en realidad hay poca diferencia entre el efecto producido por la madre generosa y el producido por la madre egoísta; Fromm llega a decir que hasta puede ser peor el efecto producido por una madre generosa, ya que los hijos evitan criticarla, se sienten presionados y de alguna forma obligados a no defraudarla. Fromm comenta que para que un niño llegue a conocer la felicidad, el amor y la alegría una madre que se ama a sí misma siempre es un factor beneficioso. Pero algo parecido también se podría aplicar a una persona generosa que hace todo sin interés propio, ya que poco o nada quiere de sí misma y sólo vive para los demás. Esta persona según Fromm no es feliz, sino que es hostil hacia la vida. La generosidad es una apariencia y un aspecto externo que esconde un "intenso egocentrismo". Piensa que nuestras familias, la mayoría de las veces, sólo son un reflejo de nuestra sociedad y cultura. Existe, no obstante, una personalidad más sana, a la que Fromm ocasionalmente se refiere. Esta es la persona que sin evitar su naturaleza social y biológica, no se aparta nunca de la libertad y la responsabilidad. Proviene de una familia que ama sin sobresaturar al sujeto, que prefiere las razones a las reglas y la libertad sobre la conformidad. De acuerdo con Fromm, la sociedad, que permita un crecimiento de este tipo de personas, no existe aún. Por supuesto, que él tiene una idea de cómo debería ser. Lo llama socialismo comunitario humanista. Humanista significa que está orientado a seres humanos y no sobre otra entidad estatal superior (en absoluto) o a algún ente divino. Comunitario significa compuesto de pequeñas comunidades (Gesellschaften), como opuesto a un gran gobierno central corporativo. Socialismo significa que cada uno es responsable del bienestar del otro. (Boeree, 2005).

Esta teoría política, la desarrolla durante su estancia en Cuernavaca, Morelos, México, en la universidad pública, donde sería profesor en el año de 1949, cuya finalidad apuntaría a devolver al ser humano aquellas capacidades que no puede desplegar por causa de la enajenación a que está sometido.

Entre sus publicaciones más destacadas están: *El miedo a la libertad* (1941), *La sociedad sana* (1955) y *El arte de amar* (1956), publicaciones que afianzarían su prestigio, sobre todo en ambientes universitarios. En estos textos escribiría acerca de su teoría del "amor maduro", como ingrediente para una realización individual que permitiera escapar a la enajenación producida por la sociedad de consumo o la omnipotencia del propio Estado y de la situación de pérdida de libertad del hombre en la sociedad moderna. Se empeñaría en armonizar el marxismo y el psicoanálisis, al mismo tiempo que consideraría en su pensamiento las aportaciones de Oriente, siendo fruto de esta reflexión su obra *Budismo zen y psicoanálisis*. Otras obras son *El hombre para sí mismo* (1947), *El lenguaje olvidado* (1951), *La misión de Sigmund Freud* (1956), *Más allá de las cadenas de la ilusión* (1962), *El corazón del hombre: su potencial para el bien y para el mal* (1964), *¿Tener o ser?* (1966) o *La anatomía de la destructividad humana*" (1973). En 1962 fue nombrado profesor de la Universidad de Nueva York. Dictó cursos y conferencias alrededor del mundo. En 1980 falleció, en Murallo (Suiza), es considerado uno de los líderes y principales exponentes del movimiento psicoanalítico del siglo XX. (Blanco, 2003)

Herbert Marcuse (1898-1979) representa al miembro más activo, su incorporación a la Escuela data del año 1933, emigrando al año siguiente a los Estados Unidos. País en el que permanecerá y en el que llevará a cabo la mayor parte de su producción intelectual. Su influencia sobre los movimientos estudiantiles y juveniles le dio una popularidad que, en gran medida, impidió la valoración objetiva de una de las contribuciones más relevantes de la teoría crítica. Entre sus obras fundamentales están: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), tesis de habilitación dirigida por Heidegger, *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1953), *El marxismo soviético* (1958), *El hombre unidimensional* (1964), *Crítica de la tolerancia pura* (1965), *El final de la Utopía* (1967), *Psicoanálisis y política* (1969),

*La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos* (1971), *Contrarrevolución y revuelta* (1972), *Filosofía estética* (1972), *Estudios sobre filosofía crítica* (1973) y *Medidas de la época* (1975), aparte de un amplísimo conjunto de conferencias, colaboraciones en libros y artículos sobre problemas de actualidad. En resumen, Marcuse es el mayor exponente del compromiso de la Teoría Crítica, con los problemas de la sociedad contemporánea y su influencia en este aspecto será fundamental.

Actualmente es indudable, que fue Marcuse quien reintrodujo a Freud como núcleo revitalizador del análisis sociopolítico. La crítica de la sociedad post-industrial y su poderosa superestructura ideológica pasa por la reinterpretación no sólo de Hegel y de Marx, en sus primeras obras y, sobre todo, en *Razón y revolución*, sino que la dialéctica social no puede olvidar el determinante componente inconsciente que actúa en la conducta colectiva. Para Marcuse, la sociedad constituida, ha roto los vínculos entre Eros y Thanatos. El "principio de realidad", al sustituir al "principio del placer" y de "creatividad", ha conducido históricamente a un sistema de represión global en el que la gran sociedad administrada del siglo XX es su máxima representación. Es por ello por lo que la crítica de la sociedad de masas no puede hacerse sólo desde sus estructuras sociopolíticas y culturales, sino que precisa la revisión de la lógica de la dominación del inconsciente social, que se articula a través de una desublimación represiva en la que la realidad y el sujeto quedan reducidos a simples instrumentos de producción y de consumo. Desublimación represiva y racionalización tecnológica, serán los pilares sobre los que se asentará la Sociedad Unidimensional.

La sociedad unidimensional es definida por Marcuse como la sociedad sometida a la continua fetichización y alienación de sus miembros. En este sentido, resulta ser una sociedad en la que la razón instrumental ha logrado, mediante una utilización ideológica de la ciencia y la técnica, un impresionante poder de transformación de las necesidades y motivaciones de los individuos, y en este punto hay que situar el triunfo y pervivencia del sistema. Para Marcuse, el individuo "unidimensionalizado" es aquel que percibe y siente como suyas las perspectivas y necesidades que los

mecanismos publicitarios y de propaganda le prescriben. La *sociedad administrada* ha conseguido establecerse no tanto en estructuras exteriores al sujeto sino que la unidimensionalidad se mueve en una doble dimensión psicológica: la sobrerrepresión y los esquemas de asimilación e introyección de los controles sociales. A partir de aquí, desaparece la bidimensionalidad; es decir, la capacidad del sujeto para percibir crítica y autocríticamente su existencia y su sociedad. En consecuencia, la culminación de la irracionalidad en la sociedad de consumo de masas será la, que bajo la aparente comodidad del bienestar y la felicidad organizada, destruya los vínculos de interpretación causal e institucionalice un comportamiento colectivo en el que la desindividualización del ciudadano, pese a la propaganda del "individualismo", sea su efecto más evidente. Frente a esa Administración global de la existencia que supone el modelo ideológico de la unidimensionalidad (Marcuse, 1968). Marcuse propone una salida de esa "conciencia infeliz generalizada". El autor de *Eros y civilización*, se sitúa en una revalorización de los logros históricos que el proyecto ilustrado ha conseguido. La ciencia y la técnica pueden ser liberadas del dominio irracional que el neocapitalismo ha provocado al apropiarse privadamente de sus hallazgos (Marcuse, 1965). Así, en *El final de la Utopía*, Marcuse replantea la imponente capacidad de transformación de la que dispone la especie humana. Los ideales utópicos en los que se plasmaban las ilusiones de una existencia plena, son ya posibles gracias a los conocimientos científicos y sociopolíticos disponibles. El hambre, la enfermedad, la precariedad, pueden superarse material y objetivamente. Pero, sobre todo, son la explotación del hombre por el hombre, la agresividad, la dominación las causas de la rémora de la Historia. La lucha contra tales causas es la realización de la Utopía y la instauración de nuevas fuerzas humanas y sociales que hagan renacer ese "principio del placer" con el que Freud restablecía el sentido histórico. Frente a la agresividad de una sociedad guiada por el "principio de destrucción", Marcuse reivindica el impulso de creación e invención en donde la síntesis de Marx y Freud haga posible el lema de "a cada cual según su necesidad, de cada cual según su capacidad" (Marcuse, 1981).

En opinión de Blanca Muñoz, se puede decir que si hay una corriente de investigación mal interpretada y tergiversada, ésta ha sido la Escuela de Frankfurt en cuanto Teoría Crítica. De aquí, que se hayan divulgado opiniones, que presentan una serie de tópicos, convertidos en lugares comunes de determinados análisis. Entre algunos de estos tópicos los más frecuentes y difundidos están: elitismo, pesimismo, academicismo, "teologicismo" y, por último, la incapacidad de sintetizar a Marx con Freud. Estos tópicos, entre otros, deambulan por textos, manuales y libros especializados pasando a ser, ya casi, un complemento de la Escuela. Siguiendo a Muñoz, a continuación se hace, una breve referencia, a estos juicios que han surgido unas veces por lecturas improvisadas y, otras, por intenciones no muy coherentes con la reflexión teórica.

De todas estas ideas manidas es, quizá, el elitismo el que mayor extensión ha tenido. Como "elitismo" se ha expuesto la perspectiva crítica a partir de una extraña contraposición entre teoría y sentido común. La dificultad lógica de la lectura filosófica se ha extrapolado al propio pensamiento expuesto con lo que se ha dado una profunda confusión entre temas, método y planteamiento. De este modo, la crítica a la Cultura de Masas, en cuanto proceso de destrucción intelectual de las poblaciones de las sociedades de consumo, se ha juzgado como actitud de "desprecio" a la misma sociedad. Aspecto éste tan contrario a las intenciones y propósitos de la Escuela que siempre hizo suyo -y vitalmente lo demostró- el proyecto ilustrado. Sin embargo, este tópico sigue gravitando sobre obras como las de Horkheimer y Adorno como calificativo que soslaya sus contribuciones esenciales al estudio del autoritarismo, la pseudocultura o un tema tan cotidiano como es el de la extensión de la irracionalidad social a través del horóscopo, la adivinación, etc., en los mensajes comunicativos y que son parte esencial de las nuevas "supersticiones secundarias".

Unido a este tópico está el de pesimismo. A la Escuela se la tilda de apocalíptica y desilusionada. Se le achaca el no dar "soluciones" con lo que se asigna una imagen de teoría cerrada sobre sí misma. De nuevo, y al igual que con el elitismo, se descalifica el significado de la dialéctica negativa bajo una interpretación que resalta el concepto de lo "negativo" en su uso vulgar. Es el viejo recurso de rebajar

y reducir los conceptos y análisis para así rebatir más fácilmente los argumentos. Y con el procedimiento de tachar de "pesimistas" se apela, a la vez, a un positivismo también rebajado que se defiende como útil y verdadero.

La suma de elitismo y de pesimismo conduce al pretexto de academicismo, paradójicamente presentando el término de "académico" como peyorativo, sin recordar que académico proviene de la platónica y libre Academia clásica. Se censura a los teóricos críticos de "profesores", como si ello fuese el peor de los insultos. De modo que la complejidad se iguala a pedantería. Y la dificultad intelectual se equipara a arrogancia. En consecuencia, se desprecia el trabajo y el rigor teórico bajo la etiqueta de pesadez y tediosidad, poniendo como ejemplos a seguir, el ensayismo trivial que tanto daño hace a la Filosofía y a la Ciencia Social.

De lo anterior no es extraño, entonces, que se conceptualice a la Teoría Crítica como "teologocismo", y entiéndase que no Teología en el profundo sentido de esta área del saber; es decir, la abstracción se considera abstrusa y se reclaman metodologías cuantitativas y empíricas en un sociologismo que poco tiene que ver con la sistematicidad y objetividad del conocimiento experimental austero y conciso. Precisamente, el estudio frankfurtiano sobre la razón instrumental avisaba sobre el desprecio hacia áreas y procedimientos intelectuales que contenían importantes núcleos conceptuales sobre procesos de liberación y búsqueda de aperturas a lo que, éticamente, se ha denominado como el "deber ser" frente al "es".

Blanca Muñoz, frankfurtiana, reprocha a los que intentan desautorizar a la Escuela, desde la Epistemología. Para ello, dice, se recurre al desprestigio de las obras de Marx y de Freud. El racionalismo lógico y, sobre todo Karl Popper, quien representó la oposición oficial del Círculo de Viena, junto a Hans Albert, pusieron los fundamentos de la crítica a la Escuela de Frankfurt. La crítica de Popper es por haberse desentendido de la promesa de Marx de un futuro mejor. En su opinión la condena de Marx de nuestra sociedad tiene sentido, porque la teoría de Marx contiene la promesa de un futuro mejor. Pero en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt pierde todo su sentido, se le extirpa de esta promesa.

(Popper, 1973). Además, en una conversación en la BBC de Londres entre Herbert Marcuse, Heinz Lubasz y otros, Popper dirigirá su enfática crítica a la escuela de Frankfurt, en los siguientes términos: *"Me parece un esnobismo cultural promovido por un grupo que se autodesigna elite cultural y cuyas ideas se caracterizan por su irrelevancia social. Aquel grupo pensaba que era marxista y, de hecho, había comenzado como marxista. Consecuentemente, esta gente creía en la profecía histórica. Pero tras la toma del poder por Hitler en Alemania se convirtieron, como también algunos otros, en marxistas decepcionados. La verdad es que todavía entonces seguían considerando la profecía histórica como el núcleo de la teoría social, pero desconfiaban del futuro. Desconfiaban de la humanidad. Rechazaron el evangelio de salvación marxista. Pero nunca criticaron racionalmente la teoría de Marx. La llamada teoría crítica carece de contenidos, no ofrece ninguna crítica sistemática. Tan solo genera quejas u oscuros gritos de Casandra acerca de los malos tiempos en que vivimos y acerca de la perversión de la cultura burguesa"*.

Así, se repite, dice Muñoz, que la síntesis Marx-Freud resultó imposible en su armonización crítica. De aquí que se omitan, de nuevo, las investigaciones sobre consumo y sociedad de masas, cultura y comunicación, el replanteamiento de la cotidianidad unidimensional y, de una forma especial, la creación de la escala "F" de fascismo y la aplicación de métodos estadísticos en la temática de la personalidad autoritaria, base del Nazismo y de su continuidad posterior, la reproducción del autoritarismo en la familia y el funcionamiento de la conducta y metapsicología de las masas dirigidas. En consecuencia, desde el asalto a los ejes conceptuales y temáticos dialécticos y psicoanalíticos se emprende la anulación de la Teoría Crítica presentada como carente de objetividad. En estas condiciones, la pregunta que formula Blanca Muñoz es ¿Por qué se toma tanto esfuerzo en desprestigiar a una Teoría que se presenta como descabellada? Y responde: Precisamente, el ingente afán por descalificar el análisis de la Escuela de Frankfurt, confirma la penetrante capacidad de la Teoría Crítica para continuar en su proyecto ilustrado y clásico, de proseguir, reafirmando la aclaración racional de la realidad (Muñoz, 2009a). Sin embargo, frente a tal

afirmación se puede decir, que si bien, la crítica de Popper es devastadora, sería un contrasentido que la Teoría crítica, soslayara su crítica.

### **Segunda Generación de La Escuela de Frankfurt.**

Habermas es el principal representante de la llamada "segunda generación" de la Escuela de Frankfurt. De una manera convencional se puede fechar el paso de la primera a la segunda generación a partir de la muerte de Max Horkheimer en 1973. Fecha que coincide con un cambio profundo y sustancial de la sociedad de capitalismo post-industrial<sup>27</sup>. La "crisis del petróleo" conlleva un giro determinante con relación a los logros sociales que el Estado del Bienestar, articulado sobre un modelo económico keynesiano, representaba desde finales de la Segunda Guerra Mundial. Esta situación explica, en gran medida, el interés que los continuadores de la Teoría Crítica van a tener por los nuevos procesos económicos, sociopolíticos y culturales, sólo que ahora se hace imprescindible la revisión epistemológica y metodológica de las grandes herencias teóricas que habían sido el fundamento de la "primera generación": Hegel, Marx y Freud. Así, pues, la obra de Max Weber entra como referencia básica a la hora de poder comprender globalmente las estructuras sociopolíticas de lo que Habermas denominará como capitalismo tardío; esto es, el capitalismo que requiere la intervención del Estado como gran regulador y mecanismo más de los procesos económicos de beneficio privado y sus leyes de oferta y demanda. La atracción hacia el análisis weberiano

---

<sup>27</sup> Sobre el concepto de sociedad postindustrial, habría que preguntarse ¿por qué se reconoce sin mayor crítica? Cuando constatamos que la historia de la humanidad apenas y conoce lo que es una verdadera era industrial. Lo que lleva a pensar que dentro de un siglo, a la industrialización de hoy se le va a considerar pequeña y limitada. Tal vez estemos ante un fenómeno que apenas comienza, en términos de la historia universal, ya que apenas lleva unos 400 años, y a la que le falta aún mucho por desarrollar. ¿No sería mejor hablar de una sociedad industrial ascendente? El periodo de la gran industria (mecanización), siglo XIX, sería la postindustria de la manufactura, la industria automatizada lo sería de la gran industria, siglo XX. Por eso, ahora en el siglo XXI se considera a la industria digitalizada, como la postindustria de la industria automatizada. Claro que cada etapa se asocia a nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y aún personalizados o psicológicos.

se explica por dos aportaciones sin las cuales sería poco menos que imposible un acercamiento objetivo a las transformaciones del capitalismo industrial en capitalismo postindustrial: En primer lugar, la renovación de la Epistemología y Metodología de la Ciencia Social a partir de la introducción de una concepción comprensiva ("*Verstehen*") del significado de la acción social. Significado en el que los valores forman parte determinante para entender no sólo los fenómenos sociopolíticos sino, a la vez, los de índole cultural e ideológica. Ahora bien, y como precisa Weber en su monumental *Economía y Sociedad*, la Ciencia Social puede "mediar" entre las Ciencias Nomológicas (las de la Naturaleza, construidas con leyes de regularidad empírica) y las Ciencias Ideográficas (las Históricas y Culturales en las que el "caso único", -el acontecimiento-, prevalece sin leyes repetibles y constatables) a través de la construcción de tipologías ideales (los "tipos ideales") que sirvan para taxonomizar las regularidades de los procesos históricos. De este modo, la "Teoría de las categorías sociológicas" con la que se abre *Economía y Sociedad* renovará la fundamentación de la "acción social" considerada como núcleo primero de la investigación sociopolítica.

La otra aportación indispensable que la "segunda generación" de Frankfurt recibe de la obra weberiana, será su estudio sobre la Sociología y tipos de dominación. En este punto, coincidirán la totalidad de los neofrankfurtianos desde Habermas hasta Claus Offe, pasando por Oscar Negt y Alfred Schmidt. Los conceptos de legitimidad, racionalización, legalidad, burocratización, etc., son asumidos por los nuevos teóricos desde la tradición weberiana y neweberiana, pero asignándoles unos matices de carácter crítico propios de la adscripción a la Escuela. Por consiguiente, el tema de lo social se va a examinar desde lo político y, a la inversa, lo político no se desvinculará de procesos sociales y culturales tan característicos del siglo XX como pueden ser la comunicación, la opinión pública o los sistemas de valores colectivos, especialmente a este respecto la estructura ideológica de la Post-Modernidad. Tal y como hará, por ejemplo, Habermas. La síntesis, entonces, entre Hegel-Marx-Freud de la "primera generación" deviene, a su vez, en una nueva conjunción entre Hegel-Weber en la "segunda generación". Así, por un lado, se trata de seguir dentro de la gran tradición de la Filosofía

Clásica alemana del siglo XIX; más, por otro, se busca enlazar lo filosófico con lo sociológico y politológico, virando hacia un entendimiento de la sociedad en el que lo teórico y lo empírico se complementen. De esta exploración se derivará, a la par, la utilización de metodologías y epistemologías -es el caso del Funcionalismo y del paradigma sistémico- con las que se emprende una orientación innovadora dentro de la Teoría Crítica. Se podría decir, en consecuencia, que la "segunda generación", compuesta por nombres tan relevantes como los de Jürgen Habermas, y Karl-Otto Apel<sup>28</sup>, se va a distinguir de los fundadores del Instituto para la Investigación Social fundamentalmente por su innegable investigación de carácter multiparadigmática. Esa labor de síntesis, entre líneas de investigación, aparentemente alejadas, resulta ser una de las grandes aportaciones y la renovación más evidente de los continuadores de la Teoría frankfurtiana. (Muñoz, 2009).

En 1981 Habermas publica su Teoría de la Acción Comunicativa, en inglés (Boston, 1984 y 1987) y ofrece una conclusión de los esfuerzos intelectuales de reflexión en investigación de dos décadas. La idea básica es que un indestructible momento de racionalidad comunicativa está anclada a la forma social de la vida humana, lo que significa una filosofía contemporánea del lenguaje y de la ciencia y que es usada como fundamentación para una teoría social comprensiva. Hace una sistemática argumentación y análisis meticuloso de las tradiciones intelectuales que se entrelazan como las teorías de Weber, Mead, Durkheim y Parsons, así como el marxismo, las cuales proveen el sistema de referencia de las ideas básicas para una teoría social que esta históricamente justificada y al mismo tiempo probada con argumentos. Actualmente existe el consenso de que este libro ofrece una visión holística del debate sobre la teoría de las ciencias sociales y que hay muy pocos intelectuales, en términos de argumentación sistemática y conocimiento de la historia intelectual, temáticas y diagnóstico sobre la dirección del presente y capaces de opinar sobre tan diversas áreas y temas de discusión como él. (Honneth-Joas, 1991:1-2)

---

<sup>28</sup> Otros destacados miembros de la segunda generación son: Claus Offe, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer (Muñoz, 2009)

Asimismo, en la teoría de la acción comunicativa, Habermas sigue una estrategia interdisciplinaria de investigación para fundamentar una teoría crítica de la sociedad sobre la cual es posible identificar dos partes para entender la teoría de Habermas y así poder distinguir una de otra, aunque hay un traslape. Por una parte, una teoría social que afirma que es así misma un sistema teórico sólido para una teoría de la acción comunicativa, la cual en la perspectiva de la teoría de sistemas, arriba a una articulación válida con respecto a la evolución teórica. Y por otra, Habermas considera, también necesaria, la reconstrucción del materialismo histórico en el cual la teoría del dualismo entre sistema y acción están unidos, en términos de la evolución teórica y de presuposición de este dualismo (Krüger, 2001:140).

Karl-Otto Apel, junto con Jürgen Habermas, está considerado uno de los teóricos de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Nacido en Dusseldorf, Alemania en 1922, estudió en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en filosofía en 1950. Comenzó su actividad docente como lector de la Universidad de Maguncia (1961), y más tarde ocupó la cátedra de filosofía en las universidades de Kiel (1962-1969), Saarbrücken (1969-1972) y Frankfurt (1972-1990), donde pasó a ser profesor emérito. Además se ha desempeñado como profesor visitante en numerosas universidades europeas y latinoamericanas, entre estas últimas están las de Buenos Aires, Central de Venezuela, S. Paulo y Gerona.

Influido por los pensamientos de Kant, Peirce y Gadamer, entre otros, sus reflexiones, mismas que adquieren el mayor reconocimiento en los campos de la filosofía y la lingüística durante la segunda mitad del siglo XX, tratan de superar mediante un trabajo de síntesis la filosofía analítica y la hermenéutica. Su contribución al campo de la comunicación se produce desde el ámbito de la filosofía del lenguaje, mediante una 'pragmática trascendental' que toma de Peirce y que le acerca a entender el lenguaje como una expresión de la necesidad de la comunicación interpersonal por la que se da una "comunidad trascendental de comunicación". En su perspectiva, la acción comunicativa está basada en una necesidad apriorística del ser humano. El ser humano descubre su realidad en un plano dialógico, en el establecimiento de la comunicación consigo mismo o con los

demás. El lenguaje aparece como necesidad para la mediación, pero también como instancia constructiva de la experiencia y requisito existencial. Apel hace referencia a una ética de la comunicación, basada en las competencias lingüísticas, como trazadoras guiadas por la razón, que dan lógica al comportamiento social. La razón comunicativa es socialmente inclusiva, en la medida que establece la conexión social, al tiempo que se alimenta de la participación. La ética de la comunicación permite crear un armazón social basado en el consenso participativo, que es el eje de la verdad humana. Los medios de comunicación adquieren aquí un papel relevante, por cuanto son los que están llamados a despertar los valores éticos que orientan el espacio público hacia un consenso frente a los riesgos que amenazan la propia existencia, como son la crisis ecológicas y de las fuentes de energía, por ejemplo, por lo que la banalización y la degradación de los contenidos mediáticos minan esa ética y el alcance social de la acción comunicativa. Apel, que teme por la expulsión de las futuras generaciones del debate político, propone una liberación ética universal a través de la propia ética discursiva.

Apel distingue tres paradigmas o planos en su recorrido por el conocimiento y la reflexión filosófica. El previo a Kant, orientado por la metafísica ontológica; el de la filosofía del sujeto, que ilustran entre otros Descartes, Kant y Husserl, y, por último, el que nace del 'giro lingüístico', que describe como semiótica trascendental o pragmática trascendental, en el que se instala su pensamiento.

Entre sus libros, publicados en español, están: *La transformación de la filosofía* (1985), Taurus, Madrid, 2 vols.; *Estudios éticos* (1986), Laia, Barcelona; *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* (1990), Almagesto, Buenos Aires; *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), Paidós, Barcelona; *Ética comunicativa y democracia* (con otros autores) (1991), Crítica, Barcelona; Apel, Karl-Otto – Enrique Dussel (1992)<sup>29</sup>; *Fundamentos de la ética de la liberación*.

---

<sup>29</sup> Al respecto de este texto, Dussel, en el capítulo 3. "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el "sistema-mundo", la "política" y la "económica" desde una Filosofía de la Liberación.", celebra, de forma irónica, que tanto Apel como Paul Ricoeur, hayan aceptado el diálogo con "El "excluido" (Dussel), de la comunidad de comunicación filosófica hegemónica, quien se muestra sensible a estos "gestos" de reconocimiento, que considera esencial para la

Siglo XXI, México; *El desafío de la crítica total de la razón* (1994), Episteme, Valencia; *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* (1997), Visor, Madrid; *Semiótica trascendental y filosofía primera* (2002), Síntesis, Madrid; *Ética del discurso, ética de la liberación* (2005), Trotta, Madrid. En idioma portugués: *Estudos de Moral Moderna* (1994), Vozes, Petrópolis, RJ; *Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental* (1994), Vozes, Petrópolis, RJ; *Transformação da Filosofia I. Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica* (2000) Loyola, São Paulo; *O Problema do Multiculturalismo à Luz da Ética do Discurso* (2000), vol. 7 de *Ética*, Cadernos Acadêmicos, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.

## **2. Freire: Teología de la Liberación**

La Teología de la Liberación (TdL), movimiento propiamente latinoamericano, surgido entre las décadas de los años sesenta y setenta, es un primer referente, muy importante, en la obra de Freire. Hay que tener en cuenta que la TdL no deja de estar articulada a la teoría de la dependencia y en ella destacan varios elementos, tales como: reflexión y crítica, transformación y hombre nuevo, liberación de los oprimidos, fraternidad y politización. En el marco del surgimiento de esta corriente intelectual, es que Freire publica tres de sus obras emblemáticas: *Pedagogía del oprimido* (1968), *Educación como práctica de la libertad* (1969), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural* (1973).

El primero en acuñar el término de Teología de la Liberación (TdL) fue Gustavo Gutiérrez; es precisamente en su libro *Teología de la Liberación, perspectivas* (1971), donde trata sobre uno de los movimientos teológicos cristianos más importantes en América Latina, mismo que ha generado una producción de pensamiento, sólo comparable con la realizada por los teólogos y misioneros cristianos en el siglo XVI.

---

constitución de lo que él llama una “nueva edad” filosófica que se avecina, basada en el diálogo filosófico Norte-Sur”. (Dussel, 1992: 73)

Los antecedentes del surgimiento de la TdL, están relacionados con las posturas teológicas, modernas y antimodernas, generadas en Europa a principios del siglo XIX, posiciones encontradas dentro de las Iglesias. Las primeras consistían en la apertura, a un diálogo, con la modernidad del momento y en un nuevo uso de herramientas hermenéuticas, fundamentalmente post-kantianas. Por su parte, las teologías antimodernas reflexionaban más a la defensiva ante la modernidad, tratando de actualizar discursos medievales tanto en su método como en su contenido. Las posturas antimodernas pueden ser catalogadas hoy como conservadoras, mientras que las modernas se ramificaron, ganando espacio tanto en la reflexión como en la propia práctica cristiana. Aquellos teólogos que entraron en diálogo con la modernidad sufrieron constantes ataques, juicios y exclusión de la Iglesias, por parte de las jerarquías conservadoras. Diversas iniciativas, han surgido para tratar de superar tal división.

Después del Concilio Vaticano II en 1965, y más concretamente en las tres décadas posteriores, la teología latinoamericana inició una evolución propia, "autónoma". Dejó de ser simplemente la copia atenuada o el reflejo de los movimientos y las reflexiones centro-europeos para convertirse en una reflexión original y pertinente. Los teólogos europeos modernos continuaron su reflexión en un sentido progresista de diálogo con la modernidad, con el mundo ateo y con los desafíos de la ciencia. Mientras los latinoamericanos iniciaron su reflexión desde un sentido transformador y revolucionarios de las estructuras sociales injustas que causan muerte y dolor a los seres humanos.

En la década de los sesenta, los teólogos latinoamericanos que trabajaron y reflexionaron desde América Latina, recogieron la herencia histórica de conflictos y tensiones de sus Iglesias y recuperaron la historia antigua y fundadora de la conquista española. Particularmente la de fray Bartolomé de Las Casas, fray Antonio de Montesinos, fray Domingo de Vico y otros misioneros cristianos del siglo XVI, a quienes les atribuyeron la primera expresión cristiana de lucha por la liberación.

Esta primera generación de teólogos de la liberación, llamados así por Enrique Dussel, se caracterizaron por escuchar el sufrimiento del pobre, del atropellado,

del indio conquistado y por su decidida oposición a la conquista española “en el nombre del dios cristiano”. Asimismo, se reconocen por su coraje con que defendieron los derechos de los pueblos indios, especialmente su derecho a creer en lo que para ellos es bueno y adecuado. Estos teólogos misioneros son recuperados por la TdL desde la nueva experiencia de despojo que vive el continente desde mediados del siglo XX. (Dussel, 1983)

Una segunda generación está compuesta por religiosos y seculares que promovieron las luchas independentistas de los países de América Latina, Dussel argumenta que es por la fe de esos hombres y mujeres cristianos y militantes de la libertad que se hacen posibles las independencias. (Dussel, 1983). El cura Morelos, el cura Hidalgo o fray Servando Teresa de Mier, serían ejemplo de esto. En tanto, que la tercera generación de teólogos de la liberación, es la que surge, en la década de los sesenta en el siglo XX. De esta manera, en la génesis de la TdL, se articulan tanto los procesos libertarios de los sesentas, en los países de América Latina, como la práctica cristiana de transformación social. Varios de los teólogos de ese tiempo tienen relaciones con movimientos populares o revolucionarios, tal es el caso de Paulo Freire y Theotonio dos Santos, y con artistas comprometidos con las causas de transformación social, varios de los cuales han pagado caro. Por ejemplo, Frei Betto, teólogo dominico brasileño y actual asesor del Foro Social Mundial, paso varios años en la cárcel acusado de ser parte de las guerrillas urbanas de Sao Paulo.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Carlos Alberto Libânio Christo (más conocido como Frei Betto), nacido el 25 de agosto de 1944 en Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil), es un fraile dominico brasileño, teólogo de la liberación. Autor de más de 50 libros y uno de los pilares de la Teología de la Liberación contemporánea, en América Latina.

A principios de los años sesenta, realizó trabajos como periodista. En 1964 (con veinte años de edad) mientras era estudiante de periodismo ingresó a la orden de los dominicos donde profesó el 10 de febrero de 1966, en São Paulo. Ese mismo año, durante el gobierno de la dictadura militar brasileña fue encarcelado y torturado durante 15 días. En 1969 fue detenido otra vez, y pasó cuatro años en la cárcel debido a su oposición política al régimen militar. Relató su experiencia en la prisión en el libro *Bautismo de sangre* (traducido en Francia e Italia). El libro describe los bastidores del régimen militar, la participación de los frailes dominicos en la resistencia a la dictadura, la muerte del guerrillero Carlos Marighella (1911-1969) y las torturas sufridas por el dominico Frei Tito (1945-1974). En 1973, al recuperar la libertad, se mudó a una favela (barrio paupérrimo) en la ciudad de Vitoria. Aunque nunca empuñó un arma, fue colaborador de la

El padre Ignacio Ellacuría Beascochea, brillante teólogo jesuita de El Salvador, junto con otros compañeros religiosos, fue asesinado en 1989 por las fuerzas armadas de ese país por considerar que “envenenaba las mentes de los jóvenes”. Cfr. Informe 136/99 de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. (Romo, 2007:16-17).

Otro teólogo, fundamental, es Leonardo Boff<sup>31</sup>, quien es uno de los fundadores de la Teología de la Liberación, junto con Gustavo Gutiérrez Merino<sup>32</sup>. En 1984, en

---

organización guerrillera Acción Libertadora Nacional (ALN), y junto a otros frailes dominicos, desarrolló un grupo de apoyo a los perseguidos políticos. Durante esos años estudió teología, filosofía y antropología.

En los años ochenta empezó a asesorar a algunos «países socialistas» sobre las relaciones Iglesia-Estado. Viajó a Cuba, Checoslovaquia, China, la Unión Soviética, Nicaragua y Polonia.

Ha desarrollado su actividad pastoral entre las CEB (Comunidades Eclesiales de Base) en los barrios del cinturón industrial de San Pablo.

En dos ocasiones, 1985 y 2005, fue galardonado con el Jabuti, el premio literario más importante de Brasil. En 1986 fue elegido Intelectual del Año por la Unión Brasileña de Escritores. Asesor de movimientos sociales, como las Comunidades Eclesiales de Base y el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra y del Foro Social Mundial. Entre 2003 y 2004 fue asesor especial del presidente Luiz Inácio Lula da Silva y coordinador de Movilización Social del Programa Hambre Cero.

<sup>31</sup> Leonardo Boff, nació en Concordia, Santa Catarina (Brasil), el 14 de diciembre de 1938. Ha sido Profesor de Teología y Espiritualidad en varios centros de estudio y universidades de Brasil y del exterior, y profesor visitante en las universidades de Lisboa (Portugal), Salamanca (España), Harvard (EUA), Basilea (Suiza) y Heidelberg (Alemania). Es doctor Honoris Causa en Política por la Universidad de Turín (Italia) y en Teología por la Universidad de Lund (Suiza), y ha sido galardonado con varios premios en Brasil y en el exterior por su lucha a favor de los débiles, oprimidos y marginados, y de los Derechos Humanos. El 8 de diciembre del 2001 le fue otorgado en Estocolmo el Right Livelihood Award, conocido también como el Nobel Alternativo.

<sup>32</sup> Gustavo Gutiérrez Merino, nació en Lima, 8 de junio de 1928 - ) es un filósofo y teólogo peruano, ordenado sacerdote en 1959 y dominico desde 1998, e iniciador de la Teología de la Liberación. Es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas de Lima. En sus libros critica duramente el marco político que ha perpetuado la pobreza en América Latina.

Gutiérrez Merino nació en Lima, Perú, y en su juventud vivió en los barrios pobres de Lima entre las clases bajas de la sociedad limeña, donde tuvo el primer contacto con este segmento marginado de la sociedad. Afligido con osteomielitis durante su adolescencia, tenía que guardar cama con frecuencia y luego, de los doce a los dieciocho años, quedó restringido a una silla de ruedas (Brown, 1990: 24).

Estudió en la Facultad de Medicina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos entre 1947 y 1950, con la esperanza de ser psicólogo. Sin embargo, decidió que quería ser cura y entró en el seminario en Santiago de Chile. Su trabajo como estudiante prometía mucho y, de acuerdo con las costumbres del día, fue enviado a Europa para complementar y proseguir con sus estudios de postgrado, dándole la oportunidad de estudiar en Bélgica, Francia y Roma antes de ser ordenado sacerdote católico en 1959.

## razón de sus tesis ligadas a la Teología de la Liberación expuestas en su libro

---

Su encuentro con otros seminaristas de todas partes del mundo le dio una perspectiva global. Entre este grupo de estudiantes estaba el colombiano Camilo Torres, el cura revolucionario. En 1960, regresó a Lima y empezó a dar clases en la Universidad Católica. En sus clases, incorporó los trabajos de filósofos, escritores y poetas (Camus, Marx, Arguedas y Vallejo, entre otros) para “examinar el significado de la existencia humana y la presencia de Dios en el mundo en que vivían mis estudiantes”. Esta filosofía de no separar lo religioso del mundo exterior es evidente en sus obras escritas.

En su tierra natal, tomaba conciencia de la situación de los pobres peruanos y la miseria de que padecían. En agosto de 1962, dos semanas antes del Concilio Vaticano II, el obispo Larraín de Chile invitó a Gustavo Gutiérrez a asistir a una reunión en Buenos Aires para discutir la situación latinoamericana y el papel que debía llevar la Iglesia en ella. Gutiérrez propuso “una forma cristiana del radicalismo que no simplemente siguiera la corriente marxista” (Brown, 34). Aunque los teólogos no llegaron a un acuerdo, Gustavo se estableció como teólogo venerado en Latinoamérica. Asistió a las próximas reuniones de los teólogos latinoamericanos en Petrópolis, Brasil (1964), Montevideo, Uruguay (1967) y en la de Chimbote, Perú (1968). Ésta última fue organizada por la ONIS (Oficina Nacional de Investigación), un grupo de curas trabajando por el cambio social que Gutiérrez había ayudado a formar. En Chimbote, usó la frase “teología de la liberación” por la primera vez y muchas de las ideas discutidas allí quedaron reflejadas en los documentos de Medellín, de la Conferencia episcopal de Medellín (1968).

En 1971, publicó *Teología de la liberación-Perspectivas* y el libro le convirtió en una figura pública (Brown, 1990: 36). Sin embargo, el sector conservador de la Iglesia se sentía incomodo con la idea de reducir, según ellos lo interpretaban, el evangelio a una teoría social con tinte marxista (Brown, 1990: 37). Este movimiento conservador intentó relegar a los teólogos de la liberación hacia los márgenes de la Iglesia, y en la Conferencia episcopal de Puebla (1979), Roma escogió todos los teólogos que participaron. Los grandes teólogos clasificados de radicalizados, como Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard e Ignacio Ellacuría no fueron permitidos en el terreno del seminario, pero ellos consiguieron una manera de pasar sus opiniones escritas a unos simpatizantes dentro del seminario y así tuvieron un impacto en la conferencia (Brown, 1990, 38).

El problema con Roma se intensificó en los años ochenta. Sobre todo con relación a la Congregación para la Doctrina de la Fe, que desde Cardinal Ratzinger. Gutiérrez tuvo que defenderse (en Roma y en Lima) de las acusaciones de ser marxista y de haber reducido la fe a la política. En 1986, Gutiérrez respondió con su ensayo, *La verdad los hará libres*, una defensa de su teología y enfatizando su compromiso con los pobres.

En los años noventa recibió varias distinciones como el premio Juan Mejía Baca (Perú) y la orden de Caballero de la Legión de Honor (Francia). En 1992 fue distinguido por su alma mater, San Marcos, con el título de Doctor Honoris Causa. Desde 1995 ha sido miembro de la Academia Peruana de la Lengua. En 1998 ingresa como novicio en la orden dominica. En 2003, junto al periodista polaco Ryszard Kapuscinski, recibió en España el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en reconocimiento a su “coincidente preocupación por los sectores más desfavorecidos y por ser modelos éticos y admirables de tolerancia y de profundidad humanística”.

Fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación. La Universidad Yale, en junio de 2009, le otorgó el Doctorado Honoris Causa en Teología, por su trabajo social en los barrios de Lima y su estudio avanzado de medicina y teología (Casadont, 2005).

Iglesia: Carisma y Poder, fue sometido a un proceso por parte de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe. En 1985 fue condenado a un año de “silencio” y depuesto de todas sus funciones editoriales y académicas en el campo religioso. Dada la presión mundial sobre el Vaticano le fue levantada la pena en 1986, pudiendo retomar algunas de sus actividades. Estuvo a punto de ser silenciado de nuevo en 1992 por Roma, para evitar que participara en el Eco-92 de Río de Janeiro, lo que finalmente le movió a dejar la orden franciscana.

Los teólogos de la liberación son sujetos de su tiempo, conscientes de ello y explícitamente activos, frente a un contexto mundial, en los años sesenta, en plenos orígenes de estas reflexiones, marcado por la guerra fría que produce millones de muertos en los países pobres, la multiplicación de las dictaduras y la urgencia inminente de libertad. Por un lado, desde las potencias, se promueve la doctrina del “desarrollo para el progreso”, junto con la doctrina de “seguridad nacional”, y por otro, los pueblos se levantan en guerras y guerrillas en un intento por sacudirse el peso opresor de los gobiernos autoritarios. Cuba inicia sus primeros años como la primera república socialista en el continente americano (Romo, 2007:17)

Gustavo Gutiérrez impulsa, en la libro *Teología de la liberación-Perspectivas, publicado en 1971*, a una reflexión más sistematizada tratando de dar respuesta a las preguntas que los pobres se hacen y realiza una crítica devastadora de las interpretaciones de la pobreza, de la riqueza y de la desigualdad presentadas por las teorías dominantes del momento<sup>33</sup>. Afirma, con otros intelectuales sociales,

---

<sup>33</sup> El discurso teórico de Gutiérrez, es considerado parte de un movimiento intelectual iberoamericano que comienza, en la segunda década del siglo XX, preguntándose por la identidad de los pueblos latinoamericanos (Tamayo (Bolivia); Caso, Ramos (México); Mallea, Martínez Estrada (Argentina); Pedreira (Puerto Rico) y que culmina en los años cuarenta con la recuperación del pasado iberoamericano, proceso que entra en crisis en los setenta, con la toma de conciencia de la propia realidad, manifestada en un discurso literario (*Cien años de soledad* de García Márquez, 1967), en un discurso filosófico (*La filosofía americana como filosofía sin más* de Leopoldo sea, 1969), en un discurso pedagógico (*Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, 1970), en un discurso económico (*Dependencia y desarrollo en América Latina* de Cardoso y Faletto, 1967) y en el discurso teológico (*Documentos finales de Medellín* de Gustavo Gutiérrez, 1968) considerado como el primer “manifiesto” posmoderno iberoamericano de repercusión continental. (Gómez-Martínez, 1993)

que a los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras razones porque están cada día más convencidos de que la situación de aquellos es el futuro de la injusticia y de la coerción. Enfatiza que las nociones de desarrollo están establecidas en los países ricos para mantener a los países pobres siempre más pobres. Que el subdesarrollo es subproducto del desarrollo y la dinámica de la economía mundial lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más. Propone un proceso de liberación que deje atrás el desarrollismo con sus expresiones reformistas y modernizantes, para favorecer una transformación profunda del sistema de propiedad y dar paso a una sociedad distinta y socialista.

Estas ideas se fueron consolidando en el marco del Concilio Vaticano II, llevado a cabo en 1962 durante el papado de Juan XXIII, quien proclamó que la Iglesia había perdido contacto con el mundo afuera de sus propias puertas y que tenía que reexaminar su misión para no perder también su relevancia. Su concepto de una “Iglesia de los pobres” abrió un debate eclesial que se amplió en la Conferencia Episcopal de Medellín unos seis años más tarde, esta vez con el enfoque centrado en la situación latinoamericana. El lenguaje ambiguo del Vaticano II tomó un tono más fuerte y directo en Medellín, en cuanto a la necesidad de que la Iglesia mostrara una solidaridad con los despojados de los países latinoamericanos. Durante esa época de intenso debate teológico, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez aborda los desafíos enfrentados por la Iglesia con un estudio no sólo desde un punto de vista teológico, sino también desde una perspectiva histórica, política y socio-económica, que actualmente sigue siendo un texto esencial en el estudio del movimiento de la Teología de la Liberación. (Casadont, 2005)

Este libro, expresa muy bien, una clara vinculación con las ideas de Freire, entre las que destacan: la perspectiva latinoamericana; la apuesta por una reflexión crítica sobre la praxis, la búsqueda de la liberación de los oprimidos y la idea de que el hombre es el agente de su propio destino; la convicción de que ésta tarea es de naturaleza política y por tanto exige una clara postura respecto al poder; y por último la búsqueda de la transformación del status quo y la construcción de un

nuevo hombre y una nueva sociedad, fundada en la fraternidad y en la concepción de la historia en términos revolucionarios, de esperanza.

Sobre la perspectiva latinoamericana, Gutiérrez realiza, una reflexión teológica a la que se refiere en términos del “subcontinente de opresión y despojo”. En su libro publicado durante una época de la dictadura militar latinoamericana, el autor examina el significado de ser cristiano latinoamericano a la luz del diálogo planteado por la nueva teología de la liberación. Presenta una breve historia de la teología, a la que designa como “el fruto del encuentro de la fe y la razón”, uniendo lo espiritual con el saber racional. Y base para una verdadera reflexión teológica de la situación latinoamericana de carácter racional y desinteresado. (Gutiérrez, 1971: 9-20).

Asimismo, Gutiérrez advierte sobre el peligro de intentar copiar el modelo económico y social de los países ricos porque en ellos nace “el fruto de la injusticia”. Aunque no lo dice abiertamente, se refiere en particular a los Estados Unidos, en concordancia con el fuerte sentimiento anti norteamericano que prevalece en Latinoamérica durante esa época. En su opinión, la senda capitalista del desarrollo “lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más” Desde el primer capítulo del libro, Gutiérrez afirma que el desarrollo auténtico exige un enfrentamiento de las causas de la situación hispanoamericana y considera que las más profundas son “la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos con relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras” El *Populorum progressio* presentado por el Papa Pablo VI en 1967, abordó el tema del desarrollo, pero Gutiérrez señala en relación a Medellín: “Ya no se ve la situación a partir de los países centrales”, por primera vez se adopta el punto de vista de “los pueblos periféricos” (Gutiérrez, 1971: 36-57).

En particular, la tercera parte del libro, está dedicada, a los temas del desarrollo y la teoría de la dependencia, bajo el subtítulo “La opción de la Iglesia latinoamericana”. Según su punto de vista, el desarrollo propugnado por “organismos internacionales”, está basado en las sociedades desarrolladas y esto profundiza la separación entre las clases sociales. Piensa, que se alcanza una

nueva toma de conciencia de los efectos negativos del desarrollo cuando éstos se estudian desde la periferia y que el único modo de superar la situación en que se encuentran los países hispanoamericanos es a través de la acción política revolucionaria, cuya referencia es la revolución cubana misma que “ha cumplido un papel acelerador” y no debe limitarse al “ámbito nacional”, sino que “debería envolver todo el subcontinente” (Gutiérrez, 1971: 104-118).

Gutiérrez desarrolla, sobre la perspectiva religiosa y científica, la idea de la teología como reflexión crítica sobre la praxis, aspecto fundamental en la perspectiva freiriana.

Reafirma las ideas de Juan XXIII de una “Iglesia de servicio y no de poder”, con una renovada presencia en el mundo contemporáneo como “punto de partida de una reflexión teológica”. La función de los teólogos en su opinión sería contribuir con una mayor lucidez a tal compromiso (25). Citando al filósofo francés Maurice Blondel y recogiendo las ideas de Paulo Freire, Gutiérrez dice que esa reflexión debe intentar “capturar la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascendiéndose continuamente”. Él contrasta este concepto de transformación del hombre y, por consiguiente, del mundo, con la historia de una Iglesia que se había preocupado durante siglos en “formar verdades y no hacía nada por conseguir un mundo mejor” y reconoce que mientras la Iglesia se enfocaba en sí misma, la praxis había caído en las manos de los “no creyentes”.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> En el quinto capítulo titulado: “Crisis del esquema de la distinción de planos”, Gutiérrez habla de los problemas presentados por la distinción entre la fe y las realidades del mundo: El esquema de la distinción fe-realidades terrestres, Iglesia-mundo que lleva a discernir en la Iglesia dos misiones y a diferenciar tajantemente el papel del sacerdote y del laico, comenzó pronto, según su punto de vista, a perder su vitalidad y a convertirse más bien en una traba para la acción pastoral (Gutiérrez, 1971: 81).

Cuestiona a los movimientos apostólicos laicos que tenían por misión “evangelizar y animar lo temporal” sin una intervención directa en lo último. A diferencia de organizaciones, como el grupo de Acción Católica que ya empezaba a hacer menos clara la distinción entre lo religioso y lo político. Según el diagnóstico de Gutiérrez, la dinámica misma de un movimiento llevaba necesariamente a una radicalización política, incompatible con la posición oficial de la Iglesia que postulaba una cierta asepsia en materia temporal. Las fricciones e incluso las rupturas se hacían, por consiguiente, inevitables (Gutiérrez, 1971: 82-83).

Gutiérrez sugiere que la teología “debe ser una crítica de la sociedad y de la Iglesia” y añade que su compromiso de servicio tiene prioridad y que la teología es un “acto segundo”. En vez de usarla como táctica para justificar una posición cómoda de la Iglesia dentro de la sociedad hispanoamericana, la teología debe ser “un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos” (Gutiérrez, 1971: 23-28).

Sobre el tema de la liberación, considera al hombre “agente de su propio destino” y más que conquistar las fuerzas externas, el hombre debe liberarse a sí mismo con “una liberación psicológica”. Esta nueva manera de ser hombre traería, no solo, una “revolución social” y un “cambio radical de estructuras”, sino también, una “revolución cultural permanente”(Gutiérrez, 1971: 45-53). Al respecto, Freire propone su pedagogía del oprimido como la forma de autoliberación y de apropiación de su propio destino.

Al definir el término “liberación” desde una perspectiva social, Gutiérrez propone tres niveles de significación: 1. Expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el conflicto del proceso económico, social y político que opone a las clases opresoras y opulentas; 2. Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre<sup>35</sup>, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino; y 3. Las fuentes bíblicas inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia.<sup>36</sup> La participación en el proceso de liberación de los oprimidos “es un lugar obligado y privilegiado” en la vida cristiana. Ser cristiano es, en efecto, aceptar y vivir solidariamente en la fe, la esperanza y la caridad, el

---

<sup>35</sup> En la segunda parte del libro “Planteamiento del problema”, plantea la pregunta “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” (Gutiérrez, 1971: 63). Gutiérrez examina la relación entre la fe en Dios y la realidad socio-política terrenal. Una vida religiosa no debe distanciarse de la actividad política según la teología propuesta por Gutiérrez: “la lucha por la liberación de las clases oprimidas en este subcontinente, es responsabilidad política de todos” (Gutiérrez, 1971: 66).

<sup>36</sup> En la formulación de una teología nueva que refleje el compromiso de la Iglesia hacia el mundo moderno, Gutiérrez señala el peligro de caer en posiciones “idealistas o espiritualistas” porque son “formas de evadir una realidad cruda” y “carentes de profundidad” (60). Se podría asumir que se está refiriendo a los teólogos que no toman en cuenta las realidades sociales y a los filósofos que ignoran los asuntos espirituales (Casadont, 2005).

sentido que la palabra del Señor y el encuentro con él dan al devenir histórico de la humanidad en marcha hacia la comunión total” (Gutiérrez, 1971, 59-69).

La Conferencia episcopal de Medellín (1968) representa un reconocimiento “de la solidaridad de la Iglesia con la realidad latinoamericana, la de la violencia institucionalizada. Según Gutiérrez, la “educación liberadora” propugnada por Medellín ofrece una esperanza para superar la situación de dependencia y formar una sociedad más justa donde pueda florecer el desarrollo de un hombre nuevo. Medellín insiste en la necesidad para los pueblos oprimidos de tomar las riendas de su propio destino. Gutiérrez cita de Medellín: “nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyan a la formación del hombre”. Exigir cambios en el estilo de la vida sacerdotal para que muestre una solidaridad con los oprimidos. En la conferencia de Medellín se precisó bien que la pobreza expresa solidaridad con los oprimidos. (Gutiérrez, 1971: 139-161)

Según Gutiérrez, la nueva presencia de la Iglesia en la América Latina, deberá seguir, entre otras, las siguientes pautas: 1. Hacer una denuncia profética de las graves injusticias y de la situación de pecado. Respecto a la cuestión de usar la influencia social que lleva la Iglesia, Gutiérrez escribe: “No hablar, es constituirse en otro tipo del silencio; silencio frente al despojo y la explotación de los débiles por los poderosos”. 2. Dejar de permitir a las clases dominantes de la sociedad usar la Iglesia para legitimar el orden establecido. “Es evidente, en efecto, que sólo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva sociedad, hará creíble a los hombres de América latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora”. 3. Practicar una evangelización concientizadora. Al escribir sobre la “espiritualidad de la liberación”, Gutiérrez propone una espiritualidad que ose echar sus raíces en el suelo constituido por la situación de opresión-liberación. Convertirse al Señor “es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados”. Como él ha repetido varias veces en el texto, “quererla hacer sin conflictos es engañarse y engañar a los demás”. De nuevo destaca la necesidad de una libertad interior a través de “una ruptura con nuestras categorías mentales” (Gutiérrez, 1971: 253-256).

Gutiérrez insiste que la Iglesia latinoamericana tome una clara posición sobre la situación injusta en que viven sus oprimidos. Para hacerlo, el primer paso sería reconocer el hecho de que ella “se ha vinculada al sistema social vigente”: La protección que recibe de la clase social usufructuaria y defensora de la sociedad capitalista imperante en Latinoamérica, ha hecho de la Iglesia institucional una pieza del sistema, y del mensaje cristiano un componente de la ideología dominante. Todo pretendido apoliticismo –caballo de batalla recién adquirido por los sectores conservadores– no es sino un subterfugio para poder dejar las cosas como están (Gutiérrez, 1971: 330).

Para desprenderse de esta alianza con las clases dominantes, Gutiérrez sugiere que el camino es “solidarizarse resueltamente con los oprimidos y despojados, en la lucha por una sociedad más justa”. Él opina que hasta el presente el lenguaje teológico no ha sido bastante directo en su denuncia del orden establecido y anticipa críticas a esta nueva teología, que se la acuse de haber politizado demasiado la función de la Iglesia: “Los ataques más duros vendrán, sin duda, de aquellos que temen el surgimiento de una verdadera conciencia política en la masas latinoamericanas y vislumbran cuál puede ser la contribución del evangelio en ese proceso”. Gutiérrez responde con las palabras punzantes de J. Girardi: la “violencia institucionalizada va aliada generalmente con la hipocresía institucionalizada”, y añade que “la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible”.

Aunque Gutiérrez halla limitaciones en la filosofía pedagógica de Freire, es difícil no ver la influencia que tuvo en este texto. Gutiérrez escribe de cómo la liberación de los oprimidos liberaría, también, a los opresores. “Se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos”. Hay que amar a los opresores opina Gutiérrez, pero a la vez reconociendo que son los enemigos en la lucha por una sociedad más justa. “No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor”.

El último capítulo, “Pobreza: Solidaridad y Protesta”, resuena con los sentimientos de Medellín: que la Iglesia se solidarice con los oprimidos latinoamericanos. Gutiérrez indica que el término pertenece a la pobreza material, “es decir, la

carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre”. Lejos del pensamiento existente de que la pobreza material sea “una ineludible y necesaria condición en el camino de la santidad”, Gutiérrez la presenta como algo que prohíbe la autorrealización del hombre como hijo de Dios. Puesto en un contexto socio-económico, el autor escribe que “hay pobres porque hay hombres que son víctimas de otros hombres”. Vista desde su visión del hombre como sacramento de Dios, Gutiérrez escribe que “oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los hombres”. Se enfoca así en el significado actual de la frase “bienaventurados los pobres porque de vosotros es el reino de Dios”, negando lo que se había aceptado en algunos círculos como su significado: “aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el reino de Dios”, sino “que el reino de Dios trae necesariamente consigo el restablecimiento de la justicia en este mundo”. (Gutiérrez, 1971: 331-356)

En la manera que Dios se hizo pobre para solidarizarse con los oprimidos, Gutiérrez hace una llamada para que la Iglesia siga su modelo. “Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: la “pobreza espiritual”; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios” (Gutiérrez, 1971: 372), (Casadont, 2005).

En oposición a la tendencia de la comunidad cristiana de centrarse en la vida privada Gutiérrez reconoce que “todo está coloreado políticamente. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político”. El acto de seguir la senda hacia una revolución social no viene a “bajo costo” admite Gutiérrez<sup>37</sup>, A través de la praxis social exigida del cristiano moderno, señala Gutiérrez, éste toma conciencia del “carácter conflictivo de lo político” y busca “con lucidez y coraje” una sociedad justa entre los hombres.

---

<sup>37</sup> En 1980, Óscar Arnulfo Romero y Galdámez (1917), cuarto arzobispo metropolitano de San Salvador (1977-1980), fue asesinado como respuesta a la denuncia en sus sermones de la violencia institucionalizada que promovía el gobierno salvadoreño, pagó con su vida, el costo de su compromiso por la revolución social, que compartía con un sector importante de la Iglesia Católica, con los más pobres, iniciado en el Concilio Vaticano II y ratificado en la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín de 1968.

Gutiérrez investiga el papel de la cristiandad y afirma que la Iglesia, equivocadamente, se había posicionado como la proveedora exclusiva de la salvación. Lejos de ocuparse de la política, ha usado el poder terrenal como centro de la salvación para proteger sus propios intereses. “En estas condiciones, participar en las tareas terrestres tendrá para el cristiano un sentido muy preciso: trabajar por el bien directo e inmediato de la Iglesia.” (Gutiérrez, 1971: 67-72).

Otros problemas que advierte Gutiérrez, se refieren a una creciente toma de conciencia de “la amplitud de la miseria” en que vivía “la inmensa mayoría de la humanidad” y el dilema que representa para una organización como la Iglesia ligada “a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy”. Gutiérrez critica, de nuevo, a la Iglesia por su posición oficial de no ser una institución política. Y se pregunta: “¿Cuándo, con su silencio o sus buenas relaciones, legitima un gobierno dictatorial y opresor, está cumpliendo sólo una función religiosa?”. Al respecto descubre que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para otros. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el *status quo*, pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido.

Gutiérrez señala que hace falta la reflexión teológica con relación a las nuevas experiencias pastorales de la Iglesia. “El mundo se va afirmando en su secularidad pero la teología ha reaccionado de manera “tímida” ante la afirmación de un mundo cada vez más autónomo, no religioso o, positivamente, un mundo mayor”, por lo que Gutiérrez se pronuncia por una renovación teológica que responda a los cambios enfrentados por la Iglesia (Gutiérrez, 1971:83-96).

Gutiérrez se centra en la Iglesia y en el papel de sus laicos, sacerdotes y obispos. En su opinión los cristianos individualmente, en pequeñas comunidades, e incluso la Iglesia toda, van tomando una mayor conciencia política y adquiriendo un mejor conocimiento de la realidad latinoamericana. La comunidad cristiana comienza, en efecto, a leer políticamente los signos de los tiempos en América Latina.

Insisten en que la renovación teológica eclesial ofrecería una oportunidad a estos grupos para trabajar más como representantes verdaderos de la posición oficial de la Iglesia.<sup>38</sup> Gutiérrez señala que algunos sacerdotes, en su decisión de atacar las raíces del despojo y la opresión, han sentido la necesidad de tomar una posición personal acerca de la política, como el colombiano Camilo Torres. Esta situación de crisis dentro de la Iglesia exige una reflexión teológica que responda a la situación, según el autor.

En la última parte del libro, Gutiérrez asocia el concepto de la salvación con los hechos terrenales. “La salvación no es algo “ultramundano”, escribe el autor, sino la “comunidad de los hombres con Dios y comunidad de los hombres entre ellos”. Después de enfatizar la importancia de los acontecimientos de “este mundo”, examina los hechos bíblicos para mostrar su naturaleza política: “La liberación de Egipto es un acto político.”<sup>39</sup> (Gutiérrez, 1971: 125-187)

De esta referencia sobre lo político en la Biblia, Gutiérrez nota su ausencia en la teología contemporánea: “Hay en ese planteamiento una perspectiva que nos parece bloquear la pregunta sobre el sentido último de la acción del hombre en la historia”. Medellín califica la miseria de las masas latinoamericanas como “una

---

<sup>38</sup> Gutiérrez reconoce en cuanto a los sacerdotes y religiosos, más y más de ellos, escribe “buscan participar activamente en las decisiones pastorales de la Iglesia. Grupos como “Sacerdotes para el Tercer Mundo” encuentran resistencia de la jerarquía por sus llamadas a “cambios radicales tanto en las actuales estructuras internas de la Iglesia latinoamericana, como en las formas de su presencia y actuar en un subcontinente en situación revolucionaria” Gutiérrez pinta un retrato de una “crisis de identidad” en la vida sacerdotal. Los obispos son mal preparados para cumplir su función, escribe Gutiérrez, y los que se atreven a tomar acción política corren el riesgo personal de ser los blancos de ataques por la oposición. “Esto ha traído como consecuencia una vigilancia policial estrecha, y, en algunos casos, amenazas de muerte de parte de grupos de extrema derecha” (Gutiérrez, 1971: 132-137).

<sup>39</sup> Gutiérrez piensa que es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. “El éxodo será la larga marcha hacia la tierra prometida, en la que se podrá establecer una sociedad, libre de la miseria y de la alienación” (196). Concluye que transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, salvar y la salvación comprende a todos los hombres y a todo el hombre: la acción liberadora de Cristo –hecho hombre– no es una historia marginal a la vida real de los hombres– está en el corazón del fluir histórico de la humanidad, la lucha por una sociedad justa se inscribe plenamente y por derecho propio en la historia salvífica (Gutiérrez, 1971: 194-216)

situación de pecado” y “un rechazo al Señor”. Gutiérrez escribe que “el pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política”. La separación de lo político y lo espiritual “no existe más” en el templo vivo de Dios, enfatiza Gutiérrez (Gutiérrez, 1971: 222-238).

Para acentuar la dimensión política que existe en la Biblia, Gutiérrez explora el mundo político de Jesús con una reexaminación del “pretendido apoliticismo” de Jesús. Gutiérrez señala tres hechos políticos que él considera “incontrovertibles”: 1) la compleja relación de Jesús con los zelotes, 2) su actitud ante los grandes del pueblo judío, y 3) su muerte a manos de la autoridad política”. De este último hecho Gutiérrez escribe: “el título sobre la cruz, según la costumbre romana, indicaba la razón de la condena, en el caso de Jesús ese título indicaba una culpabilidad de tipo político: rey de los judíos”. Según Gutiérrez, la vida y la muerte de Jesús, no son menos evangélicas, debido a sus connotaciones políticas. Su testimonio y su mensaje adquieren esa dimensión precisamente por la radicalidad de su carácter salvífico; predicar el amor universal del Padre va inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión, o nacionalismo estrecho (Gutiérrez, 1971: 284-295).

La introducción, al tema de la utopía, da al lector una idea de los temas corrientes de la época. Gutiérrez la ve “como una denuncia del orden existente” y que “se trata de un rechazo global y que quiere ir hasta la raíz del mal (297). Él conecta eficazmente el concepto de la utopía, con el concepto propuesto por el hombre nuevo. Él termina ese capítulo enfatizando la praxis en la creación de una sociedad utópica: “El evangelio no nos proporciona una utopía, ésta es obra humana” (Gutiérrez, 1971: 297- 306).

Gutiérrez, propone así una perspectiva humanista y de desarrollo en un contexto más extenso: “en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino”. Gutiérrez desarrolla su visión de la nueva cristiandad<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Esta nueva cristiandad es una forma más plena de convivencia civil – Maritain también la llama “nueva democracia”, es una nueva sociedad política en la cual el hombre puede, por encontrarse inserto en una comunidad de personas, encaminarse, con la ayuda de los otros gracias a la ley del amor, hacia su fin último trascendente. “La sociedad política está destinada esencialmente, en razón del fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio, que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral, conveniente para el bien y la paz del todo, de tal

Concepto desarrollado por el filósofo francés Jacques Maritain<sup>41</sup>, 1882-1973), que intenta ejercer su influencia política de manera desinteresada. Apoyado en las ideas de Tomás de Aquino y de su seguidor Maritain integró elementos modernos en su perspectiva de la cristiandad en la búsqueda de una sociedad basada en la justicia, el respeto a los derechos de todos y la fraternidad humana<sup>42</sup> (Gutiérrez, 1971, 41 y 74).

Gutiérrez escribe sobre la idea de encontrar a Cristo en el prójimo, pero no sólo en una manera individualista. Como se ha observado con insistencia en los últimos años, el prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es, más bien, el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales. Es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es, igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada. Las masas son también nuestro prójimo. (Gutiérrez, 1971: 252)

---

suerte que cada persona se encuentre ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.” (Navarro y Paukner, 2004:5) Esta nueva cristiandad responde al humanismo geocéntrico o integral y posee las siguientes características: El pluralismo (está en contra de las distintas formas totalitarias de pensar el Estado, por el contrario, supone que debe integrar una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que materialicen libertades.); La autonomía de lo temporal (Reconocimiento de lo político y comprende a todos los hombres por encima de la concepción religiosa); La libertad de las personas (se refiere a la autonomía de la persona en relación al Estado, ya que es anterior a éste. Postula una ciudad regida por la ley, cuya función es educar a los hombres con la finalidad de que algún día dejen de estar bajo la ley. En palabras del propio Maritain, en esta nueva ciudad, la ley retoma su función de “*pedagogía de la libertad*”. En sus sistema de ideas dos conceptos dos fundamentales: La unidad de la Raza Social, concepto que significa la paridad de esencia entre el gobernante y el gobernado, y La Obra común: Una comunidad fraterna por realizar (Hace referencia a la idea de dignidad de la persona humana, la vocación espiritual que ésta posee y el amor fraternal, que se le debe) (Navarro y Paukner, 2004:5-8).

<sup>41</sup> Jacques Maritain es un filósofo de gran importancia en el siglo XX, su principal antecedente teórico lo constituye la filosofía de Tomás de Aquino y, a través de él, la de Aristóteles. La filosofía de Maritain fundamenta una de las grandes corrientes actuales del pensamiento que es el *Humanismo Cristiano*, que constituye la base teórica de la doctrina de la Democracia Cristiana, orientación que defiende una plena realización del hombre y de lo humano dentro de un marco de principios cristianos. La visión cultural —o filosofía política de inspiración cristiana— que Maritain desarrolló con profundidad en varias de sus obras, particularmente en *Humanismo Fibril* y en *El Hombre y el Estado*, son el fundamento principal de lo que hoy se conoce como 'Humanismo Cristiano', iniciado en la primera mitad del siglo XX (Navarro y Paukner, 2004:1 y 5).

<sup>42</sup> Sin embargo, Gutiérrez observa que permanece un “narcisismo eclesiástico” y exige ante las “actitudes conservadoras” que la teología tome una senda radical para lograr una sociedad más justa (Gutiérrez, 1971: 76).

Al estudiar el significado simbólico de la eucaristía, Gutiérrez la conecta con la fraternidad humana<sup>43</sup>: El pan y el vino son signos de fraternidad que evocan al mismo tiempo el don de la creación, la materia de la eucaristía lleva en ella misma esta referencia, recordando que la fraternidad se arraiga en la voluntad de Dios de dar a todos los hombres los bienes de esta tierra para que ellos construyan un mundo más humano.

Sin una lucha activa “contra el despojo y la alienación, y en favor de una sociedad solidaria y justa la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él” (Gutiérrez, 1971: 326-329).

Su planteamiento es que únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, una sociedad socialista. (Gutiérrez, 1971: 43). En tal sentido, advierte: “Estamos, en América Latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria”. Por tanto, en opinión de Gutiérrez, el grupo que ofrece “la veta más fecunda y de mayor alcance” es el partido socialista. Aunque el autor lamenta el hecho de que la praxis política haya caído en las manos de los “no creyentes”, reconoce que la doctrina socialista ofrece la mejor opción para una transformación hacia una sociedad más justa (Gutiérrez, 1971: 104-118).

Al exponer las deficiencias del capitalismo desde la periferia y la necesidad de una revolución social latinoamericana, considera el socialismo como el camino más viable. Citando al peruano Mariátegui, Gutiérrez propone un socialismo “indioamericano” que pertenezca a la realidad latinoamericana y considera que esta

---

<sup>43</sup> En la sección “Comunidad cristiana y la nueva sociedad”, Gutiérrez retoma el tema de la relación histórica de la Iglesia con el mundo. Señala que la Iglesia estaba en la periferia de la sociedad hasta el siglo IV y con el edicto de Milán pasa a “ser tolerado” (315). Junto con su aceptación social apareció la actitud de que “fuera de la Iglesia no hay salvación” y que “no hay un mundo fuera de la Iglesia; ésta surge como la depositaria única de la verdad religiosa” (316). Esta perspectiva eclesiocéntrica ha permanecido hasta el presente, escribe Gutiérrez, y sólo con las proclamaciones de Juan XXIII en el Concilio Vaticano II comenzó a cambiar su perspectiva al hablar de la Iglesia “como un sacramento” (319), definiéndolo como “la revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano” (Gutiérrez, 1971: 320).

senda tendría que ser “un socialismo latinoamericano ya que promueve el advenimiento del hombre nuevo”<sup>44</sup>

Gutiérrez opina que la pedagogía de Freire sigue “haciendo su camino” en la formación de este hombre nuevo y “despliega, poco a poco, todas sus virtudes”. El problema del método de Freire (“concientización”), escribe Gutiérrez, es que su proceso es “susceptible de ahondamientos, modificaciones, reorientaciones y prolongaciones”. (Gutiérrez 119 y 149). Es notable que mientras el autor critica a los revolucionarios que carecen de una fuerte base conceptual, él cuestiona a Freire la lentitud de la concientización. (Casadont, 2005)

Gutiérrez califica esta nueva teología, la TdL, como una teología “de la esperanza” que “permite pensar la historia en términos revolucionarios”. Nunca lejos de su enfoque en la praxis, escribe que esta esperanza “vence la muerte” y “debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica”.<sup>45</sup> (Gutiérrez, 267-269).

Estas ideas concuerdan con la orientación al radicalismo revolucionario que se advierte en el pensamiento de Freire en conceptos clave como transformación, que en *La educación como practica de la libertad* significa participación e integración en el sistema democrático, es decir, una especie de concepción liberal. Mientras que en la *Pedagogía del oprimido* y en ensayos subsiguientes se transforma en la posibilidad de subversión y revolución, esto es, una opción y una práctica política “radical”. Aquí los temas más importante de la concepción freiriana: concientización, revolución y diálogo en la cooperación, entre líderes y masas, se orienta a sostener el espíritu de la revolución (Gerhardt, 2001: 140).

---

<sup>44</sup> Esta es una clara referencia a la noción de “El hombre nuevo” planteada por El Che Guevara, quien reconoce una nueva fase no prevista por Marx, que identifica como primer periodo de transición del comunismo o de la construcción del socialismo. “La revolución se hace a través del hombre, pero el hombre tiene que forjar día a día su espíritu revolucionario.” (Guevara, 1965: 332).

<sup>45</sup> La quiebra entre la fe y la vida terrenal, señala Gutiérrez, apareció en la época moderna e intenta mostrar como la separación entre los dos no ha sido un hecho histórico. Apoyado por los pensamientos del teólogo J. B. Metz, escribe como esa ruptura presentaba la vida de la fe como “opción personal y se hace abstracción del mundo social en que se vive. Para la conciencia religiosa inspirada en esta teología la realidad social y política sólo tiene una existencia efímera” La nueva teología significa “un replanteamiento original de la función de la Iglesia en el mundo actual” (Gutiérrez, 1971: 177-283).

La base conceptual de Freire que se desprende de la Teología de la liberación puede sintetizarse de la siguiente manera: Un complejo proceso de contextualización del discurso teológico en el espacio iberoamericano que supone la respuesta moderna al discurso teológico tradicional, centrado en el nuevo hombre de “carne y hueso”, basada en el cuestionamiento a la pretendida universalidad del discurso teológico, que impedía el diálogo y colocar en el centro el referente humano. Freire asume el compromiso de la TdL por los pobres y toma la explícita invitación que hace a los “artistas y hombres de letras” para que ejerzan su función en la formulación del discurso axiológico de un pueblo, la necesidad de establecer con él lazos de diálogo y la apertura de colaboración que se espera de ellos, especialmente su autonomía cultural, convirtiéndose en intérpretes naturales de sus angustias y esperanzas y generadores de valores autóctonos que configuran la idea de nación. (Gómez-Martínez, 1996).

Asimismo, Freire toma en sus manos la tarea que asume el pensamiento de la liberación, tanto en el discurso filosófico, como en el teológico, en el pedagógico o en el socioeconómico, consistente en un replanteamiento de la problemática iberoamericana, en una toma de conciencia de vivir en un estado de opresión deshumanizante y en dar una respuesta al pensamiento occidental, en diálogo y confrontación a la vez. Así Freire se pronuncia contra un sistema fundado en una educación que cosifica al ser humano al buscar preferentemente su funcionalidad con el sistema económico y propone una educación liberadora cuyo fin sea un proceso de toma de conciencia de la dignidad humana y de las fuerzas de opresión que gobiernan la estructura social.

### **Teoría de la Dependencia**

La Teoría de la Dependencia es una perspectiva que se inscribe en el contexto histórico del desarrollismo, incluso es posible que en el seno mismo de este movimiento, haya surgido la pedagogía del brasileño Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997). En opinión de Jorge Huergo, en dos de sus primeras obras: *La educación como práctica de la libertad*, de 1967 y *¿Extensión o comunicación? La*

*concientización en el medio rural*, de 1969, puede observarse no sólo el clima sociocultural de ese periodo de la historia latinoamericana, sino las principales tesis de la primera etapa de su pensamiento. Las cuales "... pueden entenderse como respuestas alternativas a dos cuestiones claves del desarrollismo: la «modernización» de las sociedades subdesarrolladas latinoamericanas vinculada con el papel de la educación para el progreso de los pueblos, por un lado, y la difusión de innovaciones articulada con la persuasión de las masas en el ámbito rural, por otro." (Huerco, 2005: 7)

El contexto de la crisis capitalista de los años 30 fue determinante para esta tesis de la Teoría de la Dependencia, en la cual el Estado debía tomar un papel principal, regulando al mercado. Fue el argentino Raúl Prebisch quien justamente con su idea de centro-periferia en los años 40 instaló el debate en la intelectualidad latinoamericana, se trataba de una teoría explicativa de la modernidad periférica. El lugar de debate fue la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), ubicada en Santiago de Chile, la cual albergó en aquella época a los intelectuales más destacados de Latinoamérica como Fernando Henrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Celso Furtado, Ruy Mauro Marini y Enzo Faletto, entre otros, que le dio un dinamismo profundo a la teoría de la dependencia, marcando claramente la estrategia estatal, Industrialización por sustitución de importaciones o ISI, de los países más industrializados del sub-continente Argentina, México, Brasil y Chile, en la que estos países cerraron sus mercados, fomentando el mercado interno y gravando con altas tasas a las importaciones y promovieron la construcción de una burocracia que pudiera interactuar con las élites decimonónicas que de paso contribuía a la construcción de una clase media de peso que pudiera fomentar el dinamismo del mismo mercado interno.

La concepción cepalina está formada por un cuerpo analítico específico, aplicable a condiciones históricas propias de la periferia latinoamericana. Sus ejes analíticos lo constituyen por un lado un método histórico- atento a la evolución pasada de las economías latinoamericanas que determinan el presente económico y por el otro

un marco teórico propio, la teoría estructuralista del subdesarrollo periférico latinoamericano.

La CEPAL se desarrolló como una escuela de pensamiento especializada en el examen de las tendencias económicas y sociales de mediano y largo plazos de los países latinoamericanos. En términos concretos, del programa de reflexión e investigación inaugurado por Prebisch en 1949 se desprendía esencialmente del diagnóstico de la profunda transición que se observaba en las economías subdesarrolladas latinoamericanas, que evolucionaban del modelo de crecimiento primario-exportador, hacia fuera, al modelo urbano-industrial, hacia adentro. De la misma forma, se buscaba examinar cómo se daba esa transición considerando la existencia de una estructura económica e institucional subdesarrollada, heredada del período exportador.

El enfoque histórico-estructuralista defendido por la CEPAL es muy atento al comportamiento de los agentes sociales y a la trayectoria de las instituciones. Este método se aproxima más a un proceso inductivo, que parte de la estructura económica e institucional de los países para explicar el subdesarrollo y proponer vías de desarrollo autónomo, que a los enfoques abstracto-deductivos tradicionales, que consideran al subdesarrollo como una etapa dentro del proceso de desarrollo. (CEPAL, 1998:15). El análisis cepalino se caracteriza por un fuerte contenido histórico, situación que se manifiesta en la pléyade de historiadores económicos que formaron parte de la Comisión como Aníbal Pinto para Chile, Celso Furtado para Brasil y Aldo Ferrer para Argentina.

La inspiración teórica de esta teoría económica-social estaba en las tesis marxistas, en diálogo con los postulados de Max Weber, cuyo pensamiento influyó notablemente en la estructura del "pensamiento cepalino". A lo largo de más de cincuenta años de vida de la Comisión se pueden identificar cuatro rasgos analíticos comunes: el primero se refiere al método, el histórico-estructuralismo, ya mencionado, el segundo al análisis de la inserción internacional de las economías latinoamericanas, el tercero al análisis de las condiciones estructurales internas (la relación entre crecimiento y progreso técnico, y de las relaciones entre estos y el empleo y la distribución del ingreso; y por último, con la transformación productiva

con equidad desde una visión integradora del desarrollo (crecimiento, equidad y desarrollo institucional), propuesta en 1990 (CEPAL, 2008)<sup>46</sup>.

En relación al segundo aspecto, ampliamente difundido en la década de los setentas destaca la concepción del sistema centro- periferia<sup>47</sup> cuyos principales rasgos de evolución económica a largo plazo pueden resumirse de la siguiente manera: La estructura productiva de la periferia permanece rezagada. Ambos fenómenos (esto es, la diferenciación de la productividad del trabajo y el deterioro de la relación de intercambio, explican porque los niveles de ingreso real medio tienden a diferenciarse frente a los dos polos del sistema. En el sistema centro periferia existe una tendencia al desarrollo desigual de los dos polos que lo constituyen. La naturaleza estructuralista de la concepción inicial, privilegia las peculiaridades de la estructura productiva de la periferia, entre las que destaca el nivel de productividad del trabajo de los distintos sectores productivos y el grado de complementariedad existente entre ellos, tales peculiaridades se establecen en

---

<sup>46</sup> La teoría de la dependencia tiene dos vertientes, la política y la económica. La primera, se expone en el texto más famoso que es el de Cardoso y Faletto (1969) *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, D.F., Siglo XXI Editores., cuya redacción fue estimulada por la sociología cepalina del desarrollo de José Medina Echavarría (1963). Otras publicaciones sobre esta vertiente son: "Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico de América Latina" (E/CN.12/646), Santiago de Chile, *Comisión Económica para América Latina* (CEPAL) (1961) y "Las relaciones entre las instituciones sociales y económicas: un modelo teórico para América Latina", *Boletín económico de América Latina*, vol. 6, N° 2, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina (CEPAL), marzo. En tanto que, el análisis "económico" de la dependencia tuvo distintas tonalidades políticas. Entre los economistas de la línea cepalina, está Osvaldo Sunkel, quien elaboró el análisis de la dependencia más contundente, publicado en 1970, bajo el título: "Desarrollo, subdesarrollo, dependencia, marginación y desigualdades espaciales: hacia un enfoque totalizante", *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, vol. 1, No. 1, Santiago de Chile, Centro Interdisciplinario de Desarrollo Urbano y Regional/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CIDU/CLACSO), noviembre, pp.13.49.

Se observa que la idea de "dependencia" --comercial, financiera y tecnológica-- estuvo presente en la CEPAL desde un comienzo, aunque hasta los 60s no se utiliza la expresión propiamente dicha.

<sup>47</sup> Desarrollada en el documento fundamental: *Estudio Económico de América Latina* (EEAL) de 1949, donde no sólo está la visión de América Latina, como un área periférica de un mundo central, que primero fue Inglaterra y después EU., sino también los famosos cálculos de los términos de intercambio que demostraban la pérdida secular del poder de compra de los países exportadores latinoamericanos. El EEAL también contiene cinco estudios, México, Brasil, Argentina, Chile y Colombia, que apoyan la tesis global general que se presenta en la introducción del documento. Aquí se aplica por primera vez con fundamento empírico la visión Centro-Periferia de Raúl Prebisch, que después él mismo difundió en varios documentos síntesis. A la fecha, Sunkel es consejero especial del Secretario Ejecutivo de la CEPAL y Director del Programa de Desarrollo Sustentable (PDS) de la Universidad de Chile. (Treviño (s/f)

ambos casos por contraposición con las que posee la estructura productiva de los centros, lo que implica que simultáneamente se está definiendo un sistema, el sistema centro periferia. La desigualdad se considera inherente a su dinámica: las estructuras productivas de los dos polos se hacen más amplias y complejas pero las diferencias entre dichas estructuras (y entre los respectivos niveles de ingreso real medio) tienden a perdurar.

El examen detallado de las contribuciones cepalinas permite afirmar que la amplia y compleja argumentación de las mismas se ordena y articula, en lo esencial, en torno a la explicación de tres tendencias que se consideran inherentes al desarrollo de la periferia, en la fase de industrialización: 1) el desequilibrio externo, 2) el desempleo de la fuerza de trabajo y, 3) el deterioro de los términos de intercambio.

Posteriormente, a fines de los 60 un nuevo impulso redefine las primeras ideas sobre la dependencia, ahora culpabilizando a las mismas élites latinoamericanas por el atraso de éstos países. Habría entonces, un factor interno y otro externo que produciría la situación de subdesarrollo. La solución nuevamente estaba en el énfasis del rol del Estado, quien debía tomar el control total de las políticas nacionales; entre éstas el control del dinamismo estacionario del capital, creación de empresas estratégicas con dirección y capital estatal y regulación bancaria. Esto último, a través de varios años, produjo una hiperinflación que devino en la mayoría de los casos en desorden civil y golpes de Estado.

El tercero relativo al análisis de las condiciones estructurales internas (la relación entre crecimiento y progreso técnico, y de las relaciones entre estos y el empleo y la distribución del ingreso, de mayor influencia en las ideas de Freire, lo formuló Prebisch una vez más en 1963 en su texto titulado *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano* en el que hace referencia al modelo explicativo sobre la falta de capacidad para absorber la fuerza de trabajo que figuraba en los textos de los años cincuenta --insuficiencia del ahorro y utilización de tecnologías intensivas en capital-- se orienta ahora al análisis del uso social del excedente potencial. La idea presente, en los años cincuenta de que es necesario restringir el consumo de las clases ricas en favor de la inversión y el progreso técnico, reaparece ahora

focalizada en la cuestión agraria. En el campo, los latifundistas rentistas entorpecerían el progreso técnico, de modo que el acceso del campesino a la tierra, siempre que fuera apoyado debidamente por el Estado, abriría el camino para elevar la productividad agrícola y mejorar el uso del excedente. Además, ayudaría a radicar al hombre en el campo evitando la marginalización urbana. Una versión mucho más extrema sobre las insuficiencias de dinamismo, es la tesis de Celso Furtado<sup>48</sup> (*Teoría y política del desarrollo económico*, 1969) sobre la tendencia al estancamiento.

---

<sup>48</sup> Celso Furtado, (1920-2004), es conocido como uno de los principales economistas y pensadores sociales latinoamericanos del siglo XX. En su formación intelectual, es posible reconocer, una triple influencia: 1) Del positivismo, la ciencia experimental como instrumento para descubrir los secretos de la naturaleza; 2) de Marx, el saber científico en un entorno social y 3) de la sociología estadounidense, por intermedio de Gilberto Freyre (*Casa Grande y Senzala*, 1977), la esencia de su Brasil, que se remonta a la colonia portuguesa y a su encuentro del negro esclavo, traído de África, y el indio aborigen. Es en los múltiples orígenes de la sociedad brasileña, que reconoce la dimensión cultural del proceso histórico.

Desde esa triple influencia se plantea la interrogante: ¿dejar que el mercado con su sola fuerza y dinámica determine la marcha de la economía o elaborar una política económica en función de las necesidades y con participación de los actores sociales?. Furtado insistirá en que las respuestas a esta pregunta no son independientes de la identificación de las fuerzas sociales que controlan las decisiones estratégicas, sino fruto de la observación de las estructuras sociales fundadas por la expansión internacional del capitalismo.

El estructuralismo económico, escuela de pensamiento que surge en la primera mitad de la década de los 60s entre economistas latinoamericanos, tiene como objeto principal tomar en cuenta la importancia de los parámetros no-económicos de los modelos macroeconómicos. Pertinente con respecto a sistemas económicos heterogéneos, social y tecnológicamente, como sucede con las economías subdesarrolladas. Desde esta perspectiva Furtado plantea, la importancia de un estudio profundo de la estructura agraria para explicar la tendencia a la concentración de la renta, en la fase de industrialización y la rigidez de la oferta de alimentos generadora de presiones inflacionarias. Los factores no-económicos, como el régimen de propiedad de la tierra, control de empresas por grupos transnacionales, permanencia de gran parte de la mano de obra fuera de los mercados organizados etc. integran la matriz estructural del modelo que les dio el nombre de estructuralistas.

En cierto sentido los estructuralistas retomaron la tradición del pensamiento marxista, en la medida que este coloca en primer plano el análisis de las estructuras sociales para comprender el comportamiento de los agentes económicos. La idea de abarcar los condicionantes internos y externos del sistema de decisión condujo finalmente a la teoría de la dependencia.

Esta teoría plantea que fuera del cuadro de dominación colonial, el fenómeno de la dependencia, se manifiesta en el plano cultural en tanto se incorporan los patrones de consumo de los países generadores de la tecnología que pudieron ser adoptados gracias al excedente generado por el cuadro de ventajas comparativas obtenidas en el comercio exterior. Es el fuerte dinamismo del

En forma paralela y con muchas coincidencias analíticas con las interpretaciones dependientistas de cuño cepalino, Aníbal Pinto<sup>49</sup> formulaba su tesis de la

---

segmento modernizado del consumo el que define la dependencia en el plano tecnológico y en el que se inscribe la estructura productiva. Como consecuencia de la industrialización sustitutiva de bienes importados el aparato productivo se fractura en dos segmentos: uno ligado a las actividades tradicionales destinadas al mercado interno, y otro constituido por las industrias que producen para el sector modernizado del consumo. Cuando se toma en cuenta que la dependencia se vio reforzada con la introducción de nuevos productos es evidente que el avance de la industrialización conlleva a la concentración de la renta.

En síntesis el enfoque histórico-estructuralista de Furtado se centra en el comportamiento de los agentes sociales y la trayectoria de las instituciones, que se aproxima más a un proceso inductivo que a los enfoques abstracto-deductivos tradicionales. (Novy, 2010).

<sup>49</sup> Aníbal Pinto, quien es uno de los economistas más destacados de América Latina, nació en Santiago de Chile, en 1919 y murió en enero de 1996. Estudió Derecho en la Universidad de Chile. En 1940 ingresó a la London School of Economics en donde permaneció hasta 1947.

Con el sello Editorial Universitaria fundó y dirigió la revista quincenal *Panorama Económico*, a través de la cual se difundió el pensamiento político y económico chileno de mediados del siglo XX. Paralelamente Aníbal Pinto ocupó las cátedras de Finanzas Públicas y la de Desarrollo Económico en la Escuela de Economía de la Universidad de Chile. También se incorporó al equipo periodístico que publicaba la revista chilena *Ercilla*. Más tarde fundó y dirigió el vespertino *Última Hora*. En el año 1960 fue nombrado Director de la subsección CEPAL en Río de Janeiro, cargo donde permaneció hasta 1965. Posteriormente se desempeñaría como profesor de la Escuela para Graduados de la Universidad de Chile (1965-1971).

Durante una década fue, a partir de 1970, Director de la División de Desarrollo Económico de la Comisión Económica para América Latina, CEPAL, con sede en Santiago de Chile. Luego, y hasta su fallecimiento, consultor principal de la CEPAL.

La producción bibliográfica de Aníbal Pinto Santa Cruz es abundante, sin considerar las múltiples separatas o sobretiros de *El Trimestre Económico*, de la Colección de Estudios de la Corporación de Estudios para Latinoamérica (CIEPLAN), o de otras publicaciones donde colaboró con agudos análisis centrados sobre todo en la realidad latinoamericana, los libros que contienen su pensamiento son igualmente abundantes.

En un recuento bibliográfico destaca el que sea, tal vez, el más significativo de sus libros publicado en 1953: *Chile un curso de desarrollo frustrado*. Ahí Pinto hace un repaso a la historia económica del país y elabora una interesante hipótesis, basada en la alternancia de los crecimientos hacia fuera y hacia adentro, consecuencia casi natural, de la idea eje, propiciada por el equipo de CEPAL del Centro y periferia. Otros textos son: *Hacia nuestra independencia económica* (Editorial del Pacífico, 1953); *Antecedentes sobre el desarrollo de la economía chilena* (1954); *Ni estabilidad, ni desarrollo, la política del Fondo Monetario* (1960); *Chile, una economía difícil* (Fondo de Cultura Económica, México, 1964); *Distribución del ingreso en América Latina* (Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1967); *Política y desarrollo*, (Editorial Universitaria, Chile, 1968); *Ensayos sobre Chile y América Latina*, (Ediciones Solar, Buenos Aires, Argentina, 1972); *América Latina y el cambio de la economía mundial* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973); *Inflación, raíces estructurales* (Fondo de Cultura Económica, México, 1974); *Inflación reciente en Brasil y en*

"heterogeneidad estructural" en la región. Partió de la constatación de que los frutos del progreso técnico tendían a concentrarse, tanto respecto a la distribución del ingreso entre las clases sociales, como a la distribución entre sectores (estratos) y entre regiones dentro de un mismo país (1965). Posteriormente, pulió dicho análisis con el argumento de que el proceso de crecimiento en América Latina tendía a reproducir en forma renovada la vieja heterogeneidad estructural imperante en el período agrario-exportador (1970).

Así como para los dependentistas la industrialización no había eliminado la dependencia, sólo la había alterado, para Aníbal Pinto la industrialización no eliminaba la heterogeneidad estructural, sólo modificaba su formato. En una y otra interpretación el subdesarrollo era un proceso que daba muestras de perpetuarse a pesar del crecimiento económico.

La integración entre los elementos del análisis cepalino, acumulados en las décadas anteriores, se concretó en los años setenta mediante la idea de "estilos" o "modalidades" de crecimiento. El debate se desarrolló en la CEPAL estimulado por cuatro influencias básicas. Primero, la recuperación económica de la región, durante el "auge" mundial de 1965-1973, llevó al reconocimiento de que la reforma agraria y la redistribución del ingreso constituirían la base de un crecimiento socialmente más homogéneo y justo, pero no del único estilo de crecimiento viable. Segundo, las Naciones Unidas promovían un intenso debate internacional en torno a esos mismos temas. Tercero, los intelectuales cepalinos formulaban fuertes críticas metodológicas a la forma como se desarrollaba este debate. Y cuarto, la crisis internacional de 1973/1974 y la intensificación posterior del endeudamiento, reforzaron el énfasis en la necesidad de reorientar la "modalidad" o "estilo" de industrialización, de manera de combinar los estímulos

---

*América Latina* (Editorial Graal, Río de Janeiro, Brasil, 1978); *La internacionalización de la economía mundial. Una visión latinoamericana* (Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980); etc.

En 1982 empezó una publicación que causó revuelo en los círculos económicos y políticos. *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*, que actualmente trata de revivir, inspirada en su creador y sostenedor. (Fredes, 2007).

del mercado interno, con las virtudes de la orientación pro exportadora de bienes industriales.

Uno de los reconocimientos más categóricos, de que las economías latinoamericanas pueden ser dinámicas, a pesar de contener graves injusticias sociales, surge en un artículo de Maria da Conceição Tavares y José Serra (1971), bajo la influencia directa de Aníbal Pinto, quién ayudó a abrirles aceptación, a esa idea, en su influyente tesis de la heterogeneidad estructural. Refiriéndose al caso de Brasil, lo que ocurría en ese país, según los autores, era un estilo de crecimiento "perverso". Dentro de la línea interpretativa de los "estilos", tal vez la referencia principal de los años setenta sea el texto de Aníbal Pinto publicado en la edición inaugural de la Revista de la CEPAL (1976). (Bielschowsky, 1998)

El clima de los debates en las Naciones Unidas era otra fuente de estímulo para analizar estilos. La Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social, aprobada en 1969 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se elaboró de manera de destacar el desarrollo social como el gran objetivo de la humanidad y establecer un consenso filosófico universal sobre las normas sociales del desarrollo. La activa participación de la CEPAL en esa producción intelectual tuvo dos enfoques.

El primero fue "oficial", como órgano de las Naciones Unidas, bajo la coordinación principal de Manuel Balboa y Marshall Wolfe. El segundo enfoque, analíticamente más profundo, y políticamente más contundente, era el que hacían los intelectuales de la CEPAL cuando no estaban involucrados en la elaboración de textos oficiales. La discusión sobre "estilos" era necesariamente interdisciplinaria y mantenía abierta la posibilidad de que la contribución de los sociólogos, iniciada en los años sesenta, tuviera plena continuidad. Los artículos más representativos de esa cosecha son los de Jorge Graciarena y Marshall Wolfe (1976), (Cepal, 2010).

El golpe de Estado de 1973 en Chile produjo un quiebre de corto y mediano plazo en el pensamiento de la CEPAL, quiebre que marcaría la progresiva marginación y pérdida de influencia del proyecto. Corto plazo por la imposibilidad de seguir contribuyendo a políticas de Estado frente a la cadena de dictaduras

latinoamericanas y las operaciones combinadas de la CIA y la política norteamericana y mediano plazo por un contexto de agotamiento de la estrategia de mercados internos y del mismo proyecto industrial (Industrialización) conocido desde el siglo XVII y ampliado por el fordismo.

Los pensadores cepalianos, en los años 80, estuvieron diseminados y en algunos casos fueron perseguidos, hubo un nuevo giro en el proyecto, el de la industrialización, que se caía a pedazos. Los intelectuales chilenos del pensamiento de la dependencia comenzaron a escribir sobre las transformaciones neoliberales chilenas, mientras que en otros países aún había intentos de resucitar el proyecto industrializador a manos del Estado, pero con énfasis crítico.

Para una minoría radicalizada de estos intelectuales la solución estaba en la relación con los movimientos sociales emergentes para desde un grado cero intervenir la burocracia. En esta línea, donde destaca Samir Amin, se proyectaron hacia los años 90 las revueltas civiles que se hicieron conocidas a fines de los 90 en Latinoamérica (la generación del "que se vayan todos") que puso el debate sobre la izquierdización del sub-continente.

Con la llegada de los años 90 y la caída del Bloque Soviético, estos intelectuales tomaron diferentes rumbos. Mientras unos pocos se radicalizaron participando activamente en el desarrollo de las teorías antiglobalización (Theotonio Dos Santos, Samir Amin) otros trabajaron en el ámbito académico (Faletto, Marini) y algunos más reestructuraron sus ideas, como es el caso de Fernando Henrique Cardoso que llevó el neoliberalismo a Brasil bajo su presidencia.

En Freire, el enfoque histórico- estructuralista de la CEPAL y su atención en los agentes sociales y a la trayectoria de las instituciones, así como la idea de lograr un proceso inductivo, que parta de la estructura económica e institucional de los países para explicar el subdesarrollo y proponer vías de desarrollo autónomo, están fuertemente anclados a su obra sociofilosófica cuyos rasgos esenciales se centran en lograr una transición hacia la modernización de países subdesarrollados como Brasil, con base en la acción social constituida por individuos conscientes, autónomos y con capacidades para la transformación de

su contexto hacia un desarrollo autónomo, promovida por la educación como estrategia esencial.

Sin duda, la obra de Freire contribuyó al movimiento desarrollista que se sintetizó en la Teoría de la Dependencia. Desde las primeras páginas de *La educación como práctica de la libertad* Freire se adscribe a la oposición desarrollista «sociedad cerrada/sociedad abierta» y analiza el proceso de transición que experimenta por esa época la sociedad brasileña. Lo que caracterizaba a la sociedad cerrada era su posición como «sociedad incapaz de conocerse a sí misma, resultando pues como tarea preponderante la importación de modelos (...). Sociedad reflejada en su economía, en su cultura, por lo tanto alienada, objeto y no sujeto de sí misma» (Freire, 1969: 37; 39). (Pero) «Nuestra preocupación era la captación de nuevos deseos, la visión nueva de viejos temas que, consustanciándose, nos llevarían a una “sociedad abierta”, pero que distorsionándose podrían llevarnos a una sociedad de masas en la que el hombre estaría acomodado y domesticado, dejando de lado su espíritu crítico» (Freire, 1982: 38). Freire reconoce que esa «sociedad cerrada» ha entrado en una crisis orgánica: una hendidura que surgió de la ruptura de las fuerzas que mantenían el equilibrio de esa sociedad, y que el momento histórico que se vive es de transición. Lo llamativo es que, en su descripción, Freire está asumiendo las nociones de Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1967) y está suscribiendo de modo general el preconcepto de Daniel Lerner acerca de la sociedad cerrada o tradicional, a superar, y de la sociedad modernizada o abierta, a advenir (Lerner, 1958), con lo que su pensamiento quedaría atrapado por el nuevo paradigma conceptual producido por el desarrollismo, y su propuesta podría interpretarse como una respuesta a las políticas de desarrollo, pero desde un marco democrático liberal o, a lo sumo, progresista: «Éramos una sociedad en apertura. Nuestra salvación democrática se basaría en una sociedad homogéneamente abierta. Esta apertura constituía uno de los desafíos fundamentales para una respuesta adecuada» (Freire, 1982: 40).

Para Freire, esa respuesta adecuada tiene que darse a través de la educación. El poder y la fuerza de la educación en este proceso «se basaría sobre todo en la

aptitud que tuviésemos para incorporarnos al dinamismo del tránsito» (Freire, 1982: 38).

Sin duda, que para el Freire de esta primera época, el problema educativo no sólo se relaciona con la transición social, sino con cómo “producir” hombres capaces de optar entre la masificación y la reacción, por un lado, y el progresismo y la radicalización, por el otro. Cómo producir hombres críticos, en el sentido de que fueran del tránsito, y no sólo que estuvieran en él. Freire está asumiendo ideas de Emmanuel Mounier (1974) (Freire, 1982: 40-43); pero también la sociología de Karl Mannheim, (1943), al afirmar que para hacer caer la «sociedad cerrada» es necesario experimentar una democratización fundamental, en la que el pueblo participe de manera creciente en el proceso histórico (Freire, 1982: 47).

### ***Nacionalismo Latinoamericano***

El Nacionalismo Latinoamericano es una corriente de pensamiento asociada a la situación de colonización del continente a raíz de la conquista española en el siglo XV, que fue conformándose en torno a los movimientos de independencia y concretados en las primeras décadas del XIX.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Sobre la idea de nación en América, Luis Estaban G. Manrique, distingue las etapas que marcaron el nacimiento del sentimiento nacional, remontándose a la Conquista cuando se denominó “repúblicas” a las comunidades políticamente organizadas: una república de indios y una república de españoles y aparece la figura híbrida de lo “criollo”, descendiente de los conquistadores, fuente del primer conflicto de identidad personal y colectiva del mundo nacido de la Conquista. Túpac Amaru II, mestizo, de ascendencia real inca, propuso formar un ente nacional de todos los grupos no europeos como medio de liberación. Una monarquía inca inspirada en la española no era, por supuesto, una perspectiva atractiva para los criollos. No obstante, esta voluntad de englobar a todos los estratos nacidos en América privilegiaba la ley del suelo antes que la étnica, y es un primer germen de pertenencia nacional concebida como unidad política, a la vez que proponía el paso de las identidades fragmentarias a una identidad general panandina, con un pasado común, el Tahuantinsuyo. Este movimiento es considerado por el autor como un protonacionalismo y no un arcaísmo racial: “Era lo inca dispuesto a ensayar nuevas fórmulas política y legales para dar forma política a un nuevo ser social que ya venía gestándose a lo largo de los siglos anteriores” (Manrique: 2006: 62). Pero el nacionalismo de los criollos era la “fidelidad a su propia casta”. La derrota de este movimiento provocó el despojo de los privilegios que había detentado la nobleza indígena, que desapareció como grupo social dirigente y se diluyó en la población campesina.

Según Elizabeth Burgos hasta hoy se sienten las consecuencias de esa derrota. Y el nacionalismo criollo se apropió entonces del protagonismo de la historia. Protagonismo que hubo de enfrentar la redimensión del imperio español, el paso del poder de los Austrias a los Borbones, la importación

En el siglo XVII se avizora el germen de una identidad americana, con la llegada masiva de inmigrantes peninsulares y norteamericanos, además del rechazo que los mismos provocaban en ciertos sectores de la población, especialmente en los de menores recursos, fue uno de los principales elementos que permitió la difusión de ideas de corte nacionalista y mestiza. En el siglo XX el nacionalismo latinoamericano se mantiene vigente y es posible identificar tres períodos de nacionalismo, según Manrique, que comienzan a manifestarse a fines del siglo XIX. Esta primera fase se caracteriza por la búsqueda de una identidad diferenciada con respecto a la amenaza cultural que era América del Norte. Destacan pensadores caribeños como José Martí<sup>51</sup> y el puertorriqueño Eugenio María de Hostos. Martí daría sustento al antiimperialismo político latinoamericano del siglo XX. (Burgos, 2008: 249)<sup>52</sup>

---

de ideologías, la aplicación de modelos, las influencias de los nuevos imperios (Burgos, 2008, 247).

<sup>51</sup> José Martí, (La Habana, 1853 - Dos Ríos, Cuba, 1895) Desde España, su residencia en el exilio, José Martí se afanó en la organización de un nuevo proceso revolucionario en Cuba, y en 1892 fundó el Partido Revolucionario Cubano y la revista Patria. Se convirtió entonces en el máximo adalid de la lucha por la independencia de su país.

En 1891 publica "Nuestra América" donde plantea el tema de la identidad hispanoamericana en oposición a europea y cuestiona al gobierno ejercido por las élites españolas y criollas a las cuales denomina como opresoras. "Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república." Asimismo proclama causa común con los oprimidos: "El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura." Y propone una segunda independencia de América Latina frente a la amenaza que significan los Estados Unidos que llama la "Europa Americana", en el marco de la Primera Conferencia de Naciones Americanas, la cual se celebraría en Washington entre octubre de 1889 y abril de 1890, cónclave del que saldrían en un futuro la política del panamericanismo, la Organización de los Estados Americanos, es decir, el ministerio de colonias yanquis... (Martí, 1977: 37-43).

<sup>52</sup> Sobrevalorar lo propio fomentó, en palabras de Luis Esteban G. Manrique, una "propensión enfermiza a buscar las causas de los conflictos locales en culpables exteriores". El autor considera que la obra de Martí ligó el destino de Cuba al resto del continente, visión "cubanizada" que ha sido fuente de inspiración de Fidel Castro, y que no se correspondía con un continente más amplio y complejo que la Isla (Manrique, 2006), (Burgos, 2008: 249).

El segundo periodo del “nacionalismo modernista” se consolida en torno a la oposición al imperialismo norteamericano, cuyas consecuencias fueron funestas ya que el liderazgo que se derivó cuestionó la legitimidad de la democracia parlamentaria, y se orientó hacia ideologías autoritarias de corte europeo, como el caso de Getulio Vargas en Brasil, y Juan Domingo Perón en Argentina, admiradores ambos de Mussolini; luego, el régimen castrista, que opta por el modelo soviético. Estados Unidos, bajo el modelo de modernización desde el siglo XVIII e inspirador del independentismo, se convirtió en protector de tiranos en América Latina, actuando como un freno para la modernización política del continente. A este periodo corresponde el “ciclo revolucionario”, que se inicia con la Revolución Mexicana, que “marcó profundamente la historia política del siglo XX, originando las características del modelo nacional-populista que surge en el continente a partir de la crisis de 1929”. Autoritaria y democrática a la vez, la Revolución Mexicana ofreció, sin embargo, referencias políticas ante la emergencia de la influencia del marxismo y del fascismo.

El tercer periodo del nacionalismo latinoamericano del siglo XX, lo sitúa Manrique, entre el 8 de enero de 1959, cuando Fidel Castro entra victorioso en La Habana, y el 25 de febrero de 1990, cuando el gobierno sandinista en Nicaragua es derrotado en las elecciones.<sup>53</sup>

En el marco del nacionalismo latinoamericano del siglo XX, Freire plantea que el problema del desarrollo de Brasil inicia a partir de la colonización portuguesa, que llevó a la concentración de la tierra en unas cuantas manos y generó una cultura del mutismo y de no participación del pueblo en la construcción de su destino. Así el hombre había sido deshumanizado, explotado y sometido a un autoritarismo, y paternalismo perverso. En suma, se había conformado una sociedad colonial, antidemocrática y centralista. (Freire, 2007: 37-39)

En la interpretación de Freire, su país mostraba un atraso no sólo económico, sino en cuanto a la oportunidad de decidir su vida social y política. Se caracterizaba por

---

<sup>53</sup> Un primer periodo del nacionalismo latinoamericano del siglo XXI se gesta en torno a la cuestión identitaria, se nutrió de las corrientes culturalistas, indigenista y de la emergencia de una geopolítica subcontinental, expansionista, la llamada “revolución bolivariana”, mestizaje ideológico de castrismo y de peronismo, o de nacional-populismo, que se sustenta gracias a los altos precios del petróleo. (Burgos, 2008: 250)

una cultura antidialógica, masificada y de nula participación de los grupos populares. Brasil era un país que hacia finales de la segunda guerra mundial crecía hacia afuera, pero era rehén de fuerzas reaccionarias que se oponían al desarrollo económico independiente y pretendían detener la nueva época de transición de “democratización fundamental” que se estaba viviendo. (Freire, 2007: 40)

Sin embargo, el proceso de industrialización de principios del XX había liberado mano de obra y conformado una estructura social que demandaba participación y democracia como base del desarrollo. Este tránsito era entendido por Freire como el paso de una sociedad cerrada (colonial, paternal y antidemocrática), hacia una sociedad abierta (capitalista, participativa y democrática) donde el ejercicio democrático del pueblo era un aspecto fundamental. (Freire, 2007:39)

La visión de Freire, afín a los intelectuales del Instituto de Estudios Brasileños, era que “la expansión de las fuerzas productivas del país, de manera especial a partir de 1930, había provocado el fortalecimiento de la burguesía industrial y nacional en detrimento de la burguesía mercantil y latifundista vinculada al capital extranjero y dedicada a la explotación de las riquezas naturales y de la economía agrícola. Al ser exportadora de materias primas, e importadora de productos acabados, le interesaba que el país permaneciera en un estado de subdesarrollo, y era ideológicamente solidaria de los norteamericanos (sus principales compradores y proveedores). Defendía por lo mismo una política externa contraria de los intereses brasileños –orientada por la cultura de la ciencia producida en los países desarrollados-, imponiendo una política al tenor de liberalismo económico. Si dicha política la favorecía, por otro lado perjudicaba los intereses de la burguesía nacional, la que necesitaba de barreras aduanales que protegiesen los productos manufacturados en la nación frente a la competencia extranjera (lo que suponía una política independiente frente al exterior); necesitaba la inversión directa de parte del estado en los sectores básicos de la economía con el fin de elevar las oportunidades de inversión del sector privado; exigía la elevación del patrón de vida de la población para que aumentara el mercado interno de sus

productos. Atender a los intereses de esta burguesía industrial era condición básica para el desarrollo nacional” (Pérez, 2001: 24).

En concordancia, con esta posición, los dos primeros capítulos del libro de Freire *La educación como práctica de la libertad*, publicado por primera vez en el año de 1969, son: “La sociedad brasileña en transición” y “*Sociedad cerrada e inexperiencia democrática*”. Estos textos hacen referencia a dos temas centrales en la perspectiva freiriana: transición y democratización. Es importante destacar que la trayectoria inicial de Freire se desenvuelve en el marco de un nacionalismo afirmativo, contrario al negativo dado en Europa, ampliamente difundido en América Latina en las décadas de los sesentas y setentas, de corte progresista, que paradójicamente se internacionaliza y toma un nuevo nombre: Nacionalismo Latinoamericano, que no descarta tampoco las nuevas vertientes humanistas que impulsan la cooperación, el entendimiento universal y de pares (iguales no sólo jurídicamente, sino en las condiciones de vida digna para el desarrollo). (Ruíz-Eldredge, 1979: 6), fundamentos que claramente son retomados y alentados por Freire.

Esta corriente de pensamiento en América Latina se vincula a la tendencia, de la segunda mitad del siglo XX, de una poderosa y progresista reacción de los pueblos europeos contra el nacionalismo deformante y xenófobo en particular en los sectores sociales que comparten la filosofía cristiana o marxista, o de cualquiera de las humanistas y socialistas. Asimismo, se advierte una poderosa influencia de la filosofía humanista en la mayoría de los sectores dirigentes de América Latina (Ruíz-Eldredge, 1979: 20).

Un ejemplo de esto son Frantz Fanon y Jean Paul Sartre, quienes unen sus voces en el libro *Los condenados de la tierra*, publicado en francés en 1961 y luego en español, en el año 1963, ampliamente difundido en América Latina, durante las décadas de los sesentas y setentas, en el que hacen un llamado a la conciencia de los europeos sobre la barbarie que significa el colonialismo, apelando a los principios liberales y humanitarios: “Ustedes, (*euuropeos*), tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre.”, dice Sartre (Sartre, 1977: 13).

Sobre el nacionalismo latinoamericano, hay el reconocimiento de que su gran potencial, se debió a su capacidad para permear la totalidad de las ideologías, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, y a la simbiosis que crearía con el antiimperialismo. (Sanguino, 2009). Un referente fue la revolución cubana triunfante el 1º de enero de 1959, que dio lugar a una manifestación de un auténtico Nacionalismo Latinoamericano, expresado más por los pueblos que por los gobiernos. Esta célebre revolución apareció en el contexto continental de la guerra fría y cuando el poder imperial de la potencia continental se manifestaba con mayor dureza, pues, acabada de liquidar en 1954 el intento progresista habido en Guatemala.

Otro pensador latinoamericano que es una referencia fundamental para el nacionalismo latinoamericano de aquella época es José Carlos Mariátegui.

Mariátegui llegó a Europa cuando ésta vivía los estragos y los cambios producidos por la Primera Guerra Mundial: 65 millones de hombres y mujeres movilizadas en los ejércitos, 10 millones de muertos, 20 millones de heridos. La guerra había producido la disolución de los imperios alemán, austro-húngaro, ruso y turco. En su lugar aparecían regímenes socialdemócratas, comunistas, fascistas, monárquicos, todos atravesados por enfrentamientos políticos protagonizados por partidos con millones de adherentes. La 2ª. Internacional había desaparecido desacreditada por su apoyo a la guerra. En Rusia los bolcheviques habían tomado el poder. La vieja Europa había desaparecido. Mientras, la presencia imperial de los Estados Unidos se expandía.

A su regreso al Perú en 1923 se integró al grupo de conferencistas de la Universidad Popular González Prada, fundada por Haya de la Torre. Entre junio de 1923 y enero de 1924, dio 17 conferencias. En la primera de ellas sobre "Internacionalismo y Nacionalismo", pronunciada en Lima el 2 de noviembre de 1923, (Historia de la crisis mundial, Ed. Amauta, 1959, pp.156-165). Afirmaba: "En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo... la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú... gira dentro de la órbita de esta civilización...". Hasta su muerte, Mariátegui dedicó su obra a explicar la problemática peruana a

la luz de las manifestaciones de esa crisis, y a proponer el socialismo como su única solución.<sup>54</sup>

Mariátegui definió su propuesta en dos debates. Uno fue con Haya de la Torre: Mariátegui formaba parte del APRA, la alianza antiimperialista fundada por Haya en 1924, en México. Cuando en 1927, siguiendo la experiencia del Partido Nacionalista Chino Kuomintang, Haya propone hacer del APRA un partido, Mariátegui se separa de esta alianza marcando una diferencia doctrinaria: “La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: ‘antiimperialista’, ‘agrarista’, ‘nacionalista-revolucionaria’. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos”. (“Aniversario y Balance”, *Amauta*, No. 17, 1928). Desde entonces *Amauta* dejó de considerarse tribuna del APRA.

---

<sup>54</sup> En su obra fundamental, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cuya primera edición data de 1928, se debió a la Biblioteca *Amauta*, de Lima, fundada por el autor y algunos amigos para la publicación, centralmente, de la revista *Amauta*, Mariátegui logra una visión general y profunda de la realidad peruana, y por ende de América Latina en relación a los problemas del desarrollo y al perfil de los actores sociales a la luz del marxismo en los siguientes términos: “...en el Perú actual, coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada.” (Mariátegui, 1975:15) “La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista patrona de la economía nacional. La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos de capital extranjero. Los latifundistas se han contentado con servir de intermediarios a éste, con la producción de algodón y de azúcar. Este sistema económico ha mantenido en la agricultura una organización semifeudal, que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país. La supervivencia de la feudalidad en la costa, se traduce en la languidez y pobreza de su vida urbana.” (Mariátegui, 1976: 16) “El capitalismo extranjero, en su perenne búsqueda de tierras, brazos y mercados, ha financiado y digerido el trabajo de los propietarios, prestándoles dinero con la garantía de sus productos y de sus tierras. Ya muchas propiedades cargadas de hipotecas han empezado a pasar a la administración directa de las firmas exportadoras.” (Mariátegui, 1975: 20)

“Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí un clima. El capitalista, o mejor el propietarios, criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos.” (Mariátegui, 1975: 21). En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo -antítesis y negación del espíritu del burgo- la creación de una economía capitalista.” (Mariátegui, 1975: 22).

El otro debate fue con la 3ª. Internacional y se manifestó abiertamente en la 1ª. Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires, de junio de 1929. No era sólo cuestión del carácter del partido “socialista” fundado por Mariátegui, el KOMINTERN (*Third International*) exigía la denominación “comunista”, sino del “carácter de la revolución”: Mariátegui proponía para la región la revolución socialista, la 3ª. Internacional, la revolución democrático-burguesa y antiimperialista.

Con respecto al “problema de las razas”, para la Internacional Comunista se trataba de un problema “nacional” que involucraba el principio de “autodeterminación”; para la delegación peruana, que llevaba los puntos de vista mariateguianos, se trataba más bien de un problema que incluía componentes de clase, cultura y raza. En el fondo, el problema nacía de la intención de la Internacional de someter a los partidos comunistas nacionales a su control ideológico y organizativo.

Después de la muerte de Mariátegui (16 de abril de 1930), el Partido Socialista cambió su nombre y se adhirió a los postulados del Comintern. También Víctor Raúl Haya de la Torre<sup>55</sup>, que expresó otro sector del pensamiento peruano, se refiere, en su libro más importante *El antiimperialismo y el APRA*, al problema común que enfrentan todos los países latinoamericanos consistente en que “... las clases gobernantes son aliadas del imperialismo y explotan unidos a nuestra clases trabajadoras, no se trata, pues, de un aislada cuestión nacional, sino un gran problema internacional para todas las repúblicas de América Latina. Sin embargo, la política de las clases gobernantes que coopera en todos los planes imperialistas de los Estados Unidos, agita los pequeños nacionalismos, mantiene divididos o alejados a nuestros países de otros y evita la posibilidad de la unión política de América Latina.” (Haya de la Torre: 1939: 36). Y agrega que las clases gobernantes cumplen muy bien los planes divisionistas del imperialismo. Y

---

<sup>55</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), Fundador y líder histórico de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), convertido luego en el Partido Aprista Peruano, el más longevo y el de mayor consistencia orgánica de la política del Perú. Haya de la Torre es reconocido como uno de los más importantes ideólogos políticos de Latinoamérica y figura clave, junto a José Carlos Mariátegui, para la formación de los partidos políticos de masas en el Perú.

ejemplifica con los diversos incidentes creados entre varios países de América Latina (Colombia, Chile, Ecuador, Perú).

Así, el nacionalismo latinoamericano surge como defensa frente al imperialismo, como necesidad urgente de cohesión, coordinación, cooperación, interdependencia de iguales para cumplir transformaciones estructurales que permitan el asenso de los pueblos y la participación efectiva de estos en los bienes, servicios, derechos y por tanto en el poder (Ruíz-Eldredge, 1979:14). Pero también el nacionalismo ha servido como arma del propio imperialismo para separar y evitar la integración latinoamericana.

La lucha contra el imperialismo se centró en los Estados Unidos, particularmente en el caso de Brasil, frente a las pretensiones norteamericanas por apoderarse de la Amazonia, desde la formación de un estado independiente que propuso el geógrafo Edgard C. Higbee en un artículo publicado en *Geographic Review*, Vol XLI, Núm 3, de julio de 1951, hasta una pretendida acción caritativa de la Fundación Nuffield de poblar tierras para atender los pueblos hambrientos que ahí habitan, en la Amazona, Australia, Argentina y Canadá. Estudios sobre la Amazonia revelan al menos 32 hechos, entre 1899 y 1978, de la codicia de la Amazonia por el extranjero (Ruíz-Eldredge, 1979:10-11).

Asimismo el nacionalismo latinoamericano se fortaleció como reacción frente a los ingredientes del nacionalismo clásico o negativo. Este último solía estar vinculado a ciertas formas de pensamiento antiliberal, y entre los valores que reivindicaba estaban los de la hispanidad y el catolicismo, de forma que fue posible hablar de un nacionalismo oligárquico. Este fue el caso de la Liga Patriótica Argentina, que unía a su antiliberalismo un profundo sentimiento antisemita. La lucha contra los movimientos de izquierda, intensificada después del estallido de la Revolución Rusa de 1917, fue otro de los elementos aglutinadores de los nacionalistas de derecha, que en ciertas oportunidades iban acompañadas de manifestaciones de violencia.

En lo que al fascismo se refiere, su incidencia, aunque innegable, fue menor y menos estructurada que la del comunismo y se hizo más visible a partir de la década de 1930. Por un lado encontramos el interés de Alemania e Italia en

determinadas materias primas americanas, que se tradujo en una intensa actividad de las delegaciones militares y culturales. La propaganda alemana en prensa, cine y radio y la publicación de libros fue muy importante en esta época. Numerosas asociaciones de inmigrantes italianos y alemanes funcionaron como divulgadoras de los postulados fascistas y en varios países se crearon filiales del Partido Nacional Socialista Alemán (Sanguino, 2009).

En suma, las coordenadas intelectuales y corrientes de pensamiento, abordadas aquí, relativas, tanto a Habermas como a Freire, muestran una gama muy amplia de ideas, cuya influencia resulta difusa en sus propuestas, sin embargo, se advierten coincidencias tales como la crítica a la sociedad moderna y al mismo tiempo su apuesta por ella, aunque identifican vías y procesos distintos, considerando contextos diferenciados, incluso contradictorios como los colonizados y los colonizadores. En el caso de Habermas, sus trabajos recuperan una reflexión global sobre los procesos que consolidan la sociedad burguesa-capitalista y el significado de la teoría, que constituye el tema eje de la Escuela de Frankfurt, así como el concepto de "Teoría Crítica", entendido como el análisis crítico-dialéctico e histórico, de lo existente en cuanto "es", aunque no en su negatividad, y frente a lo que "debería ser" y desde el punto de vista de la Razón histórico-universal. También, están, en Habermas, las aportaciones, de Adorno y Horkheimer, respecto a la conjunción de las técnicas empíricas con la reflexión teórica, que se advierte en la obra de Habermas, en clara oposición a la etiqueta de excesiva abstracción, con el que se ha identificado a los autores frankfurtianos. Asimismo, de Horkheimer retoma la distinción, básica de la Escuela, entre razón crítica y razón instrumental, y la revalorización de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, así como su enfrentamiento con el positivismo, interpretado no tanto como proceso lógico, sino como resultado y consecuencia sociopolítica.

A partir de esta perspectiva, Habermas, retoma la pseudocultura, que estudió Adorno, entendida como factor para disolver la conciencia crítica colectiva y consolidar un orden mitológico de comprensión de la realidad. Así como la industria de la cultura y de la comunicación, que se convierte en temática central de su reflexión. De Benjamin, los temas de la comunicación y las industrias de la

cultura, están presentes en su obra, de los cuales aborda aspectos como la cultura de masas, la percepción, la función social y política de la transmisión mecánica del conocimiento, las modas, el lenguaje, etc.

De Fromm, se advierte su perspectiva humanista y comunitaria. Y de Marcuse, el análisis sociopolítico. La crítica de la sociedad post-industrial y su poderosa superestructura y el determinante componente inconsciente que actúa en la conducta colectiva, por lo que la crítica de la sociedad de masas no puede hacerse sólo desde sus estructuras sociopolíticas y culturales, sino que exige la revisión de la lógica de la dominación, del inconsciente social.

Además, la idea de que ciencia y técnica pueden ser liberadas del dominio irracional, que el neocapitalismo ha provocado, al apropiarse privadamente de sus hallazgos. Por último, está la convicción de la imponente capacidad de transformación, de la que dispone la especie humana y en los ideales utópicos en los que se plasman las ilusiones de una existencia plena,

Y sobre el pensamiento de Freire, se puede decir que éste se fundamenta ampliamente en la Teología de la liberación de la cual forma parte, en la Teoría de la dependencia y en el Nacionalismo latinoamericano, tres componentes de un sistema de ideas fuertemente interrelacionadas y que soportan un movimiento intelectual y político muy importante en América Latina durante las décadas de los sesenta y setenta.

De la TdL Freire toma la perspectiva latinoamericana; la opción por los pobres; la apuesta por una reflexión crítica de la praxis; la opción por los pobres; la búsqueda de la liberación de los oprimidos y la idea de que el hombre es el agente de su propio destino; la convicción de que ésta tarea es de naturaleza política y por tanto exige una clara postura respecto al poder; y por último la búsqueda de la transformación del status quo basada en una reflexión crítica de la praxis; y la construcción de un nuevo hombre y una nueva sociedad, fundada en la fraternidad y en la concepción de la historia en términos revolucionarios y de esperanza.

De la Teoría de la dependencia Freire adopta el análisis relativo a las condiciones estructurales internas (la relación entre crecimiento y progreso técnico, y de las relaciones entre estos y el empleo y la distribución del ingreso, así como la idea

presente, en los años cincuenta, de que es necesario restringir el consumo de las clases ricas en favor de la inversión y el progreso técnico, misma que reaparece en los setentas focalizada en la cuestión agraria. Freire comparte la idea de que en el campo, los latifundistas rentistas entorpecerían el progreso técnico, de modo que el acceso del campesino a la tierra, abriría el camino para elevar la productividad agrícola y mejorar el uso del excedente.

Finalmente del nacionalismo latinoamericano Freire asume la perspectiva afirmativa, de corte progresista, vinculada a las vertientes humanistas que impulsan la cooperación, el entendimiento universidad y de iguales no sólo jurídicamente, sino en las condiciones de vida digna para el desarrollo. Asimismo, se inscribe en la poderosa y progresista reacción de los pueblos europeos de la segunda mitad del siglo XX, contra el nacionalismo deformante y xenófobo, que promueven grupos cristianos, marxistas, humanistas y socialistas. Por ejemplo se advierte claramente en su pensamiento la influencia de Frantz Fanon y Jean Paul Sartre.

Finalmente, Freire adopta el nacionalismo como defensa frente al antiimperialismo y como forma de cohesión, coordinación, cooperación e interdependencia entre iguales para alcanzar las transformaciones estructurales que permitan el asenso de los pueblos y su acceso efectivo a los bienes, servicios y por lo tanto al ejercicio del poder.

### **CAPITULO III. CONOCIMIENTO Y DIALOGO**

1. Racionalidad y conocimiento crítico. 2. Contexto comunicativo y diálogo. 3. Acción comunicativa y concienciación

De acuerdo con las ideas de Habermas y Freire, la relación entre conocimiento y diálogo, constituye el entramado de la arquitectura de la sociedad contemporánea, entre cuyos elementos constitutivos, se encuentran: racionalidad<sup>56</sup>, conocimiento crítico, contexto comunicativo, diálogo, acción comunicativa y concienciación, los cuales apuntalan un tipo específico, común, de sociedad, la sociedad moderna, caracterizada por individuos cuya relación se basa en prácticas orientadas a un conocimiento crítico de la realidad, mediado por el lenguaje, el diálogo, el razonamiento crítico y la argumentación, los cuales tienen como fin la concienciación en el caso de Freire y la acción comunicativa según Habermas.

La fundamentación de cada uno de estos elementos se aborda a continuación en tres apartados, cada uno de ellos muestra una estructura binomial, articulando pares de conceptos, a partir de cada autor, con la intención de destacar los puntos de coincidencia, y aquellos que se contraponen, los cuales sirven de base para proponer una dialéctica de la acción cultural comunicativa y espacio público como “noción abierta”, la cual se expone en el capítulo V, para así argumentar sobre el espacio público como una categoría re-pensada, y por lo tanto enriquecida, a partir de la circunstancia latinoamericana, en el marco del proceso de conformación de una sociedad global.

---

<sup>56</sup> Según, Edgar Morin, la racionalización es un sistema lógico de explicación privado de fundamento empírico y la racionalidad intenta unir la razón con la experiencia. La primera puede llevar al autoengaño, la segunda a una reflexión no sólo crítica sino autocrítica. En su opinión la patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable. (Morin; 1997:34)

## 1. Racionalidad y conocimiento crítico

El tema de la racionalidad es una cuestión central en la obra de Habermas y no puede entenderse desligado del conocimiento. Para él, la acción racional intencional y estratégica, es la que ha provocado un desarrollo de las fuerzas productivas y un incremento del control tecnológico sobre la vida. Esta forma de racionalidad es quizá la cuestión más importante del mundo moderno. Sin embargo, el problema es la racionalidad de la acción racional intencional, no la racionalidad en general, y la solución a tal problema reside en la racionalidad de la acción comunicativa. La cual conduce a la liberación de la dominación sobre la comunicación, a una comunicación libre y abierta. En tanto que el tema de las legitimaciones y en general de la ideología constituyen las dos causas principales de la distorsión de la comunicación, causas que deben eliminarse si se desea lograr una comunicación libre y abierta. (Ritzer, 2001:184)

En la óptica de Habermas, el problema de la racionalidad, requiere del análisis sistemático del sentido y las modalidades existentes de racionalidad y, simultáneamente, la explicación de cómo se incorporan en los espacios sociales y culturales. Tempranamente Habermas fue consciente, tanto de las “patologías” modernas que propician una realización deformada de la razón en la historia, como de la incapacidad del pensamiento contemporáneo para abrir nuevas perspectivas teóricas que iluminaran las diferentes vías de la razón moderna. Lo cual supone un “status normativo” para juzgar con certeza lo que es patológico y deformado. De modo que la pregunta inicialmente planteada, obliga a otra más precisa: ¿es posible una justificación racional de los estándares normativos inherentes a los valores universales? O, por el contrario, ¿el mundo contemporáneo se enfrenta, irremediablemente, a la perplejidad del relativismo, al decisionismo, a la motivación acrítica, o al voluntarismo de monólogos autoritarios que ineludiblemente trascienden una justificación racional? (Labrador, 2010: 4)

Así, para Habermas fue de interés la conexión establecida por el joven Lukács, en los años veinte del siglo pasado, entre la filosofía y las ciencias humanas, que lo condujo a una reflexión de los vínculos que éstas podrían tener con la razón y, por

tanto, con sus problemas de fundamentos. Al respecto, la pretensión de Lukács de dar respuesta al problema de la cosificación de la consciencia moderna, partió de la crítica y superación de las antinomias de la razón moderna no resueltas por Kant. Tal tentativa de superar el kantismo trajo como resultado la paradójica restauración, bajo una perspectiva dialéctica inspirada en Hegel, de una concepción sustancial y totalizadora de la razón histórica, actualmente disgregada en el marco de una Modernidad inconclusa.

Habermas advierte, a partir de la perspectiva lukacsiana, que las ciencias humanas fueron, tendencialmente, limitando su reflexión sobre sus fundamentos y su posible conexión con los problemas de la razón y la racionalidad formal *instrumental* y *estratégica*. No obstante, bajo el influjo del predominio de la razón formal heredada (aunque no exclusivamente) del neokantismo alemán y de la sociología weberiana, las ciencias humanas renunciaron, según Habermas, a los problemas filosóficos de fondo.

Desde entonces, a estas ciencias no les fue posible penetrar en el mismo ritmo y nivel conceptual alcanzado por la filosofía práctica de aquel tiempo. Prueba de ello es que la crítica efectuada por Lukács a la filosofía moderna, tiene como referentes irrenunciables dos paradigmas fundacionales de las ciencias humanas: la teoría marxista del fetichismo de la mercancía y la teoría weberiana de la racionalización occidental que, a su manera, habían renunciado a la filosofía, aunque no a la problemática de la racionalidad.

Ese vacío filosófico se intentó llenar por la Escuela de *Frankfurt*, incluyendo a Habermas, cuyo registro aparece en sus principales núcleos problemáticos ("dialéctica de la Ilustración", "crítica de la razón instrumental", "dialéctica negativa", "teoría de la acción comunicativa", entre otros) y culmina en la tentativa de superar la filosofía lukacsiana de la consciencia y su remplazo por la teoría de la acción orientada al entendimiento, mediante la reapropiación, por parte de Habermas, de diversos paradigmas clásicos y contemporáneos, con el fin de construir un paradigma alternativo con pretensiones de emancipación para el género humano.

Antes de publicar *Conocimiento e interés* en 1968, Habermas había publicado cuatro obras importantes: *Historia y crítica de la opinión pública*, *Teoría y praxis*,

*La lógica de las ciencias sociales y Ciencia y técnicas como ideología.* Sin embargo, *Conocimiento e interés* es el primer intento sistemático por hacer frente a la tentativa del positivismo contemporáneo de resistirse a la reflexión. Para ello, se requirió de la reconstrucción, desde una perspectiva histórica, de lo que Habermas designó “prehistoria del positivismo moderno”, con el fin de encontrar las conexiones entre conocimiento e interés. La filosofía de la ciencia, había desplazado el lugar, antaño, ocupado por la teoría del conocimiento, por lo cual era necesario también recuperar las fases abandonadas del pensamiento reflexivo disuelto por el pensamiento empírico-analítico. (Habermas, 1982: 9). En ese marco, el positivismo, en sentido amplio, pero particularmente el positivismo lógico durante el siglo XX, limitó y restringió el ámbito de la racionalidad. Al respecto, la razón positivista, indudablemente nos había capacitado “científicamente”, para explicar el mundo natural y en buena medida también, el mundo social. Esa razón científica, permitía discernir regularidades nomológicas, realizar prognosis y resolver empíricamente las consecuencias de los cursos de acción. Valoraba procedimentalmente decisiones racionales y calculaba cuáles eran los medios más idóneos para la consecución de fines específicos. No obstante, esa forma específica de la razón estaba impedida para justificar los fines o fundamentar filosóficamente los valores universales, ya que tanto los fines y los valores trascienden, en la perspectiva del positivismo, el ámbito de la razón formal. Sin embargo, estas afirmaciones lapidarias rechazaban incondicionalmente la forma crítica de la reflexión y, por tanto, habían propiciado el cierre de una comprensión y explicación de las posibilidades de la emancipación humana ante las formas veladas del dominio y la represión. (Labrador, 2010: 6)

Frente a esa clausura del positivismo contemporáneo, Habermas, propone distinguir tres intereses cognitivos “cuasi-trascendentales” e irreductibles de lo que él denomina el interés del conocimiento *técnico, práctico y emancipatorio*. Cada uno de esos intereses prefiguraban los cimientos de tres formas diferenciadas del conocimiento que arraigan también en dimensiones específicas de la existencia humana: *trabajo, interacción y poder*.

En las ciencias empírico-analíticas, subyace un interés cognoscitivo de carácter técnico, en las ciencias histórico-hermenéuticas de la interpretación un interés práctico-moral y, finalmente, en las ciencias críticamente orientadas (con plena autoconciencia de su “status normativo”), un interés cognitivo emancipatorio. (Habermas, 1982: 324-325)

Ahora bien, toda vez que las ciencias empírico-analíticas aíslan los objetos y acontecimientos en relaciones de covarianza y descubren cierto tipo de regularidades empíricas están, en sí mismas, capacitadas para la predicción de cursos formalizados de acción, pudiendo contrastar, confirmar o falsear empíricamente cualquier teoría o hipótesis legal. De ahí la inclinación de ese tipo de ciencias a una posible aplicación técnica y, por tanto, a presentarse como puras y desinteresadas. (Mardones, 1988: 218-220). No obstante, la pureza y el desinterés que en apariencia presentan, hay en ellas un *a priori* que aparece como interés rector, vale decir, que ese conocimiento está determinado por un interés cognoscitivo “cuasi-trascendental” y “técnico”, interés que el humus positivista se resiste a reflexionar.

En tal perspectiva, resulta inadecuado presentar a las ciencias empírico-analíticas, como modelo arquetípico o estándar canónico, de todo conocimiento posible. Sin bien, resultan incuestionables sus rendimientos técnicos, lo cierto es que esas ciencias, en sí mismas, son incapaces de dar cuenta de su sentido y efectos. Y es que las ciencias fácticas, paradójicamente, no piensan; ya que incorporan el principio de no contradicción, se sustraen de lo que el pensamiento fenomenológico llama el *Lebenswelt* (el mundo de vida) incapacitándolas, por tanto, para el ejercicio de la reflexión.

Contrariamente, las disciplinas histórico-hermenéuticas de la interpretación, originalmente llamadas, a partir de Dilthey, *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), arrojan conocimientos bajo un marco metodológico distinto. Ahí, la validez de las proposiciones no tiene como marco de referencia el posible control técnico. Su preocupación descansa en clarificar la validez de las reglas de comprensión y explicación significativas inherentes a los enunciados de las ciencias culturales. Su pretensión central es la interpretación del sentido del

obrar humano, expresado en acciones, textos, acontecimientos, etcétera. Sin embargo, en la tradición hermenéutica, Habermas también encuentra ciertas recaídas historicistas como forma oculta de positivismo. (Labrador, 2010: 7)

Así, por ejemplo, la tradición que va de Dilthey a Weber, pasando por el neokantismo alemán y la sociología fenomenológica (recreada por Alfred Schutz) inspirada en la obra filosófica de Husserl, incurrió en el craso error de comprender e interpretar los fenómenos sociales y, en general, la vida humana, poniendo entre paréntesis (*epoché*, neutralidad valorativa, actitud natural, etcétera), la valoración racional de las formas de vida. Según Habermas, no es posible dotar de sentido a los conceptos de significado, comprensión, interpretación, explicación o validez, haciendo abstracción irreflexiva del universo cultural, es decir, si no valoramos racionalmente las *pretensiones de validez* que realizan los participantes en las diversas formas de la vida humana.

De modo que para resolver esas ambivalencias, Habermas propuso una síntesis expresada en lo que llamó la tercera forma de interés cognoscitivo: el emancipatorio, mismo que se presenta como derivado y fundamental. La idea central, es que todo interés cognoscitivo contiene una exigencia intrínseca de comunicación abierta y libre de coacción. Tanto en las ciencias empírico-analíticas, como en las disciplinas histórico-hermenéuticas de la interpretación, se presuponen ciertos requisitos de validez de los conocimientos susceptibles de ser comprobados, es decir, de revaloración racional *a posteriori*. Esto hace posible derivar el interés emancipatorio de lo que ya presuponen los intereses técnicos y prácticos. El interés emancipatorio se conecta así con el interés de la razón, en el sentido de abrir una comunicación no distorsionada que se haga explícita. Un diálogo libre de coacción, no se logra, a menos de cerciorarnos e intuir las condiciones sociales y materiales necesarios para el mutuo entendimiento. Por tanto, el marco metodológico que da cuenta del significado de validez de toda proposición crítica (tanto en las ciencias fácticas, como en las disciplinas histórico-hermenéuticas) se establece a través del concepto de reflexión, basado en un interés emancipatorio.

Este es, el primer marco referencial, a través del cual, Habermas abrió su propia perspectiva. Después de haber realizado un exhaustivo recorrido en *Conocimiento e interés*, por Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Peirce, Nietzsche, Comte y Freud, reivindica una ciencia social crítica que recupere la experiencia de la autoreflexión emancipatoria, en la que sólo en y mediante el diálogo, tal como lo indica la propuesta socrática, puede llegarse a la autoreflexión. Esa primera tentativa, le permitió a Habermas, pasar de una confrontación con el positivismo, sustentada en términos estrictamente filosóficos, a otra que lo colocara en el terreno de los fundamentos metodológicos y el “status normativo” de la teoría social crítica.

En ese lapso, Habermas se fue percatando de las fallas y debilidades subyacentes en *Conocimiento e interés*. Pronto se dio cuenta que la postura que había inicialmente desafiado, desde la filosofía trascendental, estaba mejor representada, sociológicamente, por Max Weber, de forma más clara, aunque con tintes marcadamente trágicos. En efecto, Weber fue indudablemente un pensador racionalista. Sin embargo, no admitía la posibilidad de justificar racionalmente las normas y los valores supremos que prefiguran y guían nuestras formas de vida. En la perspectiva de Weber no podemos dejar de elegir los “dioses” o los “demonios” a quienes decidimos seguir. El “proceso de intelectualización” de la vida moderna, trae como resultado un “proceso de desencantamiento del mundo” que difumina los fundamentos de los valores supremos inherentes a las concepciones tradicionales del mundo, dejándonos con un sentimiento de vacío, abandono y desesperanza. (Labrador, 2010: 8)

Ese sentimiento, que no deja de ser una convicción, nos conduce a un “relativismo acrítico” y a un “voluntarismo decisionista” que cobró enorme fuerza durante el siglo XX. Weber fue un escéptico porque no aceptó conectar la lógica de sus procedimientos metodológicos a la fundamentación racional de las normas y valores últimos. Ese escepticismo metodológico aparece en Weber como un eco resultante de su propia experiencia sociológica. Reniega del esfuerzo emprendido por los filósofos de la Ilustración y de las utopías decimonónicas, en tanto tales experiencias históricas son para Weber fiel expresión de ilusiones irónicamente

negadas por el decurso de la historia real. Toda vez que la Ilustración pretendió siempre conectar la expansión del conocimiento científico con la racionalidad y la universalidad de la libertad humana, en los hechos, la historia real al desenmascarar la herencia del iluminismo, impuso el triunfo de la *zweckrationalität* (de la *racionalidad con arreglo a fines*), en la economía, en el derecho, en la política, es decir, en toda la cultura moderna. En la perspectiva de Weber, la “racionalidad con arreglo a fines” tendería a expandirse en todas las esferas de la vida social y cultural, abarcando también las relaciones económicas, la administración burocrática y la producción cultural. La expansión exclusiva de esa forma de la razón, no abriría entonces la vía a la realización efectiva de la emancipación universal, sino a la cerrazón de lo que Weber denominó una “jaula de hierro”, propia de la racionalidad burocrática y de la cual es imposible fugarse. Por ello, concluye Habermas: "Max Weber entiende la ciencia moderna como *factum* de la sociedad racionalizada". (Habermas, 2002 a: 217)

En el caso de Freire, el problema del conocimiento crítico, se concibe vinculado a la situación de la dominación y a la forma en que el poder opera represivamente sobre la psique. Esta idea agrega un elemento más a la dimensión cultural que plantea Habermas. Desde el punto de vista de Giroux, Freire amplía la concepción del aprendizaje (conocimiento), para incluir el modo en que el cuerpo aprende tácitamente, cómo el hábito se traduce en historia sedimentada y cómo el conocimiento en sí mismo puede bloquear el desarrollo de ciertas subjetividades y formas de experimentar el mundo. Esta percepción del conocimiento es importante porque apunta a concepciones radicalmente diferentes del modo en que, formas emancipatorias de conocimiento, pueden ser rechazadas por aquellos que más podrían beneficiarse a partir de ellas (Giroux, 1985:21).

Si bien Freire, no aborda con tal profundidad, los alcances y límites de las ciencias nomológicas, si advierte, que de tal tipo de conocimiento, se desprende una lógica de la dominación, la cual puede adoptar la forma de modos de conocimientos activamente resistentes, es decir, una dinámica activa de la negación que alcanza las propias posibilidades. ¿Cómo se explican las condiciones que producen la negativa a conocer o a aprender con respecto al conocimiento que podría desafiar

la misma naturaleza de la dominación?, es una interrogante que orienta el planteamiento de Freire. Según su punto de vista, para comprender el significado de la liberación, en primer lugar, es necesario ser conscientes de la forma que adopta la dominación, como una fuerza tanto objetiva, como subjetiva, es decir, se trata de un problema de conocimiento crítico. Esto implica, un conocimiento histórico-hermenéutico, críticamente orientado, e interés cognitivo emancipatorio, en el sentido que lo plantea Habermas.

Freire dice que en la medida que los analfabetos (sujetos dominados), van organizando una forma de pensar más precisa, a través de una visión problemática de su mundo, de un análisis (conocimiento) crítico, de sus vivencias, de sus relaciones con el mundo y con los demás, son capaces de actuar, cada vez, con mayor seguridad. Pero al comprender esto reconocen su propia capacidad de actores en la transformación de la realidad y crean su propio mundo, creado a partir de la transformación de otro mundo, que ellos no crearon, y que ahora los limita, es el mundo de la cultura que se extiende para abarcar el mundo de la historia. Así, un elemento importante en su planteamiento es que el conocimiento crítico de la realidad, consiste en que los sujetos se den cuenta de que no sólo están *en* el mundo, sino *con* el mundo. (Freire, 1994: 41).

Un conocimiento crítico lleva a los sujetos a reconocer su capacidad de transformación de la realidad, lo cual supone una “inmersión” en su propia existencia, “admirándola”, hasta convertir su existencia en algo obvio para su conciencia, al descubrirla y analizarla, que lleva al descubrimiento de su realidad y al compromiso político de transformarla. (Freire, 1994:41).

Frente a las relaciones de poder, el desarrollo de un nuevo sistema normativo, menos restrictivo, conforma el núcleo de la teoría de la evolución social de Habermas. Se trata de una sociedad racional basada en un nuevo sistema no distorsionador de la comunicación, que favorezca la libre comunicación, que suprima las barreras a la comunicación, en el que las ideas se exponen y defienden abiertamente a las críticas, mediado por un proceso argumentativo el cual se basa en un acuerdo exento de coerciones y limitaciones.

Para comprender esta propuesta es importante recuperar la argumentación de Habermas con la cual identifica la razón, la racionalidad y el saber. Así, a la expresión racional le adjudica una doble composición, por un lado la racionalidad como una habilidad adquirida y desarrollada, por otro el saber como expresiones humanas que se contienen en una especie de depósito y que tienen como finalidad un uso práctico.

En tanto que a la racionalidad le adjudica conocimiento y adquisición de conocimientos, o sea, capacidades humanas innatas y adquiridas durante un largo y complejo proceso de desarrollo humano, así como de actividades socialmente organizadas para obtener conocimientos necesarios, propios del desenvolvimiento humano. Y lo más significativo, al respecto, es que la racionalidad implica a sujetos capaces de lenguaje y de acciones de uso del conocimiento.

Para Habermas los seres racionales serían personas, cuando menos, con los siguientes rasgos: disposición de saber y manifestaciones simbólicas, con acciones lingüísticas y no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas y que encarnan un saber (Habermas, 2002 a: 24). En este planteamiento Habermas parece suponer que tales rasgos ya están presentes, como herencia del proceso civilizatorio, de manera automática, sin embargo, a pesar de que hace referencia a las distorsiones en la comunicación, no considera que hay grupos sociales que históricamente han sido objeto de tales distorsiones o como lo señala Freire, han sido entrenados en modos de conocimientos activamente resistentes, es decir una dinámica activa de la negación que alcanza las propias posibilidades y que por tanto requieren de transitar por un proceso que permita, a tales sujetos, ir adquiriendo la competencia comunicativa, tal y como lo expone Freire, al enfatizar el contexto sociohistórico como un factor determinante, para conseguir las capacidades de lenguaje y de uso del conocimiento.

En torno a la teoría de la racionalidad Habermas, hace la revisión de los planteamientos de Max Weber, y destaca cuatro formas o tipos de racionalidad: 1) racionalidad de la vida social, 2) racionalidad de las tradiciones, 3) racionalidad de valores y 4) racionalidad de las normas.

Asimismo, el concepto de fundamentación va íntimamente unido al de aprendizaje. También en los procesos de aprendizaje la argumentación juega un papel importante, en el sentido de aprender de los errores una vez que se los ha identificado. Es mediante los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades. Comprensión que precisa de la argumentación.

A pesar de que siempre se supone una estrecha relación entre racionalidad y saber, la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento. Pueden serlo las personas que disponen de saber y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber. Según Habermas la estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan.

En la interacción entre dos sujetos, "A" manifiesta una afirmación con intención comunicativa, una determinada opinión y una intervención teleológica en el mundo con la que "B" trata de lograr un determinado fin. Ambas encarnan un saber fiable, ambas son intentos que pueden resultar fallidos. La eficacia de una acción guarda una relación interna con la verdad de los pronósticos condicionados subyacentes al plan de acción o a la regla de acción. Y así como la verdad se refiere a la existencia de estados de cosas en el mundo, la eficacia se refiere a intervenciones en el mundo con ayuda de las cuales pueden producirse los estados de cosas deseados. Así, ambos plantean con sus manifestaciones simbólicas pretensiones de validez que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden fundamentarse. Por tanto, la racionalidad de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse a favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones, a favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción. Y en consecuencia una

manifestación cumple los presupuestos de la racionalidad si y sólo si encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo, es decir, con los hechos y siendo accesible a un enjuiciamiento objetivo, mismo que sólo puede ser objetivo si se hace por la vía de una pretensión transubjetiva de validez, esto es que para cualquier observador o destinatario tenga el mismo significado que para el sujeto agente.

Además, para Habermas el término “racional” no solamente se utiliza en conexión con emisiones o manifestaciones que pueden ser verdaderas o falsas, eficaces o ineficaces, sino con la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa la cual remite a diversas formas de argumentación y a muchas otras posibilidades de acción comunicativa con medios reflexivos. Por tanto, para Habermas la teoría de la argumentación es muy importante. Llama argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recurrirlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio.

La lógica de la argumentación no se refiere como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también de tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos.

Habermas propone, que en el habla argumentativa, considerada como proceso, y una forma de comunicación infrecuente y rara, por tratarse de una forma de comunicación aproximada a condiciones ideales, pueden distinguirse tres aspectos, entendidos como determinaciones de una situación ideal de habla: 1) la acción orientada al entendimiento, en la que los participantes en la argumentación tienen que presuponer que la estructura de su comunicación excluye toda otra coacción y orientada a la búsqueda cooperativa de la verdad.

2) la argumentación como procedimiento sometido a una regulación especial, en forma de una división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes que tematizan una pretensión problemática; que exonerados de la presión de la acción y la experiencia adoptan una actitud hipotética, y examinan sólo con razones si procede reconocer la pretensión del proponente. 3) El objeto de la argumentación es producir argumentos pertinentes, que convencen en virtud de sus propiedades intrínsecas, con que desempeñar o rechazar las pretensiones de validez. (Habermas, 2002a: 46-47)

Sobre los tres aspectos mencionados Habermas reconoce su correspondencia con las disciplinas del canon aristotélico: la *Retórica*, que se ocupa de la argumentación como proceso; la *Dialéctica*, de los procedimientos pragmáticos de la argumentación, y la *Lógica*, de los productos de la argumentación. Y por tanto las estructuras de la argumentación son distintas: las estructuras de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad; las estructuras de una competición, ritualizada, por los mejores argumentos, y finalmente, las estructuras que definen la forma interna de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí. Pero, enfatiza Habermas, bajo ninguno de estos aspectos analíticos por separado puede desarrollarse suficientemente la idea que el habla argumentativa lleva en su seno. (Habermas, 2002a: 48)

Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea en principio de forma hipotética y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber. Además, los argumentos poseen una estructura general que Habermas comparte con Toulmin: Un argumento se compone de una emisión problemática (*conclusion*) la cual lleva adjunta una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (*ground*) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión. La razón o fundamento obtiene su carácter de tal de una regla de inferencia, un principio, una ley, etc. (*warrant*). La regla se apoya en evidencias de tipo diversos (*backing*). Llegado el caso, habrá que modificar o recortar la pretensión de validez (*modifyer*).

En tanto que la lógica de la argumentación requiere de un marco conceptual que permita dar razón del fenómeno de la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento.

Habermas insiste en que la lógica de la argumentación no debe plantearse exclusivamente desde la perspectiva del desarrollo de los procesos de comunicación, sino también incluir el análisis, desde un principio, de los procesos de formación de un consenso también como obtención de un acuerdo racionalmente motivado<sup>57</sup> y como desempeño discursivo de pretensiones de validez. Y subraya que el *limitarse al plano de abstracción que la Retórica representa* tiene como consecuencia la pretensión de la perspectiva interna que representa la reconstrucción de nexos de validez.

Adicionalmente propone que la teoría de la argumentación debe disponer de un concepto más amplio de validez no restringido a la verdad, pero sin renunciar a conceptos análogos al de verdad, es decir propone una pluralidad de pretensiones de verdad, sin necesidad de negar a la vez el sentido crítico del concepto de validez, más allá de las restricciones temporales, espaciales y sociales. Y reconoce que este planteamiento, adolece aún de una falta de mediación convincente entre los planos de abstracción lógico y empírico (Habermas, 2002a: 54)

Además, advierte que las argumentaciones se distinguen según su *tipo de pretensión* en función de sus contextos de acción, por ejemplo, de las instituciones correspondientes: tribunales, parlamentos, seminarios en la Universidad, etc. La diversidad de contextos, siguiendo a Toulmin, dice puede ser sometida a un análisis funcional y reducida a unos cuantos “campos sociales”, a los cuales corresponden diferentes tipos de pretensiones y otros tantos tipos de argumentación. Y, por tanto, no es posible evaluar la fuerza de los argumentos, ni entender la categoría de las pretensiones de validez, sino se tiene en cuenta el contexto práctico, las funciones que cumplen y el propósito racional que tienen,

---

<sup>57</sup> Sobre el concepto de motivación racional Habermas reconoce que no está aún satisfactoriamente analizado.

más allá del campo de argumentación institucionalizado en el que se desarrollan.<sup>58</sup>

Para Habermas el concepto de racionalidad sólo puede ser accesible por la vía de un análisis empírico de orientación histórica del cambio de las empresas racionales y la lógica de la argumentación habría de versar ante todo sobre aquellas concepciones sustanciales que fueron construyendo la racionalidad propia de la ciencia, la técnica, el derecho, etc. Con base en un canon crítico de racionalidad que habría que obtenerlo a partir de la apropiación comprensiva de la empresa colectiva racional de la especie humana.<sup>59</sup>

Además propone distinguir claramente entre *pretensiones convencionales* dependientes de los contextos de acción y *pretensiones universales* de validez.

Otro aspecto a considerar según Habermas es el análisis semántico de las formas de enunciados para entender que la fundamentación está sujeta a las condiciones de desempeño discursivo de pretensiones de validez. Así, el significado de la fundamentación puede aclararse recurriendo a las condiciones de desempeño discursivo de pretensiones de validez de: 1) enunciados descriptivos la demostración de la existencia de estados de cosas; 2) la fundamentación de enunciados normativos, 3) la demostración de la aceptabilidad de acciones o de normas de acción; 4) la fundamentación de enunciados evaluativos; 5) la demostración de la preferibilidad de estos o aquellos valores; 6) la fundamentación de enunciados expresivos, 7) la demostración de la transparencia de las autopresentaciones, 8) la fundamentación de enunciados explicativos, y 9) la

---

<sup>58</sup> Para Habermas no queda claro si esas totalidades que constituyen el derecho y la medicina, la ciencia y la dirección de empresas, el arte y la ingeniería, sólo pueden deslindarse unas de otras funcionalmente, es decir, sociológicamente, o también en términos de la lógica de la argumentación. Sobre esto último advierte que la tarea de la lógica de la argumentación se reduciría a desarrollar un marco para todas las argumentaciones posible. Y coincide con Toulmin en poner en tela de juicio la posibilidad de un marco fundamental e inmutable de la racionalidad. Además, cuestiona, al procedimiento ahistórico de la teoría normativa de la ciencia de observancia popperiana y sugiere una investigación de tipo histórico-reconstructivo del cambio de conceptos y de paradigmas. Cfr. (Habermas, 2002a: 57)

<sup>59</sup> Habermas retoma la noción de "*el punto de vista imparcial del juicio racional*" punto de vista de "el Hegel de la Fenomenología" (sic), y también de Toulmin a quien cuestiona por no articularla en la lógica de la argumentación, a los planos de los procedimientos y procesos y sólo al plano general de la argumentación y limitada por tanto a las ideas de racionalidad con que se encuentra en cada caso. (Habermas, 2002 a: 58-59)

demostración de que las expresiones simbólicas han sido correctamente generadas (Habermas, 2002a: 65-66).

El sentido de las pretensiones de validez puede explicitarse especificando en términos de la lógica de la argumentación las condiciones bajo las cuales puede hacerse tal demostración. Pero advierte Habermas con relación a una sistematización de las pretensiones de validez, no *sólo* las emisiones comunicativas contienen pretensiones de validez, y no *todas* las pretensiones de validez contenidas en las emisiones comunicativas tienen una conexión directa con las correspondientes formas de argumentación.

En tanto que el concepto de racionalidad referido a la utilización de un saber descriptivo puede verse en términos de racionalidad cognitivo-instrumental y de racionalidad comunicativa.

El primero tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo, posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente.

Por el contrario si partimos de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, se articula a la idea de logos. Por tanto, el concepto de racionalidad comunicativa adquiere connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso, que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivadas se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas.

Para alcanzar la racionalidad de la manifestación es esencial, según Habermas, que el hablante plantee en relación con su enunciado una pretensión de validez susceptible de crítica, por lo que puede ser aceptada o rechazada por el oyente, en tanto que para la racionalidad de la acción es esencial que el actor base su acción en un plan que implique la verdad de su afirmación, conforme al cual poder realizar el fin deseado en las circunstancias dadas. En suma, a una afirmación sólo se la puede llamar racional si el hablante cumple las condiciones que son

necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo al menos con otro participante en la comunicación; y a una acción teleológica sólo se la puede llamar racional si el actor cumple las condiciones que son necesarias para la realización de su designio de intervenir eficazmente en el mundo. Si bien, ambas expectativas pueden fracasar, queda de manifiesto que tales fracasos pueden ser explicados. (Habermas, 2002a: 28)

El análisis de la racionalidad puede partir de los conceptos de saber proposicional y de mundo objetivo; sin embargo, los casos bajo las condiciones señaladas se distinguen por el tipo de utilización del saber proposicional en las direcciones a saber: manipulación instrumental y entendimiento comunicativo (telos inmanente a la racionalidad).

La primera proposición, identificada por Habermas como el modelo “realista”, parte del supuesto ontológico del mundo como la suma de todo aquello que es para explicar sobre esa base las condiciones del comportamiento racional. Tiende a limitarse a analizar las condiciones que un sujeto agente tiene que cumplir para poder proponerse fines y realizarlos. Por tanto, las acciones tienen fundamentalmente el carácter de intervenciones efectuadas con vistas a la consecución de un propósito y controladas por su eficacia, en un mundo de estados de cosas existentes. En este sentido queda de manifiesto un uso *derivativo* del término racional, es decir de un comportamiento inducido por estímulos, de la racionalidad del cambio de estado de un sistema, se trata de cambios que el entorno induce en un sistema autorregulado, que pueden ser entendidos como *cuasi-acciones*, como si en ellos se expresara la capacidad de acción de un sujeto. (Habermas, 2002a: 30)

El otro modelo que Habermas identifica lo denomina fenomenológico y señala que no sólo sirve como hilo conductor de las acciones orientadas a la consecución de un propósito o resoluciones de un problema, ni del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, sino que lo convierte en problema, preguntándose por las condiciones bajo las cuales se constituye, para una comunidad de comunicación un referente del mundo objetivo, para la cual “El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo para una

comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción.” (Habermas, 2002: 30 t1). De tal suerte que el concepto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo y la forma de intervenir en él.

Esta práctica comunicativa supone, entonces, un contexto de vida común, del mundo de la vida que comparten de modo intersubjetivo. El reconocimiento de una comunidad de sí misma como parte del mundo, como algo que es conocido y cognoscible. De modo que el análisis fenomenológico tiene que considerar las condiciones que han de cumplirse para alcanzar un consenso. En este modelo las expresiones simbólicas tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, referidas al mundo objetivo del actor, en tanto que las condiciones de validez remiten a un saber de fondo compartido por la comunidad de comunicación.

Ahora bien, qué sucede cuándo se produce alguna disonancia. En principio la asunción de un mundo compartido por todos (mundo de la vida), no es falsable para los *mundane reasoners* (Habermas, 2002a: 31), sino el incumplimiento de alguna de las condiciones que se suponía de la unanimidad de la experiencia, es decir, se trata no de la intersubjetividad del mundo, sino de la adecuación de los métodos con que hacemos experiencia del mundo e informamos sobre él.

El consenso surge teóricamente en el discurso y (preteóricamente en la acción comunicativa, en la situación discursiva ideal, en la que ni la fuerza ni el poder determinan la victoria de un argumento, sino el mejor argumento), cuando se dan cuatro condiciones de validez, aceptadas por todos los participantes. Primera, la exposición del hablante ha de ser aceptadamente comprensible. Segunda, las proposiciones ofrecidas por el hablante han de ser verdaderas, es decir el hablante ha de ofrecer un conocimiento fiable. Tercera, el hablante ha de ser veraz en sus proposiciones; el hablante es fiable. Cuarto, el hablante ha de disponer del derecho a expresar esas proposiciones. El consenso surge cuando se dan y se aceptan estas cuatro condiciones de validez, se rompe cuanto se ponen en cuestión una o varias, por ejemplo, cuando se cuestiona el derecho del hablante a expresar ciertas proposiciones. Volviendo a algo que ya hemos

planteado antes, en el mundo moderno hay fuerzas que distorsionan este proceso, que impiden la emergencia del consenso, y que deben ser eliminadas para alcanzar la sociedad ideal de Habermas. (Ritzer, 2002, 184-185)

Se puede advertir que entre Habermas y Freire, hay un punto de encuentro en cuanto a concebir el conocimiento como resultado de la relación del sujeto con el mundo objetivo. Así como también, una apuesta por un conocimiento de carácter histórico-hermenéutico, críticamente orientado, y guiado por un interés cognitivo emancipatorio. Este último, sustenta el uso práctico que le atribuyen al conocimiento, emancipatorio, basado, en el reconocimiento de la capacidad racional de los sujetos, que integran la sociedad moderna.

Sin embargo, las diferencias se centran en el supuesto de Habermas de que la racionalidad implica a sujetos capaces de lenguaje y de acciones de uso del conocimiento. Al respecto de esto último, Freire, enfatiza, al igual que Habermas, el vínculo que el conocimiento crítico tiene con las vivencias, las relaciones con el mundo y con los demás, pero sostiene que este tipo de conocimiento crítico, constituye, para ciertos sujetos, la condición para adquirir la capacidad de hablar (de lenguaje) y de actuar y, por tanto, de asumirse con la capacidad de transformación de la realidad. Es decir, por un lado, no se trata, a juicio de Freire, de capacidades de racionalidad simultáneas y por otro no son capacidades heredadas, sino más bien inexistentes, institucionalmente negadas, ya que no participan en actividades socialmente organizadas, cuya finalidad sea otorgarles las posibilidades de conocimiento, situación que lo lleva a reflexionar sobre la problemática de los grupos sociales, que no se reconocen con tales capacidades y que no cuentan con las condiciones necesarias para desarrollar las capacidades de racionalización que supone la modernidad. De ahí su empeño en desplegar el proceso que las haga posibles.

En suma, tanto Habermas como Freire, conciben la necesidad de crear las condiciones favorables a una forma de interrelación basada en la comunicación como mediación para la construcción de conocimientos, así como el desarrollo de las capacidades que permitan a los sujetos utilizarlos a favor de su emancipación. Si bien Habermas advierte que esas capacidades van siendo producto de un lago

proceso sociohistórico, es conveniente considerar, la perspectiva de Freire, en el sentido de que no en todas las sociedades este proceso ha generado mejores condiciones y capacidades para las mayorías, lo cual valida la importancia de la propuesta de Freire en el sentido de considerar la tarea de capacitar a los sujetos, como vía para crear las condiciones específicas, a fin de contar con las bases necesarias para un espacio público, en el cual el propósito será lograr un conocimiento crítico (enjuiciamiento) objetivo del mundo e intervenir en él.

## **2. Contexto comunicativo y diálogo**

En la perspectiva de Habermas, el concepto mundo de la vida, conforma el horizonte y trasfondo, contexto, en que los agentes comunicativos se mueven, delimitados siempre por el cambio estructural de la sociedad, es decir se encuentran sujetos a una relación dialéctica. Y constituye un concepto complementario al de acción comunicativa, en razón del reconocimiento, por un lado, de que toda teoría de la sociedad que se reduzca a teoría de la comunicación está sujeta a limitaciones, que es necesario tener muy presentes, y por el otro, que la concepción de la sociedad, como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Con base en esto, Habermas propone entender las sociedades, simultáneamente, como sistema y como mundo de la vida.<sup>60</sup> (Habermas, 2002 a: 168)

El mundo de la vida, es el lugar trascendental en que hablante y oyente salen al encuentro, en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus

---

<sup>60</sup> Habermas plantea este concepto dual de sociedad, en el marco de una teoría de la evolución social, que distingue entre racionalización del mundo de la vida y aumento de complejidad de los sistemas sociales, y tiene la finalidad de someter a un análisis empírico la conexión que Durkheim hace entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica. Además, lo plantea en analogía con el concepto lukacsiano de forma de objetividad, y desarrolla un concepto de forma de entendimiento, con la finalidad de recobrar la problemática de la cosificación, planteándola en términos de teoría de la comunicación. Sobre esta base, retoma el diagnóstico que Weber hace, de la sociedad contemporánea, proponiendo una nueva formulación de la paradoja de la racionalización. (Habermas, 2002 a: 168-169)

emisiones concuerdan con el mundo (objetivo, subjetivo y social), y en el que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo.<sup>61</sup> (Habermas, 2002 a: 179). Por tanto el lenguaje y la cultura no pueden distanciarse, para hacer posible el entendimiento. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. Se trata de un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente. (2002 a): 176)

Habermas afirma que al igual que los actos de habla constatativos, también las acciones reguladas por normas y las autopresentaciones expresivas tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, (mundo de vida), vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica, haciendo referencia a normas y vivencias. En este caso la referencia no puede ser a un mundo objetivo, sino sólo a algo en el mundo social común o a algo en el mundo subjetivo. Por tanto existen actos comunicativos vinculados a pretensiones de validez que no son las mismas que las de las emisiones o manifestaciones constatativas.

Las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, tienen el problema de que los estándares de valor ni tienen la universalidad de normas intersubjetivamente reconocidas, ni tampoco son absolutamente privados. Habermas distingue entre un uso racional y un uso irracional de esos estándares con que los miembros de una comunidad cultural y de una comunidad de lenguaje interpretan sus necesidades. No obstante, para su racionalidad, también resulta esencial la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica, los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados de modo que los otros miembros de su mundo de vida puedan reconocer ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma tan caprichosa que ya no pueden contar con la comprensión de la comunidad de

---

<sup>61</sup> El concepto de mundo de la vida que propone Habermas, lo concibe en oposición a la filosofía de la conciencia de Husserl, quien trata la problemática en el marco de una fenomenología y de una psicología de la percepción. (Habermas, 2002 a: 177)

cultura, se están comportando idiosincrásicamente. Se trata de manifestaciones que siguen patrones rígidos y cuyo contenido semántico no resulta accesible a través de la fuerza del discurso poético o de la configuración creadora y tiene solamente un carácter privatista. De tal modo, quien en sus actitudes y valoraciones se comporta en términos tan privatistas que no puede explicar sus reacciones ni hacerlas plausibles apelando a estándares de valor, no se está comportando racionalmente. (Habermas, 2002a: 36)

En síntesis, para Habermas, las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones. Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones en las circunstancias apropiadas. La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser decidido por el empleo directo, por el uso estratégico, del poder. (Habermas, 2002a: 36) Por esto Habermas piensa que el concepto de racionalidad comunicativa que hace referencia a una conexión sistemática, de pretensiones de validez, tiene que ser desarrollado en una teoría de la argumentación.

Habermas, propone que es posible juzgar la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción, según sea su comportamiento, como participante en una argumentación. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconoce la fuerza de esas razones, o trata de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando racionalmente a las cuestiones. En cambio, no, si se muestra sordo a los argumentos, o ignora las razones en contra, o las replica con aserciones

dogmáticas. A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad de exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones. En virtud de esa susceptibilidad de crítica, sus manifestaciones o emisiones racionales son también susceptibles de corrección. No obstante, Habermas, advierte la posibilidad de que podamos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. (Habermas, 2002a: 37)

Desde el punto de vista de Habermas, es racional, aquella persona que puede justificar sus acciones recurriendo a ordenaciones normativas vigentes. Pero sobre todo, a quien, en un conflicto normativo, actúa con lucidez, es decir, esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión, desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente. También es racional, aquella persona que, interpreta sus necesidades, a la luz de los estándares de valor, aprendidos en su cultura, pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor, con que interpreta sus necesidades.<sup>62</sup> Más aún, destaca Habermas, quien sistemáticamente se engaña sobre sí mismo se está comportando irracionalmente, pero quien es capaz de dejarse ilustrar sobre su irracionalidad, no solamente dispone de la racionalidad de un agente capaz de juzgar y de actuar racionalmente con arreglo a fines, de la racionalidad de un sujeto moralmente lúcido y digno de confianza en asuntos práctico-morales, de la racionalidad de un sujeto sensible en sus valoraciones y estéticamente capaz, sino también de la fuerza de comportarse reflexivamente frente a su propia subjetividad y penetrar las coacciones irracionales a que pueden estar sistemáticamente sometidas sus manifestaciones cognitivas, práctico morales y práctico-estéticas.<sup>63</sup> (Habermas, 2002a: 41)

---

<sup>62</sup> Con relación a las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares de valor, Habermas destaca la *crítica estética*, como una variación de una forma de argumentación con la peculiar función de poner una obra para que pueda ser percibida como una expresión auténtica de una vivencia ejemplar, con una pretensión de autenticidad, que después puede sustituir a la argumentación y contribuir a la propagación del estándar de valor en virtud del cual fue considerada como auténtica. (Habermas, 2002a: 40)

<sup>63</sup> Habermas se refiere al *proceso de autorreflexión*, como forma de argumentación que sirve para disipar autoengaños sistemáticos como *crítica terapéutica*, correspondiente al tipo de

Para Habermas, los valores culturales, a diferencia de las normas de acción, no se presentan con una pretensión de universalidad. Los valores son a lo sumo candidatos a interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede describir un interés común y normarlo. Esto quiere decir, que los valores tienen una validez contextual, relativa.

Un último comportamiento racional, que advierte Habermas, se refiere, a quien se muestra dispuesto, al entendimiento, y que ante las perturbaciones de la comunicación, reacciona reflexionando, sobre las reglas lingüísticas aceptadas. Primero, se trata de ver, si las manifestaciones simbólicas, son inteligibles y si han sido producidas, en razón del sistema de reglas de generación. Segundo, se trata de explicar, el significado de las manifestaciones. Haciendo referencia a la investigación lingüística en el primer caso y a la hermenéutica en el segundo. En tanto se comporta irracionalmente quien hace un uso dogmático de sus propios medios simbólicos de expresión. Y, por el contrario, el *discurso explicativo* es una forma de argumentación, en la que ya no se supone o se niega ingenuamente que las expresiones simbólicas sean inteligibles, estén bien formadas o sean correctas, sino que el asunto se convierte en un tema de “pretensión de validez” controvertida. (Habermas, 2002a: 42) Esto último requiere una forma más exigente de comunicación que satisfaga los presupuestos de la argumentación (Habermas, 2002a: 43).

Así, para Habermas, la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que se manifiesta en formas de comportamiento basadas en buenas razones, y, por tanto, accesible a un enjuiciamiento objetivo, con pretensiones de validez, en relación a un contexto cultural determinado.

Al igual que para Habermas, para Freire el lenguaje es un tema central en su propuesta, en la que enfatiza las dimensiones psicosocial y cultural. El brasileño reconoce diversos lenguajes: afecto, enojo, aceptación, rechazo,..., que tienen la particularidad de expresarse de manera específica, en un ámbito cultural propio,

---

argumentación que estudió Freud para el caso del diálogo terapéutico entre el médico y el paciente. (Habermas: 2002a:42)

se trata de lenguajes con significados específicos y que resultan fundamentales para el conocimiento sobre una determinada sociedad. Tal experiencia es valorada por Freire como la forma de conocer, pero también de aprendizaje y reflexión sobre sí mismo, es decir de identidad cultural, de pertenencia a un grupo social. (Freire, 1994: 178-179).

Freire desarrolla una teoría de la acción dialógica, *versus* la teoría antidialógica, misma que plantea en su libro primigenio titulado *Pedagogía del Oprimido*, publicado en el año 1968, en Uruguay, en esta, la cultura constituye el contexto comunicativo en el que es posible el diálogo, se trata "...de sujetos que se encuentran para la pronunciación del mundo, para su transformación. (Freire, 2008: 218)

Los fundamentos de esta teoría de la acción dialógica son: colaboración, unión, organización y síntesis dialógica. La colaboración como característica de la acción dialógica, sólo es posible entre sujetos, aunque en niveles distintos de función y por lo tanto de responsabilidad, misma que sólo puede realizarse en la comunicación. El diálogo que es siempre comunicación, sostiene la colaboración y, por tanto, no impone, no manipula, no domestica, no esloganiza, sino ejerce un análisis crítico sobre la realidad-problema. Mientras que en la teoría antidialógica las masas son el objeto sobre el que incide la acción de la conquista, en la teoría de la acción dialógica son también sujetos a quienes les cabe conquistar el mundo. Al respecto Freire insiste, mientras en la teoría antidialógica la elite dominadora mitifica el mundo para dominar mejor, con la teoría dialógica exige el descubrimiento del mundo. Si en la mitificación del mundo y de los hombres existe un sujeto que mitifica y objetos mitificados, no se da lo mismo en el descubrimiento del mundo, que es su desmitificación.

Para Freire nadie descubre el mundo al otro, aunque un sujeto inicie el esfuerzo de descubrimiento de los otros, es preciso que éstos se transformen también en sujetos en el acto de descubrir.

Sin embargo, aclara que la confianza, aunque es la base del diálogo, no es un *a priori* de ésta, sino una resultante del encuentro en que los hombres se

transforman en sujetos de denuncia del mundo, para su transformación. (Freire, 2008: 218-224)

Con relación al principio de unión, Freire plantea que sí en la teoría de la acción antidialógica se impone, necesariamente, el que los dominadores provoquen la división de los oprimidos con el fin de mantener más fácilmente la opresión, en la teoría dialógica de la acción, por el contrario, es necesario un esfuerzo de unión de los oprimidos entre sí y de éstos con el liderazgo para lograr la liberación.

Freire precisa, que al igual que las otras categorías de la acción dialógica, la unión no se da fuera de la praxis. La contradicción entre unión y división la explica así: “Mientras que, la elite dominadora, su unidad interna implica la división de las masas populares para el liderazgo revolucionario, su unidad sólo existe en la unidad de las masas entre sí y con él. La primera existe en la medida en que existe su *antagonismo* con las masas; la segunda, en razón de su comunión con ellas, que por esto mismo, deben estar unidas y no divididas. La situación concreta de opresión, al dualizar el yo del oprimido, al hacerlo ambiguo, emocionalmente inestable, temerosos de la libertad, facilita la acción divisora del dominador en la misma proporción en que dificulta la acción unificadora indispensable para la práctica liberadora. Aún más, la situación objetiva de dominación es, en sí misma, una situación divisora, Empieza por separar el yo oprimido en la medida en que, manteniendo una posición de “adherencia” a la realidad que se le presenta como algo omnipotente, aplastador, lo aliena en entidades extrañas, explicadoras de este poder. ” (Freire, 2008: 226)

El principio de unión pasa por la reintegración entre el sujeto y la realidad objetiva y reintegra lo cognitivo, lo afectivo y lo activo, que, en el fondo, son una totalidad no dicotomizable.

Para Freire, lo fundamental de la acción dialógica radica en proporcionar a los oprimidos el reconocimiento del *por qué* y del *cómo* de su “adherencia”, para que ejerzan un acto de adhesión a la praxis transformadora de la realidad.

Otro principio fundamental, de la teoría de la acción dialógica, es la organización de las masas populares. Según Freire, se trata no sólo de la unidad, sino de un desdoblamiento natural, que implica el testimonio de que el esfuerzo de liberación

es la tarea, en común, de la liberación de los hombres. A fin de determinar el contenido y la forma de tal testimonio, se impone la necesidad de un conocimiento claro y crítico del momento histórico, del contexto en que se da la acción de la visión del mundo de las masas populares, de la contradicción que vive la sociedad. Freire aclara que los elementos constitutivos del testimonio, los cuales no varían históricamente, son: la *coherencia* entre la palabra y el acto de quien testifica; la *osadía* para correr un riesgo permanente; la *radicalización* de la opción tomada; la *valentía de amar* un mundo para una creciente liberación de los hombres, y; la creencia en las masas populares. Freire señala que entre estos elementos existe una relación dialéctica: Al buscar la unidad, el liderazgo busca también la organización de las masas populares, en tanto que el testimonio osado y amoroso sirve a la organización. Y aclara que "...el testimonio no es un gesto que se dé en el aire, sino una acción, un enfrentamiento con el mundo y con los hombres, no es estático. Es algo dinámico que pasa a formar parte de la totalidad del contexto de la sociedad en que se dio. De ahí en adelante, ya no se detiene." (Freire; 2008: 232)

Por último, la acción cultural que siempre es una forma sistematizada y de liberación de acción, que incide sobre la estructura social, depende, según Freire de la experiencia histórica y existencia de los oprimidos en una estructura concreta, sometidos a una "impersonalidad opresora", cuyo objetivo en cualquier caso es aclarar a los oprimidos la situación concreta en que se encuentran, que media entre ellos y los opresores, sean aquéllas visibles o no. (Freire, 2008:230)

La acción cultural de manera consciente o inconscientemente, está al servicio de la dominación o al servicio de la liberación de los hombres. Ambas, dialécticamente antagónicas, se procesan sobre la estructura social y por lo tanto histórico-cultural, que se constituye en la dialecticidad *permanencia-cambio*. (Freire, 2008: 235)

### 3. Acción comunicativa y concienciación

Para el análisis sobre el concepto de acción comunicativa Habermas opta por el punto de vista sociológico, desde el cual entiende que "... la necesidad de acción coordinada, social, genera en la sociedad una determinada necesidad de comunicación que es necesario cubrir para que sea posible una efectiva coordinación de acciones, imprescindible para la satisfacción de las necesidades" (Habermas, (2002a: 352), el cual piensa es adecuado para una teoría de la acción comunicativa, misma que se interesa por el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones.

Además, toma la filosofía analítica y en particular la teoría del significado como punto de partida, y cuestiona a la semántica intencional, por considerarla una teoría nominalista del significado, misma que no considera las interacciones mediadas por el lenguaje, ya que propone el análisis del acto de entendimiento como un modelo de acción orientada a las consecuencias, es decir a una semántica intencional que para Habermas es inadecuada. Por tanto, propone para una teoría de la acción comunicativa, aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intensiones del hablante. Y plantea el problema de cómo por medio del mecanismo de entendimiento, las acciones de los distintos actores, se coordinan entre sí, esto es, forman una red que cubre el espacio social y el tiempo histórico, tal como lo plantea el *modelo orgánico* de Karl Buhler.<sup>64</sup>

Buhler parte del modelo semiótico de un signo lingüístico que es utilizado por el hablante (emisor) con la finalidad de entenderse con un oyente (receptor) sobre objetos y estados de cosas. Distingue tres funciones en el uso del signo: cognitiva, expresiva y apelativa, de tal modo que el signo lingüístico funciona como símbolo, síntoma y señal. Este modelo permite precisar la teoría de la comunicación desde dentro, mediante un análisis de formas de las reglas de uso de las expresiones lingüísticas, y no desde fuera. Según Habermas esta formulación del modelo

---

<sup>64</sup> Véase: Karl Buhler, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, reimpreso por distintas editoriales.

orgánico en términos de teoría del significado permite trasladar la concepción objetivista del proceso de entendimiento, como flujo de información entre emisor y receptor, al concepto pragmático-formal de una interacción entre sujetos lingüísticos e interactivamente competentes, mediada por actos de entendimiento. Partiendo de la teoría pragmatista del signo<sup>65</sup>, de la dimensión simbólica del signo, desde un punto de vista sintáctico y semántico, el portador de significados no es el signo aislado sino los elementos de un sistema lingüístico conformado por oraciones estructuradas bajo reglas sintácticas y contenido semántico definido por la referencia a objetos o estados de cosas. Es decir, se trata de un análisis formal de la función expositiva del lenguaje, en tanto las funciones apelativa y expresiva son consideradas como aspectos pragmáticos del lenguaje.

Además, Habermas reconoce los aportes de la *semántica veritativa* que coloca en el centro la relación entre oración y estado de cosas y entre lenguaje y mundo. A partir de ésta Habermas afirma que el significado de las oraciones, y la comprensión del significado de una oración, no pueden separarse de la relación interna que el lenguaje guarda con la validez de los enunciados. Y comparte la tesis de la semántica veritativa de que el significado de una oración viene determinado por sus condiciones de verdad.

Al revisar la clasificación de los actos de habla que propone J. L. Austin Habermas recupera los llamados actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios<sup>66</sup>. Con los locucionarios se expresan estados de cosas, con los actos ilocucionarios se indican acciones y con los actos perlocucionarios se busca causar efectos. (Habermas, 2002a: 371-378). De tal modo, la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas, no se limita a la función expositiva del lenguaje, sino que se abre a un análisis imparcial de la diversidad de *fuerzas ilocucionarias*. De acuerdo con Habermas es necesario generalizar el concepto de validez más allá de la validez veritativa de las proposiciones, e identificar condiciones de validez no ya sólo en el plano semántico de las

---

<sup>65</sup> Se refiere a la sintaxis lógica de Carnap (Habermas, 2002a: 355)

<sup>66</sup> Sobre su concepto de acto de habla, puede verse: John Langshaw Austin (1982) *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona. (*How to Do Things with Words*, edición original inglesa, 1962)

oraciones, sino también en el plano pragmático de las emisiones. Asimismo, propone no contraponer al papel ilocucionario como una fuerza irracional al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, cómo la plantea y en defensa de qué lo hace. (Habermas, 2002a: 357). Las fuerzas ilocucionarias constituyen los puntos nodales de las redes de socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa, el léxico ilocucionario representa, por así decirlo, las superficies de intersección en que se compenetran el lenguaje y los órdenes institucionales de una sociedad. Esta infraestructura social del lenguaje está ella misma en flujo, varía con las instituciones y formas de vida. Pero en estas variaciones cristaliza también la creatividad lingüística que suministra nuevas formas de expresión con que dominar innovadoramente situaciones no previstas (Habermas, 2002a: 411)

Resulta interesante destacar, de lo anterior, del hecho de que la coordinación de los actos de habla incluye relaciones de distintos órdenes. De conocimiento intersubjetivo de poder o de pretensiones de validez; relaciones de rectitud normativa y veracidad subjetiva, y relaciones actor-mundo.

Un resultado de las ideas anteriores es que la acción comunicativa se puede tipificar con base en las formas que asume la interacción lingüísticamente mediada, y que puede ser con actos de habla imperativos, constatativos, regulativos y expresivos. Los actos de habla constatativos se refieren a algo en el mundo objetivo. Los actos de habla regulativos se refieren a algo en un mundo social común. Los actos de habla expresivos se refieren a algo en el mundo subjetivo (Habermas, 2002a: 418)

Con base en estos argumentos Habermas supone que podría formularse una *teoría sociológica de la acción* si se lograra mostrar de qué forma los actos comunicativos, es decir, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción contribuyendo así a la estructuración de las interacciones.

La tipificación de la acción comunicativa, obtenida a través de la interacción mediada lingüísticamente, se identifica en cuatro modalidades: acción estratégica, conversación, acción regulada por normas, y acción dramatúrgica.

A cada una de las acciones comunicativas, Habermas le atribuye elementos pragmáticos formales, tales como: actos de habla característicos, funciones del lenguaje, pretensiones de validez y relaciones con el mundo.

“El concepto de acción comunicativa está planteado de modo que los actos de entendimiento que ligan los planes de acción teleológicamente estructurados de los distintos participantes, ensamblando las acciones particulares en un plexo de interacción, no pueden ser reducidos a su vez a acción teleológica. En este sentido el concepto paradigmático de intermediación mediada es incompatible con una teoría del significado que, como la semántica intencional, conciba el entendimiento como solución de un problema de coordinación entre sujetos que actúen orientándose al éxito”<sup>67</sup> (Habermas, 2002a, 369-370)

En este concepto se advierte dos componentes analíticamente diferenciados. Desde una perspectiva sociológico, *suí géneris*, Habermas abordada la problemática de la acción teleológica y propone la acción comunicativa. Para ello realiza un análisis crítico del modelo weberiano de la acción con arreglo a fines, y revisa otras propuestas teóricas que le permiten construir un conjunto de conceptos que giran en torno a la acción comunicativa. Del modelo weberiano de la teoría de la acción, Habermas, identifica, cuando menos los siguientes tipos: acción con arreglo a valores, la acción con arreglo a fines, la acción afectiva y la acción tradicional. Sin embargo, afirma que la posición de Weber es relativamente sociológica, en la medida que parte de un modelo teleológico de acción y define el “sentido subjetivo” como una intención (precomunicativa) de acción y, por tanto, de

---

<sup>67</sup> En el este concepto se advierten dos componentes analíticamente diferenciados del ser genérico: el trabajo (la acción racional intencionada) y la interacción (o acción comunicativa) social (o simbólica), que según Habermas, Marx tendía a ignorar está última y a reducirla al trabajo. Planteamiento que se enmarca en su propósito de “desarrollar un programa teórico que para mí supone una reconstrucción del materialismo histórico”. De acuerdo con él el problema de la obra de Marx es la “reducción del acto autogenerativo de la especie humana al trabajo”. (Ritzer, 2002, 181)

un concepto de acción estructurado monológicamente, que le impide introducir el concepto de acción social. (Habermas, 2002a: 360)

Sin embargo, del modelo weberiano recupera la tesis de la acción estratégica<sup>68</sup> y la acción comunicativa como dos tipos de acción distintos, a partir de los cuales es posible clasificar las acciones concretas. Como las acciones sociales concretas, orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento, identificadas, bajo las circunstancias apropiadas, por el saber intuitivo de los mismos participantes, para el que en el marco de una teoría de la acción, Habermas propone un análisis no de tipo psicológico, sino de las estructuras generales de los procesos de entendimiento. (Habermas, 2002a: 367)

Bajo el término “acción racional intencional”, Habermas distingue entre la acción instrumental y la acción estratégica. Ambas implican la persecución calculadas del propio interés. La acción instrumental atañe a un solo actor que calcula racionalmente los medios más adecuados para alcanzar un determinado objetivo. En tanto que la acción estratégica implica dos o más individuos que coordinan su acción racional intencional para alcanzar un objetivo. La meta tanto de la acción instrumental como de la estratégica es el dominio instrumental.

A Habermas le interesa más la acción comunicativa, en la que las acciones de los agentes implicados se coordinan no mediante cálculos egocéntricos del éxito, sino mediante actos para lograr la comprensión. En la acción comunicativa los participantes no se orientan principalmente hacia su éxito, persiguen sus metas individuales con la condición de que sean capaces de armonizar sus planes de acción sobre la base de definiciones comunes de las situaciones. (Habermas, 2002a: 286) Habermas toma como punto de referencia la comunicación no distorsionada, exenta de compulsión (acción comunicativa) y procede a analizar críticamente la comunicación distorsionada, ya que le preocupan las estructuras sociales que distorsionan la comunicación. En este punto de partida, Habermas apoya sus objetivos políticos de lograr una sociedad de libre comunicación y la

---

<sup>68</sup> Habermas concibe una acción orientada al éxito como *estratégica*, cuando se sujeta a las reglas de elección racional y ejerce algún grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. (Habermas, 2002a: 367)

eliminación de las barreras a la libre comunicación. Cuyos gérmenes se encuentran en la sociedad capitalista contemporánea.

Ahora bien, el entendimiento, según Habermas hace referencia a un proceso de obtención de acuerdos entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Además enfatiza que un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo puesto en común, en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado, el cual no puede ser sólo inducido, por un influjo, ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En otras palabras los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión. “Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente” (Habermas, 2002a: 368-369). El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano y ambos conceptos se entienden e interpretan mutuamente.

Ahora bien, en el concepto de concienciación, Freire enfatiza la dimensión sociohistórica que soporta el proceso que, en su opinión, determina el entendimiento, que Habermas propone como mediación entre la acción social y la acción comunicativa. Según la concepción de Freire, la concienciación representa el desarrollo del despertar de una conciencia crítica e implica varias etapas las cuales corresponden a los distintos niveles de conciencia. El nivel inferior como “conciencia semi-intransitiva”, la considera típica de la gente pobre, campesinos y trabajadores que habitan en los latifundios y las favelas de Brasil. En esta situación, la gente está sumergida dentro del proceso histórico, preocupada solo por la supervivencia, en consecuencia, confunde sus percepciones de los objetos y los desafíos del ambiente, y cae presa de explicaciones mágicas, ya que no puede aprender la verdadera causalidad. Si la explicación de sus males es vista por la gente pobre y oprimida recayendo en un poder superior, o en su propia incapacidad natural, la acción que tome no estará orientada a transformar la

realidad, sino a aquellos seres superiores que son los responsables de la situación problemática, o hacia esa presumible incapacidad.

Sostiene que la conciencia semi-intransitiva es característica de los sujetos que se encuentran atrapadas en la cultura del silencio, imposibilitados de descubrir y articular su visión del mundo y, por consiguiente, imposibilitados de actuar para cambiarlo. Define la cultura del silencio como una expresión “superestructural” que condiciona una forma especial de conciencia nacida de la relación entre el Tercer Mundo y la metrópolis. Para Freire el Tercer Mundo, comprende a cualquier grupo de personas que hayan experimentado invasión cultural.

Al salir del estado de conciencia semi-intransitiva, se entra en la etapa que Freire denomina conciencia transitiva-ingenua que se caracteriza por una exagerada simplificación de los problemas, por la tendencia a juzgar que el tiempo mejor fue el tiempo pasado; por la subestimación del hombre común; por la fuerte inclinación al gregarismo, característica de la masificación (deshumanización); por la impermeabilidad a la investigación, a la cual corresponde un gusto acentuado por las explicaciones fabulosas; por la fragilidad en la argumentación; por un fuerte temor emocional; por la práctica no propiamente del diálogo sino de la polémica; por las explicaciones mágicas. (Freire, 2001:54). Freire afirma que el paso de la etapa semi-intransitiva a la transitiva ingenua, es el resultado natural de las presiones y la estimulación de la urbanización, provocada sobre un número, cada vez más elevado, de personas. (Coben, 2001).

En la etapa siguiente del proceso, advierte, sin embargo, que existe el peligro de pasar de la etapa transitiva ingenua, no hacia una transitividad crítica de conciencia, sino a la conciencia “fanatizada”, ya que existe una relación potencial muy cercana entre la transitiva ingenua y la masificación. La conciencia fanatizada es irracional, dominada y dirigida por otros, mientras que se creen ser libres, al tiempo que le temen a la libertad. Para evitar el descenso al fanatismo se requiere un programa educativo activo y dialógico, comprometido con la responsabilidad social y política.

La última etapa que es el objetivo de la concienciación, es la “conciencia críticamente transitiva” y se caracteriza por la profundidad en la interpretación de

los problemas; la sustitución de explicaciones mágicas por principios causales; por probar los propios hallazgos y estar abiertos a la revisión, por el intento de evitar la distorsión al percibir los problemas y evitar preconcepciones al analizarlos; por evitar la transferencia de responsabilidades; rechazar una posición pasiva; por la solidez de los argumentos; la práctica del diálogo más que de la polémica; la receptividad ante nuevas razones que exceden la mera novedad y por el buen sentido de no rechazar lo viejo solo por ser viejo, aceptar lo que es válido, tanto en lo viejo como en lo nuevo.

La conciencia críticamente transitiva, enfatizada por Freire, en consecuencia, es típica de regímenes auténticamente democráticos y corresponde a formas de vida altamente permeables, interrogativas, inquietas y dialógicas. (Freire, 2001: 58). Esta noción de concienciación, se advierte, como esencial para el concepto de espacio público. Ya que claramente contribuye al entendimiento de los procesos de adquisición de capacidades de los sujetos, mismos que pueden derivar en formas de relación social, basadas en el diálogo y el debate colectivo sobre los asuntos públicos. Así, es posible articular el espacio público a una teoría de la acción social, que se sustenta en una acción comunicativa mediada por el entendimiento como proceso de obtención de acuerdos, tal y como propone Habermas, pero además, como resultado de un proceso socio histórico de concienciación, es decir de formación de sujetos lingüística e interactivamente competentes, que propone Freire, mismo que haría posible el entendimiento lingüístico que acompaña a la acción comunicativa, la cual conforma la estructura de la acción social, ejercida por sujetos con capacidad de lenguaje-entendimiento y de interrelación.

Por último, es de considerar que si bien Habermas fundamenta su propuesta de acción comunicativa, en el supuesto de la comunicación no distorsionada, exenta de compulsión, Freire, en cambio toma como punto de partida precisamente la compulsión, y como elemento constitutivo de la comunicación, ya que parte de contextos sometidos a una invasión cultural, en los que predomina la cultura del silencio. Además, distingue las etapas, que pueden transitarse, a lo largo del proceso de concienciación, el cual, prevé, deriva en sujetos con alto nivel de

entendimiento- lenguaje y con disposición a la autocrítica. Este perfil de sujetos sería el óptimo para integrar el espacio público y potenciar sus alcances.

## **CAPITULO IV.**

### **PROYECTO: MODERNIDAD Y LIBERACION**

1. Modernidad inconclusa y transformación del mundo
2. Democracia y emancipación

La reflexión y planteamientos de Habermas y Freire están orientados a la formulación de un proyecto de sociedad, que muestra coincidencias sorprendentes y diferencias que permiten visualizar proyectos de modernidad alternativos. Ambos apuestan a la modernidad, pero con un contenido diferente. Un aspecto sustantivo que se pretende dilucidar en este capítulo es el proyecto social que cada uno plantea y sobre el cual se presentan a continuación algunos elementos.

#### **1. Modernidad inconclusa y transformación del mundo**

Los referentes fundamentales del proyecto, del filósofo europeo Habermas y del pedagogo latinoamericano Paulo Freire, son los conceptos de modernidad inconclusa y transformación del mundo, los cuales entrañan una crítica a la modernidad, aunque desde distintos puntos de vista. Es importante insistir en que ambos autores apuestan a la modernidad, pero se trata de proyectos de modernidad con un contenido diferente.

El concepto de modernidad según Habermas remite a “los antiguos y a los modernos”. El término moderno se utilizó por vez primera en el siglo V a fin de distinguir el presente, de modo que expresa la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, lo que lleva a considerar el tiempo presente como resultado de una transición de lo antiguo a la nuevo. Habermas afirma “... que el término “moderno” apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos periodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se

consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación.” (Habermas, 2008: 20)

Habermas, siguiendo la tradición del marxismo occidental que inaugura la Escuela de Frankfurt, se propone construir “una teoría plausible de la sociedad moderna, en sus contenidos descriptivos de las instituciones, así como en la dimensión normativa que conlleva...” (Sotelo, 1997:148). Pero a diferencia de Marx, Habermas se ocupa de la comunicación ya que para él es un proceso más general que el trabajo.

En tanto que el proyecto de modernidad de Freire se basa en el derecho y el deber de cambiar el mundo, a un mundo mejor, más justo, esencialmente democrático y libre, proyecto que cree posible a partir de una sociedad que sea capaz de superar el analfabetismo político de sus integrantes, entendiendo analfabetismo como una concepción ingenua de las relaciones de la humanidad con el mundo, a partir de un conocimiento crítico, y de una educación liberadora que favorezca un proceso de concienciación que significa un reconocimiento del mundo, no como mundo “dado”, sino como mundo que está dinámicamente en “proceso de creación”, por los propios seres humanos. Por lo que es necesario trascender la práctica educativa que tiende a la domesticación, esto es a una fácil adaptación mediante la transferencia de “conocimiento”, para reemplazarla por otra que tienda a la liberación, es decir se trata de un acto de conocimiento, donde el objeto no es el fin, sino una mediación con el entorno y un proceso de acción transformadora sobre la realidad.

Habla del derecho de cambiar y el deber de cambiar el mundo, que comienzan por partir de la realidad concreta, sin embargo, tal tarea no es posible sin utopía o sin proyecto. (Freire, 2001a: 64-75). Por tanto la transformación del mundo necesita tanto del sueño como de la autenticidad del soñador y de su contexto. Los sueños son proyectos por los que se lucha y su realización no es fácil y carente de obstáculos, más bien supone avances, retrocesos y lucha. El sueño de transformar el mundo, es un acto político, no exento de contradicciones, que se derivan de que todo momento histórico se compone de elementos antiguos que envuelven comprensiones de la realidad, intereses de grupos, de clases,

preconceptos, la gestación de ideologías que se van perpetuando en contradicción con aspectos modernos. (Freire, 2006: 297-298) En el caso de Brasil, se trata de signos de un pasado colonial, esclavista, que obstaculizan los avances de la modernidad. (Freire, 2001: 65)

A partir del reconocimiento de los obstáculos, tanto Freire como Habermas comparten una perspectiva de esperanza y una visión de futuro. En este sentido Habermas suscribe el proyecto inacabado de la modernidad y anhela una sociedad futura caracterizada por la comunicación libre y abierta. Y Freire desea una sociedad en la que sea posible una vida plena, que supere las condiciones que hacen imposible vivir en forma humana, habla de la “pedagogía de la esperanza” como una concepción y una praxis pedagógica que permita a las personas descubrirse así mismas con virtudes sociales y políticas tales como: capacidad de colaboración, participación, poder de decisión y responsabilidad. Habermas entiende la modernidad como conciencia del tiempo, sin embargo, advierte que fue en siglo XIX cuando emergió la conciencia radicalizada de modernidad, que se liberó de todos los vínculos históricos específicos.<sup>69</sup> Tal modernismo establece una oposición abstracta entre la tradición y el presente y está estrechamente ligado a un movimiento cultural identificado como modernidad

---

<sup>69</sup> Parece que ambos, pero claramente Freire se basa en la posición crítica de Erich Fromm, que dice: La esperanza es un elemento decisivo para cualquier intento de efectuar cambios sociales que lleven una vivacidad de la conciencia. ¿Se tiene esperanza cuando el objeto de ésta no es una cosa sino una vida más plena, un estado de mayor vivacidad, una liberación del eterno hastío, o cuando se persigue, para usar un término teológico, la salvación o, empleando una político la revolución? A esta clase de expectación, en verdad podría llamársele esperanza; pero no debe hacerse así si posee la cualidad de pasividad y de espera como envoltura de mera resignación. La espera pasiva es una forma disfrazada de desesperanza y de impotencia. En este sentido la esperanza es paradójica, como un tigre agazapado que solamente saltará en el momento preciso. Tener esperanza significa, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero en el deseo de ocurra el nacimiento y para lo cual contribuimos con nuestra acción. Así podemos distinguir la esperanza consciente de la inconsciente. Sin embargo como todas las experiencias humanas, las palabras son insuficientes para describir la experiencia. La esperanza es un estado interno, una forma de ser. Es una disposición interna, un intenso estar listo para actuar. La esperanza es un concomitante psíquico de la vida. Cuando la esperanza fenece, la vida humana termina, de hecho o virtualmente. La esperanza es un elemento intrínseco de la estructura de la vida, de la dinámica del espíritu del hombre. La esperanza es deseo racional cuando se co-implica con el conocimiento de lo real que todavía no nace, y se funda en esa facultad de conocer y de aprender penetrando la superficie de las cosas. La esperanza no es predecir el futuro, sino la visión del presente en un estado de gestación. (Fromm, 1970: 18- 24)

estética que comprende a su vez diversos movimientos de vanguardia como el dadaísmo y el surrealismo cuyo centro común es una conciencia cambiada del tiempo, expresada mediante metáforas de la vanguardia y que se considera como “invasora de un territorio desconocido” y con la pretensión de conquistar un futuro todavía no ocupado. La conciencia del tiempo nuevo expresa la experiencia de la movilidad en la sociedad, la aceleración en la historia, la discontinuidad en la vida cotidiana.

Según Habermas en el nuevo valor aplicado a lo transitorio, lo elusivo y lo efímero se observa la intención anarquista de hacer estallar la continuidad de la historia, y puede considerarse como la fuerza subversiva de esta nueva conciencia histórica. “La modernidad se rebeló contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo cuanto es normativo. Esta revuelta es una forma de neutralizar las pautas de la moralidad y la utilidad. (Habermas, 2002: 22)

Los efectos de esta rebeldía, para Habermas, se representan, por un lado, como un drama dialéctico entre el acto de profanar y siempre huir de los resultados triviales de tal profanación. Por otro, la conciencia del tiempo articulada en vanguardia no es simplemente ahistórica, sino que se dirige contra lo que podría denominarse una falsa normatividad en la historia. El espíritu moderno, de vanguardia, se deshace de una historia objetiva y opone una historia neutralizada. Sin embargo este espíritu de modernidad estética muestra signos de envejecimiento, de agotamiento, cuyas causas, en la perspectiva neo conservadora se explican por una división entre cultura y sociedad, en los siguientes términos: La cultura modernista, contraria a la normatividad, ha llegado a penetrar los valores de la vida cotidiana, a tal punto que la vida del mundo está infectada por el modernismo. Este temperamento desencadena motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional e incompatible con la base moral de una conducta racional con arreglo a fines. Y, además, atenta contra las convenciones y virtudes de la vida cotidiana, que ha llegado a racionalizarse gracias a los imperativos económicos y administrativos.

Desde luego tales concepciones, han derivado en enfrentamientos intelectuales y políticos, que Habermas asume como una parte de la debilidad analítica de la misma doctrina neoconservadora. En la opinión de Habermas “el neoconservadurismo dirige hacia el modernismo cultural las incómodas cargas de una modernización del capitalismo con más o menos éxito de la economía y la sociedad y difumina la relación entre el grato proceso de la modernización social, por un lado y el lamentado desarrollo cultural por el otro. “Los neoconservadores no revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuyen el hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia, el narcisismo, la retirada de la posición y la competencia por el éxito al dominio de la “cultura”. Pero de hecho, la cultura interviene en la creación de todos estos problemas de una manera indirecta y mediadora.” (Habermas, 2002, 25)

El problema, según Habermas, es que el neoconservadurismo no acepta que este descontento no ha sido ocasionado por los intelectuales modernistas, sino que es una reacción contra el proceso de modernización de la sociedad, que atenta cada vez más contra las formas anteriores de la existencia humana. En su opinión las protestas neopopulistas sólo expresan con agudeza el temor a la destrucción del entorno natural y de las formas de sociabilidad humana, se trata de una situación de subordinación de los diversos ámbitos de la vida bajo los imperativos del sistema que perturba la estructura comunicativa de la vida cotidiana.

Habermas reconoce que las tareas de transmitir una tradición cultural, de la integración social y de la socialización requieren la adhesión a una racionalidad comunicativa, por lo que entiende que tales protestas se originan precisamente cuando las esferas de la acción comunicativa, centradas en la reproducción y transmisión de valores y normas, están penetradas por una forma de modernización guiada por normas de racionalidad económica y administrativa, en otras palabras, por normas de racionalización completamente distintas a la racionalidad comunicativa (Habermas, 2007:26).

Otro componente del proyecto de Habermas se refiere a la relación entre teoría y práctica que retoma de Marx, y que, a su juicio los marxistas no supieron concretar

en un programa de negación de la filosofía similar al programa surrealista para negar el arte. Según Habermas, “Una praxis cotidiana reificada sólo puede remediarse creando una libre interacción de lo cognoscitivo con los elementos morales-prácticos y estético-expresivos.” (Habermas, 2007, 31) Esto es, la reconciliación de los ámbitos cultural y social, del arte y la vida que propugnó el surrealismo, la cual no es posible si sólo dependiera de la apertura de una sola de estas esferas, es decir sino existe una acción comunicativa entre ambas. En su perspectiva, el terror burocrático ejercido por las modernas burocracias, no debe llevar a declarar el fracaso de la modernidad.

Habermas se opone a abandonar la modernidad, y su proyecto, como una causa perdida y propone aprender de los errores de esos programas que han tratado de negar la modernidad. Por ejemplo, los tipos de recepción del arte pueden indicar la dirección de una salida.

El arte burgués convertido en un dominio cultural, bajo una lógica interna, ha concentrado su validez, criterios de justicia y verdad, en un limitado grupo de expertos (artistas y críticos de arte), relegando al “experto cotidiano”, cuya recepción del arte va en una dirección bastante diferente al del crítico profesional y, con ello, profundiza la separación entre teoría y práctica.

Al respecto, Habermas recupera el planteamiento de Albrecht Wellmer sobre la trascendencia de la experiencia estética fuera de los juicios críticos de los expertos del gusto, cuando tal experiencia se utiliza para iluminar una situación de historia de vida y se relaciona con problemas vitales, penetra en un juego de lenguaje que ya no es el de la crítica estética. (Wellmer, 1993). E insiste en que “la experiencia estética no sólo renueva la interpretación de nuestras necesidades a cuya luz percibimos el mundo. Impregna también nuestras significaciones cognoscitivas y nuestras expectativas normativas y cambia la manera en que todos estos momentos se refieren unos a otros.” (Habermas, 2007: 33). En esta perspectiva podrían recuperarse las desesperadas rebeliones surrealistas, como referentes.

Apoyado en estos planteamientos Habermas sostiene que el proyecto de modernidad todavía no se ha completado, y apunta a una nueva vinculación

diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que corre el riesgo de empobrecerse si se ciñe al mero tradicionalismo. Sin embargo, esta nueva conexión sólo puede establecerse bajo la condición de que la modernización social sea capaz de desarrollar instituciones propias que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos (Habermas, 2007: 34).

Sin embargo, tal y como apunta Habermas, las oportunidades de llevar a cabo esto, en las circunstancias actuales no son buenas, debido por una parte a la creciente burocratización y dominio de la lógica administrativa, al punto de su globalización y, por otra, al fortalecimiento de la crítica neoconservadora al modernismo cultural y a los movimientos de protesta. Asimismo, lamenta las tesis de que la ciencia queda irrevocablemente exenta de sentido para la orientación de las masas; que la política debe mantenerse lo más alejada posible de las exigencias de justificación moral-práctica; y la que pone en tela de juicio que el arte tenga un contenido utópico. Habermas teme y advierte que las ideas de antimodernidad y premodernidad<sup>70</sup> se están popularizando en los círculos de cultura alternativa e incluso se estén aliando a los partidos políticos, pero reconoce que no hay, todavía, un control total de los intelectuales. (Habermas, 2008, 36)

Con relación a Freire, su proyecto de modernidad se centra en la transformación de la realidad y coincide con Habermas en el sentido de que "...toda acción cultural es siempre una forma sistematizada y deliberada de acción que incide sobre la estructura social, en el sentido de mantenerla tal como está, de verificar en ella pequeños cambios o transformarla." (Freire, 2008: 235). Distingue dos teorías de acción cultural y su correspondiente práctica, con determinados fines y métodos: la acción cultural antidialógica y la dialógica, la primera al servicio de la dominación cuyas características son: conquista, división, manipulación e invasión cultural y de la segunda: colaboración, unión, organización y síntesis cultural.

---

<sup>70</sup> En opinión de Oliver Kozlarek el posmodernismo subestima la flexibilidad y adaptabilidad del paradigma de la modernidad, parece más bien otra ideología que justifica la fuerza cada vez mayor del mercado, que se traduce en un edonismo mal entendido y sustituye la búsqueda de la identidad por la "estetización del mundo de la vida". (Kozlarek, 2004: 11)

Ambas son dialécticamente antagónicas, sin embargo, constituyen una unidad dialéctica de permanencia-cambio, que posibilita que la estructura social sea, no por la permanencia ni el cambio, en forma absoluta, sino por la dialecticidad de ambas. En este planteamiento Freire recupera a Bergson<sup>71</sup>, en el sentido de que la estructura social para ser, debe estar siendo.

La acción cultural dialógica que propone Freire consiste, en primer lugar en la colaboración que sólo es posible a partir de la existencia de un yo y un tú, como base de la dialéctica de relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos yo. En oposición a la acción cultural antidialógica en la que predomina un sujeto que domina por la conquista y un objeto (sujeto) dominado, en su lugar hay sujetos que se encuentran para la pronunciación del mundo, para su transformación.

Para Freire, tal colaboración entre sujetos, aunque en niveles distintos de función y responsabilidad, sólo puede darse en la comunicación. El diálogo que es siempre comunicación, sostiene la colaboración, ya que no impone, no manipula, no domestica, no esloganiza y es la vía para la adhesión versus conquista, que es la adhesión verdadera es la coincidencia libre de opciones, que sólo puede verificarse en la intercomunicación de los hombres, mediada por la realidad.

En la colaboración, exigida por la teoría dialógica de la acción, los sujetos problematizan, que significa análisis crítico sobre la realidad-problema, su realidad y su respuesta es la acción de los sujetos dialógicos sobre ella, para transformarla y liberalizar a los hombres. (Freire, 2008, 220)

La teoría dialógica de Freire, exige el descubrimiento del mundo, su desmitificación, a diferencia de la teoría antidialógica donde la elite dominadora mitifica el mundo para ejercer su dominio. "En este caso nadie descubre el mundo

---

<sup>71</sup> Rechazando el monismo tanto idealista como materialista, Bergson concibe el universo como algo que no es ni puramente materia ni puramente espíritu, sino un proceso eterno, un "devenir" que preserva el pasado y crea el futuro. El mundo para él no es fijo, sino que se mueve eternamente, evolucionando, adoptando la forma de un equilibrio eterno en el que "nada se crea, nada se aniquila". En su concepción, el Tiempo, es una mera ficción del espíritu extraído de la idea de yuxtaposición en el espacio. El Tiempo real es el Tiempo eternamente presente. Este concepto soluciona las antinomias del instinto y de la inteligencia, de la materia y del espíritu, de la libertad y el determinismo. En vez de estar atado por los grilletes de hierro de la necesidad, el universo se mueve siempre hacia adelante, evoluciona constantemente en una actividad libre y creadora. (Bergson, 1973)

al otro, aunque cuando un sujeto inicie el esfuerzo de descubrimiento de los otros, es preciso que éstos se transformen también en sujetos en el acto de descubrir.” (Freire 2008: 220). Es decir, se trata de una práctica pedagógica de descubrimiento del mundo y de sí mismos, que fundamenta la adhesión con las masas populares. En esta perspectiva Freire recupera la experiencia de Ernesto Guevara en la Sierra Maestra, de comunión con el pueblo, como ejemplo de una relación dialógica, orientada al descubrimiento del mundo, convertida en colaboración para su transformación.

Freire plantea que la teoría de la acción dialógica exige que la acción revolucionaria no pueda prescindir de la comunión con las masas populares, la comunicación provoca la comunión que conduce al liderazgo y a las masas a la fusión que describe Guevara y que Freire piensa que sólo existe si la acción revolucionaria es realmente humana y, por ello, simpática, amorosa, comunicante y humilde. Un verdadero proyecto revolucionario, con una dimensión utópica, según Freire es un proceso en el que el pueblo asume el papel de sujeto, para transformar y re-crear el mundo, la utopía revolucionaria es biofílica, en el sentido de Erich Fromm a favor de la vida. (Fromm, 2008: 268)

Otro elemento de la teoría de la acción dialógica de Freire, es unir para la liberación que consiste en la unión de los oprimidos entre sí y de estos con el liderazgo para lograr la liberación. Freire enfatiza que ninguna de las categorías de la acción dialógica se da fuera de la praxis revolucionaria.

La unión en la elite dominadora se basa en que cuenta con los instrumentos de poder y se organiza libremente y ante cualquier división se reunifica rápidamente. Esta praxis dominante existe en función de la organización de las masas oprimidas. “Mientras que, para la elite dominadora, su unidad interna implica la división de las masas populares para el liderazgo revolucionario, su unidad sólo existe en la unidad de las masas entre sí y con él. La primera existe en la medida en que existe su antagonismo con las masas; la segunda, en razón de su comunión con ellas...” (Freire, 2008:226).

Freire insiste en que la situación concreta de opresión es estructuralmente divisoria en la medida que dualiza el yo del oprimido y lo convierte en ambiguo,

emocionalmente inestable y temeroso de la libertad, esta condición de “adherencia” a la realidad que se presenta como omnipresente, facilita la acción divisoria del opresor y dificulta la unidad, indispensable para la praxis liberadora.

Sólo en la medida que sea capaz de romper con tal situación de “adherencia”, se va unificando como Yo, como sujeto frente al objeto, lo cual constituye, en la visión de Freire, el primer paso en el esfuerzo de unión. La unión requiere de una acción cultural a través de la cual se conozca el porqué y el cómo de su “adherencia” a la realidad que ofrece un conocimiento falso de sí mismos, que es necesario desideologizar, como condición para avanzar hacia una adhesión a la praxis verdadera de transformación de la realidad injusta, lo que implica una conciencia de clase.

Una tercera categoría de la acción cultural es la organización, cuyo opuesto antagónico es la manipulación, condición indispensable al acto dominador. La organización es el testimonio de la tarea común de liberación, que puede variar en función de las condiciones históricas de una sociedad determinada. Esto impone la necesidad de un conocimiento crítico del momento histórico en que se da la acción de la visión del mundo que estén teniendo las masas populares. Motivo por el cual no puede trasladarse sin un análisis previo, a riesgo de quedar atrapada en la alienación.

En la acción dialógica la manipulación cede lugar a la verdadera organización y el testimonio osado y amoroso sirve a la organización, ligada a su vez con la unión. Por tanto el liderazgo busca también la organización de las masas.

Sin embargo, advierte Freire, la organización no es una yuxtaposición de individuos, gregarizados en forma mecánica. Si no, del liderazgo revolucionario con las masas. Además la organización, correspondiente a su naturaleza y objetivos de libertad, implica liderazgo, disciplina, orden, decisión, objetivos, tareas y rendición de cuentas, sin la cual se diluye la acción revolucionaria.

Para Freire, la organización de las masas populares es el proceso a través del cual el liderazgo instaura para sí y para las masas el aprendizaje de la pronunciación del mundo, cuyo criterio de verdad es el diálogo. Y en consecuencia el liderazgo que no opera así, que impone orden y manipula, no

libera ni se libera, simplemente oprime. La auténtica autoridad, radica en la libertad, la cual contiene en sí misma la posibilidad de llegar a ser, no se afirma en la mera transferencia, sino en la delegación o en la adhesión simpática. (Freire, 2008: 233-234). En palabras de Freire, “en la teoría de la acción dialógica, la organización que implica la autoridad no puede ser autoritaria y la que implica la libertad no puede ser licenciosa.” (Freire, 2008, 234). El reto para el liderazgo y el pueblo consiste en instaurar juntos el aprendizaje de la autoridad y de la libertad, a través de la transformación de la realidad.

Por último, Freire propone una síntesis cultural la cual entiende como la modalidad de acción con que, culturalmente, se enfrenta la fuerza de la propia cultura en tanto mantenedora de las estructuras en que se forma.

La síntesis cultural se opone a la acción cultural antidialógica que mitifica al mundo y perpetua las situaciones que favorecen a sus agentes a fin de evitar la transformación radical de la realidad. Así también se contrapone al marco de valores e ideológico, que se impone a los invadidos, dependiente cada vez más de las tecnologías de la comunicación, cuyos actores se superponen a los espectadores, que se convierten en sus objetos.

En la síntesis cultural los actores se integran con el pueblo, se transforman en actores de la acción que unidos con el pueblo ejercen sobre el mundo. En la síntesis cultural no existen espectadores “...la realidad que debe transformarse para la liberación de los hombres es la incidencia de la acción de los actores.” (Freire, 2008: 237)

La Acción Cultural implica una concienciación, que Freire comprende a partir de que "existir" es un modo de vida propio del ser que es capaz de transformar, de producir, de decidir, de crear y comunicarse. Mientras que el ser que simplemente "vive" no es capaz de reflexionar acerca de sí mismo y de saberse viviendo "en" el mundo, el sujeto existente reflexiona acerca de su vida dentro del territorio mismo de la existencia y cuestiona su relación con el mundo.

Según Freire, su territorio existencial es el trabajo, la historia, la cultura, los valores, el territorio en el cual los hombres experimentan la dialéctica entre el determinismo y la libertad. Sólo los seres que pueden reflexionar acerca del hecho

de que están determinados, son capaces de liberarse, "la conciencia de" y la "acción de" son constituyentes del acto transformador, mediante el cual los hombres se convierten en seres de relación.

La conciencia se constituye en la dialéctica de la objetivación de y sobre el mundo. Aunque la conciencia nunca es mera reflexión acerca "de", sino una reflexión "sobre" la realidad material. La praxis sólo es posible allí donde se mantiene la dialéctica objetivo - subjetivo. Los hombres son capaces de establecer metas y de concebir un resultado, aún antes de iniciar la acción propuesta.

Los hombres no sólo constituyen la historia que los constituye, sino que pueden dar cuenta de esta historia de creación mutua. Al "homonizarse", los hombres adquieren la capacidad de disponer de una biografía. Otra distinción, es que los hombres trabajan. La acción es trabajo, el sujeto posee la conciencia de su propio esfuerzo, crea y utiliza herramientas para llevar a cabo esas acciones.

Mientras los animales se adaptan al mundo para sobrevivir, los hombres modifican el mundo para "ser más", para los hombres, en tanto "seres de praxis", transformar el mundo es humanizarlo, aun cuando esto no implique la humanización de los hombres. La transformación del mundo, puede conducir a la humanización, como a la deshumanización, a su crecimiento, como a su reducción. La humanización es su utopía, que anuncian al denunciar procesos de deshumanización.

Freire advierte un condicionamiento histórico y niveles de conciencia, que están en relación con lo que él llama "la cultura del silencio", la cual nace de la relación histórica del tercer mundo y la metrópolis. Es el resultado de las relaciones estructurales entre "los dominados y los dominadores". La sociedad metropolitana y la sociedad dependiente son parte de un todo mayor: el contexto económico, histórico, cultural y político de un país. Aunque reconoce que la calidad de la relación es diferente en cada caso. Tal situación de subordinación es un componente que Habermas no contempla y que Freire enfatiza, es decir, se trata del elemento poder y la forma en que opera en la sociedad latinoamericana.

A juicio de Freire, las relaciones entre el dominador y los dominados reflejan el contexto social más extenso. El dominado incorpora los mitos culturales del

dominador. La sociedad dependiente, incorpora los valores y el estilo de vida de la sociedad metropolitana, ya que ésta forma a la primera. Hay una dualidad de la sociedad dependiente, su ambigüedad, el hecho de ser y no ser ella misma, la ambivalencia de su larga dependencia, en una mezcla de atracción y rechazo a la sociedad metropolitana.

La dominante moldea a la dependiente. La sociedad dependiente es una sociedad silenciosa. Su voz no es auténtica, sino el eco de la voz de la metropolitana, una, habla, la otra, escucha. Las elites de poder silenciosas, de cara a la metrópolis, silencian a su vez a sus propios miembros.

Si un grupo toma el poder por medio de un golpe de estado, genera una contradicción. Puede romper con la cultura del silencio, o temiendo el ascenso del pueblo, puede retroceder y volver a imponer el silencio. También puede auspiciar un nuevo tipo de populismo. Estimuladas por las primeras medidas nacionalistas, las clases sometidas vivirían la ilusión de estar participando en transformaciones sociales, cuando de hecho se las estaría manipulando.

Esta condición lleva a que la conciencia sometida no posea la suficiente distancia respecto de la realidad como para objetivarla y abordarla de modo crítico. A este modo de conciencia, la llama semiintransitiva, la cual es típica de estructuras cerradas, este modo de conciencia no puede objetivar los hechos y situaciones problemáticas de la vida cotidiana. Los hombres carecen de percepción estructural y atribuyen los hechos y situaciones de sus vidas a algo externo. La explicación de las situaciones reside en un poder superior, su acción tiene carácter de magia protectora. Antes de la siembra o de la cosecha, los campesinos de tercer mundo llevan a cabo ritos a menudo de naturaleza religiosa. En cambio, para Freire, la acción cultural liberadora se basa en el conocimiento científico de la realidad. (Freire, 1983: 99)

Una vez que las rupturas comienzan a aparecer en la estructura, las sociedades entran en un período de transición, empiezan a manifestarse los primeros movimientos de emergencia de las masas hasta entonces sumergidas y silenciosas. Esto fuerza a las elites de poder a experimentar nuevas formas de mantener a las masas en silencio.

El silencio, sólo es roto por rebeliones ocasionales. Si ese silencio coincide con una percepción fatalista de la realidad, las elites que imponen el silencio, no son cuestionadas. Cuando la sociedad comienza a quebrarse es porque empiezan las demandas de las masas. El silencio no se concibe como algo inalterable, sino que la realidad puede transformarse.

Esta transición histórica, reconoce Freire, fue vivida por todas las sociedades latinoamericanas en mayor o menor grado, y de la cual nace una nueva fase de la conciencia popular: la transitividad ingenua.

La conciencia ingenua transitiva, al emerger del silencio, la capacidad de la conciencia popular se amplía de modo que los hombres comienzan a ser capaces de visualizar y distinguir lo que hasta entonces no estaba claramente delineado. La conciencia semiintransitiva sigue presente en la conciencia ingenua transitiva. Muchos mitos de la primera siguen estando presentes en la segunda. Emerge ingenua por estar tan sometida como la anterior.

La aparición de la conciencia popular implica la presencia de las masas en el proceso histórico que presiona a la elite en el poder. En una estructura de dominación, el silencio de las masas no existiría sin una elite que las silenciara, ni habría elite de poder sin masas. Las masas ansían la libertad por superar el silencio y las elites ansían conservar el status quo permitiendo sólo cambios superficiales.

Comienzan a aparecer intelectuales de la sociedad dominante que se implican en la realidad social. Las artes encuentran inspiración en la dura vida del pueblo. Los poetas no sólo escriben sobre el amor, sino hablan del campesino labrador como un hombre con vida concreta.

En relación a esta situación Freire hace referencia al Brasil de la década de los sesentas, donde los líderes políticos paternalistas son dueños de la tierra y de las masas populares silenciosas y obedientes bajo su control. En los centros urbanos surgió un nuevo tipo de liderazgo: el populista. Como las masas aún no son capaces de hablar por sí mismas, el liderazgo populista es una respuesta adecuada, pero es manipulador. Mantiene la ingenuidad de la conciencia emergente por un lado y por el otro, es factor de la movilización democrática, ya

que el pueblo protesta y va aprendiendo a descubrir la realidad. Respecto a este planteamiento cabe preguntarse ¿qué vigencia tiene esta situación, no sólo en América Latina, sino en el resto de los países que comparten tal condición, y en qué medida es vigente, el planteamiento de Freire?

Además, menciona sobre los grupos de jóvenes e intelectuales que promueven la participación política junto con el pueblo, aunque es paternalismo con manipulación, ayuda a que las masas tomen conciencia de su estado dependiente. Es un despertar de la conciencia de las elites, momento decisivo para la conciencia crítica de los grupos progresistas, alienados por la formación universitaria, logran mayor comunión con el pueblo a través de la literatura, teatro, música, educación, deportes, etc. Esta referencia lleva a pensar en el sinnúmero de grupos y movimientos culturales, tanto en países metropolitanos como dependientes, en palabras de Freire, que buscan denunciar los problemas de incompatibilidad que Habermas identifica entre las esferas de la acción comunicativa: cultural, por un lado y racionalidad económica y administrativa, por la otra.

En esta situación Freire identifica respuestas políticas a una nueva conciencia. La conciencia cada vez más crítica de estos grupos progresistas, es un desafío para las elites del poder. Viven en un clima de pre-revolución cuya contradicción dialéctica es el "golpe de Estado". En América Latina, el golpe de Estado es la respuesta de las elites a las crisis de origen popular. Los golpes rememoran o reactivan la cultura del silencio, eso puede explicar la pasividad del pueblo cuando se enfrentan a la arbitrariedad de los golpes militares. Las sociedades latinoamericanas se ven enfrentadas a dos posibilidades contradictorias: revolución o golpe de Estado. El golpe se confirma como poder arbitrario y antipopular, frente a la posibilidad continua de revolución, se convierte en más rígido.

En Brasil, el golpe de estado estableció la entrega de la economía nacional a intereses extranjeros, la idea de la gran empresa internacional reemplaza a la idea del monopolio de estado como base del desarrollo. En esta ideología es necesario el silencio de los sectores populares y su expulsión de la esfera de la toma de

decisiones. La represión impuesta por el golpe, lleva a las fuerzas populares a actuar en silencio, lo que exige un aprendizaje difícil. (Freire, 1983: 80-82)

En suma, para Habermas, se trata de una modernización inconclusa que no termina de concretarse, que muestra algunos logros económicos, pero en la que la tradición cultural, la integración social y la sociabilidad se hayan en peligro, debido al secuestro de la racionalidad comunicativa por las normas de racionalidad económica y administrativa que predominan. Si bien sostiene que el proyecto de modernidad todavía no se ha completado, vislumbra una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que corre el riesgo de empobrecerse si se ciñe al mero tradicionalismo. Sin embargo, apuesta por una nueva conexión que a su juicio sólo puede establecerse bajo la condición de desarrollar instituciones propias que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos.

Freire, concibe la modernización, justamente, como el proceso consistente en el desprendimiento de las herencias, ya que significan un lastre, porque impiden a los individuos acceder a una condición de libertad, de autonomía. Podría afirmarse que, en este sentido, Freire es una modernista en esencia, al sublevarse a la tradición. Por tanto, la historia, es un elemento contradictorio entre ambos autores. Para Habermas es un recurso y para Freire un obstáculo.

En tanto que la integración social, la sociabilidad, resulta ser una preocupación afín. Sin embargo, el proceso de modernización, según Freire ciertamente pasa por el desarrollo de instituciones, pero exige en principio la construcción de una nueva identidad como sujetos, como individuos. Podría afirmarse que si bien existe, al respecto, una coincidencia entre Habermas y Freire, en el fondo difieren ya que este último argumenta que en el contexto latinoamericano no se cuenta con el bagaje societal necesario, por lo que es prioritario emprender la tarea de su construcción, para acceder a la tan anhelada modernidad. Una diferencia adicional es, que Freire, propone llevar a cabo un proceso radical de modernización, y por lo tanto no exento de conflicto, debido a las características que advierte en las élites sostenedoras del *status quo*, en tanto que Habermas

apela a uno basando en el diálogo y la argumentación racional, sin llegar a un cuestionamiento profundo de las características de la modernidad vigente. Además, la radicalización de Freire también puede tomarse como una crítica a la modernidad occidental, ya que algunos componentes de su diagnóstico sobre el contexto latinoamericano cuestionan el modelo de modernidad que se desarrolla, muy particularmente en relación a la situación de dependencia que vive el subcontinente respecto de los países más desarrollados como Estados Unidos y algunos de Europa.

Finalmente, sobre el ámbito cultural, los dos autores le atribuyen a éste un peso definitorio en el tránsito hacia la modernidad y proponen su fortalecimiento, como condición *sine qua non*. Habermas en términos de contrarrestar la racionalidad económica y administrativa, Freire como representación verdadera de la realidad del sujeto.

## **2. Democracia y emancipación**

En Habermas, como en Freire, el interés de la teoría crítica es la preocupación por la emancipación de los seres humanos de todo el sistema de dominación. Habermas afirma que una teoría crítica filosóficamente, más sofisticada ha de reconocer que una sociedad emancipada será aquella en que los seres humanos controlen activamente sus propios destinos, gracias a una amplia comprensión de las circunstancias en que viven. (Giddens, 1991: 123). En esta perspectiva crítica, Habermas reconoce que no existe un molde único para todo el conocimiento, éste puede tomar tres formas diferentes de acuerdo a los intereses subyacentes en su formulación y corresponden a cada uno de los aspectos de la sociedad humana: el trabajo, una interacción simbólica (comunicación entre sus miembros) y el interés por la emancipación, la cual viene de la preocupación por alcanzar la autonomía de acción racional y libre de dominación ya sea proveniente de la naturaleza o de individuos o grupos. Este último interés, ligado a la teoría crítica, concuerda con lo expresado por Adorno en el sentido de que: “La democracia descansa sobre la formación de la voluntad de cada individuo particular, tal como se sinteriza en la

institución de la elección representativa” y propone dar por supuestos el valor y la capacidad de cada uno de servirse de su entendimiento (Adorno, 1998, 115). En el marco del Tratado de Kant “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784*), en el que define la minoría de edad y con ella también la emancipación, diciendo que esta minoría de edad es autoculpable cuando sus causas no radican en la falta de entendimiento, sino en la falta de valor y de la decisión necesarios para disponer de uno mismo sin la dirección de otro. “La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad autoculpable.” (Adorno, 1998, 113). Sin embargo, Adorno reconoce que tal capacidad, como se puede ver en el lenguaje, en la capacidad expresiva es, en una proporción muy importante, función de las condiciones sociales, de tal modo que los propios presupuestos de la emancipación, de la que depende una sociedad libre, vienen determinados por la falta de libertad de la sociedad. (Adorno, 1998, 117).

Una comprensión de la democracia, apropiada a nuestro tiempo y situación, constituye para algunos de los estudiosos de la obra de Habermas el meollo de su pensamiento político y, desarrollar una teoría de la democracia válida y conveniente, es la intensión que unifica todo el pensamiento político habermasiano. Tal propósito se enmarca en la evolución de su pensamiento que va desde el socialismo hasta lo que se ha llamado un democratismo consecuente. Las ideas de Habermas sobre política se enmarcan en dos conceptos fundamentales: mundo de la vida y sistema, que constituyen la base conceptual, sobre la que levanta tanto una teoría de la modernidad, como una de la sociedad contemporánea. Tales conceptos derivan de la crítica que hace a la teoría del valor-trabajo de Marx, ya que a pesar de que incluye estas dos dimensiones no ofrece una teoría satisfactoria del capitalismo tardío y sus tres fenómenos fundamentales que son: el intervencionismo estatal, la democracia de masas y el Estado de bienestar. En su opinión a pesar de los análisis grandiosos de Marx, el capitalismo sigue necesitando de una crítica contundente.

Para Habermas, el fenómeno que caracteriza a la sociedad contemporánea es que el sistema se va separando del mundo de la vida, una desarticulación que

lleva consigo una complejidad sistemática que se extiende a las formas tradicionales de vida. El mundo del sistema se extiende al mundo de la vida y le impone su lógica. Esto se traduce en que las relaciones de mercado salen de su ámbito y se introducen, tanto en el de la subjetividad, como en el de la familia y también en el del Estado. La universalización de las relaciones del mercado ahogan otras formas de comunicación, como el amor y la verdad, el aumento de los ámbitos sociales que imponen el dinero y el poder disminuyen aquellos en los que cabe la racionalidad comunicativa, así el mundo de la vida va quedando reducido. Este planteamiento deriva en un problema ya que si bien el pensamiento dialéctico de Marx concibe una perspectiva histórica de transformación, el análisis sistémico de Habermas cierra cualquier puerta distinta a la que impone la colonización progresiva del mundo de la vida por el sistema. No obstante, Habermas insiste en el propósito de dejar constancia de lo que ocurre, sin avanzar pronóstico alguno sobre el proceso de reducción del mundo de la vida y sus posibles consecuencias. Propone, a cambio, no suponer un desarrollo lineal de lo que hasta ahora ha sido la tendencia de la modernidad, lo que permite considerar al menos dos posibles tendencias: la primacía de los mecanismos sistémicos en el mundo de la vida, que implicaría un reforzamiento de la estructura de clase y del marco institucional; o frenar la penetración del dinero y el poder en determinados ámbitos, con los consecuentes desdibujamientos de clase y democratización de las instituciones. Habermas no pronostica cual de estas tendencias predominará, pero asegura que no será como lo planteó el socialismo del siglo diecinueve.

En su opinión, las sociedades que han alcanzado un alto grado de complejidad no podrán prescindir de dominio del dinero y del poder, la cuestión en este punto entonces es cómo conservar un ámbito de comunicación que permita el desarrollo de formas democráticas de convivencia.

Habermas sostiene, como lo hizo el socialismo, que capitalismo y democracia son incompatibles, ya que la implantación de la democracia cabal exigía la superación del capitalismo como modo de producción. En este contexto, el tema político de nuestro tiempo consiste en visualizar un desarrollo democrático que sea realizable

en las únicas condiciones posibles, preservando un ámbito público, como ámbito de comunicación, al margen de las relaciones de mercado y del poder burocrático, esto es poniendo límites al mundo sistémico sin caer en la ilusión de que podrá suprimirse (Sotelo, 1997:194).

Tal proyecto encuentra un punto de coincidencia con la propuesta de Freire en el sentido de considerar ámbitos con posibilidades de desarrollar formas de comunicación antisistémicas, como en los grupos marginados en América Latina que no han sido alcanzados por el sistema totalmente, en el que el mundo de la vida tenga cabida y la democracia pueda prevalecer y fortalecer un espacio público al margen de las relaciones de mercado y de poder burocrático.

Si bien Habermas apuesta a un desarrollo democrático que sea realizable en las únicas condiciones posibles, hay críticas a su propuesta que identifican de nimias las implicaciones políticas de su enorme esfuerzo intelectual, ya que no aporta elementos suficientes que permitan confiar en una amplitud del mundo de la vida y la consecuente consolidación de la democracia, por lo que se califica de ilusoria. Sin embargo, tal crítica parte del supuesto de que los sistemas que prevalecen, cada vez más complejos, deben funcionar eficazmente bajo sus leyes a condición de que no desaparezca nuestra civilización. Además se apela a que el pensamiento político de la modernidad desde Tomás Moro hasta Maquiavelo reconoce que no es posible concebir un mundo en el que todo funcione y se acople a las necesidades de todos los individuos y además sea congruente con la noción de dignidad humana. En tanto que la dialéctica de la Ilustración muestra como la autonomía puede convertirse en dependencia; la emancipación en opresión; la racionalidad, en irracionalidad. Así como los tres modelos del siglo XX: burocrático-colectivista (soviético), el corporativista-autoritario (fascista) y el socialdemócrata de los años 50 y 60 han llegado a su fin y no se avizora un modelo alternativo.

Sin embargo, la debilidad de la propuesta de Habermas a la luz del planteamiento freiriano se diluye, más aún, si se considera que en las sociedades menos desarrolladas existe, y es posible acrecentar, una base comunitaria con una amplia capacidad de movilización como en el caso de Porto Alegre y movimientos

antisistémicos que contribuyen a la democratización de las relaciones humanas, conformando un ámbito intermedio, entre sociedad civil (mercado) y Estado (poder burocrático), denominado espacio público.

Immanuel Wallerstein estudia la historia y dilemas de los movimientos antisistémicos y las características de las nuevas rebeliones antisistémicas, los cuales se ubican en el marco de la crisis estructural del moderno sistema-mundo, tal crisis la concibe como una “etapa de transición”, la cual coloca a los movimientos en una situación diferente a la que tuvieron los movimientos antisistémicos del siglo XIX y la mayoría de los del XX. En su opinión, la estrategia que deben seguir las nuevas rebeliones antisistémicas, para evitar repetir las peores características del sistema actual –su jerarquía, sus privilegios y sus desigualdades-, incluye cuatro componentes: 1) Un debate constante y abierto sobre esta transición y la salida de ella; 2) No negar la acción defensiva a corto plazo, incluyendo la acción electoral; 3) Establecer metas a corto plazo en la dirección correcta, como promover la desmercantilización, lo que significa crear estructuras que operen en el mercado, pero cuyos objetivos sean el desarrollo y la supervivencia, más que la ganancia, y 4) Desarrollar el significado sustantivo de los objetivos de largo plazo que, considera, consisten en la búsqueda de un mundo relativamente democrático y relativamente igualitario. Según Wallerstein, lo primero es dejar de asumir que ya sabemos cómo será la mejor sociedad (no la sociedad perfecta), discutir, esbozar el modelo de nueva sociedad, al tiempo que se realizan las tres primeras etapas del programa. (Wallerstein, 2008: 155-159). Su programa es optimista, como el de Freire, quizá, porque estudia precisamente los movimientos localizados en zonas que él llama semiperiféricas o periféricas de la economía-mundo, (El Foro Social Mundial, El Congreso Nacional Africano, El Movimiento Zapatista y La Otra Campaña en México), concepción que podría fortalecer la idea de Habermas de rescatar el mundo de la vida del sistema a favor de una democratización posible. Además de apoyar la idea de que las teorías sobre una nueva sociedad global no pueden seguir construyéndose en una perspectiva eurocéntrica que, como en el caso de Habermas, parecen llegar a callejones sin salida.

De hecho, el mundo de la vida habermasiano, adquiere contenido precisamente con la propuesta de Freire, quien plantea una pedagogía del amor, una pedagogía de la esperanza, una pedagogía de la indignación, una pedagogía de la tolerancia,... A esta última Freire la identifica como una de las cualidades fundamentales de la vida democrática, a la cual define contraria a la indulgencia que "A" tiene o experimenta con relación a "B", en el sentido que implica un favor que el tolerante le hace al tolerado y por tanto este último es un persona bondadosa o benevolente dispuesta a perdonar la inferioridad del otro. Freire no habla de esta tolerancia ni de este tolerante ni tampoco de este tolerado, sino de la virtud de convivencia humana, de la cualidad básica que debe de ser forjada y aprendida en su significado ético, es decir, la cualidad de convivir con el diferente no con el inferior.

En su concepción no cabe la condescendencia ni el favor que el tolerante le hace al tolerado, no hay propiamente el tolerado y el tolerante, se trata de que ambos se toleren. Según Freire en esta tolerancia virtuosa no hay lugar para las disertaciones ideológicas, explícitas o no, de los individuos que creyéndose superiores insinúan el favor que hacen al tolerado. Nadie es verdaderamente tolerante si asume para sí el derecho de tolerar al otro, la tolerancia genuina, no exige que se concuerde con el otro o que se estime, sino demanda el respeto al diferente, a sus sueños e ideas, a sus opciones y gustos, la no negación del otro sólo porque es diferente. La tolerancia en la perspectiva de Freire constituye una instancia de la existencia humana, sólo propia de hombres y mujeres, que por naturaleza, son sustantivamente iguales, se trata de una virtud que debe ser creativa y cultivada, de tal modo que la intolerancia es una distorsión viciosa. "Nadie es virtuosamente intolerante, así como nadie es viciosamente tolerante." (Freire, 2006: 32).

El proyecto de teoría crítica de Freire está centrado en el tema de la liberación, asociado a la búsqueda de la humanización, en sus palabras, de "ser más", en oposición a la deshumanización, a la que Freire se opone como una vocación histórica de los hombres. En su opinión, la lucha por la liberación, por el trabajo libre, por la desalienación, por la afirmación de los hombres como personas, como

“seres para sí” no tendría significación alguna, si los oprimidos, en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, se transforman no en opresores de los opresores, sino en restauradores de la humanidad de ambos. (Freire, 2008:41). Para Freire, las relaciones de subordinación, de injusticia y de carencia de espacios de expresión, que expresan los movimientos de protesta y rebelión frente a tal situación, en el contexto latinoamericano de la década de los setentas, visualizados por Freire, y se puede decir, como lo hacen los de hoy, afirman, la vocación negada, “...más, afirmada también en la propia negación. Vocación negada en la injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores. Afirmada en el ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada.” (Freire, 2008: 40)

Asimismo, según la concepción de Freire, la deshumanización se verifica tanto en quienes fueron despojados, como entre quienes despojan a los otros, de esta manera ambos se niegan la vocación de “ser más”. Sin embargo, para Freire esta situación es más una distorsión posible en la historia humana que, propiamente la vocación histórica del ser humano. Esta idea de Freire concuerda con la postura de Habermas en el sentido de que la lucha de clases ya no es la principal fuente de amenaza a la estabilidad del capitalismo ni la fuente más probable de transformación de la sociedad, la idea de Marx de la lucha de clases era más o menos válida para el capitalismo del siglo XIX, ahora las fluctuaciones de prosperidad y miseria están controladas por los gobiernos y las tensiones entre capitalistas y obreros se han visto mitigadas por la introducción de formas de negociación y arbitraje industrial. (Giddens, 1991: 131)

En este sentido, Freire, por una parte, asigna a los oprimidos una tarea humanista e histórica, en tanto que la búsqueda por la recuperación de su humanidad, deviene en una forma de crearla, en la medida que los oprimidos no se transformen en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos. Por otra, considera que los oprimidos son los mejor preparados para entender el significado de una sociedad opresora y sus efectos, así como los mejor dotados para comprender la necesidad de la liberación. Sin embargo, “... a esta liberación no llegarán por casualidad, sino por la praxis de su búsqueda; por

el conocimiento y reconocimiento de la necesidad de luchar por ella. Lucha que, por la finalidad que le darán los oprimidos, será un acto de amor con el cual se opondrán al desamor contenido en la violencia de los opresores, incluso cuando esta se revista de la falsa generosidad de los opresores...” (Freire, 2008:42)

Según Henry A. Giroux, frente a esta situación de opresión, Freire opone su “fe” en la democracia, así como su profunda y persistente fe en la capacidad de las personas para soportar el peso de las instituciones e ideologías opresoras. En su concepción, la práctica pedagógica es estratégica y operativa, es considerada como un elemento de la práctica política general orientada al cambio democrático. Por tanto, su pedagogía crítica, no se contempla como un discurso *a priori* que hubiera que reafirmar, ni como una metodología que implantar, en cambio sí como una práctica de impedimento, interrupción, comprensión e intervención, consecuencia de las luchas históricas, sociales y económicas que se están librando.

La pedagogía freiriana está comprometida con lo concreto y lo contingente, por lo que no admite receta alguna, insiste en que las luchas políticas se ganan y se pierden en los espacios específicos, aunque híbridos, que vinculan las narraciones de la experiencia cotidiana con el peso social y la fuerza material del poder institucional, por lo que reconoce el carácter central de lo particular y lo contingente en la configuración de los contextos históricos y los proyectos políticos.

No obstante su contextualismo radical también reconoce la importancia de comprender lo particular y lo local en relación con las fuerzas más generales, globales y transnacionales. (Giroux, 1998:42). Es importante destacar que la referencia contextual es una clara coincidencia entre Habermas y Freire, de hecho el primero critica las teorías de la modernización precisamente por su falta de referencia contextual, razón por la cual el tiempo histórico occidental no puede trasladarse a una situación completamente diferente.

En el marco de lucha por cambiar el mundo, la alfabetización, según Freire, debe concebirse, en cuanto forma de leer y cambiar el mundo, en el contexto de una idea más amplia de la ciudadanía, la democracia y la justicia, global y

transnacional. Según Giroux, esta idea permite asignarle un carácter político a lo pedagógico significa trascender la celebración de las mentalidades tribales y elaborar una praxis que pusiera en primer plano aspectos tales como el poder, la historia, la memoria, el análisis de las relaciones, la justicia (no sólo la representación) y la ética como las cuestiones centrales de las luchas democráticas transnacionales. (Giroux, 1998: 43)

Este planteamiento revela en Freire una concepción de democracia moderna, que incorpora un proceso permanente, activo, consciente y políticamente intencionado de construcción de ciudadanía en un sentido amplio, es decir de individuos con capacidades de participación en el espacio público, no sólo es visualizada como principio de legitimidad, forma de gobierno o sistema político, tal como la concibe Sartori, aunque sí como concepto ideal o normativo, ya que la democracia, como es en la realidad, no es la democracia como debería ser. Para Sartori, la democracia es ante todo y por encima de todo, un ideal. El elemento ideal o normativo es constitutivo de la democracia y provee una tensión ideal, sin la cual, una democracia no nace o bien se distiende rápidamente. El elemento dinámico es esta diferencia entre la democracia ideal y la democracia real, que hace a esta última perfectible. Cuanto más se democratiza una democracia, tanto más se eleva la apuesta. (Sartori, 1987).

El carácter político que le asigna Freire a la práctica pedagógica (enseñanza-aprendizaje) conlleva un proceso de formación de ciudadanos, con capacidades gnoseológicas aprehendidas, no sólo en el aula escolar, para debatir aspectos relativos a sus contextos específicos, sin desconocer el ámbito global, y comprometidos en temas relativos a su espacio local sobre poder, historia, memoria, justicia, ética...

Además destaca la idea de territorialización de la democracia, como proceso anclado a un contexto específico, producto de un proceso sociohistórico de construcción de un territorio y, por lo tanto, con objetivos propios. Esto cuestiona la idea schumpeteriana de democracia, aunque sí recupera la noción de democracia como forma de vida. Freire se acerca a la crítica que hace Habermas a la política moderna por su carácter tecnocrático, incapaz de generar lealtad profunda y

perdurable a un orden político. Tal pragmatismo origina que la mayoría de la gente se separa de ella en cuanto no cumple con su objetivo primordial que es mantener un sostenido crecimiento económico. (Giddens, 1991: 132).

Es importante señalar que Freire no desarrolla el aspecto normativo de la democracia, como lo hace Habermas, más bien insiste en las características que los individuos requieren para formar parte de este mecanismo institucional, ya que en contextos territoriales como Latinoamérica las instituciones “democráticas” parecen encontrarse vacías, por la carencia de ciudadanos, es decir, de individuos con experiencia y capacidades adquiridas, desarrolladas, practicadas, que les permita participar en la toma de decisiones políticas, en la “cosa pública” (Freire, 1982: 65), para hacer efectivos los derechos políticos, en la perspectiva del derecho y la ciencia política. Y estudia las razones que explican tal situación en términos de la “inexperiencia”, debida a las condiciones de colonización y esclavitud que se reflejan en antidemocracia. La inexperiencia, según explica siguiendo a Tocqueville, es uno de los signos de estrangulamiento de la democratización en América latina y se encuentra ligada a una formación histórico-cultural específica ausente de aquellas condiciones necesarias para la creación de un comportamiento que llevase a la creación de una sociedad con “nuestras propias manos”. La inexperiencia de autogobierno, casi nunca experimentada ha impedido un mejor ejercicio de la democracia ya que las condiciones de colonización no fueron favorables. Se trata de una inexperiencia democrática enraizada en verdaderos complejos culturales. (Freire, 1982: 60). Para Freire, las características de la colonización en Brasil: dominios protegidos de las incursiones de los nativos, de la violencia arrogante de los “trópicos” y de otros señores, así como el aislamiento impuesto a la colonia por la Metrópoli para el cumplimiento de sus exigencias de riqueza, marcan el momento en que se desarrollaron las condiciones culturales de sociedad cerrada, de dependencia, de mandonismo, de proteccionismo, que aun prevalecen hoy mediante soluciones paternalistas. Además del “mutismo”, presente como herencia cultural, de inexperiencia democrática, en sociedades como las latinoamericanas, a las cuales se les niega el diálogo y la comunicación y en su lugar se les ofrece

“comunicados” que las hacen políticamente mudas, el mutismo es una respuesta a la que le falta un sentido marcadamente crítico. El diálogo implica una mentalidad que no prospera en áreas cerradas, autárquicas. Por el contrario hay imposiciones, hay paternalismo y condescendencia al “adulto”, hacia el “menor”, en tales circunstancias es que se habla de “bondad del Señor”, del dominante, de su “comprensión humana”.

En la visión de Freire no hay diálogo con la estructura del gran dominio, con la tipo de economía que lo caracteriza fuertemente autárquico. El diálogo sólo se da en áreas abiertas, donde le hombre desarrolla su sentido de participación en la vida común, así el diálogo implica responsabilidad social y política. Afirma que, en países como los de América Latina, predominó el mutismo del hombre y su no participación en los problemas comunes. Bajo tales circunstancias fueron imposibles formas de vida democrática que implicasen un alto sentido de participación y se transformará en sabiduría democrática (Freire, 1982: 63-66). En la estructura económica colonial, con el trabajo esclavo, fue imposible que derivará en un tipo de relación humana que creara disposiciones mentales flexibles capaces de llevar al hombre a formas de solidaridad que no fuesen individualistas, las cuales exige un máximo de razón y conciencia, comportamiento característico de los regímenes flexiblemente democráticos, en cambio el mutismo crea disposiciones mentales rígidamente autoritarias, acríticas (Freire, 1982: 66).

Freire advierte que es sobre esta base que América Latina importa un Estado nacional democrático, sin considerar su contexto específico, muestra de una alienación cultural, como una solución prefabricada, sobrepuesta que implica inautenticidad y por lo tanto fracaso. Además, sin contar con las condiciones para ofrecer al “pueblo” inexperto circunstancias adecuadas para realizar sus primeras experiencias verdaderamente democráticas. Pasar de una estructura social en la cual el hombre vivía vencido, oprimido y “mudo”, a una forma política y social cuyos fundamentos exigían lo contrario al mutismo, o sea el diálogo, la participación, la responsabilidad política y social.

Freire insiste en que “La democracia antes que forma política es forma de vida y se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el

comportamiento humano, transitividad que no nace y no se desarrolla salvo bajo ciertas condiciones, en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas y de los problemas comunes en las que el hombre participe.” (Freire, 1982: 76), (Freire, 2001: 73-87).

Reconoce que la democracia exige ciertas calificaciones de los individuos para construir una sociedad con “sus manos”, deben poseer experiencia y conocimiento de la cosa pública (*public administration*), además de instituciones para participar en la construcción de la sociedad y sobre todo una específica disposición mental (*frame of mind*), es decir, ciertas experiencias, actitudes, prejuicios y creencias compartidas por todos o al menos por la gran mayoría.

En su diagnóstico, con el quiebre del equilibrio de la sociedad cerrada, la Independencia de Brasil en el siglo XIX, el país entró a una fase de transición, marcada por la supresión del trabajo esclavo y la atracción de inmigrantes que contribuyeron al crecimiento interno de la economía. Y es en la década del 20 al 30, después de la Primera Guerra Mundial, que la industrialización y la urbanización vivió un gran impulso y, con esto, el país empezó a encontrarse consigo mismo y el pueblo iniciaba la superación de su inexperiencia democrática. Sin embargo, tal superación, a finales de la década de los sesenta, cuando Freire escribe acerca de estas ideas en el libro “La educación como práctica de la libertad”, depende de la superación de la irracionalidad que, en ese momento, vive Brasil con un gobierno dictatorial. (Freire, 1982: 77-79).

Por lo tanto, para Freire no se trata de una democracia convencional que hace más profundas las desigualdades, que refuerza el poder de los poderosos, que se inmuta a la deshonra y el maltrato de los humildes y alienta la impunidad, cuyo Estado, que se dice liberal, sea el Estado que maximiza la libertad de los fuertes para acumular capital ante la pobreza y la miseria de las mayorías. Se trata, dice, de una democracia en la que el Estado rechace posturas corruptas, respete la libertad de los ciudadanos y no abdique a su papel regulador de las relaciones sociales, mediante su intervención democrática para el desarrollo de la solidaridad social. (Freire, 2001: 58-59). Según Freire, es necesaria una democracia que, fiel a la naturaleza humana, capaz tanto de moralizar el mundo, como de transgredir

la ética, imponga límites a la capacidad de odiar de hombres y mujeres. (Freire, 2001: 59)

No cree en la democracia puramente formal, que se “lava las manos” ante las relaciones entre quien puede y quien no puede, escudada en la máxima de que “todos sois iguales ante la ley”, ya que para él significa reforzar las desigualdades, además de que le resulta inaceptable una democracia fundada en la *ética del mercado* que, preservando el lucro, imposibilita la misma democracia, que impone los dictámenes del poder globalizador y la ideología de que no hay otro camino, lo que en sus palabras significa una “expresión moderna del autoritarismo”. (Freire, 2001:59)

Sin embargo, la carencia de un planteamiento freiriano de carácter normativo parece ser congruente con su “contextualismo radical”, que le asigna Giroux, ya que cualquier institución sería rebasada por la infinita diversidad de contextos, pero sí más cercano a una noción de esfera pública con elementos de Habermas, en el sentido de las condiciones de equidad como base para la participación política.

Esta perspectiva, enfatiza claramente aspectos económicos estructurales que son compartidos por Freire, pero no considera el papel de los individuos en la construcción de condiciones de mayor equidad que enfatiza a partir de su conocimiento sobre las condiciones de exclusión de las mayorías latinoamericanas y que en los países anglosajones parecen estar resueltas, en las visiones politológicas dominantes, como producto de un largo proceso histórico de construcción de instituciones, pero que en primer lugar, no puede ser replicado en espacios como los de América Latina y en segundo porque tales condiciones, como lo afirma Habermas, parecen estar en una fase de debilitamiento como parte del proceso de “refeudalización” que él mismo advierte.

Además, la perspectiva de Freire sobre la democracia entra en contradicción con Schumpeter con relación a que el sistema económico capitalista posibilita, más que ningún otro régimen político, el desarrollo de la democracia por tratarse de sociedades abiertas donde la libertad individual, otro de los presupuestos básicos establecidos por Schumpeter para entrar en la competencia electoral, es también

condición básica para el sistema. Si bien la libertad, como ha sido señalado, es también un supuesto fundamental en Freire, el adjetivo “individual” es claramente cuestionado en tanto que supone al individuo indisociable de la colectividad, de tal manera que su participación no se concibe de manera propiamente individual, sino en forma colectiva, para la toma de decisiones específicas, cotidianas, basada en el debate fundado en el conocimiento del contexto y no como delegación periódica, mediante la emisión del voto, del ejercicio del poder. Según Freire las sociedades latinoamericanas se establecieron como sociedades cerradas a raíz de las conquistas española y portuguesa, cuando tomó forma la cultura del silencio, dice que son sociedades dependientes para las cuales sólo ha cambiado en diferentes momentos históricos, el polo de decisión al cual están sujetas: Portugal, España, Inglaterra o los Estados Unidos. (Freire, 1994:93). Por lo que la afirmación de Schumpeter sobre el sistema capitalista no parece ser compartida por Freire.

**CAPITULO V.**  
**DIALECTICA DE LA ACCION CULTURAL COMUNICATIVA Y**  
**ESPACIO PÚBLICO**

1. Conocimiento racional-dialógico. 2. Ciudadanía politizada.
3. Democracia deliberativa y comunitaria.

La noción de espacio público es analizada aquí teniendo en cuenta la propuesta de Habermas como referente occidental, europeo-norteamericano que siguiendo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, corresponde a un contexto sociohistórico determinado y, por tanto, no puede ser aplicado, tal cual, a otras circunstancias, en particular, las que privan en América Latina, donde el proceso socioeconómico y político difiere, esencialmente, del europeo-norteamericano. Primero, por su recurrente Estado autoritario, de carácter civil o militar, vinculado tanto a su pasado colonial, como a su proceso inconcluso de transición a la democracia. Segundo, a su presente económico de subdesarrollo, el cual se manifiesta, esencialmente, en pobreza y desigualdad en las condiciones de vida de millones de personas.

A partir de tal premisa, en este capítulo, se argumenta un conjunto de elementos encaminados a integrar una dialéctica de la acción cultural comunicativa, propuesta que pretende contribuir a re-pensar el espacio público desde América Latina, en el sentido de una perspectiva filosófica-social multicultural, a partir de entablar un diálogo entre Jürgen Habermas y Paulo Freire, con el propósito de avanzar hacia una perspectiva que incorpore los conceptos y contextos del espacio y la cultura, tanto europeo-occidentales, como latinoamericanos, con el propósito de avanzar hacia una mejor comprensión de las diferencias y las coincidencias, que permitan la construcción de un espacio público cuyo fin sea la búsqueda de mejores formas de convivencia humana en la era global.

## 1. Conocimiento racional-dialógico

A partir de Habermas y Freire es posible fundamentar un conocimiento racional dialógico, que haría referencia tanto a la idea de Habermas sobre el conocimiento racional que implica una acción racional intencional, no sólo a la racionalización en general, sino a la racionalización de la acción comunicativa, así como también a la capacitación y disposición de saber, para la transformación del *status quo*, según la propuesta de Freire de acción dialógica que implica: colaboración, unión, organización y síntesis. Esto es, un conocimiento racional dialógico, desde una postura comunitaria, societal y no individualista, que bien puede fundamentar un espacio público, constituido por una figura, hasta ahora, inédita de sujeto, formado intencionalmente, en las capacidades tanto para la racionalización de la acción comunicativa, como para la acción dialógica, que implica un conocimiento fundado en el diálogo y la experiencia, para la transformación de la realidad opresora.

En el capítulo II, de esta tesis, se ha hecho referencia al concepto de acción racional y acción comunicativa que propone Habermas y que ahora conviene traer a colación. En principio, la acción racional intencional ha provocado un desarrollo de las fuerzas productivas y un incremento del control tecnológico sobre la vida (Habermas, 1970). Esta forma de racionalización es quizá el problema y fundamento más importante de la sociedad moderna. Sin embargo, el tema es la racionalización de la acción racional intencional, no la racionalización en general, y la solución a tal problema reside en la racionalización de la acción comunicativa, la cual conduce a la liberación de la dominación sobre la comunicación, a una comunicación libre y abierta. La racionalización implica por tanto emancipación. (Habermas, 1970: 118-119), en tanto que el tema de las legitimaciones y en general, de la ideología, constituyen para Habermas las dos causas principales de la distorsión de la comunicación, causas que deben eliminarse si se desea lograr una comunicación libre y abierta. (Ritzer, 2001:184)

El asunto del desarrollo de un nuevo sistema normativo, menos restrictivo, conforma el núcleo de la teoría de la evolución social de Habermas. En está,

concibe una sociedad racional basada en un nuevo sistema, no distorsionador de la comunicación, que favorezca la libre comunicación, que suprima las barreras a la comunicación, en el que las ideas se exponen y defienden abiertamente a las críticas, sistema mediado por un proceso argumentativo, el cual se basa, en un acuerdo exento de coerciones y limitaciones.

Además, es conveniente recuperar la argumentación de Habermas sobre la razón, la racionalidad y el saber. A la expresión racional le adjudica una doble composición, por un lado, la racionalidad como una habilidad adquirida y desarrollada, por otro, el saber. Así razón y saber las concibe como expresiones humanas que se contienen en una especie de depósito y que tienen como finalidad un uso práctico.

En tanto que a la racionalidad le adjudica conocimiento y adquisición de conocimientos, o sea, capacidades humanas innatas y adquiridas durante un largo y complejo proceso de desarrollo humano, así como de actividades socialmente organizadas para obtener conocimientos necesarios, propios del desenvolvimiento humano. Y lo más significativo, al respecto, es que la racionalidad implica a sujetos capaces de lenguaje y de acciones de uso del conocimiento. Es evidente, en este punto, la filosofía kantiana de la conciencia que, según Habermas, nos conduce de un concepto de razón, desarrollado desde un concepto de razón, a uno de racionalidad, desarrollado gracias a la comunicación, a una racionalidad comunicativa, es decir, del conocimiento del objeto, al del entendimiento entre sujetos, capaces de habla y acción, que se manifiesta en formas de comportamiento basadas en buenas razones, y por tanto accesible a un enjuiciamiento objetivo, con pretensiones de validez. (Cortina, 2008: 126)

También vale la pena recordar que, para Habermas, los seres racionales serían personas, cuando menos, con los siguientes rasgos: disposición de saber y manifestaciones simbólicas, con acciones lingüísticas y no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas y que encarnan un saber. (Habermas, 2002 a: 24). Con este planteamiento, Habermas parece suponer que la capacidad de habla y de acción, ya ha sido lograda, genéricamente, por todos los sujetos modernos, sólo por el hecho de coexistir en el tiempo de la modernidad. Sin

embargo, Habermas omite el proceso que permite a los sujetos adquirir la competencia comunicativa a la que hace referencia. Y, en consecuencia, tampoco, repara en aquellos sujetos que, aún formando parte de la sociedad moderna, no cuentan con tales capacidades.

Por su parte, Freire, plantea la acción dialógica, en la que asume el proceso que lleva a los sujetos, no capacitados en el habla y la acción, como esencial, para entonces, alcanzar los rasgos que Habermas exige a un ser racional y por tanto con posibilidades de racionalidad comunicativa.

En la acción dialógica, como ya se ha mencionado, en el capítulo II, la colaboración es una de las características de la acción dialógica, misma que sólo es posible entre sujetos, aunque en niveles distintos de función y por lo tanto de responsabilidad, sólo puede realizarse en la comunicación. A su vez, el diálogo, que es siempre comunicación, sostiene la colaboración y ejerce un análisis crítico, desarrolla un conocimiento sobre la realidad-problema.

Freire insiste que, mientras en la teoría antidialógica, la elite dominadora, mitifica el mundo para dominar mejor, la teoría dialógica exige el descubrimiento del mundo. Para Freire, nadie descubre el mundo al otro, aun cuando sólo un sujeto inicie el esfuerzo de descubrimiento de los otros, es preciso que éstos se transformen, también, en sujetos, en el acto de descubrir. Aclara, que la confianza, aunque es la base del diálogo, no es un *a priori* de ésta, sino una resultante, del encuentro, en el que los hombres se transforman en sujetos de denuncia del mundo, para su transformación. El tema del otro, es abordado por Dussel, desde la filosofía de la liberación, enfoque muy cercano al de Freire, vía la Teología de la Liberación, de la que Dussel también ha sido parte, desde la relación entre razón y fe: “Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse. En la proximidad, cara-a-cara, alguien puede oír la voz del otro y acogerla con sagrado respeto... Aceptar la palabra del otro, porque él o ella la revela sin otro motivo que el respeto porque él o ella me merece confianza en lo que se denomina: fe; se cree en la veracidad del que lo enuncia. Lo que me revela no tienen otro criterio de certeza que la realidad misma del otro como otro.” (Dussel, 2008, 86-87)

Ambas concepciones, la acción racionalidad intencional, de Habermas, que él mismo resuelve, como racionalización de la acción comunicativa y la acción dialógica de Freire, permiten pensar en un sujeto, no sólo “heredero” de las capacidades humanas “innatas”, de racionalidad, conocimiento y adquisición de conocimientos, habilidades adquiridas durante un largo y complejo proceso de desarrollo humano, sino también en un sujeto promotor de tales capacidades, a partir de un esfuerzo colectivo basado en el diálogo, para la generación de conocimiento, sobre sí mismo, sobre los otros, con quienes comparte y de quienes depende su existencia y sobre el entorno natural y material que les rodea, para el logro de condiciones que permitan su realización autónoma, es decir, individual, pero siempre en relación con los otros, que forman la comunidad, a la que el propio sujeto pertenece. Hay que tener en cuenta, propone Dussel, que: “La individuación de esta experiencia personal-comunitaria es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa.” (Dussel, 2008: 83)

Ciertamente el espacio público precisa una figura inédita, pero viable, de sujeto, adecuada a nuestro tiempo que supere los vicios del individualismo moderno, de una propuesta no individualista, en la que la percepción de la alteridad sea constitutiva, para el conocimiento y la acción. De un sujeto que se reconozca en su finitud y en la interacción lingüística, con los otros. Un sujeto inédito, en el entendido de que el sujeto no accederá a sí mismo mediante la autoreflexión, como lo propone Habermas, es decir, mediante su propia objetivación para conocerse, lo que supone pasar de un concepto de razón, desarrollado en términos de reflexión, a uno de racionalidad, elaborado en términos de comunicación. (Cortina, 2008: 125-126). Es entonces, el diálogo, que propone Freire, con su carga de experiencia, en el sentido que plantean Gadamer (2004), Levinas (1993), Dussel (1998) y Apel (1985 y 1992), en tanto que, la razón hunde, a tal punto, sus raíces en la experiencia, que incluso las pretensiones de validez del habla, nacen de la experiencia de la libertad.

Finalmente, hay que destacar que ambas propuestas, la racionalización de la acción comunicativa y la acción dialógica, conducen a la liberación del ser humano

de la condición de dominación, en el caso de Habermas, siguiendo la crítica de la Escuela de Frankfurt, asociada a la economía capitalista y a la cultura burguesa de masas, generalizadas. Y, según Freire, producto de la condición de dominación específica, sí de la economía capitalista y de la cultura de masas, pero también resultado de procesos históricos particulares, especialmente de aquellos asociados a contextos sociales identificados como “pre-modernos”, que presentan simultáneamente elementos modernos y tradicionales, pero que de cualquier manera pertenecen a la modernidad. Un conocimiento racional dialógico, permitiría avanzar hacia un conocimiento, producto de una acción de comunicación racional, libre y abierta como propone Habermas, pero también, compartida, que le otorgue contenido, argumental (cualitativo) y colectivo (cuantitativo), a un espacio público, fundado en el conocimiento construido dialógicamente, es decir, construido de manera colectiva cuyo fin último sea la emancipación de la sociedad capitalista y sus formas pre y/o post-modernas y la construcción de otra, todavía inexistente, pero posible.

## **2. Ciudadanía politizada**

Otro componente de una dialéctica de la acción cultural comunicativa y espacio público, es la ciudadanía politizada que se apoya, tanto, en la perspectiva de Habermas en el sentido de un sujeto capaz de participar en el espacio público, debido a su capacidad racional de argumentar y expresar oraciones articuladas lógicamente, como en Freire, quien concibe la posibilidad de un sujeto alfabetizado políticamente, es decir, consciente de su situación presente, capaz de imaginar una condición distinta, con una visión de futuro y dispuesto a hacerla realidad.

En la perspectiva de Freire, la ciudadanía politizada depende directamente de la práctica educativa, esta es parte de una totalidad de prácticas sociales que, como la productiva, la cultural o la religiosa, tiene su asiento en la historia y tiene su propia historicidad. En ella se manifiesta la presencia de sujetos, objetos de

conocimiento y objetivos a los cuales se orienta, así como de métodos, procesos, técnicas y materiales que deben estar en coherencia con los objetivos, la opción política, la utopía, de los que está impregnado el proyecto pedagógico, el cual requiere de un alto nivel de participación, de carácter democrático de los individuos que conforman el conglomerado social, donde se lleva a cabo la práctica educativa.

La condición de ciudadanía, Habermas, la ubica dentro del proceso de transformación del Estado de la temprana Edad Moderna en una república democrática y en un estado nación, en el cual la autocomprensión nacional constituyó el contexto cultural en el que los súbditos podían llegar a ser ciudadanos políticamente activos. De este modo la pertenencia a la nación fundó un vínculo de solidaridad entre sus integrantes, además de que hizo posible una nueva forma, más abstracta, de integración social sobre la base de un nuevo modo de legitimación, distinto al fundamento religioso que tuvo a lo largo de la edad media. (Habermas, 1999: 88)

Otro aspecto de la integración social, que identifica Habermas, es la urbanización y la modernización económica, con la ampliación y aceleración del tráfico de mercancías, personas e información, que altera el arraigo territorial y las formas de pertenencia a la estructura social, por lo que el Estado nacional responde con una movilización política de sus ciudadanos. La conciencia nacional hacia posible la integración, a un nivel abstracto, de los conglomerados sociales sujetos a una intensa movilización y a cambiantes estructuras de decisión política. “Una participación democrática puesta en marcha lentamente creó, con la ayuda del estatuto de la ciudadanía, un nuevo nivel de solidaridad mediada jurídicamente y, simultáneamente, proporcionó al Estado una fuente secularizada de legitimación.” (Habermas, 1999: 88)

Habermas aclara que, si bien el Estado moderno había legalizado sus fronteras sociales mediante el derecho de pertenencia a un Estado, significando una mera subordinación a un poder estatal, esta pertenencia organizativa se transformó sólo con el tránsito de un Estado democrático de derecho en una forma de pertenencia adquirida, por medio de un consentimiento implícito, de los ciudadanos que

participaban en el ejercicio del poder político, lo que significó un cambio de status de miembro de un Estado, al de ciudadano de un Estado.

Sin embargo, desde la perspectiva de Freire, tal proceso de inclusión social, de pertenencia, no ha comprendido al conjunto de los individuos adscritos a un estado nación, definido en términos jurídicos y tal consentimiento implícito, conlleva un proceso de alfabetización política, que no es resultado automático, sino producto de un proceso dirigido, es decir, políticamente intencionado. Por tanto, la autoadscripción requiere de un conjunto de prácticas encaminadas, precisamente, al logro de la pertenencia consciente y de participación en el ejercicio del poder político.

Habermas distingue el aspecto normativo, el jurídico-político, del cultural y desentraña su desarrollo histórico y articulación. En tanto que Freire analiza la circunstancia en que tal proceso no logra la comprensión del conjunto de los individuos, lo que genera una forma de identidad y de integración social al Estado nación segmentada y con ello un desarrollo incompleto de transición a un Estado moderno, de carácter democrático, tal y como sucede en sociedades surgidas de un proceso de coloniaje tardío como el de América Latina. Si bien, Habermas, reconoce que tal proceso muestra excepciones como en el caso de los Estados Unidos, donde el Estado nacional pudo adoptar y mantener una forma republicana sin la base de una población homogenizada culturalmente, si tuvo una relación civil enraizada en la cultura mayoritaria, no contempla el caso de naciones como las latinoamericanas, las cuales no logran una identidad plena y una amplia integración social al Estado nación. Por tal motivo, el binomio ciudadanía y alfabetización política, permite no sólo considerar la diversidad de circunstancias en torno a la integración Estado nación en la época moderna, sino también los procesos específicos que significan dotar de contenido la idea misma de nación en circunstancias sociohistóricas específicas.

Habermas identifica, dos rasgos del Estado moderno: la soberanía del poder estatal, encarnada en el príncipe y la diferenciación del Estado con respecto a la sociedad, a su juicio ambos sustentan las libertades subjetivas que de modo paternalista, autoritario, se les concederían a las personas. Tales derechos de

súbdito, se modificaron en el tránsito de la soberanía del monarca, a la soberanía del pueblo, en derechos del hombre y del ciudadano, es decir, en derechos liberales y políticos, que a su vez garantizan tanto la autonomía privada como también la autonomía pública, que en principio es igual para cualquiera (Habermas, 1999: 89).

Habermas retoma el principio, tanto de Rousseau como de Kant, de que los destinatarios del derecho deben poder concebirse simultáneamente como autores del mismo. De tal modo que la transformación jurídico política, hacia un Estado moderno, no habría sido posible, si el pueblo definido hasta entonces de una manera autoritaria no se hubiera convertido, de acuerdo con su propia autocomprensión, en una nación de ciudadanos conscientes de sí mismos. El motor de tal transformación, según Habermas, no serían las nociones de soberanía popular y derechos humanos, sino la idea de nación, capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma de una manera contundente. “La nación o el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada. (Habermas, 1999: 89)

Sólo la conciencia nacional, sintetiza una procedencia, una lengua y una historia común, convierte a los subsidios en ciudadanos en una única comunidad política, que pueden sentirse responsables unos de otros. Esta idea significó una nueva forma de pertenencia compartida, una nueva forma jurídica y políticamente mediada, que conlleva una doble codificación: el estatus definido por medio de los derechos civiles y al mismo tiempo la pertinencia a un pueblo definido culturalmente (Habermas, 1999: 90).

Es claro que tanto Habermas como Freire entienden que tal interpretación cultural de los derechos cívicos constituye la base del Estado nacional, sin la cual no sería posible la implantación de la ciudadanía democrática y el nivel de integración que requiere. (Habermas, 1999: 90) (Freire, 2007: 37)

Sin embargo, en el marco del Estado nación, Habermas advierte que surgen peligrosas ambivalencias entre republicanismo y nacionalismo, ya que la idea de nación no sólo contiene la voluntad de autoafirmación de la soberanía popular,

sino también la autoafirmación frente a otros Estados nación, que implica un tercer concepto colectivo de libertad, junto a la libertad privada y la autonomía política de los ciudadanos, como libertades individualistas.

¿Cómo opera esta libertad colectiva, como analogía de las libertades privadas, en la que los individuos compiten entre sí, o apegada a la autodeterminación cooperativa propia de los ciudadanos autónomos? A esta interrogante Habermas responde en función de dos modelos. Según el modelo de autonomía pública, la nación se concibe como una magnitud construida en términos jurídicos, justamente, como una nación de ciudadanos que entienden y defienden la propia constitución como una conquista en el contexto de la historia de su país. Sin embargo, la libertad de la nación fue entendida de manera cosmopolita, en el sentido dado por Kant como una facultad y una obligación para el entendimiento cooperativo o para el arreglo de intereses con otras naciones en el marco de una federación de pueblos que asegure la paz.

En tanto que la versión naturalista, sugiere que la libertad de la nación consiste esencialmente en la capacidad de afirmar su independencia, en caso de necesidad, mediante el poder militar, tal y como proceden las personas privadas en el mercado, los pueblos persiguen sus propios intereses en la arena de la política internacional. Con base en esta concepción, el Estado nacional que hace la guerra, exige a sus ciudadanos el deber de arriesgar su vida en aras de la colectividad (Habermas: 1999: 89-90).

Respecto a la identidad nacional Freire parece adoptar la concepción de autonomía pública y no tanto la versión naturalista. Por lo que está más interesado en el tema de la autoafirmación y adscripción colectiva. Sin embargo, advierte que tal proceso, como es el caso de los países de América Latina, no rige el principio al que apela Habermas de la igualdad de los derechos liberales y políticos, ya que la situación de transición en la que se encuentra la sociedad caracterizada por su condición colonial, esclavizada, sin pueblo, le impide avanzar hacia una sociedad democrática (Freire, 2007: 59).

La ausencia de pueblo se explica, según Freire, por la condición colonial que significó la sobrevivencia de la estructura autoritaria, basada en la explotación

económica del gran dominio, en que el “poder del Señor” se extendía desde las tierras, a los campesinos y al trabajo esclavo y, con ella, el predominio de los derechos de súbdito y no de los derechos del hombre y del ciudadano que significó la transición a un Estado moderno como lo expone Habermas. Pero también tiene que ver con las características propias de una “sociedad cerrada” y su posición como sociedad, refleja una tarea alienada y alienante de sus élites, sin capacidad para decidir, un “pueblo” siempre oprimido y guiado por los apetitos de la élite que estaba sobre él. Carente de vinculación dialogal con la élite, cuya tarea era únicamente seguir y obedecer, incapaz de conocerse a sí mismo, que sólo atina a la importación de modelos. Es claro que tanto Habermas como Freire, conciben la existencia del pueblo como la clave de la condición de ciudadanía, sin embargo mientras Habermas advierte su surgimiento como resultado de circunstancias favorables, Freire enfatiza su imposibilidad en un contexto de colonización.

Tal formación histórico-cultural, dice Freire siguiendo a Tocqueville, define “... la “inexperiencia democrática”, necesaria para la creación de una sociedad con “nuestras propias manos” y la imposibilidad de una mentalidad permeable, flexible, característica del clima cultural democrático.” (Freire, 2007: 60). Además, cuestiona que la colonización no hubiera creado las condiciones, como se dieron en Europa, para la formación de los Estados nación y la instauración de la democracia, ya que la colonización sólo significó depredación y explotación económica y en ningún momento una tarea civilizatoria. “Faltó ánimo a los colonos que se dirigían hacia acá, lo que habría dado posiblemente otro sentido al desarrollo de nuestra colonización. Les faltó “integración con la colonia”, con la *nueva tierra*. Su intención preponderante era realmente la de explotarla, la de permanecer “sobre” ella, no la de permanecer *en* ella y *con* ella, integrados. Por lo tanto, difícilmente hubieran venido con ánimo de trabajarla, de cultivarla.” (Freire, 2007: 62). Esta interpretación se debe, tal vez, a su concepción nacionalista de autonomía pública basada en la solidaridad y no en la visión naturalista que predominó. Aunque, no deja de reconocer que las características de la estructura

económica y de organización social, no permitieron la conformación de una institucionalidad democrática y popular. (Freire, 2007: 61)

El problema de la inexperiencia democrática, identificado por Freire, tiene que ver con la estructura paternalista, que encuentra en la base de las sociedades latinoamericanas, misma que se acompaña del “mutismo”, en el cual se niega el diálogo y la comunicación y en su lugar se ofrecen “comunicados”. De ahí que la propuesta freiriana de alfabetización política se centre precisamente en el diálogo, como estrategia, para la superación del déficit cuantitativo y cualitativo de democratización de la cultura.

Este proceso de democratización que tanto preocupa a Freire, se apoya en la idea de Mannheim<sup>72</sup> de superar el estado de ignorancia de las masas para avanzar hacia una participación crítica, como la única forma de transformarse en pueblo (Mannheim, 1943). Tal participación crítica significa para Freire la desmitificación de la realidad que hace posible la conciencia crítica y con ella la superación del analfabetismo político. Esta última tiene para Freire un doble propósito, por un lado la posibilidad de acceder a una sociedad moderna, bajo un régimen democrático y por otro, la vía para superar la ideología burguesa.

La primera intensión se presenta en los trabajos iniciales de la obra intelectual de Freire, especialmente en el texto *La educación como práctica de la libertad*, publicado, por primera vez, en el año 1969. En tanto que la segunda se aprecia en el libro *La naturaleza política de la educación*, de 1994, en el que se advierte una posición más radical y orientada enfáticamente a una actitud crítica, entendida como una comprensión profunda e íntima del tema, en el sentido de un descubrimiento cada vez mayor. El proceso de conocer, supone una situación dialéctica y colectiva: “... no estrictamente un “Yo pienso”, sino un “Nosotros pensamos”. No es el “Yo pienso” el que constituye el “Nosotros pensamos” sino más bien el “Nosotros pensamos” lo que me posibilita pensar.” (Freire, 1994: 113).

---

<sup>72</sup> Los temas más importantes de Mannheim como la libertad, democratización y la teoría de la personalidad democrática son temas decisivos en los primeros escritos de Freire. Torres cuestiona que Paiva (1982), omita el análisis sobre las diferencias entre Mannheim y Freire. (Torres, 2001: 98)

En cuanto al acceso a una sociedad moderna, Freire piensa que está directamente asociado a la noción de alfabetización política y ésta se presenta en el marco de la oposición domesticación-liberación. En la domesticación, los educandos se conciben aislados de la vida, como si el lenguaje-pensamiento fuese posible al margen de la realidad, en este tipo de práctica educativa las estructuras sociales no se discuten jamás como un problema que necesite ser revelado, por el contrario, se intenta reforzar la “falsa conciencia”, que permite una fácil adaptación a su realidad, además de que entrafía una relación de manipuladores y manipulados y un acto de transferencia de “conocimiento”. En tanto que la liberación depende de un proceso de educación, consistente en reconocer y descubrir críticamente la realidad, en un acto de conocimiento y un proceso de acción transformadora que debería ejercerse sobre la realidad. “Las respuestas a la situación (*de los educandos*) no reside en que aprendan a leer historias alienantes, sino en que construyan una historia que actualice sus vidas.” (Freire, 1994: 116).

Hay que decir que la concepción de alfabetización política es construida por Freire en una relación inversa, de oposición, desde la analfabetización política: “... un analfabeto político, independientemente de que sepa leer y escribir, es aquel que tiene una concepción ingenua de las relaciones de la humanidad con el mundo. Este tipo de persona tiene una visión ingenua de la realidad social absolutamente determinada, es decir, la realización social es un *fait accompli* más que algo que está en proceso de desarrollo. Una de las tendencias del analfabeto político es escapar a la realidad concreta, una forma de rechazarla, perdiéndose en concepciones abstractas del mundo.” (Freire, 1994: 116-117)

Además, Freire, cuestiona la neutralidad de los objetivos científicos que pretende conocer usando guantes y mascarillas para no contaminar ni quedar contaminados, así como la noción mecanicista y fatalista de la historia, como lo acontecido y no lo que se está produciendo o lo que vendrá y por tanto, el presente es algo que debería normalizarse, mientras que el futuro, en tanto repetición del presente, se convierte en la preservación del *statu quo*. “A veces el analfabeto político percibe el futuro no como repetición del presente sino como

algo preestablecido, como *fait accompli*. Ambas concepciones son visiones domesticadas de futuro. La primera domestica al presente, que debería repetirse; la segunda reduce el futuro a algo inexorable. Ambas niegan la condición de las personas como seres de praxis, y al hacerlo también rechazan la historia. Ambas sufren de una falta de esperanza.” (Freire, 1994: 117)

También advierte que la dicotomía entre teoría y práctica, la universalidad de un conocimiento despojado de un condicionamiento histórico-sociológico; el rol de la filosofía explicando el mundo para ser aceptado; la educación como mecanismo de transferencia de valores abstractos y conocimientos puros, son elementos de la conciencia ingenua del analfabeto político. (Freire, 1994: 117)

No obstante, la conciencia de esa falsedad, resultado de una comprensión crítica de la realidad, es imposible sin una acción transformadora sobre el mundo, por lo que Freire reivindica el vínculo teoría-práctica como fundamento de la alfabetización política que, en principio, significa la desmitificación de la realidad a partir de trascender la educación como pura transferencia de un conocimiento que sólo describe la realidad y luego transformarla, a lo que llama concienciación. La concientización (basada en el término brasileño de *conscientização*), es el proceso mediante el cual los seres humanos participan críticamente en un acto transformador. Por lo que uno de sus fundamentos es provocar un reconocimiento del mundo que está dinámicamente en <<proceso de creación>>. (Freire, 1994: 118-120).

Como se advierte, Freire, parte de una perspectiva epistemológica, que le sirve de base para formular un concepto que entraña un proceso de conocimiento, simultáneo a una visión de práctica. Según Freire, la concientización implica una constante clarificación de lo que permanece oculto y en ese descubrimiento de otra realidad no es posible ignorar la acción transformadora que produce este descubrimiento y comprensión concretos.

En la lucha contra las estructuras opresivas de la sociedad en un contexto de relaciones sociales desiguales y ejercicio desigual del poder, la educación, por tanto, es un proyecto político, pues desvela las contradicciones sociales y

convierte al educando y al educador, en sujetos activos de la transformación social.

En suma, Paulo Freire sustenta su idea de educación, como práctica política, capaz de revelar la profunda conexión que existe entre la cotidianidad de los individuos y la posibilidad de transformar las condiciones desiguales de poder en la sociedad. La educación es, entonces, un acto insoslayablemente político. Así la escuela se transforma en un espacio que le permite al individuo adquirir conciencia crítica de su papel en la sociedad, mediante la exposición libre y argumentada sobre las tareas gubernamentales, en el sentido que lo plantea Habermas. Sin embargo, Freire enfatiza los cambios que necesita su conciencia (el individuo) para, desde ellos, generar las urgentes transformaciones que exige la sociedad en la que está inmerso.

El espacio educativo es, también, de acuerdo con Freire, el ámbito propicio para generar investigación (conocimiento), que sirva de base para desentrañar las condiciones desiguales en que se enmarcan la pobreza, la marginación social y el analfabetismo, entre otros fenómenos sociales; con ello, se podrán propiciar condiciones para la toma de conciencia de los sectores sociales desprotegidos y favorecer la puesta en marcha de acciones prácticas para su superación.

Esto último se traduciría en la participación de los sectores sociales excluidos en el espacio público y con ello el fortalecimiento de la democracia, como medio para la distribución racional del poder y su ejercicio, en el sentido habermasiano.

Freire afirma que en la escuela se puede desarrollar un nicho de pensamiento cuya premisa básica sea la reflexión acerca del mundo, para derivar la acción conjunta de los grupos que ya participan en el espacio público, con los sectores populares excluidos, dentro de un proceso dialéctico (teoría-práctica) de construcción de conocimiento (crítica), tal que se constituya en el medio para leer el mundo, en la escuela, como en cualquier otro ámbito social.

En concreto, también la escuela puede asumir un papel político, tarea a la que está llamada por su misión esencial de alfabetizar críticamente, en vez de una alfabetización que provea al educando sólo el dominio técnico de habilidades para

salir a la calle a incorporarse al mercado laboral y someterse sin más a la explotación e ideología capitalistas.<sup>73</sup>

Freire basa su planteamiento de la perspectiva crítica en la educación en la siguiente premisa: la educación (crítica y progresista) permitirá descubrir las posibilidades de la esperanza, cimienta a su vez de la utopía de recrear un mundo diferente, en el cual el ser humano gestiona de forma continua su naturaleza en la propia historia, de la que necesariamente se torna sujeto y objeto.

Hay que agregar que para Freire, el tema de la justificación ética que implica paternalizar, infantilizar, a los incompetentes básicos (niños, mujeres, analfabetos, indios), que no saben lo que les conviene, que necesitan ser enseñados, problema planteado tanto por Villoro (2008: 270-272) y Cortina (2008: 218)<sup>74</sup>, como por Habermas, no tiene cabida, ya que el proceso de educativo, en general, y la alfabetización política en particular, entraña, esencialmente, una acción de enseñanza-aprendizaje, que supone una relación horizontal, en la que nadie enseña a nadie, sino que todo individuo tiene que enseñar y que aprender. Asimismo, Freire apuesta por la autonomía y contra el individualismo, lo cual garantiza un aprecio por la vida personal y por el espacio público, mientras que el individualismo apuntala un individualismo ético-político, que busca el disfrute de la independencia privada, aún a costa de la colectiva.

Asimismo, comparte la idea de que la vida social, aunque contingente, contradictoria y finita, requiere, como lo plantea Adela Cortina, de contar con

---

<sup>73</sup> Estas ideas forman la base de las propuestas de varios autores identificados en el paradigma de la pedagogía crítica, entre los que destacan John Dewey, estadounidense considerado el padre de la educación progresista y quien difundió su trabajo a principios del siglo XX; los educadores chilenos, M<sup>a</sup>. Victoria Peralta y Humberto Maturana. Jonathan Kozol, estadounidense, quien escribió en los decenios de los sesenta, setenta y ochenta; Donaldo Macedo, profesor de la Universidad de Massachusetts, en Boston; Paul Willis y Michael Apple, en Inglaterra; Ramón Flecha, profesor de la Universidad de Barcelona, entre otros, a finales del siglo XX.

<sup>74</sup> La distinción entre lo *bueno* y lo *justo*, entre los proyectos personales y grupales de *autorrealización* y las *normas mínimas* de justicia compartidas por todos, entre los *máximos éticos aconsejables* y los *mínimos éticos exigibles*, Cortina, afirma que, estamos obligados a dejar en herencia, a través de la educación, al menos tres legados: 1) el respeto profundo por los *mínimos de justicia* y los *valores que los hacen necesarios*, 2) el afán por desarrollar y ejercitar la *autonomía* personal y 3) el deseo de *autorrealización* personal. Es decir se trata de una herencia moral versus indoctrinación. (Cortina: 2008: 218)

sujetos autónomos, lo cual es condición de sentido y validez de buena parte de nuestra vida, de la política democrática, de una praxis pedagógica orientada a favorecer la formación del propio juicio y no a inculcar doctrinas (Cortina, 2008: 126).

### **3. Democracia deliberativa y comunitaria**

Para desarrollar este binomio, tercer componente de una dialéctica de la acción cultural comunicativa y espacio social, es conveniente retomar el análisis que hace Habermas sobre los modelos normativos de democracia, con relación al concepto de ciudadano, al concepto de derecho y a la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política, así como su propuesta de democracia deliberativa, para luego discutir la perspectiva de Freire en relación con la conformación de ciudadanía y las posibilidades de participación en el proceso de sociabilidad democrática y construcción de consensos. Con esta secuencia se busca presentar los puntos de coincidencia, las oposiciones y/o complementariedad que, sobre estos temas, se pueden derivan de ambos autores.

Habermas se refiere a tres modelos normativos de democracia: la comprensión liberal, la republicana y la deliberativa.<sup>75</sup> Los dos primeros modelos, confrontados en relación al concepto de ciudadano, de derecho y a la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política. Según la concepción liberal el proceso democrático programa al Estado en interés de la sociedad. En tanto que el Estado se concibe como el aparato de administración pública y la sociedad como el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social, estructurado en función de la economía de mercado. Mientras que la formación de

---

<sup>75</sup> Autores como Joseph M. Bessette (1980 y 1994), Bernard Manin (1987) o Joshua Cohen (1989) serían los primeros impulsores de este giro deliberativo y en breve tiempo, el número de partidarios y detractores aumentó considerablemente. Son ya clásicos los nombres de Gutmann, Thompson, Elster, Nino, Bohman, Rehg, Dryzek, Richardson, Crocker, o, en los últimos tiempos, incluso Amartya Sen. Pero los dos grandes referentes, en torno a los que giran las demás posiciones, son Habermas y Rawls, el primero esbozando la democracia deliberativa como una «democracia radical» (Habermas, 1991; 1998), el segundo, desde la democracia constitucional exigida por su liberalismo político (Rawls, 1996; 1999; 2002). (Adela Cortina, 2011: 14)

la voluntad política de los ciudadanos, tendría la función de impulsar los intereses sociales privados frente al estado administrador del poder político, para el logro de tales objetivos colectivos (Habermas, 2004: 231).

En cambio, en la acepción republicana, la política no se agotaría en dicha función de mediación, representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. En esta perspectiva la política es una forma de reflexión, un entramado ético de vida y medio por el cual los individuos de comunidades solidarias asumen su recíproca dependencia, su calidad de ciudadanos, con voluntad y conciencia y las relaciones de reconocimiento recíproco, convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales.

Así, dice Habermas, la arquitectónica liberal del Estado y de la sociedad experimenta una importante transformación, junto a la instancia de regulación jerárquica de la soberanía estatal y la instancia de regulación descentralizada del mercado, surge la solidaridad como una tercera fuente de integración social. Se trata de una formación de la voluntad política de carácter horizontal, dirigida hacia un consenso logrado comunicativamente, que debería gozar de primacía, ya que “...la autodeterminación ciudadana presupone una base social autónoma, independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado: una base que protegería a la comunicación política de quedar absorbida por el aparato estatal o de ser asimilada por las estructuras del mercado.” (Habermas, 2004: 232)

Habermas subraya que en la concepción republicana, el espacio público político y la sociedad civil, cobran un significado estratégico ya que conjuntamente deben asegurar su fuerza integradora y su autonomía a la práctica del entendimiento mutuo entre los ciudadanos. A diferencia de la falta de comunicación política en la sociedad centrada en la economía, en la concepción republicana, se tiene una nueva conexión del poder administrativo con el poder comunicativo resultado de la formación política de la opinión y la voluntad.

En ambos modelos Habermas distingue los respectivos conceptos de ciudadanos. En el liberal, el *status* de los ciudadanos está determinado por los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Disfrutan

de la protección del Estado en tanto persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las normas jurídicas, lo que les permite configurar una voluntad política que influye de manera efectiva en la administración. En tal sentido los ciudadanos ejercen control sobre el poder del Estado siempre y cuando este se ejerza en interés de los ciudadanos como sujetos privados.

En la concepción republicana el *status* de ciudadano, los derechos de participación y comunicación, no garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común, sólo a través de cuyo ejercicio, pueden llegar a ser sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales. Se trata de un poder producido comunicativamente en el ejercicio de la autodeterminación de los ciudadanos legitimado por la institucionalización de la libertad pública que protege su ejercicio. En este modelo “La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguarda de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de a voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos.” (Habermas, 2004: 234).

Sobre el concepto de derecho, la concepción republicana, otorga igual importancia a la integridad del individuo y sus libertades subjetivas, que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos y como miembros de ella misma. “Esta concepción de la política vincula la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático de su génesis y mantiene así una conexión interna entre la praxis de la autodeterminación del pueblo y el imperio impersonal de las leyes.” (Habermas, 2004: 235).

Claramente Habermas apuesta por la concepción republicana ya que en ésta los derechos son en último término las determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales, algunos derechos son de carácter suprapolítico, cuyo objetivo es el bien común, consistente en sostener el conjunto de derechos adecuado a las condiciones y costumbres de la comunidad.

Por ejemplo, en esta concepción, el derecho de sufragio, se convierte en el fundamental, porque es constitutivo de la autodeterminación política, además de

que es la vía para la inclusión en una comunidad de individuos iguales en derechos, para realizar contribuciones y adoptar posiciones propias. Asimismo, en cuanto a los derechos de participación y comunicación política, los fines privados, determinados libremente se ciñen a la acción estratégica acordada en función del interés de todos. En este paradigma la política es concebida como la autodeterminación ciudadana, a partir del diálogo, que marca la distinción entre poder comunicativo constituido por las opiniones mayoritarias formadas discursivamente y el poder administrativo del aparato estatal. Asimismo, los partidos políticos se ven obligados a adoptar el estilo deliberativo y los discursos políticos para acceder a posiciones estatales de poder.

Habermas insiste en que la deliberación hace referencia a una cierta actitud que propicia la cooperación social, a la disposición de ser persuadido, mediante razones relativas a las demandas de los otros, tanto como a las propias. En su opinión, el medio deliberativo es un medio bienintencionado para el intercambio de puntos de vista, en el que el voto, representa un conjunto de juicios, de tal modo que la disputa de opiniones sostenida en la escena política otorga autorización y legitimidad para acceder a posiciones de poder. Además de fuerza vinculante para el modo de ejercer el dominio político. (Habermas, 2004: 237)

Sin embargo, sobre el modelo republicano Habermas distingue ventajas e inconvenientes. La ventaja radica en el sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos de manera comunicativa y en la que los fines colectivos no sólo se deriva de un acuerdo (*deal*) entre intereses privados contrapuestos. En tanto que, el inconveniente es, que resulta ser demasiado idealista y hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común. Y en las condiciones de pluralismo social y cultural contemporáneas se agregan elementos que de ningún modo son constitutivos de la identidad de la comunidad en su conjunto, de una forma de vida, compartida intersubjetivamente, que entran en conflicto sin ninguna perspectiva de consenso.

En tal circunstancia, Habermas propone el concepto de política deliberativa, que va unido al modelo de democracia deliberativa, que toma en cuenta la pluralidad

de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, no sólo mediante la *autocomprensión ética*, sino también mediante acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de lo coherente *jurídicamente*.” (Habermas, 2004: 239). Este concepto procedimental depende de que las condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental estén suficientemente institucionalizadas y puedan representar las deliberaciones. El modelo de democracia deliberativa de Habermas, se apoya en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político presupone la capacidad de producir resultados racionales porque se lleva cabalmente de modo deliberativo.

La teoría discursiva, o modelo deliberativo, asume elementos de los modelos, republicano y liberal, sobre la dimensión de la política, como la formación democrática de la opinión y de la voluntad común que se evidencia en las elecciones generales y en las resoluciones parlamentarias y los integra en un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. “Este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimienta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística.” (Habermas, 2004: 240)

En el modelo liberal el objetivo de la argumentación se dirige contra el potencial del poder estatal que obstaculiza la interrelación entre particulares, no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, es la normativización del Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía, base de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos, que habría de garantizar un bienestar general de manera apolítica. En cambio, el modelo de democracia deliberativa, asocia una normativa más fuerte que el liberal, pero más

débil que el modelo republicano. “La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes.” (Habermas, 2004: 242). Esta teoría se basa en la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, tanto en la institucionalización de las deliberaciones en las cámaras parlamentarias, así como, en la red de comunicaciones de la esfera política de la opinión pública.

Habermas apuesta a que estas comunicaciones en las cámaras parlamentarias para la toma de decisiones, configuran escenarios de formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad. Además, la formación informal de la opinión se traduce en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente. Un rasgo adicional que distingue a este modelo es la sociedad civil, ya que se constituye en base social de una esfera pública autónoma, que se diferencia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública.

De esta manera el poder de la integración social que posee la solidaridad, ya no sólo dependería de fuentes de la acción comunicativa, sino también de los diversos espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que caracterizan al Estado de derecho, con lo que se afirmarían el poder de la solidaridad, frente al dinero y el poder administrativo, como formas de integración social.

En cuanto a la legitimación y la soberanía popular, el modelo liberal asume que el proceso de formación de la voluntad democrática, tiene exclusivamente la función de legitimar el ejercicio del poder político. En este caso, los resultados electorales otorgan una licencia para la toma de posesión del poder político y el gobierno justifica el uso que hace de ese poder ante la opinión pública. En tanto que, en el modelo republicano, la formación de la voluntad democrática, desempeña la función de constituir la sociedad y el gobierno se encuentra habilitado para ejercer

no sólo un mandato no imperativo, sino también comprometido a ejecutar determinadas políticas, ya que el gobierno es parte de una comunidad política y no la cúspide de un poder estatal separado.

En la teoría discursiva la legitimación y la soberanía popular funcionan como las más importantes salidas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. “*Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo retroalimentado, mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controla a *posteriori* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programa. A pesar de todo ello, únicamente el sistema político puede <<actuar>>.” Aquí el sistema político es “... un subsistema que se especializa en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que, además, estimulan la generación de opiniones. La opinión pública, transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos, no puede mandar ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales.” (Habermas, 2004: 244).

Sobre el concepto de soberanía popular, según la concepción republicana, el pueblo, es el portador de una soberanía que no puede ser delegada, ya que en su calidad de soberano no puede ser representado, por tanto, el poder se basa en la autodeterminación de los ciudadanos. En cambio, en la concepción liberal, el poder estatal procede del pueblo, que sólo se ejerce en las elecciones. Frente a estas concepciones, la teoría de la democracia discursiva, contempla una sociedad descentralizada que, mediante la emergencia del espacio público, percibe, identifica y delibera sobre los problemas de la sociedad en su conjunto.

A la problemática Estado-sociedad, configurada a través de una ciudadanía soberana o mediante una constitución, Habermas plantea que la soberanía no necesita ser concentrada en el pueblo, ni tampoco en el anonimato de las competencias constitucionales, sino en el sujeto de la comunidad jurídica que

participa en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, que tienen la presunción de racionalidad. Así la idea de soberanía popular queda interpretada de manera intersubjetiva, "...surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado como de la economía." (Habermas, 2004: 245). En esta interpretación el sistema político, no es el centro, ni el modelo que funda las estructuras de la sociedad, sino sólo un sistema de acción entre otros.

Por lo tanto, el modelo de democracia deliberativa supone no sólo un poder comunicativo que opere como fuente de legitimidad de la autoridad política, un espacio de deliberaciones y negociaciones equitativas que sirva para desenmascarar los momentos de fraude democrático y un orden jurídico que haga posible la expresión de ese poder, contribuyendo, tanto a la integración sistémica y sobre todo a la social, sino que, además, requiere una vida pública rica en manifestaciones que permita reaccionar frente a las interferencias del poder social que procura hacer un uso instrumental del derecho, con tal de proteger sus intereses y que está atenta a que los demás presupuestos de una democracia deliberativa se expresen (Pineda, 2002: 635).

La política deliberativa llevada a cabo, ya sea mediante procedimientos formales, de formación institucionalizada de la voluntad y de la opinión, o informalmente, en las redes del espacio público político, guarda una estrecha relación con los contextos del mundo de la vida. Se trata de la política racionalizada, esto es, de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado, especialmente de las iniciativas de asociaciones formadoras de opinión, refractarias a la intervención y dirección política.

Habermas propone y define una política deliberativa, buscando una síntesis entre la estructura cultural, ética, de integración social y deliberación, hacia el bien común, que supone la visión republicana de la democracia, con la administrativa del modelo liberal y Freire profundiza, en el aspecto de la cultura participativa,

comunitaria, como base para la integración social y para la toma de decisiones, como condición para lograr una integración de aquellos grupos sociales, que a su juicio, han quedado al margen del sistema democrático, no sólo debido a las limitaciones que impone el propio modelo de democracia liberal, sino también debido a la incapacidad de los individuos de comunicación, la cual deriva, a su vez, de una inexperiencia democrática, de una ausencia de aprendizaje dialógico, que les impide participar en el ámbito político público, aprendizaje, que propone como esencial.

La propuesta comunitaria de Freire se contrapone a la cultura individualista, generada por la Modernidad, que no crea sino atomismo y una cultura de masas, más bien, es proclive a una moral de las virtudes comunitarias. Frente al individuo abstracto que exaltan los liberales, sujeto de derechos y deberes, también abstractos, el individuo comunitario, es, afirma Cortina, un individuo concreto, que sabe las virtudes ha de ejercitar para desarrollar una vida plena en el seno de una comunidad a la que pertenece. Se trata de la dimensión comunitaria que tiene la moral, en tanto que un individuo se socializa y aprende a vivir valores, en el ámbito de una comunidad en la que las tradiciones cristalizan en normas e instituciones, que conforman el *ethos* de las comunidades, que a su vez, exigen el arraigo de cada individuo al grupo, al cual se sabe pertenecer (Cortina, 2008: 192).

Freire plantea el tema de la formación de ciudadanía, en el marco de su concepción demócrata-liberal, fuertemente influida por la teoría del cristianismo personalista, cuyos representantes son, entre otros, Tristão de Ataíde, en Brasil y Emmanuel Mounier, en Francia (Torres, 2001: 98). Para Freire “Ciudadano significa individuo que goza de los derechos civiles y políticos de un Estado, y... ciudadanía tiene que ver con la condición de ciudadanos, es decir, con el uso de los derechos y el derecho a tener deberes de ciudadano.” (Freire, 2001, 50). Esta condición, es vista por Freire, con relación al proceso de alfabetización o aprendizaje que supone, pero advierte sobre los límites que tal proceso conlleva, a saber: Toda práctica social, aún tenga una dimensión individual, se lleva a cabo en cierto contexto espacio-temporal y su ignorancia lleva a una visión ingenua de que la práctica y su eficacia dependen únicamente del sujeto, de su voluntad y de

su valor, esto es el voluntarismo. Y, por otro lado, el espontaneísmo, consistente en la creencia del organizador, del intelectual, que cree indispensable su intervención en ciertos espacios. Así voluntarismo y espontaneísmo, constituyen obstáculos para la práctica educativa progresista. (Freire, 2001: 51)

En la visión de Freire, la formación de ciudadanía, requiere de una perspectiva muy clara, de una politicidad, que no entienda el espacio y la práctica formativa como algo neutro, carente de una postura que identifique claramente a favor de quién y en contra de quién se practica y, por tanto, qué tipo de sociedad se propone y en la que se desea participar.

Según Freire, tales condiciones tienen que ver con el poder de clase y por tanto con la lucha y el conflicto de las clases. Identificar las características de la lucha de clases en un contexto histórico determinado, permite la delimitación de los espacios y los contenidos, así como también sus alcances y límites. Por tanto, señala, la intervención es histórica, es cultural y política (Freire, 2001: 52-53).

El reto consiste en descubrir, a partir del conocimiento, la experiencia, que se tenga del contexto sociohistórico propio, cómo aplicar diferenciadamente un mismo principio válido, desde el punto de vista de la opción política que se tenga. La lectura del conflicto de clases indica las formas de resistencia y mayor o menor movilización de las clases populares, en determinado momento. Esta idea de Freire parece coincidir con la propuesta de recuperar el humanismo ético kantiano, las raíces pragmáticas de la razón pura y de adentrarse en un humanismo hermenéutico, que tenga por referencia no una razón pura, sino una razón experiencial (Cortina, 2008: 125).

En la perspectiva de Freire, las posibilidades de formar ciudadanía en América Latina han variado considerablemente desde los años cincuenta hasta la década de los noventa, según si el contexto estaba dominado por regímenes militares o por gobiernos populistas, como en el caso de Brasil, Chile y Nicaragua.

Asimismo, la ciudadanización mediante la organización de programas de acción político-pedagógica, obliga a entender las diferentes formas de resistencia, que la población excluida de la participación política, ha desarrollado y que se traducen

no sólo en prácticas culturales tales como fiestas, danzas, juegos, leyendas, devociones, religiosidad, miedos, sino también en semántica y sintaxis.

Freire insiste en que la cotidianidad es el referente esencial para avanzar en la ciudadanía, pero advierte que es justamente ahí donde es más difícil que la mente opere epistemológicamente, frente a los objetos, los datos, los hechos. Las clases sometidas a la violencia y dominación, se vuelven, a veces, expuestas a un *cansancio existencial* a una *anestesia histórica*, en la que se pierde la visión de futuro, la idea del mañana, sólo existe el hoy desesperanzado que se repetirá inexorablemente.

Además, un rasgo distintivo de la propuesta de Freire, en el proceso de formación de ciudadanía, es el rol que juega el intelectual, el docente, quien debe mostrar aptitudes democráticas y progresistas y establecer una relación con los educandos o individuos partícipes del proceso de ciudadanía, sin dejar de considerar el contexto de cotidianidad, donde la experiencia constituye el cimiento del conocimiento que implica tal ciudadanía. Freire, no obstante, reconoce que la educación sólo puede contribuir en la transformación profunda de la sociedad, que tiene limitaciones. Sin embargo, apuesta al desvelamiento del mundo opresor por medio de la enseñanza de los contenidos, se trata dice, de *desopacar* la realidad nublada por la ideología dominante (Freire, 2001: 58-59).

La idea de Freire sobre la formación de ciudadanía, también se asocia a la noción de “pueblo”,<sup>76</sup> en el sentido del modelo republicano de democracia, que se expuso en el apartado anterior, por lo que insiste en la “educación popular” y en los espacios de la escuela pública como los elementos esenciales de la tarea formativa, en el contexto latinoamericano de la década de los noventa. Asimismo, en la educación popular advierte sobre dos riesgos. Uno es el autoritarismo y el otro la dicotomía práctica y teoría, ambos desvirtúan y/o retrasan el proceso.

Puesto que Freire se empeña en un proceso de cambio cultural, insiste en diversos aspectos con la mayor precisión, por ejemplo la cuestión del lenguaje. Al

---

<sup>76</sup> Sobre las discusiones a propósito del “pueblo” y lo “popular y como las tomas de posición al respecto, dependen, en su forma y contenido, de intereses específicos, ligados tanto a la pertenencia al campo de producción cultural, como a la oposición ocupada en dicho campo, puede verse el capítulo “Los usos del “pueblo”. (Bourdieu, 2000)

respecto señala que un educador progresista no puede mostrarse insensible al lenguaje popular, e incapaz de usar metáforas y parábolas que le impidan comunicarse con los educandos. Otra condición, para el educador, es promover la discusión de los conceptos desde la propia experiencia de los participantes y no imponer preconceptos.

En suma, la alfabetización tiene que ver con la identidad individual y de clase, con la formación de la ciudadanía, tomada como un acto político, para perfilar la plenitud ciudadana. (Freire, 2001: 64-65). En cuanto al proceso de formación de la voluntad política, Freire habla de la participación comunitaria, como un derecho, cuyo ejercicio se basa en una educación con perspectiva crítica. Para él la práctica educativa es una dimensión de la práctica social y un fenómeno típico de la existencia, y por ello exclusivamente humano, es histórico y tiene historicidad. Hombre y mujeres inventaron o descubrieron la posibilidad de libertad, que crearon en la lucha por ella, gracias a su capacidad para aprender. Además el lenguaje en su vínculo con el pensamiento y la actividad manual, creativa, tuvieron una vital importancia en la construcción social del lenguaje. “El lenguaje se desarrolló y se desarrolla mientras los individuos hacen cosas para sí mismo o también para otros, en cooperación... (De hecho)... La actividad específica de los seres humanos...es el uso cooperativo de instrumentos en la producción y en la adquisición de alimentos y otros bienes.” (Freire, 2001: 75).

Este ser histórico y cultural que se ha constituido socialmente y transformado, en el marco de la dialéctica individuo-sociedad, tenía necesariamente que entregarse a la experiencia de enseñar y de aprender. Que entre otras exigencias, plantea al educador, el imperativo de decidir y por consiguiente de *romper* y de *optar* por un papel de sujeto participante y no de objeto manipulado (Freire, 2001: 77). Freire plantea la imposibilidad de la neutralidad política de tal experiencia, como condición para aprehender el objeto, ya que “... enseñar no es ese acto mecánico de transferir a los educandos el perfil del concepto del objeto. Enseñar es sobre todo hacer posible que los educandos, epistemológicamente curiosos, se apropien de la significación profunda del objeto de la única manera como, aprehendiéndolo, pueden aprenderlo.” (Freire, 2001; 79). Propone la educación para la liberación,

donde el instructor invita a conocer, a descubrir la realidad de forma crítica (Freire, 1971). De tal manera que, el proceso educativo progresista lo piensa como un proceso de construcción y/o adquisición de prácticas democráticas. En tanto que el autoritarismo, la intolerancia, la opinión divergente, la experiencia, el conocimiento previo y limitarse a la norma, son algunas de las prácticas que se intenta modificar.

Este tipo de educación progresista, piensa Freire, tiene una relación directa con el derecho de ciudadanía y con su ejercicio mediante la participación, la cual entiende como ejercicio de la voz, de tener voz, de intervenir, de decidir en ciertos niveles de poder, pero cuyo ejercicio depende de la coherencia de la práctica educativa con los principios democráticos (Freire, 2001; 83). Practicar tales principios en el espacio escolar, mediante la democratización del poder, reconocer el derecho natural de voz a los alumnos, a las y los profesores, reducir el poder personal de los y las directoras, crear nuevas instancias de poder, consejos deliberativos y no sólo consultivos, para que los padres tengan injerencia en la conducción de la política educacional de la escuela, es una forma eficaz de vivir la unidad dialéctica entre práctica y teoría. La democracia, según Freire, no requiere de estructuras inhibitoras, sino de la presencia participativa de la sociedad civil en la dirección de la *res-pública*.

Además, Freire, recupera su experiencia personal como Secretario de Educación de la ciudad de Sao Paulo, en el sentido de la eficacia que conlleva la participación social para la resolución de los problemas colectivos, como los desayunos para los alumnos que no pueden almorzar en su casa. Así como las posibilidades de transparentar las actividades de la escuela hacia la comunidad local y de vincularse con ella (Freire, 2001: 85). La participación comunitaria como fundamento de una sociedad democrática tiene para Freire un espacio privilegiado de ejercicio y/o aprendizaje en la escuela.

Entonces, la síntesis entre democracia deliberativa y participación comunitaria, haría posible la ampliación del espacio público, en el marco de una democracia deliberativa y radical, a partir de contar con sujetos competitivos comunicativamente, con experiencia democrática, identidad comunitaria y sentido

de transformación de su contexto sociohistórico, como lo propone Freire y con un entramado jurídico que establecería las normas, bajos las cuales sería posible, alcanzar acuerdos diversos en razón de la demanda al reconocimiento de la multiculturalidad (intereses, preferencias y necesidades), que predomina en la sociedad contemporánea, como lo hace Habermas.

La democracia de carácter radical, no sólo propone el acceso a la democracia moderna, sino a una democracia con rasgos que superen las exclusiones y las limitaciones del modelo hegemónico de democracia liberal y representativa. Tal amalgama, se apoya tanto en el cuestionamiento que hace Habermas con su propuesta de democracia deliberativa, fundada en la conformación y actuación de la sociedad civil, como de Freire quien demanda el derecho a la ciudadanía y a la participación, para la resolución de los ingentes problemas colectivos, en sociedades como las de América Latina.

La perspectiva de la democracia radical se basa en una gama bastante amplia de supuestos, uno de ellos se refiere, a la contradicción entre libertad y absolutismo del Estado, que entraña la democracia representativa moderna. Esta visión apela a la base humanista clásica de Rousseau, apóstol de la democracia radical y también vocero del ideal humanista de la libertad. Para él la autonomía, la autodeterminación de la personalidad humana, fue el más alto bien. En la idea radicalmente democrática del Estado de Rousseau, la igualdad de los ciudadanos constituía una aplicación radical del principio humanista de la libertad en la estructuración del Estado.

En cambio, para Locke, el padre del liberalismo clásico, la democracia no era un fin en sí mismo, sino un medio para proteger la autonomía privada del individuo en la libre disposición de sus derechos de propiedad. La igualdad, desde su punto de vista, pertenecía a la esfera privada legal de la ley civil, de la *sociedad civil*. En su concepción la ley natural otorga completa libertad a las personas para disponer ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y mantener tanta libertad *natural* como fuera posible, la libertad de que el hombre disfrutaba antes de que el Estado fuera instituido. Locke no hizo ningún intento radical por aplicar la libertad humanista al ejercicio de los derechos *políticos*. Nunca se

refirió a derechos *constitucionales* inalienables de los ciudadanos o a una igualdad *constitucional* de los ciudadanos. Para él, era evidente que los educados y los ricos, componentes de una élite, debían ser los participantes activos en la legislación. Incluso la elección de legisladores estuvo limitada a una élite. Esperaba, que una gran mayoría de ciudadanos, se contentara con un papel pasivo en la política.

Para Rousseau el asunto crucial era la *libertad* política. Se ocupó de los derechos inalienables del ciudadano [*droits du citoyen*], en los cuales los derechos del hombre [*droits de l'homme*] habían de recibir expresión *pública legal*. Rousseau estaba por así decirlo religiosamente obsesionado con garantizar la libertad autónoma de la personalidad humana dentro de las restricciones del Estado. Ningún elemento de autodeterminación libre pudo perderse cuando el hombre hizo la transición del estado de naturaleza al estado de ciudadanía. Si el hombre cedía aunque fuera una parte de su libertad natural en el contrato social, sin recibirla nuevamente en la forma más alta de derechos inalienables de ciudadanía activa, entonces la autodeterminación era inasequible. Para Rousseau, un sistema representativo como el de Inglaterra atacaba la libre autodeterminación del hombre. El pueblo soberano no puede ser “representado”, pues la representación fuerza al pueblo a ceder sus derechos de libre autodeterminación a una élite que entonces puede imponer su propia voluntad sobre el pueblo nuevamente y así esclavizarlo.

La idea liberal de separar los poderes políticos fue enteramente inaceptable a Rousseau por la misma razón. La soberanía del pueblo es indivisible, puesto que el derecho inalienable del pueblo a la autodeterminación libre y soberana es él mismo indivisible. ¿Qué beneficio da al hombre, en el marco de la referencia humanista de Rousseau, retener parte de su libertad natural, *privada*, frente al Estado, si entonces se sujeta a leyes que no son de su propia hechura libre, en su posición *pública* como ciudadano? Un Estado de este tipo es claramente ilegítimo ante los reclamos inalienables de la personalidad humana. Permanece como una institución de esclavitud. Sólo en un Estado basado en la falta de libertad y la dominación, un Estado que por lo tanto es *ilegal* ante el tribunal del

ideal humanista de la personalidad, surge la necesidad de proteger los derechos privados del hombre, la necesidad de mantener intacto el remanente de libertades naturales frente al tirano.

Pero un Estado que es una auténtica expresión de la idea humanista de la libertad no puede reconocer la libertad *privada* del individuo frente a *sí mismo*. Tal Estado debe absorber completamente la libertad natural del hombre en la forma más alta de libertad política, de derechos ciudadanos activos que pertenecen inherentemente a todos los ciudadanos por igual y no meramente a una élite entre ellos. En un Estado verdaderamente libre el individuo no puede poseer derechos y libertades frente a la *res publica*, porque en tal Estado debe llegar a expresarse la libertad total del individuo.

En la concepción iusnaturalista de democracia radical de Rousseau, los individuos rendían toda su libertad natural al cuerpo político, para recibir de regreso esta libertad, en un sentido político más alto, como miembros del Estado. En un Estado libre, todo ciudadano sin distinción se hace parte del pueblo soberano, un cuerpo que se da su propia ley. El derecho de legislación no puede ser transferido, es el derecho primario del pueblo soberano mismo. La ley debe ser la expresión de la voluntad comunal verdaderamente autónoma, la *volonté générale*, que nunca está orientada a un interés privado, sino que siempre sirve al interés público [*salut public*]. Una verdadera ley, no puede conceder privilegios a personas o grupos particulares, como en el sistema feudal. Si la ley impone cargas públicas, éstas deben afectar a todos los ciudadanos *por igual*. Aquí también la voluntad del cuerpo político requiere que todos los ciudadanos sean iguales ante la ley. El gobierno de la tierra no puede poseer ni poder político ni autoridad legal propia. Como magistrados, los gobernantes son meramente siervos del pueblo soberano, los cuales son removidos por su voluntad.

Como el Leviatán de Hobbes, la democracia radical de Rousseau es totalitaria. Expresa el motivo humanista de la libertad de un modo radicalmente político, en absoluta antítesis, con el argumento bíblico de la creación, subyacente al principio de la soberanía de las esferas. La noción de democracia radical

contiene la paradójica conclusión de que la más alta libertad del hombre yace en el cabal absolutismo del Estado. Como declarara Rousseau: “el hombre debe ser forzado a ser libre” (*On les forcera d’être libre*).

Empero, esta crítica, la idea del Estado de Rousseau trajo agudamente la concepción de *res publica* a primer plano. Vio la igualdad, el fundamento de la democracia, en un sentido político estricto, como una excrecencia de la libertad del ciudadano dentro del Estado. Rousseau no fue una víctima de la decadencia interna de la idea democrática que vemos hoy, cuando los hombres despojan al principio de igualdad su significado típicamente político, al aplicarlo indiscriminadamente a todas las relaciones de la vida. Seguramente, algunas de estas tendencias niveladoras eran observables entre ciertos grupos revolucionarios durante la Revolución francesa. El comunismo ya había empezado a anunciar su presencia. Pero estas tendencias no podían perseverar en tanto que la idea clásica del Estado, aunque era, ella misma, una absolutización humanista, retuviera su difícilmente ganado control sobre las mentes de los hombres. La batalla entre “libertad” e “igualdad” sólo podía empezar cuando la idea misma del Estado fuera arrastrada a los más recientes procesos de decadencia del humanismo.

Otro enfoque, del debate sobre la democracia radical, se centra en la deconstrucción recíproca del sujeto y del objeto de la representación política. Sobre la presunta libertad del sujeto autónomo y la supuesta objetividad de la estructura social, el argumento principal se resume en que hay sujeto, porque la sustancia, la objetividad, no logra constituirse plenamente, la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. El debate tradicional sobre la relación entre agente y estructura aparece, así, fundamentalmente desplazado. No se trata de un problema de autonomía, de determinismo versus libre albedrío, en el cual dos entidades plenamente constituidas como “objetividades” se delimitan mutuamente. Al contrario, el sujeto emerge como un resultado de la falta de sustancia en el proceso de su auto-constitución. De tal incompatibilidad emerge el concepto de una democracia radical. (Bosteels, 2001: 96-97).

La democracia radical, supone la imposibilidad de constituir la sociedad como un conjunto cerrado, totalizado, autosuficiente. Esta falta constitutiva de la democracia es el núcleo del antagonismo ineludible, cuya presencia inevitablemente impide el cierre de sentido de lo social en una ilusoria totalidad, cuya naturaleza es irrepresentable.

Por esta falta estructural, lo político, se convierte en el campo de lucha, aunque no hay en la filosofía de lo político, en torno a la democracia radical, un proceso de una política verdadera. Sin embargo, tal ausencia en el corazón mismo de lo social, parece ser la paradójica condición de posibilidad de la democracia radical (Bosteels, 2001: 98).

A estos presupuestos se agregan algunas críticas que es interesante tener en cuenta. Una de ellas, enfatiza la influencia de las instituciones democratizadas sobre los individuos. El cuestionamiento se hace al planteamiento de la democracia radical, en el sentido de que si los individuos quieren estar más empoderados, especialmente en las instituciones que afectan de manera directa su vida cotidiana, deberán ser más solidarios, tolerantes, estar informados, prestar atención a los intereses de los otros y ser perspicaces de sus propios intereses. En consecuencia, las instituciones que toman decisiones colectivas de manera radicalmente democráticas, tenderán a generar nuevas formas de solidaridad, cooperación y compromiso cívico.

Y además, aunque los ideales de transformación de la democracia radical son atractivos por muchas razones, con demasiada frecuencia parecen acosados por una confusa utopía que no logra confrontar los límites de complejidad, tamaño y escala de las sociedades industriales avanzadas.

Una manera de evitar esta objeción, consiste en tomar el centro de atención del supuesto impacto “transformador” de las instituciones sobre los individuos y dirigirlo a las maneras particulares en que las instituciones, coordinan la interacción social, económica y política entre los individuos. El caso de la democracia radical, según esta visión, deriva de la presunta prioridad que tiene la toma de decisiones democrática, en el diseño de arreglos institucionales globales. Esta propuesta, se funda en lo que parece ser una premisa incontrovertible: la

diversidad en múltiples dimensiones coincidentes, incluidos intereses materiales, compromisos morales y éticos, y apegos culturales, es un rasgo ineludible de cualquier sociedad humana imaginable. Esta diversidad significa, a su vez, que el desacuerdo es una condición ineludible de la política. Lo cual se explica, en parte, a que los individuos y los grupos tienen intereses, compromisos y preferencias que no sólo son diversos, sino que también lo son de manera irreductible. Lo que lleva a reconocer que no hay una métrica neutra que dé cabida a demandas encontradas sin el resto. Sin embargo, el carácter inevitable del desacuerdo, también refleja en parte, el hecho de que, precisamente como miembros de una comunidad, esos individuos y grupos se mantienen unidos. Esto se traduce en que sus destinos sean alta e irrevocablemente interdependientes. Por tanto, pese a su diversidad y al desacuerdo que producen sus interacciones sociales y económicas, requieren algunos medios para coordinarlas, es decir, requieren un conjunto de arreglos institucionales.

Las instituciones, son entendidas, como conjuntos de reglas, funciones, procedimientos, etc., que surgen de la interacción social y política y, en consecuencia, las estructuran. En suma, las instituciones representan medios para coordinar las interacciones sociales, económicas y políticas. Y tienen una calidad sistémica, de modo que en cualquier circunstancia específica, arreglo institucional coincidirá, de manera más o menos coherente, si es más o menos arbitraria, y más o menos disputada. En tales circunstancias de desacuerdo e interdependencia, la política consiste esencialmente en disputas sobre la forma y las implicaciones distributivas de arreglos institucionales para el logro de objetivos comunes (Knight, 2005: 498-499). La democracia deliberativa pretende encontrar una manera de superar el *impasse* entre el liberalismo, que defiende la superioridad de los derechos humanos individuales, y el republicanismo igualitarista, que pugna por la primacía de la soberanía popular. (Pineda, 2002: 2). Por tanto, la democracia radical se funda, por un lado, en la incompatibilidad entre lo individual y lo colectivo, y por otro, en la falta de inclusión absoluta. Y si bien estos elementos pueden ser cuestionados, en el sentido de la naturaleza conflictiva que entrañan las relaciones sociales, la imposibilidad de una complitud,

debido a la diversidad de intereses y situaciones y al papel que cumplen las instituciones, no como mecanismos reguladores de las relaciones sociales, sino esencialmente como mecanismos de reductibilidad de los intereses colectivos, debido a su creciente naturaleza administrativa y burocrática. Desde Habermas y Freire, es posible argumentar que, la democracia inclusiva de carácter radical constituye una alternativa, como se argumenta a continuación.

En principio, esta alternativa se apoya en las limitaciones mostradas por la democracia representativa, de corte liberal, tanto en los países de la región occidental del mundo, como en la situación de transición a la democracia, inconclusa, que se vive en países como los de América Latina, marcada por elementos específicos, como la debilidad institucional.

Hay que decir, que la perspectiva de la democracia radical, parte de considerar la instauración de la democracia de manera ahistórica y descontextualizada, pues parece sentar su crítica a la democracia representativa, en un proceso homogéneo de su instauración, sobre el entendido de su existencia, pero ¿qué pasa en los lugares, en que tal existencia no se ha dado cabalmente? En donde persiste, un proceso electoral simulado, en el que los electores no tienen los elementos fundamentales para decidir, como saber leer y escribir, en el que la información se difunde por medios de comunicación que conforman un monopolio, en el que su decisión está condicionada al acceso de algún bien, o a la satisfacción de alguna necesidad básica, incluso a la de comer, en los que la ley no se cumple. En estos contextos, y quizá también en los de los países desarrollados, pero por razones distintas, como la ideologización, la ignorancia que provoca el consumo ilimitado de bienes, etc., la puesta en diálogo de Habermas y Freire, lleva a pensar en una democracia inclusiva de carácter radical<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> La referencia de Habermas a la democracia radical proviene de una entrevista, poco después de la desaparición del comunismo en Europa Oriental y la antigua Unión Soviética, con Adam Michnik y Jürgen Habermas, publicada primero en polaco, luego en alemán y, finalmente, en varias publicaciones en inglés. En la que afirma que a la izquierda del socialismo está la democracia radical (Habermas y Michnik, 1994). En cambio Freire, aunque no utiliza el término democracia radical, propone una concienciación para la transformación social, identificada como la acción cultural para la libertad (Freire, 1994; 161).

Sobre tal carácter Ana Ayuste, reflexiona y aporta algunos elementos desde la perspectiva de la educación democrática. Destaca las aportaciones que han realizado Freire y Habermas a una determinada visión de la democracia radical. Con tal expresión se refiere, a un modelo de democracia que sitúa en el centro de la vida política la participación ciudadana y el debate público, sobre aquellos temas que se consideran socialmente relevantes. Lo que sugiere una forma de superar, los límites, a la participación ciudadana, impuestos por la democracia representativa, así como a la burocratización y distancia existente entre las élites dirigentes y los ciudadanos, que conllevan las instituciones democráticas.

En este sentido, la noción de democracia deliberativa, de Habermas y el modelo de educación dialógica de Freire, tiene la ventaja, de poner el énfasis en la capacidad del sujeto para reflexionar, examinar diferentes puntos de vista y participar en el debate público, a partir de una opinión bien fundada. Así entendido, el proceso democrático no implica sólo una habilidad para dialogar o para participar, requiere además la capacidad de buscar información y adquirir aquellas habilidades necesarias para comprender e, incluso, recrear dicha información. Lo que significa que los sujetos han de dominar los conocimientos que se consideran socialmente básicos. Además de desarrollar la capacidad de construir consensos.

Por tanto, se trata de analizar las contribuciones de Habermas y Freire, no sólo a una teoría de la educación democrática, centrada en la deliberación racional y el diálogo, sino a una teoría de la sociabilidad democrática. Las nociones de *democracia deliberativa* y *educación dialógica*, desarrolladas respectivamente por ambos autores, permiten estructurar el aparato conceptual, básico, para una teoría de la democrática, capaz de hacer frente a los desafíos actuales. Algunos de estos desafíos tienen que ver con la diversidad cultural y el pluralismo de intereses, crecientes, a consecuencia no sólo de la dinámica globalizadora contemporánea, sino también de la toma de conciencia y capacidad de expresión que han ido adquiriendo pueblos y sectores sociales, a base de luchas y movilizaciones, capacidad que antes no tenían y con la necesidad de desarrollar un modelo de educación política que fortalezca a una sociedad civil, que sustente un modelo

democrático con una mayor capacidad de inclusión y al mismo tiempo de diferenciación de la gama de intereses sociales que ahora reclaman su reconocimiento en el espacio público.

En este sentido, la concepción de la educación democrática a partir del diálogo y la deliberación racional, no evita el conflicto entre diferentes posiciones, culturas, estilos de vida, sino que trata de establecer las condiciones necesarias para que pueda producirse una discusión en condiciones de igualdad y amplia inclusión, para que las personas incrementen la posibilidad de entenderse entre sí y puedan participar en el espacio público, en el que se logren acuerdos para el logro de sus objetivos diversos, en concordancia con los objetivos colectivos.

Hasta ahora, bajo el modelo de democracia representativa, la diversidad de preferencias, tiende a eliminarse o en el mejor de los casos a estandarizarse, con lo cual el interés individual se diluye y no aparece claramente representado. En tanto que, el colectivo es ignorado, al punto de crear una crisis climática, que pone a la humanidad, al borde de su extinción. Además, no existen los mecanismos por los cuales, puedan, los excluidos, hacerse oír en las esferas de toma de decisiones, por lo que al otorgar, o no, su voto, el individuo cede su condición de ciudadano. La toma de conciencia de tal situación, ha llevado a la búsqueda de espacios alternativos de expresión y participación a través de los movimientos sociales o las organizaciones civiles que, en los últimos años, han sido analizados como una forma de protesta global, como desobediencia civil, la cual se basa en la confrontación simbólica y la pretensión de legitimidad ante la sociedad, ó como movimientos antisistémicos (Aranda, 2008; 164-190) (Wallerstein, 2008).

A raíz del creciente descontento, tanto en países desarrollados como subdesarrollados, por los efectos de la globalización neoliberal, estas acciones colectivas, son consideradas ilegales y, por ello, drásticamente reprimidas y criminalizadas. No obstante, claramente, muestran la estrechez del espacio público que ofrece la democracia representativa liberal y el sistema político-administrativo en su conjunto. Estas rebeliones y formas de resistencia, presentan en los países latinoamericanos, rasgos comunes y, al mismo tiempo, particulares, que tienen que ver con demandas globales que se entrecruzan con demandas

locales, mismas que hacen referencia a rezagos ancestrales, necesidades que en los países desarrollados ya han sido superadas, como las del movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, surgido en 1994, contra la pobreza y marginación de millones de indígenas y cuya trascendencia se fundó en la conquista de una hegemonía moral y enarbolar un universalismo, basado en el hecho de que no eran los voceros de ningún estrecho interés de grupo (Wallerstein, 2008: 217-218).

Es claro que, en la concepción deliberativa de la política de Habermas, frente a estos problemas de la democracia liberal, límites de representación y de inclusión de la diversidad cultural, el espacio público constituye el elemento central, ya que la esfera pública es el principal canal de comunicación y articulación entre sociedad civil y poder político. Además de que permite insertar a la sociedad civil como una de los protagonistas del proceso decisorio estatal (Pinheiro, 2011: 29). Sin embargo, en la visión de Freire, un componente esencial es el sentido de la participación, la cual tiene que ser de manera consciente, razonada y fundamentada, colectivamente, lo que a su juicio supone tanto un proceso de concienciación, que consiste en desmitificar la realidad, como un proceso de transformación.

En consecuencia la democracia inclusiva de carácter radical, se basa, en el espacio público constituido, por un lado, con la presencia amplia de la sociedad civil y, por otro, con el proceso de concienciación, cimentado en un proceso de formación ciudadana, que respalda la participación comunitaria, necesaria para darle contenido y direccionalidad, a las practicas colectivas, hacia un inédito viable.<sup>78</sup> Ambos elementos, permitirían trascender los problemas derivados de la

---

<sup>78</sup> Una de las categorías más importantes, en *Pedagogía del oprimido* es lo "inédito viable". Este "inédito viable" es, en última instancia, algo que el sueño utópico sabe que existe pero que sólo se conseguirá por la praxis libertadora que pasar por la teoría de la acción dialógica de Freire. Lo "inédito viable" es una realidad inédita, todavía no conocida y vivida claramente pero ya soñada, y cuando se torna en "percibido destacado" ya no es un sueño y puede hacerse realidad. Así, cuando los seres conscientes quieren, reflexionan y actúan para derribar las "situaciones límite", los obstáculos, que los obligan a *ser menos*; lo "inédito viable" ya no es él mismo, sino su concreción en lo que antes tenía de no viable.

situación que coloca a la sociedad alejada del proceso decisorio y de la definición de futuro colectivo. Este binomio, sin duda, adquiere una forma de relación dialéctica ya que la capacidad de movilización y demanda de la sociedad civil dependerá de la capacitación de los ciudadanos, no sólo comunicativamente, sino también para identificar los factores fundamentales, que impiden el cambio y los efectos que, sus decisiones, lleven implícitos. En tanto que, tales habilidades ciudadanas, fundamentarán la fortaleza de la sociedad civil, que nutre y dinamiza al espacio público, más allá de las instituciones y las normas e, incluso, dentro de ellas, lo que llevaría a una recreación social permanente, orientada hacia la constante búsqueda de satisfactores para la vida, bajo las premisas de la finitud de la vida humana y del planeta tierra, que la alberga. Esta dinámica, permitiría procesos diferenciados, con relación a la esfera pública, en función de las circunstancias específicas de los recursos y valores de cada sociedad.

Asimismo, en la perspectiva de la democracia deliberativa, algunos aspectos centrales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, conceptos como racionalidad comunicativa, sistema y mundo de la vida, situación ideal de habla, poder comunicativo, encuentran fácil articulación con la acción cultural de Freire. La educación y la alfabetización política que ésta supone, constituye un acto dialógico que, junto a las tesis de Habermas, ayuda a comprender el potencial transformador de la comunicación en el espacio público (Ayuste, 2006).

---

Por consiguiente, en la realidad son esas barreras, esas "situaciones límite" las que, aún cuando no impiden -después de "percibidas destaeadas"- a algunos soñar su sueño, prohíben a la mayoría la realización de la humanización y la concreción del SER-MÁS. (Freire: 1996: 25 y 240)

## CONCLUSIONES

Avanzar en el diálogo filosófico Norte-Sur, como el de Habermas y Freire, desde una perspectiva crítica, sobre temas cruciales como el espacio público, es de suma importancia, debido a la urgencia que hay de progresar en planteamientos que contribuyan a repensar conceptos que han sido formulados desde un contexto específico, con pretensiones de universalidad, en una época en que la diversidad de contextos, de trayectorias históricas y de visiones de futuro, resultan insoslayables, más aún si, como el espacio público, se vinculan a muchos de los problemas que implica la convivencia social en la actualidad.

No se trata de sobreponer una nueva perspectiva, tampoco de negar otra, sino más bien de llevar a cabo un ejercicio de argumentación, que permita poner de manifiesto la diversidad de concepciones y sus fundamentos y, a partir de ella, lograr un nuevo conocimiento y una nueva práctica, orientados al logro de mejores condiciones de sociabilidad.

Para este ejercicio, un primer aspecto a tomar en cuenta es el perfil de quienes dialogan y el contexto desde donde formulan sus ideas. Sin estos elementos es imposible comprender, adecuadamente, el sentido que tienen los sistemas de ideas, tanto de Habermas como de Freire. En Habermas, destaca su experiencia de la Segunda Guerra Mundial y la barbarie nazi, así como su formación y pertenencia a la Escuela de Frankfurt, a lo largo de casi toda su vida, y su apego a la perspectiva filosófica social, teoría crítica, que la distingue.

En tanto que las referencias sociohistóricas de Freire más destacadas son la pobreza que le tocó vivir, así como la represión y autoritarismo de un régimen dictatorial, su inclinación, primero, a los principios religioso-cristianos y luego a las Teorías de la liberación, a la Teoría latinoamericana de la dependencia y a un profundo Nacionalismo Latinoamericano.

Sobre estas coordenadas, Habermas y Freire, abordan cuestiones comunes y desarrollan explicaciones divergentes. Entre las primeras se encuentra la perspectiva de la teoría crítica. Desde este referente, común a Habermas y Freire, no sólo buscan explicar la vida social, sino también pretenden evaluar el potencial

de la sociedad moderna y sus problemas, y su fin último, es indagar sobre las rutas que conducen a la emancipación humana. Su visión crítica se basa en la congruencia entre la teoría y la realidad, como condición para lograr una comprensión profunda de la realidad, resultado de un proceso de conocimiento, que sirva para su transformación. De ahí que el tema de la relación entre conocimiento y diálogo sea fundamental en los dos autores.

El análisis de ambas posturas lleva a advertir que, entre Habermas y Freire, hay un punto de encuentro en cuanto a concebir el conocimiento como resultado de la relación del sujeto con el mundo objetivo. Así como también, una apuesta por un conocimiento de carácter histórico-hermenéutico, críticamente orientado, y guiado por un interés cognitivo emancipatorio. Este último, sustenta el uso práctico que le atribuyen al conocimiento, de carácter emancipatorio, basado, en el reconocimiento de la capacidad racional de los sujetos, que integran la sociedad moderna.

En tanto que, las diferencias, se centran en el supuesto de Habermas de que la racionalidad implica sujetos capaces de lenguaje y de acciones de uso del conocimiento. Al respecto, Freire, enfatiza, al igual que Habermas, el vínculo que el conocimiento crítico tiene con las vivencias, las relaciones con el mundo y con los demás, pero sostiene que este tipo de conocimiento crítico, constituye, para ciertos sujetos, la condición para adquirir la capacidad de habla (de lenguaje) y de actuar y, por tanto, de asumirse con la capacidad de transformación de la realidad. Es decir, por un lado, no se trata, a juicio de Freire, de capacidades de racionalidad simultáneas y, por otro, no son capacidades heredadas, sino más bien inexistentes, institucionalmente negadas, ya que no participan en actividades socialmente organizadas, cuya finalidad sea otorgarles las posibilidades de conocimiento, situación que lo lleva a reflexionar sobre la problemática de los grupos sociales, que no se reconocen con tales capacidades y que no cuentan con las condiciones necesarias para desarrollar las capacidades de racionalización que supone la modernidad. De ahí su empeño en desplegar el proceso que las haga posibles.

En suma, tanto Habermas como Freire, conciben la necesidad de crear las condiciones favorables a una forma de interrelación basada en la comunicación, como mediación para la construcción de conocimientos, así como para el desarrollo de las capacidades que permitan a los sujetos utilizarlos a favor de su emancipación. Si bien, Habermas advierte que esas capacidades van siendo producto de un largo proceso sociohistórico, es conveniente considerar, la perspectiva de Freire, en el sentido de que no en todas las sociedades este proceso ha generado mejores condiciones y capacidades para las mayorías, lo cual valida la importancia de la propuesta de Freire en el sentido de considerar la tarea de capacitar a los sujetos, como vía para crear las condiciones específicas, a fin de contar con las bases necesarias para integrar un espacio público, en el cual el propósito sea lograr un conocimiento crítico, (enjuiciamiento) objetivo del mundo, e intervenir en él.

Resulta claro que, tanto en Habermas como en Freire, el lenguaje es un tema central de sus propuestas. En Habermas, la racionalidad se entiende como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que se manifiesta en formas de comportamiento basadas en buenas razones, y por tanto accesible a un enjuiciamiento objetivo, con pretensiones de validez, en relación a un contexto cultural determinado. Y en Freire se reconocen los diversos lenguajes: afecto, enojo, aceptación, rechazo, etc., ya que tienen la particularidad de expresarse de manera específica, en un ámbito cultural propio, se trata de lenguajes con significados específicos y que resultan fundamentales para el conocimiento sobre una determinada sociedad, pero también de aprendizaje y reflexión sobre sí mismo, es decir de identidad cultural, de pertenencia a un grupo social, elemento que resultaría esencial para la conformación de un espacio público.

Otro aspecto del diálogo Habermas-Freire, tiene que ver con el proyecto social que cada uno de ellos plantea, el cual puede ser visto a partir de las nociones fundamentales de modernidad y liberación, que ambos comparten, aunque con diferenciados matices.

Habermas, apuesta a la modernidad, sin embargo, identifica un proceso de modernización inconclusa que no termina de concretarse, el cual muestra algunos

logros económicos, pero en el que la tradición cultural, la integración social y la sociabilidad se hallan en peligro, debido al secuestro de la racionalidad comunicativa por las normas de racionalidad económica y administrativa predominantes. Si bien, sostiene que el proyecto de modernidad todavía no se ha completado, vislumbra una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que corre el riesgo de empobrecerse si se ciñe al mero tradicionalismo. Sin embargo, apuesta por una nueva conexión que, a su juicio, sólo puede establecerse bajo la condición de desarrollar instituciones propias que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos.

En tanto que Freire, concibe la modernización, justamente, como el proceso consistente en el desprendimiento de las herencias, ya que significan un lastre, porque impiden a los individuos acceder a una condición de libertad, de autonomía. Podría afirmarse que en este sentido Freire es una modernista en esencia, al sublevarse a la tradición. Por tanto, la historia, es un elemento contradictorio entre ambos autores. Para Habermas es un recurso y para Freire un obstáculo.

En cuanto a la integración social, la sociabilidad, resulta ser una preocupación afín. Sin embargo, el proceso de modernización, según Freire ciertamente pasa por el desarrollo de instituciones, pero exige en principio la construcción de una nueva identidad como sujetos, como individuos. Podría afirmarse que si bien existe, al respecto, una coincidencia entre Habermas y Freire, en el fondo difieren ya que este último argumenta que en el contexto latinoamericano no se cuenta con el bagaje societal necesario, por lo que es prioritario emprender la tarea de su construcción, para acceder a la tan anhelada modernidad. Una diferencia adicional es, que Freire, propone llevar a cabo un proceso radical de modernización, y por lo tanto no exento de conflicto, debido a las características que advierte en las élites sostenedoras del *status quo*, en tanto que Habermas apela a uno basando en el diálogo y la argumentación racional, sin llegar a un cuestionamiento profundo de las características de la modernidad vigente. La

radicalización de Freire también puede tomarse como una crítica a la modernidad occidental, ya que algunos componentes de su diagnóstico sobre el contexto latinoamericano cuestionan el modelo de modernidad que se desarrolla, muy particularmente en relación a la situación de dependencia que vive el subcontinente respecto de los países más desarrollados como Estados Unidos y algunos de Europa.

Destaca, sobre el ámbito cultural, el peso definitorio que los dos autores le atribuyen a éste en el tránsito hacia la modernidad y por tanto proponen su fortalecimiento, como condición *sine qua non*. Habermas en términos de contrarrestar la racionalidad económica y administrativa, Freire como representación verdadera de la realidad del sujeto.

Con el propósito de desarrollar el ámbito cultural, Freire plantea la noción de concienciación, esencial para el concepto de espacio público, ya que contribuye al entendimiento de los procesos de adquisición de capacidades de los sujetos, mismos que pueden derivar en formas de relación social, basadas en el diálogo y el debate colectivo sobre los asuntos públicos. Así, es posible articular el espacio público a una teoría de la acción social, que se sustenta en una acción comunicativa mediada por el entendimiento como proceso de obtención de acuerdos, tal y como propone Habermas, pero además, como resultado de un proceso socio histórico de concienciación, es decir de formación de sujetos lingüística e interactivamente competentes, que propone Freire, mismo que haría posible el entendimiento lingüístico que acompaña a la acción comunicativa, la cual conforma la estructura de la acción social, ejercida por sujetos con capacidad de lenguaje-entendimiento y de interrelación.

Por último, es de considerar que si bien Habermas fundamenta su propuesta de acción comunicativa, en el supuesto de la comunicación no distorsionada, exenta de compulsión, Freire, en cambio toma como punto de partida precisamente la compulsión, y como elemento constitutivo de la comunicación, ya que parte de contextos sometidos a una invasión cultural, en los que predomina la cultura del silencio. Además, distingue las etapas, que pueden transitarse, a lo largo del proceso de concienciación, el cual, prevé, deriva en sujetos con alto nivel de

entendimiento-lenguaje y con disposición a la autocrítica. Este perfil de sujetos sería el óptimo para integrar el espacio público y potenciar sus alcances.

Con base en los elementos precedentes, es posible formular una dialéctica de la acción cultural comunicativa y espacio público, resultado del diálogo y la argumentación entre Habermas y Freire. Esta dialéctica se estructura a partir de tres componentes: Conocimiento dialógico, Ciudadanía politizada y Democracia deliberativa y comunitaria.

El conocimiento dialógico, se basa en las concepciones, tanto en la acción racionalidad intencional, de Habermas, que él mismo resuelve, como racionalización de la acción comunicativa, como en la acción dialógica de Freire, y permiten pensar en un sujeto, no sólo “heredero” de las capacidades humanas “innatas”, de racionalidad, conocimiento y adquisición de conocimientos, habilidades adquiridas durante un largo y complejo proceso de desarrollo humano, sino también en un sujeto promotor de tales capacidades, a partir de un esfuerzo colectivo basado en el diálogo, para la generación de conocimiento, sobre sí mismo, sobre los otros, con quienes comparte y de quienes depende su existencia y sobre el entorno natural y material que les rodea, para el logro de condiciones que permitan su realización autónoma, es decir, individual, pero siempre en relación con los otros, que forman la comunidad, a la que el propio sujeto pertenece.

Ciertamente el espacio público precisa una figura inédita, pero viable, de sujeto, adecuada a nuestro tiempo, que supere los vicios del individualismo moderno, de una propuesta no individualista, en la que la percepción de la alteridad sea constitutiva, para el conocimiento y la acción. De un sujeto que se reconozca en su finitud y en la interacción lingüística, con los otros. Un sujeto inédito, en el entendido de que el sujeto no accederá a sí mismo mediante la autoreflexión, como lo propone Habermas, es decir, mediante su propia objetivación para conocerse, lo que supone pasar de un concepto de razón, desarrollado en términos de reflexión, a uno de racionalidad, elaborado en términos de comunicación. Entonces, es el diálogo que propone Freire.

Ambas propuestas, la racionalización de la acción comunicativa y la acción dialógica, conducen a la liberación del ser humano, de la condición de dominación, en el caso de Habermas, siguiendo la crítica de la Escuela de Frankfurt, asociada a la economía capitalista y a la cultura burguesa de masas, generalizadas. Y según Freire, producto de la condición de dominación específica, sí de la economía capitalista y de la cultura de masas, pero también resultado de procesos históricos particulares, especialmente de aquellos asociados, a contextos sociales identificados como “pre-modernos”, que presentan simultáneamente elementos modernos y ajenos, pero que de cualquier manera pertenecen a la modernidad. Por tanto, un conocimiento dialógico, permitiría avanzar hacia un conocimiento, producto de una acción de comunicación racional, libre y abierta como propone Habermas, pero también, compartida, que le otorgue contenido, argumental (cualitativo) y colectivo (cuantitativo), a un espacio público, fundado en el conocimiento construido dialógicamente, cuyo fin último sea, la emancipación de la sociedad capitalista y sus formas pre y/o post-modernas, y la construcción de otra, todavía inexistente, pero posible.

Otro componente de una dialéctica de la acción cultural comunicativa y espacio público, es la ciudadanía politizada, que se apoya tanto, en la perspectiva de Habermas en el sentido de un sujeto capaz de participar en el espacio público, debido a su capacidad racional de argumentar y expresar oraciones articuladas lógicamente, como en Freire quien concibe la posibilidad de un sujeto alfabetizado políticamente, es decir consciente de su situación presente, capaz de imaginar una condición distinta, con una visión de futuro y dispuesto a hacerla realidad.

En la perspectiva de Freire, la ciudadanía politizada depende directamente de la práctica educativa, que es parte de una totalidad de prácticas sociales, que como la productiva, la cultural o la religiosa, tiene su asiento en la historia y tiene su propia historicidad.

Si bien Habermas, identifica la pertenencia a un Estado democrático de derecho como una forma de pertenencia adquirida, históricamente, por medio de un consentimiento implícito, de los ciudadanos que participaban en el ejercicio del poder político, en la perspectiva de Freire tal proceso de inclusión social, de

pertenencia, no ha comprendido al conjunto de los individuos, adscritos a un estado nación, definido en términos jurídicos y tal consentimiento implícito, conlleva un proceso de alfabetización política, que no es resultado automático, sino producto de un proceso dirigido, es decir políticamente intencionado. Por tanto, la autoadscripción requiere de un conjunto de prácticas encaminadas, precisamente, al logro de la pertenencia consciente y de participación en el ejercicio del poder político, esto es, la conformación de una ciudadanía politizada. El último componente, democracia deliberativa y comunitaria, se funda en planteamientos, que pueden verse como complementarios, ya que mientras Habermas propone y define una política deliberativa, buscando una síntesis entre la estructura cultural, ética, de integración social y deliberación, hacia el bien común, que supone la visión republicana de la democracia, con la administrativa del modelo liberal, Freire profundiza, en el aspecto de la cultura participativa, comunitaria, como base para la integración social y para la toma de decisiones, condición para lograr la incorporación de aquellos grupos sociales, que a su juicio, han quedado al margen del sistema democrático, no sólo debido a las limitaciones que impone el propio modelo de democracia liberal, sino también debido a la incapacidad de los individuos de comunicación, la cual deriva, a su vez, de una inexperiencia democrática, de una ausencia de aprendizaje dialógico, que les impide participar en el ámbito político público, aprendizaje, que propone como esencial. La propuesta comunitaria de Freire se contrapone a la cultura individualista, generada por la Modernidad, que no crea sino atomismo y una cultura de masas. Más bien, es proclive a una moral de las virtudes comunitarias, que apela a un individuo concreto, que sabe las virtudes que ha de ejercitar para desarrollar una vida plena en el seno de una comunidad a la que pertenece. Se trata de la dimensión comunitaria que tiene la moral, en tanto que un individuo se socializa y aprende a vivir valores, en el ámbito de una comunidad en la que las tradiciones cristalizan en normas e instituciones, que conforman el *ethos* de las comunidades, que a su vez, exigen la identidad del individuo al grupo que pertenece.

Una democracia deliberativa y comunitaria, se acerca más a una democracia radical que no sólo propone el acceso a la democracia moderna, sino a una democracia con rasgos que superen las exclusiones y las limitaciones del modelo hegemónico de democracia liberal y representativa. Tal amalgama, se apoya tanto en el cuestionamiento que hace Habermas con su propuesta de democracia deliberativa, fundada en la conformación y actuación de la sociedad civil, como de Freire quien demanda el derecho a la ciudadanía y a la participación, para la resolución de los ingentes problemas colectivos, en sociedades como las de América Latina.

La articulación de los tres componentes antes referidos, integran la propuesta de una dialéctica de la acción cultural comunicativa, pensada para el desarrollo de un espacio público, tema de esta tesis, que podría servir de base para la mejor convivencia de la sociedad global del siglo XXI, el cual no puede seguir siendo visto desde una perspectiva cultural dominante, que intenta subordinar a la multiplicidad de culturas y de contextos sociohistóricos, más aún cuando a pesar de los intentos por consolidar un *status quo*, sobre este principio, se multiplican las acciones y demandas, de los grupos sociales excluidos, a participar en la toma de decisiones públicas, es decir que a todos compete.

En este contexto, el diálogo entre Habermas y Freire, puede contribuir a re-pensar el espacio público, y así, a llenar el vacío creado por la falta de un diálogo filosófico Norte-Sur, tan necesario de ocupar, en la conflictiva coyuntura histórica actual.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. (1998) *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Edición de Gerd Kadelbach, Ediciones Morata, Madrid

ADORNO, Theodor W. (1990) *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid

APARECIDA Germano, Marcia y Marcos Reigota (2007) "Paulo Freire: esa presencia. Habla Ana María Araujo Freire." *Trayectorias*, vol. IX, núm. 23, enero-abril, pp.89-107

APEL, Karl-Otto – Enrique Dussel (1992) *Fundamentos de la ética de la liberación*. Siglo XXI, México

APEL, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 2vols.

APPLE, Michael W. (1997) *Teoría crítica y educación*. Miño y Dávila Editores, Bs. As.

ARANDA SÁNCHEZ, José María (2008) *Batallas sin fronteras: el movimiento social internacional por otra globalización*. UAEM, México

ARAUJO Freire, Ana María (1997) "La voz de esposa. La trayectoria de Paulo Freire." En: Moacir Gadotti y otros. *Paulo Freire una biografía*. Siglo XXI, Bs. As.

AYUSTE, Ana (2006) "Las contribuciones de Habermas y Freire a una teoría de la educación democrática centrada en la deliberación racional y el diálogo." En Ana Ayuste (Coord.) *Educación, ciudadanía y democracia*. OEI, 2006, España, pp. 65-102

AVRITZER, Leonardo, (2004) "Modelos de deliberación democrática: Un análisis del presupuesto participativo en Brasil" En: De Sousa Santos (Coord.) *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. FCE, México, pp. 487-518

AVRITZER, Leonardo (2002) "Sociedad civil, espacio público y poder local. Un análisis del presupuesto participativo en Belo Horizonte y Porto Alegre." En: Dagnino, Evelina (Coord.) *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil*. Universidad Estadual de Campinas, FCE, México, pp. 120-153

BAERT, Patrick (2001) *La teoría social en el siglo XX*. Alianza, Madrid

BARREIRO, Julio (2007) Educación y Concienciación. En: Freire (2001) *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI Editores, México

- BERGSON, Henri (1973) *La evolución creadora*, Espasa- Calpe, Madrid
- BERNSTEIN, Richard J, et al. (1988) *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 16
- BIELSCHOWSKY, Ricardo (1998) “Evolución de las ideas de la CEPAL” *Revista CEPAL* N° Número Extraordinario Octubre, pp. 21-45
- BLANCO, Arturo (2003) “Erick Fromm”, *Antroposmoderno*, Núm. 278
- BOEREE, C. (2005) “Teorías de la personalidad. Erich Fromm 1900 – 1980” En: Rafael Gautier Roques y C. Boeree, *Torías de la personalidad: Una selección de los mejores autores del siglo XX*. Ed. UNIBE, Santo Domingo
- BOFF, Leonardo (2008) “Pedagogía del oprimido y Teología de la liberación.” En: *40 olhares sobre os 40 anos da Pedagogia do oprimido*, Instituto Paulo Freire, Cuadernos de Informação, Brasil
- BOCKELMANN, Frank (1989) *Formación y funciones sociales de la opinión pública*. Gustavo Gili, México
- BOSTEELS, Bruno (2001) “Democracia radical: Tesis sobre la filosofía del radicalismo democrático”, *Metapolítica* 18, pp. 18-115
- BOURDIEU, Pierre (2000) “Los usos del pueblo.” En Pierre Bourdieu. *Las Cosas Dichas*, Gedisa, España
- BROWN, Robert McAfee (1990) *Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology*. Orbis Books, Maryknoll, N.Y.
- BURGOS, Elizabeth, (2008) “Una interpretación de la historia de América”, *Encuentro*, pp. 245 – 250
- CAVAROZZI, Marcelo (2000) “Modelos de desarrollo y participación política en América Latina: legados y paradojas.” En Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini (Comps.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, FCE, México, pp. 197- 215
- CASADONT, Steven (2005) *Dos caminos ante la pobreza: Los padres Gabriel y Néstor en la novela Nicodemus*. Teoría, crítica e historia, Georgia, EU
- CALHOUN, Craig (1996) *Habermas and the public sphere, Studies in contemporary German social thought*. Edited by Craig Calhoun, MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- CASAS, María de la Luz (2007) “Entre lo Público y lo Privado. Un espacio para la convivencia social a través de la comunicación.” *Razón y Palabra*, Núm. 55, Febrero-Marzo

CEPAL <http://www.eclac.org/cgi-bin/getprod.asp?xml=/noticias/paginas/4/13954/P13954.xml&xsl=/de/tpl/p18f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xsl#reorientacion>

COBEN, D. (2001) *Gramsci y Freire, héroes radicales. Políticas en educación de adultos*. Fundación Paideia, Argentina.

CORTINA, Adela (2008) *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, España

CORTINA, Adela (2011) Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 44, enero-junio, pp-13-55

COSTA BONINO, Luis (2001) La democracia en América Latina: Un análisis prospectivo, Marzo. Disponible en <http://www.costabonino.com/Democracia.pdf>

DAGNINO, Evelina (Coord.) (2002) *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil*. Universidad Estadual de Campinas, FCE, México

DUSSEL, Enrique (2008) *Filosofía de la liberación*. FCE, México

DUSSEL, Enrique (1998) *Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. UAEM, México

DUSSEL, Enrique (1983) *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina Ediciones Sígueme, Salamanca, España

EJERCITO POPULAR REVOLUCIONARIO (EPR) (1971) *América Latina en Armas*, Ediciones M.A., Buenos Aires

EMMERICH, Gustavo, Democracia y participación en América Latina, *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, No. 4, 2000, pp. 55-82

FIORI, Hernán María (2008) "Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire", en Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México

FREDES ALIAGA, Carlos (2007) "Aníbal Pinto Santa Cruz", *Pensamiento Iberoamericano*, No O pp. 287-290

ESTEVA, Gustavo (2006) Los ámbitos sociales y la democracia radical, *Ponencia Conferencia Internacional sobre Ciudadanía y Comunes*, Ciudad de México, 7-9 de diciembre

FANON, Frantz (1966) *El corazón del hombre: su potencial para el bien y para el mal*. FCE, México

FANON, Frantz (1977) *Los condenados de la tierra*, Prólogo de Jean-Paul Sartre. FCE, México

FREIRE, Paulo (2008) *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI, 58 edición, México

FREIRE, Paulo (2007) *La ecuación como práctica de la libertad*, Siglo XXI Editores, México

FREIRE, Paulo (2006) *Pedagogía de la tolerancia*. FCE/ CREFAL, México

FREIRE, Paulo (2001) *Política y educación*. Siglo XXI Editores, México

FREIRE, Paulo (2001a) *Pedagogía de la indignación*. Morata, España

FREIRE, Paulo, Prólogo de Carlos Núñez Hurtado y Notas de Ana María Araujo Freire (1996) *Pedagogía de la esperanza.*, Siglo XXI, México

FREIRE, Paulo (1994) *La naturaleza política de la educación*. Editorial Planeta, España

FREIRE, Paulo (1987) *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI Editores, México

FREIRE, Paulo (1983) *Acción cultural para la libertad*. Tierra Nueva, Buenos Aires, Argentina

FREIRE, Paulo (1982) *La Educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI editores, México.

FREIRE, Paulo (1971) *Le processus d'alphabétisation politique*. IDOC, Internacional, No. 29, pp.29-63.

FROMM, Erich (2008) *El miedo a la libertad*. Paidós contextos, México

FROMM, Erich, (1970) *La revolución de la esperanza, Hacia una tecnología humanizada*, Fondo de Cultura Económica, México

GADAMER, Hans George (2004) *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Trotta, Madrid

GARRETÓN, Manuel Antonio (2006) "Modelos y liderazgos en América Latina" *Nuevas Sociedad* No. 205, pp.102-113.

GARRETÓN, Manuel Antonio (2004) *The Incomplete Democracy*. North Carolina University Press

GERHARDT, Heinz-Peter (2001) "Una voz Europea. Arqueología de un pensamiento." En Moacir Gadotti (Comp.) *Paulo Freire una Biografía*, Siglo XXI, Bs. As.

GIDDENS, Anthony, et.al (1991) *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid

GIROUX, Henry A. (1998) "Una vida de lucha compromiso y esperanza", *Cuadernos de Pedagogía*, OIT, No. 265, pp. 42-52

GIROUX, Henry A. (1994) "Introducción", en Freire, Paulo, *La naturaleza política de la educación*. Editorial Planeta, España

GOMEZ-MARTINEZ, José Luis (1993) "Discurso literario y pensamiento de la liberación. La cruz invertida en la contextualización de una época". En Horacio Cerruti Guldberg, *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*. Vol. 1, UNAM, México

GUEVARA, Ernesto (1965) "El Hombre Nuevo.", en Leopoldo Zea (1993) *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. FCE, México

GUTIÉRREZ, Gustavo (1971) *Teología de la liberación-Perspectivas*. CEP, Lima

HABERMAS, Jürgen (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores, Madrid

HABERMAS, Jürgen (2004) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación de la vida pública*. GG MassMedia, México

HABERMAS, Jürgen (1984) (2002 a) *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I, Taurus, México

HABERMAS, Jürgen (2002 b) *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II, Taurus, México

HABERMAS, Jürgen (2000) *Facticidad y Validez Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*. Trota, España

HABERMAS, Jürgen (1999) *La inclusión del otro. Estudios de Teoría política*. Paidós Básica, Barcelona

HABERMAS, Jürgen y Adam Michnik (1994), "Overcoming the Past", *New Left Review*, vol. 203, pp. 3-16

HABERMAS, Jürgen (1988) "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica." En Mardones, José María y Nicolás Ursúa. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara, México. pp. 218-220

- HABERMAS, Jürgen (1982) *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid
- HILLER, Flora M. (2008) “El giro copernicano pedagógico de Freire”, *Novedades educativas*, No. 209, Mayo, pp. 9-13
- HONNET, Axel and Hans Jonas (Edited) (1991) *Communicative Action*. First MIT Edition, Great Britain
- HORKEIMER, Max y Theodor Adorno (1969) *Dialéctica del Iluminismo*. Sur, Buenos Aires
- HUERGO, Jorge (2005) *Hacia una genealogía de comunicación/educación. Rastreo de algunos anclajes político culturales*. FPCS- Universidad de la Plata, Argentina
- KLIKSBERG, Bernardo (1966), “El rediseño del Estado para el desarrollo socioeconómico y el cambio. Una agenda estratégica para la discusión”. En Bernardo Kliksberg, *El rediseño del Estado. Una perspectiva internacional*. INAP-FCE, México
- KNIGHT, Jack y James Johnson (2005) “Evaluación de los límites de la democracia radical” *Gestión y Política Pública*, vol. XIV, Núm. 3, II Semestre, pp. 497-526.
- KOZLAREK, Oliver (2004) *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, UMSNH / Dríada, México
- KRÜGER, Hanz-Peter (1991) “Communicative Accion or the Mode of Communiton for Society as a Whole.” en Honnet, Axel and Hans Jonas (Edited) (1991), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's, The Theory of Communicative Action*, First MIT Edition, Great Britain
- LABRADOR S., Alejandro (2010) “La teoría crítica de Jürgen Habermas.” *Ponencia*, Octavo Encuentro del Seminario Permanente de Teoría Social Contemporánea, Dedicado a la obra del filósofo y sociólogo alemán, Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales FCPyS –UNAM
- LARA, María Pía (1999) “Jürgen Habermas y su modelo del espacio público” en Andrade, Alfredo (Coord.) *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. FCPyS-UNAM, México
- LERNER, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernising the Middle East*, The Free Press, Nueva York

- LEVINAS, Emmanuel (1993) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, España
- LOCKE, John (1997) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Porrúa, México
- MCCOY, Costa Bonino, Cavarozzi, Garretón (2000) *Political Learning and Redemocratization in Latin America: Do Politicians Learn from Political Crises?* North-South Center Press, Miami
- MACPHERSON, C. B. (1979) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Editorial Fontanella, Barcelona
- MAINWARING, Scott y Aníbal Pérez-Liñán, "Nivel de desarrollo y democracia: el excepcionalismo latinoamericano (1945-1996).", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 36, 2004, pp. 189-248
- MANGIONE, Mónica (2004) *El Movimiento de Sacerdotes para El Tercer Mundo*. Kolektivo Editorial "Último recurso", Bs As, Argentina
- MANNHEIM, Karl (1943) *Libertad, poder y planificación democrática*. FCE, México
- MANRIQUE, Luis Esteban G. (2006) *De la conquista a la globalización. Estados, naciones y nacionalismo en América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid
- MARCUSE, Herbert (1965) *Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud*. Mortiz, México
- MARCUSE, Herbert (1968) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. J. Mortiz, México
- MARCUSE, Herbert (1981) *El final de la utopía*. Planeta/Ariel, México
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1975) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Colección literatura latinoamericana, Casa de las Américas, La Habana
- MARTÍ, José (1977) *Política de nuestra América*. Siglo XXI, México
- MEMMI, Albert (1965) *The colonizer and the colonized*. Introduction by Jean-Paul Sartre, Orion, New York
- MORIN, Edgar (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Bs. As.
- MORROW, Raymond A. y Carlos Alberto Torres (2002) *Reading Freire and Habermas: critical pedagogy and transformative social change*. Teachers College Press, New York

- MOUNIER, Emmanuel (1974) *El personalismo*. Editorial Universitaria, Bs. As.
- MUÑOZ, Blanca (2009 a) "Escuela de Frankfurt. Primera generación." En Román Reyes, *Diccionario crítico de ciencias sociales*, Universidad Carlos III de Madrid, Ed. Plaza y Valdés, Madrid y México
- MUÑOZ, Blanca (2009 b) "Escuela de Frankfurt: Segunda generación." En Román Reyes, *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Universidad Carlos III de Madrid, Ed. Plaza y Valdés, Madrid y México
- NAVARRO Daniela, Vilma y Fraño Paukner Nogués (2004) "El proyecto social de Jacques Maritain.", *A Parte Rei Revista de Filosofía* 33, Mayo 2004, Pp. 1-14
- NOVY, Andreas (2010) "Celso Furtado. Biografía" en *Economía política internacional*, Universidad de Economía de Viena
- O'DONNELL, Guillermo (1973) *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism*. Institute of International Studies, University of California, Berkeley
- OXHORN, Philip (2003) "Cuando la democracia no es tan democrática. La exclusión social y los límites de la esfera pública en América Latina." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, ene-abril, Año/vol. XLVI, Núm. 187, pp.131-176
- PAIVA, Vanilda (1982) *Paulo Freire y el nacionalismo desarrollista*, Extemporáneos, México
- PAIVA, Vanilda (1987) *Educação popular e educação de adultos*, Loyola, São Paulo
- PÉREZ GARCÍA, Samuel (2001) *Paulo Freire: Educación e Ideología*, Toma y Lee Editorial, México
- PINEDA GARFIAS, Rodrigo (2002) La democracia deliberativa. *Ius et Praxis*, vol.8, n.2, pp. 605-637.
- PINHEIRO DE QUIROZ, Ronaldo (2011), "A esfera pública como elemento central da democracia deliberativa.", *FIDES - Natal*, Vol. 2, Núm.2, Jul-Dez, pp. 23.40.
- POPPER, Karl, R., (1973) *La miseria del historicismo*, Paidós, Bs. As.
- POPPER, Karl, R., (1967) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Bs. As.
- RABOTNIKOFF, Nora (2005) *En busca de un lugar común El espacio público en la teoría política contemporánea*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México

- RITZER, George (2001) *Teoría sociológica moderna*, McGraw Hill, España
- ROMO CEDANO, Pablo (2007) "Teologías de la liberación", en Pablo González Casanova (Coord.), *Conceptos Fundamentales de nuestro tiempo*, IIS-UNAM, México. Vol.12
- RUIZ-ELDREDGE, Alberto (1979) "Nacionalismo y conflicto en América Latina." *Nueva Sociedad* No. 40, enero-febrero, pp.5-18
- SADER, Emir (2004) "Hacia otras democracias", en: De Sousa Santos, (Coord.) *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. (Coord.), FCE, México, pp. 565-590
- SANGUINO ARIAS, Luis (2009) "Nacionalismo latinoamericano" en *Arte historia Revista digital*. Disponible en <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3103.htm>
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) *Una epistemología del Sur*. CLACSO - Siglo XXI, México
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007) *Conocer desde el sur, Para una cultura política emancipatoria*, Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima
- SANTOS, Boaventura de Sousa y Leonardo Avritzer, (2004) "Introducción: para ampliar el canon democrático, en: Boaventura De Sousa Santos, (Coord.) *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. (Coord.), FCE, México, pp. 35-74
- SARTORI, Giovanni (1987) "Democracia" *Elementos de teoría política*. Alianza Editorial. Madrid
- SAVIANI, Dermeval (1991) *Pedagogía histórico-crítica: Primeras aproximaciones*, Cortez/Autores Asociados, Sao Paulo
- SCHUMPETER, Joseph (1947) *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Harper, N.Y.
- SOLARES, Blanca (1994) "Dialéctica del Iluminismo como documento de barbarie." *Estudios. Filosofía, historia-letras*, Verano.
- SOTELO, Ignacio (1997) "El pensamiento político de Jürgen Habermas." en Gimbernat, José Antonio (Ed) *La Filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- STONE, William F, G. LEDERER, R.CHRISTIE (Eds.), (1993) *Strength and Weakness: The Authoritarian Personality Today*, Springer-Verlag,

TORRES, Carlos Alberto (2001) "La voz del biógrafo latinoamericano. Una biografía intelectual." en Moacir Gadotti (Comp.) *Paulo Freire, una biografía*, Siglo XXI, Bs. As.

TORRES, Carlos Alberto (1980) Las corrientes filosóficas que secundan la filosofía de Paulo Freire, Colección Pedagógica Universitaria, No. 9, Enero-Junio, pp. 7-25

TREVIÑO, Jesús A. (s/f) "Conversación con Osvaldo Sunkel", Disponible en: <http://www.tamuk.edu/geo/Urba/sunkel.htm>

VELASCO, Juan Carlos (2003) *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, Madrid

WALLERSTEIN, Immanuel (2008) *Historia y Dilemas de los Movimientos Antisistémicos*. Contrahistorias, México

WALLERSTEIN, Immanuel (2007) *Universalismo europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI, México

WALLERSTEIN, Immanuel (2005) *Las incertidumbres del saber*, Gedisa, Barcelona

WALLERSTEIN, Immanuel (1997) *La historia de las ciencias sociales*, Colección Las ciencias y las humanidades en los umbrales del siglo XXI, CEIICH-UNAM, México

WEBER, Max (1969) *Economía y sociedad*. FCE, México

WELLMER, Albrecht (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid