



ACATLÁN

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**CORRIENTES Y/O TRADICIONES DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE LAS  
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS Y SUS VÍNCULOS CON EL PODER A  
TRAVÉS DE LA PRAXIS**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LIC. EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**PRESENTA**

**DANIEL DAVID CORTÉS LIMÓN**

**ASESOR: DR. JORGE NEGRETE FUENTES**

Santa Cruz Acatlán, Naulcalpan, Edo. de México

2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.







ACATLÁN

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**CORRIENTES Y/O TRADICIONES DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE LAS  
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS Y SUS VÍNCULOS CON EL PODER A  
TRAVÉS DE LA PRAXIS**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LIC. EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**PRESENTA**

**DANIEL DAVID CORTÉS LIMÓN**

**ASESOR: DR. JORGE NEGRETE FUENTES**

Mayo, 2017

Dedico este trabajo a mi padre y a las personas que, como él, ya no están entre nosotros. De las cuales conservamos aún el recurso del recuerdo y el cariño.

-Caballo sobre sueños innecesarios y rotos  
prisionero iluso de esta selva cotidiana  
y como hoja seca que vaga en el viento  
vuelo imaginario sobre historias de concreto  
Navego en el mar de las cosas exactas  
voy clavado en momentos de semánticas gastadas  
y cual si fuera una nube esculpida sobre el cielo  
dibujo insatisfecho mis huellas en el invierno

-Ya que yo, no tengo tiempo de cambiar mi vida  
la maquina me ha vuelto una sombra borrosa  
y aunque soy la misma tuerca que han negado tus ojos  
se que aun tengo tiempo para atracar en un puerto

-Camino automático en una alfombra de estatuas (estatus)  
masticando en mi mente las verdades más sabidas  
y como un lobo salvaje que ha perdido su camino  
he llenado mis bolsillos con escombros del destino  
Sabes bien que manejo implacable mi nave cibernética  
entre aquel laberinto de los planetas muertos  
y cual si fuera la espuma de un anuncio de cerveza  
una marca me ha vendido ya la forma de mi cabeza

-Ya que yo no tengo tiempo de cambiar mi vida  
la maquina me ha vuelto una sombra borrosa  
y aunque soy la misma tuerca que han negado tus ojos (si)  
se que aun tengo tiempo para atracar en un puerto”

(Rodrigo González, No tengo tiempo)

## Tabla de contenido

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción .....                                                                                               | 8   |
| Capítulo 1: Poder, Teoría Crítica, Praxis y Epistemología. ....                                                  | 15  |
| 1.1    Poder y racionalidad.....                                                                                 | 15  |
| 1.2    La filosofía política de la Teoría Crítica .....                                                          | 29  |
| 1.3    El Concepto de la Praxis .....                                                                            | 40  |
| 1.4    Epistemología y poder.....                                                                                | 49  |
| Capítulo 2: El vínculo entre corrientes, posturas, tradiciones y el poder. ....                                  | 58  |
| 2.1    La programática político-social: el saber en su carácter de proyecto y como<br>realización .....          | 58  |
| 2.2    Las rupturas en el ámbito de la tensión entre lo abstracto y lo concreto en la pugna por<br>el poder..... | 68  |
| 2.3    Saber hegemónico, dominio y praxis .....                                                                  | 77  |
| Capítulo 3: Consecuencias y consideraciones sobre el encuadre entre epistemología, praxis y<br>poder.....        | 81  |
| 3.1    Estrategia y táctica de la subjetividad: Eficiencia de la contrainsurgencia .....                         | 81  |
| 3.2    Posibilidades epistémicas: Utopismo y mesianismo .....                                                    | 90  |
| Conclusiones .....                                                                                               | 100 |
| Bibliografía .....                                                                                               | 104 |

## Introducción

El tema a desarrollar en el presente trabajo de tesis es una sugerencia de encuadre entre ciertos componentes propios de la epistemología de las ciencias sociales y humanas, y el ámbito del desarrollo de las pugnas eminentemente políticas donde la *praxis* juega el papel de pieza conectora entre uno y otro nivel. Delimitando, podemos decir que nos interesa abordar específicamente aquel espacio intermedio que se encuentra entre las filosofías o ciencias (tradiciones, posturas y corrientes) y las diversas formas de ejercer y desarrollar poder. Ese vínculo praxiológico o espacio intermedio es abordado bajo el entendido de que la adecuación es aplicable en cualquiera de sus facetas para uno u otro sistema de pensamiento y, de la misma forma, cualquier tipo de ejercicio de poder. Es decir, que más allá de una referencia exacta, con nombre y apellido, a una u otra tradición, postura o corriente, lo que interesa es la integración de esa multiplicidad, inherente a la filosofía de las ciencias sociales y humanas, en el campo de las estrategias, los posicionamientos, las maniobras, las tácticas, las técnicas y los funcionamientos de las relaciones de poder.

Dicho tema aborda el problema de la relación que guardan el saber y el poder o, mejor aún, los saberes y la forma en que se dimensionan en los procesos de pugna por el dominio, el control y la hegemonía. Esta cuestión plantea la dificultad de que aun reconociendo que el saber es relevante para el poder y el poder para el saber, en el sentido de ver en estos elementos una relación mutua e igual, las formas de relacionar y establecer las conexiones entre uno y otro elemento no se muestran ni práctica ni teóricamente de forma tan simple y arrojan las siguientes interrogantes: ¿cómo abordar dicha relación entre saber y poder?; ¿es lícito otorgar a cada elemento su autonomía pensando, como se ha hecho hasta ahora, que se trata de campos separados? o ¿estamos parados frente a una amalgama que difumina cada vez más sus fronteras y formas de delimitación?; ¿el saber solo es poder bajo exigencias y circunstancias específicas siendo en caso contrario solo potencialidad?; ¿hay saberes que por sus características son agentes antagónicos del poder hegemónico en turno al entrar en pugna con sus representantes?; ¿en el problema de la tensión entre pensamiento (abstracto) y acción (concreto), el saber es condición de concreción?; ¿qué asegura la legitimidad del proceso

de abstracción y, por tanto, su concreción?; ¿qué papel desempeñan las rupturas en la relación abstracto-concreto? y ¿cómo repercute la modificación y distorsión en ellas implicada?

Con la finalidad de dar respuesta a estas preguntas nos apoyamos en la hipótesis guía de que el mapa del desarrollo de las distintas “filosofías” o “ciencias” es también el mapa de desarrollo de luchas por y contra el poder y las diferentes formas de ejercer dominio. Aseveración que trae como consecuencia la visualización del campo de desarrollo de “las filosofías y las ciencias” (que el lector elija el adjetivo que más le acomode) como una suerte de articulación caprichosa entre insurgencia y contrainsurgencia al conjugar el primer elemento (abstracción) con su contexto específico (concreción) situando ambas en una red de relaciones siempre tensas en la que el modelo o la metáfora es la de la guerra y el conflicto llevado táctica y estratégicamente.

En este tenor debemos resaltar que en el presente trabajo no buscamos añadir información sobre un aspecto hasta ahora muy conocido representado por el lugar común del enunciado “saber es poder”<sup>1</sup>, sino que, más bien, nos proponemos el objetivo general de plantear otra posible forma de estructurarlo que a nuestro modo de ver abre, si no muchas, algunas posibilidades de comprensión en el tema y otras tantas modificaciones sobre el mismo entre las que encontramos: a) el ampliamiento de la situación y relaciones del concepto de praxis que pasa de lo fijo a contemplar lo sincrónico y diacrónico a gran escala y en pluralidades; b) la inclusión de la epistemología en el arsenal del análisis de coyuntura, y; c) el posicionamiento de dicha forma de estudio rescatando el acercamiento cualitativo. Partimos del punto saber-poder en donde no hay relaciones condicionales de funcionamiento sino relaciones tensas de conflicto.

---

<sup>1</sup> Prueba de esto es que algunas de las referencias más sonadas pueden ser encontradas desde el siglo XVI –lo cual no descarta que otros autores desarrollaran el tema anterior mente-. Por dar algunos ejemplos: “*ipsa scientia potestas est*” (F. Bacon 1597); “*scientia potentia est*” (T. Hobbes 1668); “[...] *there is no knowledge that is no power*” (R. W. Emerson 1870).

Justificamos el presente trabajo de tesis con base en las consecuencias –y sobre todo de las exigencias que de ellas se derivan- del creciente direccionamiento de los estudios académicos al campo de la cuantificación y del dato por el dato mismo. A nuestro modo de ver, dicho direccionamiento ha llevado a una conformación de un conocimiento estéril o a lo que Cesar Cansino ha denominado como la muerte de la ciencia política. Por otro lado, vale hacer referencia a Boaventura de Sousa Santos quien ha denunciado el aspecto de la ciencia regulada como maquinaria productora de basura, no en el sentido de que los estudios de ella derivados sean desdeñables sino bajo el entendido de que todo lo que no se encuentra estructurado bajo los cánones de la “cientificidad” es desechado como chatarra. Debido a lo anterior, se nos ha vuelto imperativo el insistir en una línea que, si bien no pretende romper a rajatabla con el dato numérico, si busca ahondar y complementar con un campo distinto y en la actualidad muy desdeñado: el de la cualidad, la comprensión y la interpretación. A este respecto hay que aclarar que este esfuerzo no se ve a sí mismo como una reivindicación sino simple y sencillamente como una necesidad personal por continuar en el camino del conocimiento que hasta ahora nos parece más prudente y fructífero, el riesgo de errar la elección de este camino lo asumimos con gusto.

La metodología utilizada se basa en los postulados de la hermenéutica crítica – los cuales desarrollamos en el apartado segundo del primer capítulo- dentro de la cual nos atenemos a los campos inscritos dentro de la tradición del *Verstehen*. Sabemos que muy al margen de la intensión y a sabiendas de la inexistencia de verdades fácticas, dichos campos no están exentos de la lógica del dominio y son susceptibles a distorsiones sistemáticas, imposiciones y degradaciones que llevan a la pseudo-comunicación. Aun así, consideramos que el conocimiento de las ventajas y desventajas de la postura elegida juegan a nuestro favor en esta tesis.

Algunas aclaraciones. Primeramente, cuando hablamos de saber nos limitamos, sobre todo, a referir las ciencias sociales y humanas sin dejar de lado la gran repercusión de las naturales o exactas sobre las primeras y, aún más importante, sobre la sociedad misma. Segundo, que dicho conocimiento no se presenta como particularidades separadas sino que, haciendo caso al gran peso de la tradición de los tipos de

pensamientos dentro de la historia, se configura como corrientes filosóficas, razón por la cual es más correcto hablar de saberes. Tercero y último, que todo conocimiento (en el campo que nos ocupa) tiene pretensiones políticas ya sea en el sentido de justificar una realidad planteándose así como corriente hegemónica y, por tanto, en una posición de dominio o, por otro lado, en el curso de configurarse a sí misma como opositora justificándose al constituirse a sí misma como un supuesto llamado a la transformación (es decir, en su forma de posibilidad, como proyecto político). No dejamos de lado la probabilidad de un lapso intermedio de transición entre ambas situaciones.

La organización expositiva del modelo obedece a una estructuración en tres capítulos. En el primero de ellos se realiza un esfuerzo de delimitación conceptual que incluye las cuestiones del poder, la praxis y la epistemología presentando los elementos de forma meramente aclaratoria y explicativa pero insinuando su relación. Incluimos también un apartado sobre *la filosofía política de la escuela de Frankfurt* fundamentado desde el trabajo de Friedman pero encaminado a puntualizar el vínculo entre crítica, exégesis, dialéctica y poder. Para lo anterior, se hizo necesaria la integración de un sistema de pensamiento clasificado dentro del estructuralismo; nos referimos a los estudios de Michel Foucault. En este caso, dicha integración fue abordada partiendo de la relación entre racionalidad y poder.

Con respecto a ese último concepto decidimos aventurarnos en, un primer momento, a la proposición de algunas ideas propias a sabiendas de la probable pérdida de fuerza argumentativa que supone no estar amparados con algunas figuras de “autoridad” en el tema. Sin embargo, posterior al periodo de revisión por parte del sínodo se hizo patente la necesidad de reforzar las cuestiones relacionadas con la definición de “poder” al tratarse de uno de los ejes rectores de la propuesta. De tal manera, terminamos por integrar las propuestas hechas por la Escuela de Frankfurt y Michel Foucault mediante un estudio paralelo de algunas ideas contenidas en *Dialéctica de la ilustración* y *Critica de la razón instrumental* en conjunto –sobre todo- con *Vigilar y castigar* del autor francés. Ahora podemos decir que la experiencia fue más que fructífera aún cuando en un primer momento el panorama se mostraba desventajoso. Producto de esto fue lograr conectar puntos de similitud obvios como lo

son las referencias arquitectónicas al panóptico de Jeremy Bentham –metáfora de la sociedad carcelaria- y los campos de concentración de la Alemania nacional socialista –metáfora de la razón instrumental-, base sobre la cual pudimos partir para vincular términos como disciplina (Foucault) a la lógica del dominio (Adorno y Horkheimer) y sistemas de pensamiento como la microfísica del poder a la crítica frankfurtiana.

El segundo capítulo subordina la materia conceptual al asunto de las relaciones entre los elementos presentados en el primero, desarrollando, de tal manera, la proposición del modelo y la forma en que se comporta en el plano de sus aspectos más generales como son el caso de la existencia de rupturas y el juego entre los saberes en calidad de mero proyecto con aspiraciones políticas y, por otro lado, en su forma ya consolidada donde el objetivo es el mantenimiento de su condición.

Finalmente se presenta un tercer capítulo en el que se hace alusión a algunas ideas indicadas de forma indirecta a lo largo del planteamiento del modelo de encuadre. En este caso planteamos la ponderación de las ventajas y desventajas tácticas y estratégicas desde la hegemonía y desde la oposición para hacer posible la inclusión del engranaje entre insurgencia y contrainsurgencia, haciendo también una breve exposición de las variantes del desenlace de dicho engranaje inspiradas en el pensamiento frankfurtiano.

Con relación a la fundamentación hemos respetado la especificidad propia de cada uno de los componentes del modelo (praxis y epistemología), razón por la cual la bibliografía principal ha resultado en las siguientes variantes. En primer lugar, para el tema propio de la praxis hemos retomado principalmente las obras de Karel Kosik con *Dialéctica de lo Concreto* –sobre todo con las cuestiones que tienen que ver con el mundo de la pseudoconcreción- y Adolfo Sánchez Vázquez con su libro sobre *La Filosofía de la Praxis* de la cual son de nuestro interés principal la diferenciación entre los niveles de la praxis y el mismo concepto propuesto por el autor como punto de partida para el posterior desarrollo esquemático del tema. Cabe destacar que las ideas de Sánchez Vázquez no permanecen inalteradas ya que son puestas en oposición con las

críticas y puntualizaciones hechas por su colega Bolívar Echeverría en relación a la antropolatría del concepto que remarca la importancia de la tradición y niega la posibilidad del rompimiento radical con ella reduciendo la prospectiva de capacidades de la praxis revolucionaria pero situando la praxis a secas en los rieles de las corrientes en pugna.

En lo tocante a la epistemología nos limitamos al trabajo de José María Mardones y Nicanor Ursua del cual adoptamos el ordenamiento de las diferentes “ciencias” o “respuestas a la problemática del estatus de cientificidad” generando una adaptación, también esquemática, entre tradiciones (específicamente las grandes carreteras del pensamiento galileano y aristotélico), posturas (o ramificaciones de cada tradición) y corrientes (desarrollo concreto e histórico de tradiciones o posturas). Las categorías antes mencionadas entran en juego también como terminología abstracta desprendiéndose de los nombres y apellidos específicos que se encuentran en la clasificación hecha por los autores. Si bien llegamos a desarrollar las tradiciones galileana y aristotélica de forma resumida desglosándolas en sus respectivas posturas que van de las empírico analíticas a las crítico-dialécticas y hermenéuticas materializadas históricamente en las corrientes de derecha, como lo son el pragmatismo, o de izquierda, como lo son el marxismo, de lo que se trata en este trabajo es de abandonar provisionalmente esas especificaciones para quedarnos con las meras nociones generales de tradiciones, posturas y corrientes –eso sí, comprendiendo que implican esa especificidad y que, dentro de ella, lo importante es saber que existe una pluralidad de propuestas, de formas de conocimiento, de métodos y pensamientos; comprender en suma que el monoteísmo científico al que se nos acostumbra desde la educación básica es un error de percepción-. Una excepción a la pureza de los componentes o temas es el pensamiento de Ana María Rivadeo ya que su posicionamiento en *Epistemología y Política en Kant* es innegablemente un puente entre el concepto de praxis y la filosofía de las ciencias por medio de su concepto de programática político-social que logra plasmar de forma clara la síntesis entre saber, poder y la forma en que se articula en el mundo social.

En el trabajo en general se encuentran presentes ciertos matices inspirados en algunas de las proposiciones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Obras como los *Fragmentos filosóficos* y la *Crítica de la Razón Instrumental* son comentadas solo como marco de referencia debido a que la labor propuesta aquí no es de carácter monográfico. Aun así usamos enunciados como *exterioridad de la dialéctica de la ilustración, lógica del dominio, instrumentalización*, etcétera, confiando en que dicha terminología ya no es tan desconocida como lo era en sus primeros momentos debido a su difusión elitista o limitada. Nos valemos, también, de un conocimiento marginal –no por otra cosa que la deficiencia de retención de un servidor en un tema de por sí complejo– sobre la *Dialéctica Negativa* producto de la asistencia al seminario permanente del Dr. J. A. Negrete Fuentes sobre Teoría Crítica y Psicoanálisis de donde retomamos nociones como *falsa identidad* y otros elementos desarrollados en el apartado de las consideraciones críticas donde la carga frankfurtiana es más específica. En dicho apartado centramos la atención en Benjamin y Marcuse pasando por algunos puntos de vista propios de Echeverría como son los términos de *utopismo occidental* y *mesianismo*, referentes a las formas de percibir el mundo históricamente. Conceptos que intentamos conectar con las formas de desarrollo de las pugnas (concretas y abstractas) denotadas y caracterizadas por la existencia de programáticas hegemónicas y opositoras. Dicho capítulo se desarrolla en un plano discursivo distinto pero no ajeno a los apartados anteriores, teniendo como objetivo principal aventurarse en algunas consecuencias algo escabrosas del modelo como tal.

Es importante no dejar de mencionar el hecho de que otro gran número de ideas tuvieron su base de inspiración en charlas tanto formales como informales dentro del Círculo de Estudios Hermenéuticos Aplicados a las Ciencias Sociales coordinado por el Profesor Pablo Sergio Cervantes, sobre todo aquella parte concerniente a concebir a los saberes tanto científicos como filosóficos como factores no ajenos a las cuestiones propias del poder y del contexto o, en palabras concretas, lo propia y burdamente humano.

## Capítulo 1: Poder, Teoría Crítica, Praxis y Epistemología.

### 1.1 Poder y racionalidad

Consideramos que la Escuela de Frankfurt proporciona las herramientas clave para el estudio de los elementos que nos ocupan (relación saber-poder) para el desarrollo del modelo de análisis que pretendemos construir (encuadre praxiológico entre corrientes del pensamiento y poder). Entre dichos elementos, pertenecientes a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se encuentran herramientas conceptuales como: lógica de dominio, razón instrumental, racionalidad e irracionalidad, adecuación e inadecuación entre medios y fines, etc. Sin embargo, probablemente resulte complicado iniciar un apartado sobre el poder partiendo de una conceptualización frankfurtiana del mismo debido a que la noción, si bien está presente, se encuentra difuminada en el corpus teórico de esta postura. Por otro lado, el intentar unir las piezas que conforman dicha noción, dentro de la teoría crítica, supone dejar de lado aportes obligados sobre el tema como lo son los puntos de vista de Michele Foucault, autor que, por su relevancia en el campo de estudio del poder, no debemos pasar por alto.

Esta situación plantea, ciertamente, la problemática del contraste (puntos de acuerdo y desacuerdo) y la coherencia al buscar la integración de ambas formas de pensamiento ya que la renuncia a alguna en pro de la otra no se presenta en este trabajo como una opción viable. Lo anterior debido a que, de hecho, sí existen puntos de convergencia entre una y otra postura que, dejados de lado, llevan a un retroceso en el tratamiento de un fenómeno central dentro de las ciencias sociales y humanas. Apostamos, por lo tanto, a la prospectiva de mayores posibilidades resultantes de la integración de ambas posturas y afrontamos la problemática amparándonos en la relación entre poder (desde el pensamiento foucaultiano) y racionalidad (desde la postura frankfurtiana).

Por un lado, el tema del presente trabajo nos impele a presentar la crítica que Adorno y Horkheimer, principalmente, realizan sobre la parte irracional de la máxima tecnificación ilustrada del conocimiento, enfocando dicha crítica al punto de unión entre

saber, control y dominio. Por otro lado, los cimientos de dicho estudio deben, desde un principio, estar bien fundamentados, motivo por el cual es obligado matizar el enfoque partiendo de un concepto de poder que, unido a una ejemplificación de su aplicación por medio de mecanismos como la disciplina (en si construida racionalmente y en este caso en constante relación con la forma de pensamiento frankfurtiana), nos proporcione un punto de apoyo firme.

En concreto, ponemos en correlación dos aportaciones centrales. Primero, que el individuo ya no posee más el gran papel de sujeto cartesiano inaugurado por Descartes; que ya nos es más aquel ser activo, sino que ahora es un –sujeto sujetado” por estructuras y relaciones, que, en suma, en este contexto, se encuentra atravesado por el poder. Unido a lo anterior queda, en segundo lugar, la dialéctica consistente en la mitificación de la razón y su degradación, por este proceso, en razón instrumental desarrollada en la idea de que el mito es un tipo de ilustración mientras que la ilustración moderna, en el tope de su máxima expresión histórica (el siglo de las luces en adelante) es ya un mito; el gran engaño de las masas.

Dicho lo anterior, comencemos abordando los puntos de vista de Foucault sobre los aspectos coincidentes con el pensamiento frankfurtiano. En este caso nos referimos específicamente al dominio y su relación con el conocimiento. Recordemos que, para Foucault, el poder tiene lugar dentro de una microfísica que, en sí, engloba un gran margen de contenido, motivo por el cual probablemente, es mejor estudiarlo recurriendo directamente al autor. Rescatemos algunos de los pasajes y analicemos:

[...] el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una –apropiación”, sino a disposiciones, a maniobras, a tácticas, a técnicas, a funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad, más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé cómo modelo de batalla perpetua más que el contrato que opera un traspaso o la conquista que se apodera de un territorio [...] (Foucault 2009, 36).

El poder se define, apegándonos a un esfuerzo interpretativo del párrafo citado, como el *efecto* de estrategias, disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos, palabras clave para comprender que, en una red de relaciones siempre tensas”, se trata de un *ejercicio* que encausa y determina dichos efectos. “El poder se ejerce más que se posee”, menciona Foucault líneas adelante y complementa diciéndonos, “que no es el ‘privilegio’ conservado o adquirido de la clase dominante sino *el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas* [las cursivas son nuestras]”, a lo cual debemos agregar de nuevo el listado siguiendo, después de la palabra “estrategias”, con la referencia a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos.

Primer acercamiento, que deja entrever la genial separación analítica de elementos que, a fin de cuentas, entran en correlación para un “*efecto de conjunto*”. Fragmentación que prevé la aparición necesaria de un saber por medio del cual se puede echar a andar la maquinaria. Saber contenido, de forma indirecta, en cada una de las palabras clave que conforman nuestra primera lista definatoria del poder. Curiosa pero no sorpresiva aparición de la palabra “estrategia” e interesantísimo juego de orden discursiva entre “táctica” y “técnica”. Lo cierto es que, toda disposición de maniobras y funcionamientos dentro de una red de relaciones de un ejercicio de poder específico, implica siempre un “¿cómo?” que a su vez impone una necesidad que, sin excepción, es la del conocimiento; la de la ciencia; la de la razón instrumentalizada apegada a fines bien específicos. Campo dentro del cual se encuentra de forma implícita la demanda de la eficacia y la efectividad de su funcionamiento y engranaje. Una efectividad que camina muy de la mano de la racionalización y objetivación a ultranza.

La aparición de un ejercicio de poder supone siempre una división entre dominantes y dominados. Sin embargo, Foucault hace hincapié en que este hecho no puede ser visto desde una perspectiva reduccionista. Precisamente, la existencia de esa dualidad es la que posibilita la comprobación práctica de la tesis en la que se expone que ahí donde hay poder, hay, también, resistencia al poder. Así las cosas, se explica la especificidad de nombrar dichas relaciones como una situación de constante tensión, un

modelo donde el eje director es el conflicto, donde la finalidad de la imposición justifica los medios empleados en la pugna y donde la racionalización también se ve implicada en el cálculo de la optimización siempre necesaria dentro de la táctica y la estrategia. Foucault continua de la siguiente forma:

[...] Este poder, por otra parte, no se aplica a quienes 'no lo tienen' pura y simplemente como una obligación o una prohibición; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en el lugar de presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir, en el nivel de los individuos, de los cuerpos los gestos, los comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y modalidad [...] (Foucault 2009, 36).

Notemos aquí un punto de inflexión en el cual el poder no se encuentra en oposición con un "no poder" u otro tipo de antítesis. De hecho, en la relación que supone la resistencia, en esta interacción tensa entre dominantes y dominados, ella misma se apoya, fundamenta y construye de forma referenciada, directa o indirectamente, al ejercicio del poder al cual se opone. Es decir, que cualquiera que sea el tipo de relación (apoyo u oposición, ejercicio o resistencia) siempre se da de forma co-dependiente con el poder, lo único que varía, en cualquier caso, son las herramientas y la forma en que operan. El poder invade y sus relaciones descienden hondamente gracias a sus parámetros de disposición racional de tal manera que llega a impregnar, gracias a ellos, prácticamente todos los niveles de la vida en sociedad. Toda la sociedad, en todos sus aspectos, se plantea a sí misma como campo potencial de las relaciones de poder en cuyo contexto, el objetivo de las fuerzas implicadas, es abarcarlas en mayor grado y de la forma más amplia posible.

Precisamente, el hecho es notar que dentro de una multiplicidad de ejercicios de poder (contemplando las opositoras dentro de esta gama), el efecto buscado, del engranaje entre los elementos que van de las estrategias a los funcionamientos, es siempre el de el acceso a una capacidad mayor de dominio que, en su representación más débil, se muestra como resistencia al mismo, pasando luego a situarse en el plano de la pugna entre ejercicios con grados de capacidad similares pero enemistados. Es por eso que, estas relaciones de poder:

[...] Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad que comportan riesgos de conflicto, de luchas y de inversión, por lo menos transitoria, de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos 'micropoderes' no obedece pues a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia más que por los efectos que induce sobre toda la red en la que está atrapado (Foucault 2009, 36-37).

De esto se sigue la cuestión de la hegemonía. Entendiendo que en un contexto de tensión, donde la lucha por la imposición es la regla general, se desarrollan diversos "micropoderes" de entre los cuales podrá existir uno de mayor contundencia pero nunca suficiente como para disolver a los demás. La red de relaciones dentro de dicha microfísica siempre estará ahí como campo idóneo para el desarrollo de ejercicios y efectos de poder, pero el "diagrama de relaciones de fuerza" siempre dinámico y volátil (en tanto que la sociedad lo es) plantea la dificultad de la imposibilidad de la imposición absoluta de un micropoder en todo el entramado y sobre los demás. Si bien, mediante la disposición estratégica y táctica de las maniobras, técnicas y funcionamientos se puede lograr efectos contundentes estos están lejos de ser absolutos. Podría existir, en suma, formas de dominio dominantes, formas dominantes en crisis, y formas de dominio emergentes pero nunca la particularidad de un dominio absoluto aun cuando este sea el objetivo ideal a perseguir, finalidad que implica la búsqueda del engranaje racional de secuelas y consecuencias más contundentes.

Se impone, de esta manera, un doble reto con respecto al ejercicio del poder. En primer lugar, aquel que surge de la lógica a seguir en la orientación de los mecanismos tanto en su nivel estratégico como táctico para la obtención del efecto deseado dentro de la relación de fuerzas. Segundo, el del planteamiento de la hegemonía como objetivo común a seguir por toda la serie de micropoderes desarrollados y presentes en un contexto específico. Doble cuestionamiento sobre ¿cómo agrupar de la forma más óptima los esfuerzos, cómo maniobrar, cómo desarrollar las técnicas más adecuadas y lograr los mejores funcionamientos para obtener la capacidad de dominar o resistir? y, al desarrollar dicha capacidad, ¿cómo lograr el máximo grado de imposición sobre los demás a través de la hegemonía? Cuestionamientos sobre la capacidad de dominar y el dominio de las capacidades; control y autocontrol en el juego de la dosificación de los efectos.

La noción de poder puede ser identificada con la idea de capacidad siempre y cuando se consideren algunas salvedades. En el plano del mantenimiento de aplicación de cualquier tipo de poder, quien goce de capacidad para influir en el objeto (de carácter social) de su interés debe contar también con el control de dicha capacidad. Así como una herramienta nos ayuda a controlar, por ejemplo, el movimiento de rotación de una tuerca, su orientación, y por medio de esta la presión y fuerza con que quedara fijada sobre una superficie, así también, dicha herramienta exige un tipo determinado de manejo y control, un conocimiento de causa que logre la armonía y la fluidez entre el uso de la herramienta y el objetivo que se persigue con su aplicación. El poder, plantea por tanto, la necesidad de conocimiento y al mismo tiempo el imperativo de su fragmentación, distribución y especificidad. El poder no solo requiere conocimiento de los fines y de los medios para llevarlos a cabo, sino que en un sentido más operativo se ve obligado a crearlos, a administrarlos y a operarlos. Es el conocimiento, el saber, el que plantea al poder la posibilidad de su ejercicio y que, al mismo tiempo, le muestra su potencialidad o lo dirige en su concreción facilitándole el control de sus mecanismos de control (redundancia justificada si se distingue entre control como medio y como fin). El poder va encaminado a la capacidad de dominar pero exige dominio para sí. En este sentido, la dualidad, saber-dominio se presenta, también, como una relación de poder. El poder es capacidad de dominio y control de dicha capacidad.

Entramos al campo de la relación entre las ciencias, las filosofías, las formas de pensamiento y el poder. Problema que ya se encontraba presente desde los inicios de la formación intelectual de algunos de los autores que pretendemos amalgamar. En el caso de Max Horkheimer, encontramos registro de esta situación en obras de referencia histórica como lo es el trabajo de Martin Jay titulado *La imaginación dialéctica*:

Quizá más claramente este motivo afloraba en la *habilitationsschrift* de Horkheimer, *Los orígenes de la filosofía burguesa de la historia*. Aquí, en efecto, Horkheimer directamente vinculaba la concepción renacentista de la ciencia y la tecnología con la dominación política. La nueva concepción del mundo natural como un campo de control y dominación humana, afirmaba, correspondía a una noción similar del hombre mismo como un objeto de dominación. El exponente más claro de esta concepción a su juicio, era Maquiavelo, cuyo instrumentalismo político fue empleado al servicio del naciente Estado burgués. Oculta en la política de Maquiavelo, mantenía Horkheimer, estaba la separación no dialéctica del hombre y la naturaleza y la hipótesis de la distinción. En efecto, afirmaba contra Maquiavelo, la 'naturaleza' dependía del hombre en dos sentidos: la civilización la cambia y cambia el concepto mismo del hombre acerca de lo que ella es. De este modo la historia y la naturaleza no estaban irreconciliablemente opuestas (Jay 1991, 415).

Obviamente, el desarrollo argumentativo aquí va mas encaminado a la puntualización de la unificación metodológica que la "ciencia" comienza a imponer sobre el campo de lo social, pero es gracias a lo anterior que la relación entre saber y poder es insinuada ya que se busca solo el saber que es aplicable dentro de una lógica de proyectos y caminos para llevarlos a cabo, cuestión puntualizada por Horkheimer al aludir a Maquiavelo. El control y la capacidad requieren conocimientos que puedan ser adecuados a condiciones específicas (estratégicas, tácticas, técnicas, etc.), es por esto que el pensamiento desarrolla sus esfuerzos comúnmente dirigiéndolos según la lógica del dominio. De hecho, la razón, como madre de todo saber, ha sido equiparada tradicionalmente y sobre todo en nuestra época, con el dominio.

Precisamente, en el trabajo sobre la *Crítica de la razón instrumental*, continuando con el mismo autor, se realiza un esfuerzo de conceptualización de la razón contrastando la palabra con su uso histórico y las diferencias entre la razón vista desde el pensamiento antiguo y vista desde el pensamiento ilustrados. Horkheimer menciona que:

Durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines. Dar con los medios idóneos, en cada caso, para fines previamente estipulados es visto hoy, por el contrario, no solo como tarea suya, sino como su esencia misma. Fines que una vez conseguidos no se convierten nuevamente en medios son considerados como superstición [...] (Horkheimer 2002, 39).

Es decir que, si bien en un primer momento la preeminencia del concepto se encuentra en su identificación con esa suerte de búsqueda y apropiamiento de “ideas eternas”, relacionadas con la forma de filosofar de pensadores como Sócrates, Platón, Aristóteles y toda una tradición posterior; en la actualidad la razón se muestra modificada, encajada obligatoriamente en su contexto contemporáneo con los parámetros de eficiencia ligados al posicionamiento del hombre como sujeto activo en la naturaleza bajo la lógica del poder y el dominio.

Dos son los trabajos fundamentales, dentro de la postura crítica en la que se inscribe el autor, para la comprensión del proceso de transformación de la razón en lógica de dominio. Se trata de la arriba citada *Crítica...*, y *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Theodor W. Adorno.

En la primera de estas obras<sup>2</sup> se hace un esfuerzo por definir el concepto de razón. Como consecuencia, se plantea una distinción entre dos facetas del mismo término: razón objetiva y subjetiva. La diferencia entre ambas puede ser planteada con

---

<sup>2</sup> Téngase en cuenta que *Crítica de la Razón Instrumental* es un trabajo posterior a la *Dialéctica de la Ilustración* habiéndose publicado, primeramente, bajo el título de *Eclipse of Reason* en 1947 mientras que la *Dialéctica...* es un trabajo aparecido en 1944 con el título de *Fragmentos Filosóficos*.

referencia al grado de apego a medios o fines en cada caso. De acuerdo con esto, la razón objetiva se identifica con el discernimiento entre fines, por lo que su impulso se muestra más encaminado a un esfuerzo filosófico incluyente, mientras que la razón subjetiva tiende al otorgamiento de la preeminencia a los medios (siendo, de esta manera, posible su adecuación a cualquier tipo de finalidad) en el sentido de su reducción a una suerte de pragmatismo o utilitarismo donde la unidad de medida de su legitimidad es la capacidad de dominio que proporciona. Esta última es, por tradición y simbolismo del contexto en el que surgió, la razón vigente en la actualidad y por tanto la que continuamos desarrollando en esta investigación.

En la *Dialéctica de la Ilustración* se pone de manifiesto el vínculo entre el momento histórico y las ideas llamadas a sustentar el estado de cosas emergentes. El filósofo argentino José Pablo Feinmann, por ejemplo, apegándose a un análisis fundamentado desde esta obra, remarca la importancia que tuvo la filosofía de René Descartes en el proceso de transición de la monarquía a un Estado capitalista, afirmando que la filosofía del pensador francés es la que corta la cabeza de Luis XVI al ganar la subjetividad para la burguesía a través del pensamiento cartesiano. Horkheimer y Adorno, por su parte, perciben una relación más directa entre Kant, Sade y el mundo administrado del contexto capitalista:

[...] La peculiar estructura arquitectónica del sistema Kantiano preuncia, como las pirámides gimnásticas de las orgías de Sade y la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas –cuyo cínico reflejo es el riguroso reglamento de la sociedad libertina de *Las 120 Jornadas*–, la organización de toda la vida vaciada de cualquier fin objetivo. Lo que importa en estas organizaciones parece ser no tanto el placer cuanto su gestión activa y organizada [...]. Una vez que la utopía que dio la esperanza a la revolución francesa pasó, poderosa e impotente a la vez, a la música y filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionalizado por completo la razón. Ésta se ha convertido en la funcionalidad sin finalidad, que justamente por ello se deja acomodar a cualquier fin [...] (Adorno y Horkheimer 1994, 135-136).

Lo importante aquí es el acento dado a un proceso donde se busca la máxima racionalidad de los medios pero en detrimento de los fines que, por sí, pueden mostrarse irracionales. En virtud de ello, al intentar generar un ataque desde la “inmoralidad” por medio de la exhibición de las perversiones a la estructura de “valores” de la burguesía, Sade no logra escapar del criterio de eficiencia propio de ella<sup>3</sup>.

La ilustración, como cimiento del empoderamiento de la clase y las condiciones emergentes que históricamente nos rigen en la actualidad, surge solo como justificación de una nueva organización de la realidad. De hecho una de las ideas principales de la *Dialéctica de la Ilustración*, a nuestro modo de interpretar dicha obra, es romper con la noción de diferencia entre modernidad y antigüedad basada en la superioridad en contraste con la inferioridad de una sobre otra época. Es decir, que al plantear la idea de progreso, basada en la desmitificación del mundo –sin perder de vista que el mito ya era, de por sí, una forma de explicarlo-, la ilustración se erigía a sí misma como nuevo ente mítico. La idea fundamental de la estructuración de la ilustración tiene que ver con un proceso de sustitución y encubrimiento. Se sustituye, por ejemplo, la explicación mítica por la explicación científica del mundo (basada en un nuevo tótem que no reconoce nada fuera de sí); el procedimiento ritual y mágico es cambiado por el método y así sucesivamente.

Como cualquier forma de pensamiento donde saber y poder van relacionados; en este caso, en el que la dualidad es razón y dominio, se obtienen consecuencias propias del mito de Procustes. Tal y como lo menciona Juan José Sánchez en su estudio introductorio a la *Critica de la Razón Instrumental*, la conformación del saber bajo la lógica del dominio ha llevado al reduccionismo del pensamiento a positivismo y

---

<sup>3</sup> A este respecto puede considerarse la siguiente cita: “[...] La razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó trascendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos sus detalles el carácter de ineluctable finalidad, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte. Las modernas secciones deportivas, con su juego colectivo perfectamente regulado, donde ningún jugador alberga la menor duda respecto a su papel y siempre hay uno de reserva preparado para sustituirlo, tiene su preciso modelo en los juegos sexuales de Juliette, en los que ni un solo momento queda desaprovechado, ninguna abertura corporal descuidada, ninguna función inactiva. En el deporte, como en todos los sectores de la cultura de masas, reina una actividad intensa y enteramente funcional, sin que el espectador no del todo iniciado sea capaz de descubrir la diferencia de las combinaciones, el sentido de las jugadas que se mide según reglas arbitrariamente establecidas [...]” (Adorno y Horkheimer 1994, 135).

cientificismo<sup>4</sup> que a su vez representa la capitulación de la razón ante la insoportable realidad al evadirse de sus daños colaterales sobre ella (Horkheimer 2002, 17). Cuestión importante en virtud de ver allí la debilidad del paradigma y, por tanto, la posibilidad de nuevas respuestas a las problemáticas y contradicciones generadas. Un juego entre una forma de dominio dominante, su “aparente” crisis, y el surgimiento de una forma de dominio emergente.

Las deficiencias de tal sistema de pensamiento –planteadas anteriormente como el rompimiento de la noción de superioridad e inferioridad así como su ceguera frente a elementos fuera de él (el positivismo y científicismo como mecanismo de evasión)- da pauta a la conformación de saberes en oposición. Podría decirse que, ahí donde la *Ilustración* pierde los estribos o el control de sus propias capacidades de dominio, ahí donde no alcanza a ejercerlo, surgen posturas antagónicas listas y dispuestas a contender por su lugar como hegemónicas o, en dado caso, perversiones de ambas facetas. Se presenta una lucha de poder, planteada como una serie de proyectos en oposición que tienen su lugar de origen en el campo de las diversas teorías en conflicto pero siempre co-referenciadas y co-dependientes unas con otras.

Podemos esperar una deficiencia en todos los sistemas de pensamiento para ir al paso de las contradicciones internas y externas que generan durante el proceso de adecuación entre abstracción y concreción. Es en dicha deficiencia donde hay la posibilidad de encontrar las condiciones para el surgimiento y fortalecimiento de sistemas llamados al apoyo del ya existente (y por definición, dominante) o de formas antagónicas del mismo. Este proceso es explicado y definido por Kuhn desde la noción de revolución científica. Sin embargo, es la teoría crítica la que identifica la pugna entre saberes como una pugna eminentemente política y, por lo tanto, praxiológica.

---

<sup>4</sup> Sobre estos elementos Jay menciona lo siguiente —A lo largo de toda su historia la Escuela de Fráncfort empleo el término ‘positivismo’ en una forma amplia, para que incluyera a todas esas corrientes filosóficas nominalistas, fenomenalistas (es decir, antiesencialistas), empíricas y estrechamente ligadas al denominado método científico” (Jay 1991, 93).

Esto quiere decir que en la trayectoria de la necesidad planteada por la capacidad de dominio de generar controles de dicha capacidad, el esfuerzo de desarrollo de formas de pensamiento que jueguen el papel de dicho freno y guía no puede ser nunca totalmente incluyente, de ahí que nos refiramos a dichas formas siempre en plural. En el campo de la filosofía de las ciencias (aspecto que se desarrollara más adelante) estaríamos diciendo que las carencias de algunas tradiciones y corrientes dan lugar a la creación de otras que buscan destronar a las primeras y que, al mismo tiempo, corren el riesgo de ser efectos previstos dentro de las relaciones de poder y de la contraposición de fuerzas que implican.

Lo importante de la postura es que resalta el proceso de instrumentalización de la razón, la cual se encuentra dirigida por una lógica de dominio tanto de la naturaleza como de los hombres. De esta manera la teoría crítica sitúa al saber en el campo del poder. Los conocimientos pierden, desde esta perspectiva, su inocente carácter de neutralidad para situarse concretamente en el entramado de relaciones tensas que éste implica y articula. La ciencia, las filosofías, las formas de pensamiento situado se desarrollan solo al margen de las exigencias de esos efectos de conjunto entre disposiciones, maniobras y funcionamientos. Los desarrollos de mayor impacto en la ciencia dura se generan, sin lugar a dudas, en épocas de conflicto bélico directo; disciplinas como la psiquiatría postulan dentro de una ficción (la de la normalidad y la anormalidad) solo otro mecanismo de homogenización y funcionalidad; el saber no es solo búsqueda de conocimiento sino que también puede jugar, y de hecho juega, un papel central como adoctrinamiento. En este punto es importante señalar el papel del conocimiento que, muy al margen de su legitimidad (ya que se puede plantear a sí mismo como proceso de mitificación y engaño de las masas) se desarrolla solo dentro del ejercicio de poder dominante en cada contexto.

Probablemente la escuela de Frankfurt desglosa los aspectos concernientes a la forma en que se materializa el dominio por medio de la construcción de un “mundo administrado racionalmente” en todos y cada uno de los aspectos de la vida en sociedad, mientras que Foucault concentra sus esfuerzos en dilucidar las condiciones que hacen posible la gestación de dicho ejercicio de poder cuyos efectos son precisamente el

control y el dominio. La coincidencia de ambos radica en la aceptación de que los elementos de máxima racionalidad son indispensables en cualquier escala del entramado de “las relaciones siempre en tensión”, ya sea a través de una “industria cultural” o a través de una “ortopedia disciplinaria” maleable y adaptable a cualquier finalidad. Para la teoría crítica, la metáfora de lo que se denunció como “dialéctica de la ilustración” se encontraba en los campos de concentración donde los medios, eficientes y eficaces de la razón, eran dirigidos a la finalidad del exterminio; civilización ilustrada y barbarie irracional encontradas en un mismo punto. Por otro lado, para Foucault, ejemplificación de la sociedad moderna, de corte también arquitectónico, es el panóptico que, fundamentado en la vigilancia y la disciplina, encamina al entramado social a los efectos deseados, a una ortopedia social donde ésta es un “cosa” maleable “objeto de una información, jamás sujeto en una comunicación”, cosificación y homogeneización de una plastilina social conformada de cuerpos dóciles. El panoptismo se muestra también como una oportunidad de constante perfeccionamiento racional del instrumental de dominio, control y encausamiento.

Para la teoría crítica el conocimiento, sobre todo el llamado conocimiento científico inaugurado con la ilustración, es mito funcional orientado técnicamente a la imposición de formas de dominio más sutiles. Superación de los medios directos de violencia ejemplificados por la contrainsurgencia armada. Rebasamiento de la concepción de los medios represivos de Estado materializados en el ejército y la policía. Incorporación de una nueva forma de coacción y sujeción casi imperceptible aplicada desde la cultura y ya no sobre los cuerpos sino sobre las subjetividades. Para Foucault también hay una transición evidente en el redireccionamiento de las formas de castigo. Un abandono –no total, pero sí generalizado– del tormento corporal y los suplicios físicos exacerbados en pro de una penalidad más introspectiva, más psicológica y más productiva. Campo idóneo para la obtención y experimentación de un conocimiento polivalente (distribución, control, organización, composición de fuerzas). Conocimiento y poder no se encuentran, por tanto, separados ni mucho menos en dependencia o en autonomía condicionada, más bien se implican y amalgaman. Con respecto, a lo anterior vale citar en extenso la percepción que Foucault tiene sobre la relación entre saber y poder:

Quizás hay que renunciar también a toda una tradición que hace imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber solo puede desarrollarse al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renuncia al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder. Estas relaciones de —poder-saber” no pueden analizarse a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que producirá un saber, útil o renuente al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento. (Foucault 2009, 37)

Formas y dominios que ya no pueden ser vistos como mera abstracción estéril en ninguna de sus representaciones posibles ya que, como mito son crisis auto infringidas pero útiles, como resistencia se mantienen ligadas al que pretenden oponerse, como hipótesis y propuestas son posibilidad potencial de su regeneración y como mero delirio justifican la dualidad antagónica pero estúpida entre civilización y barbarie, entre locura y cordura, entre normalidad y anormalidad. Poder-saber al fin y al cabo que, eso sí, lejos de ser reorientado solo nos plantea, provisionalmente, la posibilidad de ser interpretado.

## 1.2 La filosofía política de la Teoría Crítica

—Una gran verdad quiere ser criticada no idolatrada”  
(Nietzsche)

Razmig Keucheyan<sup>5</sup> menciona que los pensamientos críticos, sobre todo la escuela de Frankfurt, son filosofías sin espacio histórico en virtud de que mantienen o mantuvieron una doble tensión conflictiva con su contexto. En el caso de la teoría crítica frankfurtiana esta tensión se muestra en su renuncia a identificarse (al margen de una militancia activa) con los socialismos y comunismos convencionales al tiempo que no podía renunciar al ataque contra el llamado mundo capitalista. El resultado inmediato de esta doble tensión fue llevar el campo de acción de nuevo al espacio teórico.

No es desconocido que la teoría crítica surge en un contexto más que complicado. Contexto en el que el entramado de las relaciones de fuerzas se encontraban entre el fascismo, el nacional socialismo, el comunismo estalinista, y las, aun presentes, crisis y contradicciones del sistema capitalista aparentemente democrático. Todas estas articulando su efectos directos a manera de exilio, persecución, disciplina de partido, acción bélica directa, insurgencia, contrainsurgencia, etc. En dicho contexto, es claro que las opciones concernientes a echar a andar un proyecto que pasara de la teoría a la práctica militante, en cualquiera de las posiciones mencionadas, no se presentaba como una opción viable. De la misma manera, aventurarse a la creación de un camino diferente a los que en ese momento se gestaban resultaba, obviamente, como una opción a descartar para quienes, como Horkheimer y Adorno, alcanzaban a percibir que el desarrollo de dichas corrientes no era efecto de un capricho azaroso, sino que obedecía al desarrollo de una lucha epistemológica de trasfondo profundo, denso y complejo. La única opción viable era la de la retrotracción o retirada del mundo de lo concreto para iniciar un proceso de reagrupamiento y reintegración de las partes perdidas o bastardizadas en el proceso de su camino a la realización práctica. Dicha opción es vista, en este caso por George Friedman, como un

---

<sup>5</sup> La obra a la que hacemos referencia es un mapeo de las nuevas corrientes críticas vigentes en pleno siglo XXI. Aun así el autor no puede dejar de hacer referencia a los fundadores de esta tendencia. La noción de “la filosofía sin espacio histórico” nos fue sugerida en la página 18 de tal libro. Véase: Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI, 2013.

esfuerzo de purificación abstracta. Cuenta de ello es la forma en que lo refiere partiendo de una comparativa con la filosofía de izquierda predecesora a la escuela de Frankfurt. Citamos:

Marx había expulsado la metafísica del cielo de suerte que pudiera ocupar su lugar legítimo en la tierra. Ahora, por el momento al menos, la metafísica se vende como una prostituta en los burdeles de un mundo impuro [...] La tarea de la teoría crítica es presidir la expulsión de la filosofía del ámbito mundano, para que pueda purgarse y purificarse por su resurrección y trascendencia terrenas (Friedman 1986, 218-219).

Friedman, sin ser esa su intención directa, pone un acento particular en la dinámica del desarrollo histórico de una pugna epistemológica en la que se sitúa la retirada táctica de la teoría crítica. Efectivamente, entre los postulados de Marx y los de la Escuela de Frankfurt se encuentra la exigencia estratégica de una “purificación” teórica así como, en su momento, se presentaron requerimientos bien específicos en la contraposición entre Marx y sus predecesores Feuerbach y Hegel. Requerimientos que llevaron al desarrollo de una forma de pensar y actuar que hacía frente a las carencias de las anteriores por medio de su integración crítica en una filosofía de la praxis. Siguiendo esta lógica de contraposición podríamos continuar rastreando requerimientos y formas de adecuación o respuestas concretas en cada etapa. Ya sea del racionalismo y el empirismo a la propuesta de Kant (ligada a su vez a los contextos revolucionarios de Francia y reformadores de Inglaterra y adecuados, a manera de síntesis, como respuesta al contexto alemán) o de las propuestas de Kant a las puntualizaciones de Hegel (en una coyuntura de unificación opuesta a la fragmentación alemana vivida por el autor de la crítica de la razón pura). De esta forma se ejemplifica y se logra visualizar no un desarrollo mecanicista de la historia de las formas de pensamiento y su influencia en el mundo material sino los efectos de poder que circulan en los enunciados del saber y de forma contraria.

El aspecto mundano del que habla Friedman, siguiendo con la cita, está caracterizado por la decadencia del pensamiento de izquierda que reducía el proyecto

revolucionario al marco de la mera fórmula dictada desde el partido; la transformación de la lucha por la emancipación humana en totalitarismo al tiempo que se fortalecían otros tipos de fascismo e imperialismo; en pocas palabras, todos los aspectos contextuales que impedían la concreción más o menos bien encaminada de las ideas planteadas desde la teoría dejándola sin salida práctica o bastión real donde materializarse sin corromperse (al menos no parcialmente). Cuestión por la cual se hace una retirada a los espacios rescatables de la subjetividad como la estética, el arte y, de nueva cuenta, el pensamiento abstracto. Aspecto mundano que justifica dicho proceso de expulsión y purificación, pero que, al mismo tiempo, no niega la realidad de adecuación y la existencia en un plano despectivamente llamado ~~mundano~~”. Recordemos que, lejos de esta noble misión de ~~purificación~~”, la sensatez de los autores frankfurtianos en rehuir terminologías y conceptos que remitían eminentemente a una postura de izquierda declarada se fundamentaba en una precaución directa contra la censura y la vigilancia política; que el otorgamiento de puestos al interior del instituto se había delimitado dejando fuera, pero sin perder contacto, a aquellos pensadores que resultaban evidentemente ~~demasiado marxistas~~”, y; que varios integrantes del instituto pusieron sus capacidades al servicio del esfuerzo bélico de la segunda guerra mundial y los posteriores enfrentamientos de polarización de la guerra fría. Podría decirse, que también la teoría crítica, materializada en dicho instituto y personalizada por sus teóricos, no escapa a la prostitución en los burdeles de dicho mundo impuro.

A lo que pretendemos llegar con esto es a que el acento está en advertir precisamente que todo comprender o explicar (como fundamentos del desarrollo científico y filosófico) se encuentra mediado por las condiciones generadas en el centro de los efectos de ese saber-poder, de su creación y desarrollo, de sus formas de ejercicio, y de las implicaciones de sus efectos.

La teoría crítica no se encuentra exenta a ellos. No está, por decirlo de alguna manera, fuera de la red de relaciones de poder sino que se presenta, también, como una consecuencia de dichas relaciones. Si bien, en su momento, la construcción del pensamiento crítico no logra recomponer las formas praxiológicas de la izquierda o frenar la aporía histórica marcada por la confusión del peculiar contraste entre

civilización y barbarie de nuestra sociedad contemporánea, si se construye a sí misma como la consecuencia directa de los efectos de las estrategias, disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos de las fuerzas en oposición que marcaron su contexto de desarrollo. La teoría crítica da cuenta de ellas, de su origen y de la forma en que operan, no desde la inocencia de la neutralidad (ya que esta implica una ignorancia autoinfringida) sino desde la desconfianza y la sospecha de quien se sabe en medio de un entorno de violencia, de combate; un entorno de guerra a varios niveles e intensidades.

Un ejemplo claro de lo anterior es la crítica habermasiana a una parte de la hermenéutica filosófica y exegética. A este respecto Habermas es certero al encontrar que el lenguaje no solo tiene una función comunicativa de verdades fácticas sino que puede presentar una perpetuación del poder por medio de la aplicación de mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación y por tanto generar imposiciones pseudocomunicativas. Es decir, que el plano de la interpretación y la comprensión no está regido en su totalidad por buenos deseos sino que implica un proceso material de relaciones de poder donde la hermenéutica al no ser ajena al contexto social e histórico, tampoco es ajena a lo político y, en consecuencia, puede ser influido por él. La crítica esta próxima al pensamiento nietzscheano donde

[...] si el argumento de la objetividad de lo verdadero se erige como una traba que anula o aminora el vuelo interpretador del espíritu libre, la verdad constituiría un obstáculo para el movimiento expansivo de la vida. La voluntad de verdad puede entonces reducirse a voluntad de poder, con lo que la búsqueda de la verdad debe dejar paso a la búsqueda de la interpretación más fuerte [...]  
(López Castellón s.f., 249).

Aquí pasamos de la explicación contextual y comenzamos el abordaje abstracto de la postura crítica. Queda claro bajo qué ambiente se desarrolla el pensamiento frankfurtiano y como se encuentra eminentemente atravesado por los procesos y luchas de su espacio histórico, pero, a la luz de un contexto nuevo, se hace necesaria la reinterpretación ya no del momento pasado sino de la constancia que la postura deja

como resultado de ese transitar histórico. En este caso, la referencia a Nietzsche se hace presente de forma incidental pero relevante porque es precisamente en ella donde se apoya una de las conclusiones de ese transitar. Nos referimos a la cuestión de la verdad y el poder, a como, en un mundo en el cual –siguiendo a Nietzsche- no existen hechos sino interpretaciones, la teoría crítica logra comprender que dicha voluntad de verdad de la que habla Castellón ha logrado su máxima y más terrible expresión como voluntad de poder en la época –moderna”.

No existe nada más endeble y, al mismo tiempo, más contundente que la noción de verdad. La verdad no es otra cosa que una imposición probablemente legítima o probablemente útil de ciertos postulados que de un momento a otro y según las circunstancias han de ser modificados en pro de un nuevo parámetro referente a ella. Nietzsche pensaba que la verdad no es otra cosa que la imposición natural de la interpretación más fuerte. Para la escuela de Frankfurt, la verdad es un engaño diseñado para las masas y distribuido por los medios técnicos que así lo permiten como la denominada –industria cultural”. Aquí la verdad se fabrica y se distribuye. El mito de la ciencia funciona, el nuevo evangelio son los métodos y sus –comprobaciones” supuestamente prácticas. Su fe se sitúa ahí donde residen sus leyes científicas y sus números o datos que las respaldan. Todo parte de una ortopedia de la subjetividad. Lo genial de ella es que, a pesar de ser una ficción, genera secuelas contundentes. Su estatus como tal se encuentra dado no por lo eminente y absoluto de sus supuestas certezas sino por la forma en que se introyecta en los individuos de tal forma que, estos últimos, no puedan negarla sin negarse a sí mismos.

El producto de esta clase de observaciones ha sido, siguiendo el argumento, que la corriente crítica en sí misma ha logrado valerse de la hermenéutica, en tanto que estudio exegético y comprensivo, de dichas interpretaciones, en el camino de su propia construcción. Precisamente porque, si bien no existe verdad en el sentido puro del significado de la palabra, si se dejan entrever las consecuencias de ella en forma de imposición. Razón por la cual, las verdades, como interpretaciones generadoras o facilitadoras de efectos y ejercicios de poder, exigen ser comprendidas. No tanto por su valor argumentativo o rareza abstracta sino porque al ser reales para el colectivo de

individuos que la amparan, tal como los cultos a sus ídolos, generan y rigen consecuencias reales en la sociedad. Foucault en relación a esto y siguiendo el estudio del panóptico como laboratorio toca este mismo tema cuando habla de que se podría:

[...] Intentar experiencias pedagógicas –y, en particular, repetir el célebre problema de la educación reclusa, utilizando niños expósitos. Se verá lo que ocurre cuando, al cumplir los 16 o 18 años, se provoca el encuentro de muchachos y muchachas; podría comprobarse si, como piensa Helvecio, cualquiera puede aprender cualquier cosa; podría seguirse –la genealogía de toda idea observable”, podría educarse a diferentes niños en diferentes sistemas de pensamiento, hacer creer a algunos que dos y dos no son cuatro o que la luna es un queso, y después ponerlos a todos juntos cuando hubieran cumplido 20 o 25 años; se escucharían entonces discusiones que valdrían muy bien los sermones o las conferencias en las que se gasta tanto dinero; se tendría al menos la ocasión de realizar descubrimientos en el dominio de la metafísica [...]

(Foucault 2009, 236)

En este caso, sin embargo, Foucault se enfoca en los mecanismos que, disciplinariamente, sirven a la finalidad del encausamiento y que gestan las bases para el dominio. Por otro lado, nos atreveríamos a afirmar que la aproximación crítica centraría su atención en esos –diferentes sistemas de pensamiento” que, a la par de los mecanismos que ofrece la tecnología panóptica, rigen la forma de dominación y control al interior de esas pequeñas comunidades de niños expósitos utilizados en el ejemplo. Es decir, que la hermenéutica crítica no desdeña las diferentes facetas del poder-saber por los elementos de ficción que implica sino que al no ignorar las razones por las cuales se conforman de esta particular manera, logra indagar en ellas y en la forma en la que se relacionan, algo más que una simple búsqueda de conocimiento.

Descartes, por dar otro ejemplo más cercano a la postura crítica, pensaba haber encontrado la verdad innegable de su existencia a través de la duda metódica. Años más adelante Nietzsche, y posteriormente el psicoanálisis, dejan al descubierto un problema que derrumba los cimientos de dicho descubrimiento. A saber, la ponderación de la importancia de la irracionalidad y el inconsciente. Descartes cree que piensa y cree que

existe, pero se autoengaña precisamente porque, en su racionalidad, pierde de vista estos elementos, de la misma forma en que un lingüista cree dominar un idioma sin saber que es el idioma el que lo domina a él, el que establece los parámetros, los campos, las reglas, las acciones y las posibilidades. Nos tendríamos que limitar por tanto a desdeñar las formas de pensamiento puestas en crisis. No obstante, de lo que se trata es de lo contrario. Ver en dicha relatividad el hecho de que no existen teorías o ciencias –superadas” sino que precisamente son relevantes por haber sido aceptadas o impuestas como verdaderas imprimieron consecuencias reales, en algunos casos hasta traumáticas. Se trata de ponderar y otorgar la importancia analítica que merecen las mentiras que rigen y rigen nuestra vida en sociedad. Al igual que la dualidad entre mito e ilustración, podríamos romper con la línea de separación imaginaria entre mentira y verdad, las cuales ya no se encuentran en oposición sino mas bien reconciliadas y amalgamadas.

Pero entonces ¿cómo abordar el tratamiento de esas mentiras-verdades? de la mano de Ricoeur –por la similitud de planteamientos-, la Escuela de Frankfurt insiste en ver la historia y la sociedad como un texto. De hecho, autores como G. Friedman identifican como paso metodológico del pensamiento crítico a la exégesis. En su referencia al tratamiento de las fuentes que conforman el pensamiento frankfurtiano, Friedman insinúa los principios que rigen la construcción del pensamiento crítico. Dicho procedimiento se ejemplifica en el tratamiento y posterior inclusión de algunos aspectos y elementos teóricos de pensadores como Heidegger, Oswald Spengler y Nietzsche (por mencionar a los casos más curiosos<sup>6</sup>).

El procedimiento de integración de los pensamientos anteriormente referidos se calca en lo que posteriormente será el procedimiento del estudio crítico de la sociedad. Tal integración solo es posible a través de la construcción de un modelo (si es lícito

---

<sup>6</sup> Recuérdese que pese al origen judío tanto de la corriente teórica como de los miembros que la conformaron, la Escuela de Frankfurt integró en –su arsenal crítico” elementos de pensamientos que van desde Freud a Marx pasando precisamente por autores que –descontextualizados y mal interpretados- fueron utilizados como fundamento del totalitarismo alemán como es el caso de Nietzsche, o que de forma abierta militaron o justificaron dicha postura política y orden social. A este respecto tenemos la adhesión de M. Heidegger al partido Nacional Socialista de Hitler así como sus escritos negros, mientras que O. Spengler llegó a identificarse con el fascismo italiano encabezado por Mussolini. A esto nos referimos con –casos curiosos”.

decirlo así<sup>7</sup>) que permita, primero, un tratamiento interpretativo puntual (comprensión) del pensamiento que se pretende integrar y, posteriormente, una acción que permita lograr un giro que potencialice esa comprensión sobre dicho pensamiento sin aniquilarlo (dialéctica) de modo que se constituya en otra forma de percibirlo (no obligadamente afirmativa<sup>8</sup>) como pensamiento crítico –no solo de su realidad sino de sí mismo-. La metodología propuesta puede ser sintetizada en cuatro momentos:

1--[...] la demostración de la significación histórica e intelectual del pensador” (Friedman 1986, 225), teoría, paradigma, situación o como guste cada quien llamarla. Es decir, se pondera la contundencia de las secuelas que deja al invadir, atravesar y apoyarse en el espesor de la sociedad. Se deja de lado su grado ideal de certeza para la consideración de su relevancia histórica por los efectos que induce sobre la red de relaciones en la que se encuentra; lo que importa es la voluntad de verdad vista como voluntad de poder que se imprime en el pensamiento como interpretación del mundo y la significación que podría tener sobre éste.

2--[...] el análisis de las ideas particulares contenidas en el objeto” (Friedman 1986, 225). Donde las –ideas particulares” son los elementos que conforman la lógica de la estructuración del objeto a analizar. Dichas ideas particulares, referente –ahora si- a su grado de certeza, son arrancados de la totalidad de la interpretación por medio de un procedimiento casi quirúrgico.

---

<sup>7</sup> Con respecto a identificar la filosofía de la Escuela de Frankfurt como una especie de sistema Friedman menciona lo siguiente: —La teoría crítica es consistente en la metodología, pero no se permite la consolidación en una teoría sistemática. En ello la influencia de Nietzsche es evidente. La Escuela de Frankfurt piensa de un modo que sugiere a Nietzsche, que el sistema como tal era burgués por naturaleza. Para la Escuela de Frankfurt, lo sistemático señaló la presencia de las teorías tradicionales y colaboró con aquellas teorías para negar la conciencia y la espontaneidad a los individuos sometiéndolos a las categorías reificadas que el sistema les presentaba a priori. El sistema era una manifestación de la reificación [el resaltado es nuestro]; en verdad, era la reificación. Representaba la objetivación de la subjetividad en categorías formalizadas y mecanicistas, que se sobreponían a la subjetividad espontánea del ser. El sistema constituyó la reificación del Geist mismo” (Friedman 1986, 230-231).

<sup>8</sup> Nos referimos con este término al hecho de que existen conocimientos dirigidos al mantenimiento y reproducción de un orden establecido de cosas, es decir conocimientos dedicados a *afirmar* y reificar elementos y momentos específicos de la sociedad. En oposición estaría la negatividad que, lejos de llevar a la solución de una dialéctica dada, da la pauta para el reconocimiento de las aporías y por tanto hace posible la crítica.

3--[...] la demostración de la parcialidad de aquellas ideas; es decir, un análisis de las razones por las cuales los textos [o cualquier otra cosa sujeta a análisis], a pesar de sus virtudes, tienen una estructura teórica que tiende a hacerlos históricamente falsos como un todo” (Friedman 1986, 225). El todo no es afirmado por sus partes sino abatido por éstas. Se pone en conflicto con él mismo para dar paso, por último, a

4--[...] la exposición de lo que, en general, vale la pena aprender de un pensador [o, de nueva cuenta, cualquier otra cosa sujeta a análisis], del modo como aquellas cosas pueden integrarse en una crítica teórica general de lo existente” (Friedman 1986, 225). En este paso, se concreta el giro en la comprensión del objeto, como surgimiento de pensamiento crítico, al presentar una relación dialéctica entre los elementos valiosos y el todo corrupto que si bien retoma este último también lo potencializa al considerar su negatividad. Dicho de otra manera, mediante este procedimiento se ponen al descubierto como las relaciones de poder implicadas en el objeto analizado descienden en la sociedad, como definen puntos de enfrentamiento, inestabilidad y conflicto.

Claramente los dos primeros momentos van dirigidos a una disección del objeto sometido a crítica con la finalidad de generar un análisis y un conocimiento puntuales del mismo. Se trata de una etapa hermenéutica donde la comprensión está mediada por el esfuerzo exegético. Al mismo tiempo, los dos momentos posteriores marcan la pauta de un juego dialéctico, una oposición entre la totalidad que se somete al rigor de la negatividad y los elementos de certeza rescatados del objeto.

Lo que Friedman denomina “solución exegética”<sup>9</sup> no es otra cosa que la inclusión del aspecto político de la teoría en forma de lucha táctica y estratégica entre

---

<sup>9</sup> Regresando a la metodología propuesta anteriormente, encontramos algunas similitudes si contrastamos con las ideas de Kosik: “El concepto de la cosa es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura. El rasgo más característico del conocimiento consiste en la descomposición del todo. La dialéctica no llega al conocimiento desde el exterior o complementariamente, ni tampoco ello constituye una de sus características, sino que el conocimiento es la propia dialéctica en una de sus formas; el conocimiento es descomposición del todo. ‘El concepto’ y la ‘abstracción’ tienen en la concepción dialéctica el significado de un método que descompone el todo unitario, para poder reproducir mentalmente la estructura de la cosa, es decir, para comprender la cosa.

concepciones del mundo entendiendo que éstas ya pertenecen a un proyecto específico. Lo anterior reitera una forma de conflicto donde la manera de llevarlo a cabo es en el campo y con las herramientas propias del contrario, “la teoría crítica representaba la guerra de guerrillas teóricas, la guerra de los combatientes milicianos contra el ejército regular” (Friedman 1986, 214). Vincula el ámbito político real a una forma subjetiva conformada por pensamientos diversos.

Lo cierto es que las “inconsistencias” (los cuatro momentos mencionados) presentes en la metodología de la Escuela de Frankfurt no se inauguran con la aparición de esta corriente filosófica. Ya Marx había hecho una propuesta de ellas por medio de las concepciones implícitas en su filosofía de la praxis. Propuesta visible para aquellos que supieron interpretar sus trabajos de forma puntual sin caer, de nueva cuenta, en los postulados estáticos de la tradición que ignora la dialéctica o que la plantea solo en el ámbito abstracto. Como apunta muy acertadamente Adolfo Sánchez Vázquez:

El hecho histórico de que el marxismo haya sido reducido, y se reduzca aún en ciertos casos, al viejo materialismo fecundado por la dialéctica, o a un idealismo invertido que hace de él una metafísica materialista, ha podido producirse justamente por haberse olvidado o dejado en la penumbra el concepto de praxis como concepto central (*no solo interpretar, sino transformar* [en cursivas en el original]). Y ello ha sido posible, a su vez, entre otras razones, por no haberse aquilatado suficientemente la doble y aparentemente contradictoria significación del idealismo alemán para el marxismo –como filosofía de la conciliación (interpretación) y, a su vez, como filosofía de la actividad; filosofía con la que el marxismo rompe radicalmente sin dejar, a la vez, de enriquecerse con ella (Sánchez Vázquez 2003, 30).

El párrafo anterior pone de manifiesto inmediatamente, con respecto a la tesis once, que el aventajamiento, que no total negación, se presenta solo si se conservan los

---

–El conocimiento se realiza como separación del fenómeno respecto de la esencia, de lo secundario respecto de lo esencial, ya que sólo mediante tal separación se puede mostrar la coherencia interna y, con ello, el carácter específico de la cosa.

–En este proceso no se deja a un lado lo secundario, ni se le separa como algo irreal o menos real, sino que se revela su carácter fenoménico, o secundario, mediante la demostración de su verdad en la esencia de la cosa [...]” (Kosik 1965, 30-31).

elementos más valiosos del objeto criticado, en este caso el idealismo alemán como filosofía de la conciliación y el materialismo como filosofía de la actividad, ambos necesarios para la construcción de una noción de praxis acertada. De esta manera, entran en juego el momento exegético de comprensión tanto de Hegel como de Feuerbach, la oposición entre ambos pensamientos y finalmente la composición de la noción de praxis como rompimiento y crítica de los mismos. Por lo tanto, podemos proponer que existe una relación directa entre un pensamiento crítico y la praxis fundada en Marx, ya que la praxis requiere, para ser tal, de un proceso de construcción de sí misma que se realiza solo ante las exigencias críticas tanto de la realidad como del modo de pensar que la acompaña y que se encuentra en relación con ella (en el contexto de Marx: el idealismo culminado con Hegel; el materialismo iniciado con Feuerbach, y; la condición histórico real de la conformación del capitalismo). La relevancia histórica de estos postulados se encuentra en que no solo desenmaraña las relaciones de poder implicadas en el momento y las filosofías anteriores sino que al desentrañarlas inaugura una forma de actuar sobre ellas por medio de la revolución.

La importancia de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt reposaría por lo tanto en el hecho de que proporciona las herramientas para detectar las uniones sutiles que presenta la lógica de las diversas formas de pensamiento (Tradiciones, Corrientes y Teorías) con la lógica de dominio (Poder Político). El concepto de poder pone de manifiesto la necesidad que la capacidad de dominio tiene del conocimiento como elemento de aplicación y control de la misma. De esta forma responde a la pregunta sobre el ¿por qué? de la unión entre saber y poder. La teoría crítica, por su parte, estaría respondiendo al ¿cómo? de dicha unión en casos y contextos reales específicos.

### 1.3 El Concepto de la Praxis

Praxis es la problemática de la tensión entre la teoría y la práctica. El punto de convergencia en el que se da dicha problemática es la realidad. Allí, como una suerte de síntesis entre ambos elementos, podemos encontrar divergencias entre la teoría pura (primer momento de abstracción) y su realización (momento de concreción) y viceversa (Kosík 1965). Tal y como se menciona en *Filosofía de la Praxis*, “toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis” (Sánchez Vázquez 2003, 263). Solo la acción pensada, la ejecución de ciertas potencialidades con relación a ciertos saberes. Es decir, la teoría puesta en práctica y la práctica reflexionada desde la teoría es praxis.

[...] hemos entendido la praxis como actividad material humana, transformadora del mundo y del hombre mismo. Esta actividad real, objetiva, es, a la vez, ideal, subjetiva y consiente. Con este motivo, hemos insistido en la unidad de la teoría y la práctica, unidad que entraña también cierta distinción y relativa autonomía. La praxis no tiene para nosotros un ámbito tan amplio que pueda incluso englobar a la actividad teórica de por sí, ni tan limitado que se reduzca a una actividad meramente material (Sánchez Vázquez 2003, 475).

Este punto intermedio referido por Sánchez Vázquez presenta la característica de no estar determinado por un orden específico en el paso en la movilidad entre uno y otro momento. Para ser concisos, la consecución de las palabras abstracto y concreto es indistinta en la praxis de tal manera que en cuestiones de definición conceptual da lo mismo referir la problemática como concreto-abstracta o abstracta-concreta. Lo importante aquí es encaminar la atención a ese punto medio representado metafóricamente por el guion entre las dos palabras<sup>10</sup>.

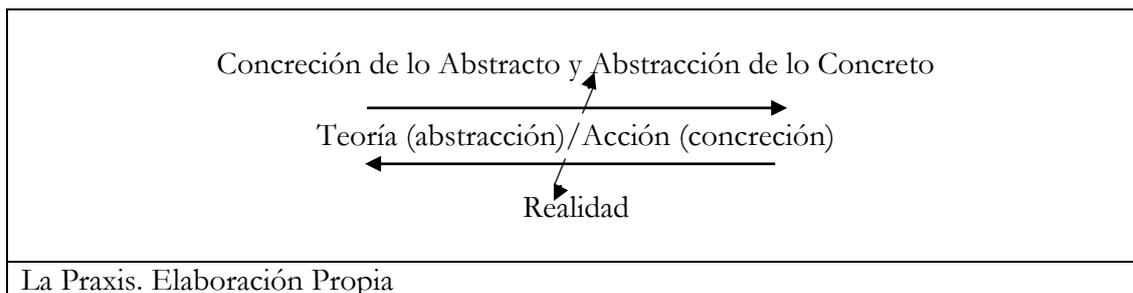
La problemática de la tensión entre la teoría y la práctica dirige su atención también al ¿cómo? anteriormente mencionado ya que según lo expuesto todo saber incluido en el ámbito de la lógica del dominio es potencialmente político mientras que

---

<sup>10</sup> El orden puede resultar relevante a la hora de aplicar el concepto al análisis de una coyuntura específica, en cuyo caso el analista encontrara que los ritmos de interacción entre uno y otro momento pueden resultar menor que milimétricos (si se nos permite dicha palabra) e incluso combinados si se toma en cuenta las ramificaciones del proceso histórico analizado.

toda concreción teórica (generalmente imperfecta por motivos que explicaremos más adelante) está de por sí inscrita en el campo del poder.

Si plasmamos esta problemática de forma esquemática y general obtendríamos un cuadro como el siguiente:



Decimos problemática en vez de relación o unión debido a que el concepto de praxis no muestra una síntesis acabada entre idealismo puro y materialismo. Agregamos la palabra tensión porque se trata de un ir y venir entre lo abstracto y lo concreto sin punto estático definido, perfectamente calibrado a la mitad o gradualmente equilibrado entre uno y otro elemento. Se trata, en forma general de un momento que se representa como concreción imperfecta de lo abstracto y / o abstracción sesgada de lo concreto a un solo tiempo y de forma volátil.

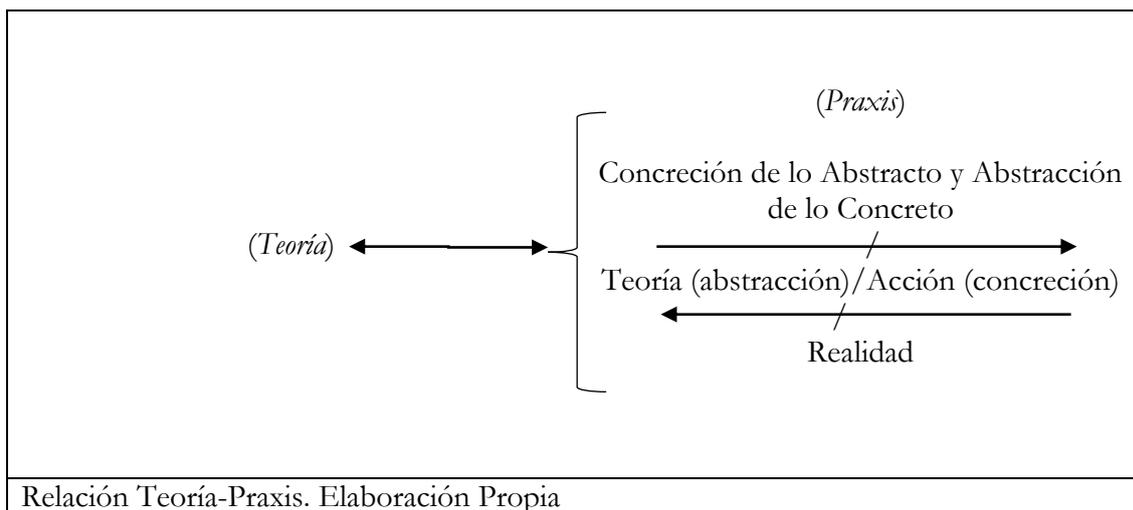
Otro punto de comparación con relación al concepto de praxis lo podemos ver en el acercamiento de Jay a este elemento específico.

[...] praxis fue una palabra empleada para designar un tipo de acción que se crea a sí misma, distinta de la conducta motivada exteriormente, producida por fuerzas que escapan al control del hombre [...] en el uso marxista la praxis fue vista en relación dialéctica con la teoría. En efecto, uno de los rasgos distintivos de la praxis como opuesta a la mera acción fue el estar informado por consideraciones teóricas (Jay 1991, 26).

Esta forma de conceptualizarla remarca la cualidad de la praxis creadora caracterizada por su autenticidad. El hecho de que la acción no sea motivada exteriormente refiere el hecho de que en dicho tipo de praxis, la influencia dominadora de la imposición de voluntades externas, la introyección de ideas ajenas y por tanto la enajenación misma no forman parte del proceso de una praxis verdadera. Por otro lado, dicha praxis escapa al control precisamente porque la síntesis entre abstracto y concreto es problemática y nunca estable en un campo donde la teoría siempre debe ser modificada y adaptada a una realidad objetiva que se resiste a ser alterada y que exige, en el proceso de su transformación, el replanteamiento de la subjetividad misma.

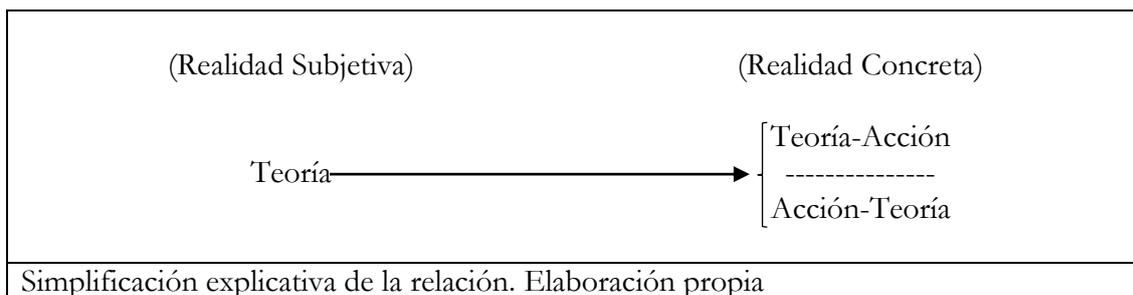
Ambas formas de conceptualizar dejan entrever un juego de articulación entre elementos *distintos* que si bien van de la mano, no por ello se mueven y funcionan de la misma manera cuando son separados.

Según esto es posible ampliar el campo de relaciones con respecto al concepto, pero tal ejercicio requiere ciertas especificidades. En el ámbito del **vínculo entre la teoría y la praxis** se corre el riesgo de ver en la última palabra un sinónimo de “práctica”, lo cual no es del todo correcto si nos atenemos a lo planteado anteriormente al hacer referencia a Sánchez Vázquez. Dicha relación puede darse, por ejemplo, en el sentido del estudio de la problemática que supone el nexo entre lo abstracto y lo concreto; en tal caso estaríamos hablando de una **teoría de la praxis**. En otra dirección, más centrada a las metas de esta investigación, podríamos ver, en un contexto en el que no existe –y por definición no puede existir- una sola teoría o forma de pensamiento, el vínculo en el tenor de una teoría o saber que es aplicado en la realidad (praxis) y otro saber (teoría) que, aunque carece de toda acción concreta, entra en pugna con el primero esperando su turno para ser aplicado, generando, en dicho proceso, peculiares pero mínimos síntomas de su propia concreción. Continuemos con el ejercicio gráfico:



Una **teoría de la praxis** –solo” se **pregunta** subjetivamente sobre los elementos y condiciones que conforman a la **praxis conceptualmente**. La teoría no refiere lo mismo en los dos lugares en los que aparece esquematizada. En el primero de esos lugares hace referencia a una especie de idealismo puro. En la segunda posición o lugar de la praxis, la abstracción teórica se muestra ya diluida en el juego dialéctico de su aplicación; juego que implica que el pensamiento ha sufrido cambios (algunas veces bastante drásticos) en el proceso de una constante adaptación propia de un campo de batalla donde la estrategia se ve forzada muchas veces a ceder y amoldarse tácticamente a los requerimientos inmediatos del desarrollo de lo no previsto.

Por lo tanto, puede existir una relación entre **teoría y praxis** solo si en el proceso de su vinculación tenemos en cuenta que la praxis ya implica, dentro del concepto, la existencia de un saber aplicado y de una acción pensada. En todo caso, podríamos decir que el elemento “**teoría**” se repite en ambos lados del esquema; primero como ejercicio de pensamiento meramente subjetivo y en segundo lugar como teoría simultáneamente ligada a los procesos de su concreción. Interactúan, por tanto, dos campos distintos: el de la realidad subjetiva y el de la realidad concreta.



Lo anterior abre el campo a una problemática provisional. En el nivel de la construcción, discusión y ponderación de una **teoría de la praxis** –siendo este mismo trabajo académico uno de los ejemplos posibles de la relación **teoría-praxis**- vemos una aparente contradicción al relegar la acción (concreción) solo al ámbito conceptual. Claramente, el ejercicio del estudio teórico del concepto se centra solo en la demarcación de los límites de aquellos elementos que lo conforman, siendo, de esta manera, solo un tipo de práctica en el ámbito de lo ideal pero práctica al fin y al cabo, útil en el aspecto de arrojar claridad a la acción material concreta. Por lo tanto, importante al conformarse ya como una etapa entre la retroalimentación que supone lo abstracto y lo concreto contrapuestos dialécticamente. El esquema anterior estaría ejemplificando una situación en la que la realidad concreta es pensada y analizada desde la realidad subjetiva -ya sea como profilaxis útil al desarrollo posterior de las condiciones reales o como mero ejercicio académico-.

En el lado opuesto encontramos la contingencia de la relación inversa. La conexión entre **acción y praxis** corresponde al lugar en el que podemos analizar el aspecto de la distorsión de la praxis misma. Entendiendo por distorsión el desapego entre la acción y la teoría: la renuncia gradual a la abstracción. Siguiendo la misma lógica hasta ahora utilizada diríamos que la **acción de la praxis** es toda actividad que, habiendo tenido su origen en un proyecto fundamentado, se reproduce ahora solo como mera rutina o procedimiento sin contenido de articulación y comprensión de parte de sus ejecutores cayendo en la mera reificación. En esta categoría entraría el concepto de la pseudoconcreción<sup>11</sup> de K. Kosik:

---

<sup>11</sup> Adolfo Sánchez Vázquez en su estudio introductorio sobre el trabajo de K. Kosik aporta su punto de vista sobre dicho concepto planteándolo de la siguiente manera –Entre las cuestiones que Kosik rescata para una temática marxista [...] está la del ‘mundo de la pseudoconcreción’, es decir, el mundo de la praxis fetichizada, unilateral, en el que los hombres y las cosas son objetos de manipulación. Se trata del

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción. A él pertenecen: -El mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales; -El mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad; -El mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento; -El mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres.

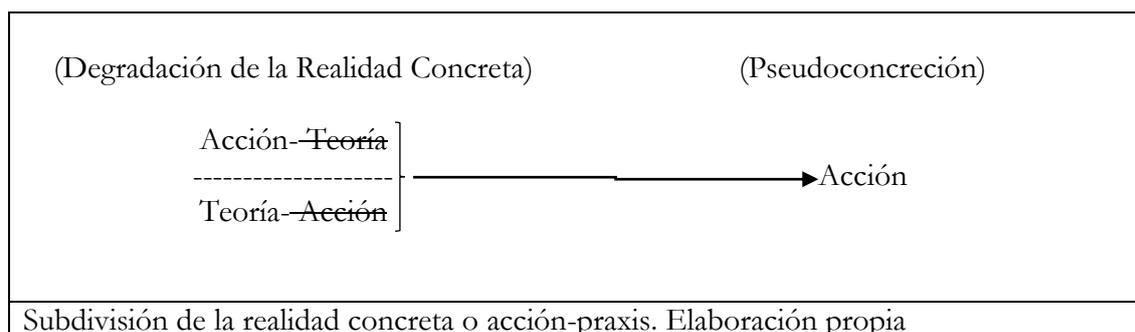
El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta [...] (Kosík 1965, 27).

La pseudoconcreción, según la presenta Kosík, tiene la característica de la falta de comprensión o, incluso, la falta de un impulso interpretador de la coyuntura. La pseudoconcreción no deja de ser praxis pero, esta vez, praxis ajena en el ámbito de que las directrices ya están dadas. Praxis mutilada ya que aun cuando hay una relación entre abstracto y concreto, existe una separación entre el grupo que ejecuta y el que crea dichas directrices. Al estilo de la revolución burguesa donde los desposeídos hacen la lucha pero solo la clase emergente piensa, plantea y logra consolidarse por las ventajas que el sacrificio de los primeros les simboliza. El lugar de la abstracción auténtica está suplantado por una suerte de colonización de la subjetividad (haciendo referencia a un término referido por Feinmann); el sujeto es activo pero al mismo tiempo está anulado y al servicio de parámetros de pensamiento prefabricados.

---

mundo de la vida cotidiana de los individuos en las condiciones propias de la división capitalista del trabajo, de la división de la sociedad en clases. A él se halla ligada una visión peculiar de las cosas (la falsa conciencia, el realismo ingenuo, la ideología) [...]” (Kosík 1965, 10).

La acción de la praxis también presenta rendimientos al objetivo de la reproducción y mantenimiento de cierto orden de cosas establecido por una praxis anterior. La salvedad de esta categoría es que no contiene, como en la relación anteriormente planteada, los dos momentos propios de la praxis (lo abstracto y lo concreto) en su forma pura o, en su defecto, los degrada paulatinamente ya que la retroalimentación teórica se pierde mientras que la concreción, al estar siempre referida a algo, no puede darse si no hay ese algo que concretar. Respecto a esto la práctica podría ser mero automatismo o un actuar irracional y estéril. Sucede lo contrario en la relación anterior (teoría-praxis) donde el elemento a un extremo de la praxis va presentando más pureza en la abstracción pero total carencia de práctica. En palabras de Marcuse –la teoría preservara la verdad incluso si la práctica revolucionaría se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa” (Jay 1991, 119). Resultado obvio puesto que se trata de dos niveles de la realidad (subjetiva y concreta) en donde la segunda también contiene a la primera pero donde la primera se muestra independiente. En este tenor, la relación acción-praxis expone una fase de debilitamiento de la **realidad concreta**. Dicha subdivisión presenta carencias evidentes puesto que supone el rompimiento de la retroalimentación generada en la praxis a secas (abstracción de lo concreto y concreción de lo abstracto simultáneamente). El esquema, por tanto, queda mutilado.



En el ámbito de la perpetuación o cambio de las relaciones sociales existentes. Esta relación sirve a la reiteración de un orden establecido mientras que la anterior puede situarse algunas veces en el ámbito de la –supuesta” lucha por el cambio, o al menos justificarse por medio de ella. Más importante aún abre el campo para el análisis del concepto bajo el entendido de que la praxis completa solo es posible idealmente y que en su aplicación en la historia humana está mediada por rupturas que hacen que

oscile entre ambos momentos, uno más teórico (que pretende acercarse a la praxis completa) y otro más práctico (que al haber pasado por la praxis niega la retroalimentación y busca perpetuarse por medio de la repetición en el poder) debido precisamente a que entre lo que se piensa y lo que se hace o entre lo que se hace y lo que se piensa siempre encontramos en mayor o menor medida el factor temporal.

En el marco de la filosofía la centralidad se encuentra en una realización completa del concepto. Es decir, la praxis no abarca ni la totalidad de la teoría ni de la práctica sino que ella es en sí una fundición de ambas que al mismo tiempo las determina. Nosotros nos situamos en un plano diferente al postular que son la teoría y la práctica las que abarcan la *posibilidad* de una praxis *incompleta*. La praxis no es una máquina bien calibrada y funcional. Para nosotros representa un producto necesariamente defectuoso que eventualmente funciona y donde la coherencia, entre el manual de su construcción, la máquina y su cometido, está desfasada y requiere adecuaciones, pero que, aun así, no deja de ser necesaria y sumamente importante<sup>12</sup>.

Evidentemente, como lo hemos estado sugiriendo, los tipos de pensamiento y teorías tienen una repercusión real si los vemos como proyectos. La praxis es política porque es acción capaz, acción pensada estratégicamente y modificada tácticamente, se regula a sí misma para no perecer en la pugna y a pesar de diluirse en el plano de la mera subjetividad utópica o de la objetividad de la realidad corrompida siempre presenta la posibilidad o potencialidad de armonizar la dualidad abstracto-concreta o viceversa. En la ponderación histórica del concepto tenemos que la praxis va y viene de

---

<sup>12</sup>—Este modo de articulación y determinación de los diferentes actos del proceso activo distinguen radicalmente la actividad específicamente humana de cualquier otra que se halle a un nivel meramente natural. Dicha actividad entraña la intervención de la conciencia gracias a la cual el resultado existe dos veces —y en tiempos distintos—: como resultado ideal y como producto real. El resultado real, que se quiere obtener, existe primero idealmente, como mero producto de la conciencia, y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el resultado ideal. Por esta anticipación del resultado real que se quiere lograr, la actividad propiamente humana tiene un carácter consiente. Lo característico de ella es que por mucho que diste el resultado real del ideal se trata, en todo caso, de adecuar intencionalmente el primero al segundo. Ello no significa que el resultado obtenido *haya de ser forzosamente una mera duplicación real de un modelo ideal preexistente. No; la adecuación no tiene por qué ser perfecta. Puede asemejarse poco, e incluso nada, al fin originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización* [cursivas nuestras]. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana es preciso que se plantee en ella un resultado ideal, o fin a cumplir, como punto de partida, y una *intención de adecuación* [cursivas nuestras], independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal originario” (Sánchez Vázquez 2003, 264-265).

la realidad subjetiva a la pseudoconcreción. La Realidad concreta, pensada como concreción absoluta y sin distorsiones prácticas de la teoría, es más bien un ideal al que se aspira pero al que no se accede.

Como lo mencionábamos anteriormente los pensamientos críticos contemporáneos representan una escisión de la praxis como tal ya que son consecuencia del rechazo a las prácticas “reales” de la izquierda y filosofías anexas pero que, aun así, no pueden dejar de ir en contra del paradigma contextual dominante. En tal caso, el pensamiento crítico contemporáneo es un elemento sin lugar político real, una especie de desfase prolongado entre abstracto y concreto surgido a raíz de las necesidades de una concreción anterior también desfasada. Este es el mejor ejemplo al que podemos aludir al hablar de los procesos de ruptura dentro de la praxis misma.

## 1.4 Epistemología y poder

—¿Cómo se constituye una teoría científica? ¿Cuál es el papel, en la práctica científica, del contexto ideológico y social? A preguntas de este género tratan de responder los epistemólogos: su fin es estudiar la génesis y la estructura de las ciencias, desde un punto de vista lógico y también histórico y sociológico [...]” (Thuillier 1997, 40)

La epistemología<sup>13</sup> se encuentra ligada a la praxis en virtud de que esta última es el resultado de la síntesis entre idealismo hegeliano y el materialismo de Feuerbach realizada por Marx. De la misma manera el concepto mantiene relación con la realidad en el tenor de que la política es praxiológica. Pero la relación de la praxis –y por tanto de la política- no va ligada a la epistemología solamente según el derrotero de su origen. Hasta ahora hemos estado insinuando el nexo de las corrientes teóricas con su realización práctica a través del planteamiento de las mismas como proyectos. Dicho nexo puede ser clarificado por medio del concepto de programática político social planteado por Rivadeo:

La filosofía –las filosofías- constituye un campo teórico que se inscribe en el seno de lo que vamos a llamar programáticas político-sociales. De un modo provisional definiremos a éstas como un complejo de programas, prácticas, instituciones e instancias organizativo-concienciales en que va estructurándose un bloque social en el curso de la lucha por la hegemonía. Por su parte, y también de un modo provisional, hablamos de lucha por la hegemonía como del proceso de la lucha de clases en que ésta se dimensiona en términos políticos apuntando a la cuestión de la organización del conjunto de la sociedad –y por tanto al Estado. La filosofía, entonces, como práctica teórica comprendida en una programática político-social, procesaría conceptualmente los problemas planteados por ésta en una perspectiva específica en relación con el resto del campo teórico: la de la totalidad. Esto explicaría la tendencia general a una privilegiada relación de la filosofía con la ideología y, por esa vía, con la política (Rivadeo 2008, 25).

---

<sup>13</sup> –El concepto de epistemología [...] sirve para designar una teoría general del conocimiento (de naturaleza filosófica), o bien para estudios más pormenorizados sobre la génesis y la estructura de las ciencias [...]” (Thuillier 1997, 41).

Según esto, la estructuración del bloque histórico-social solo es posible si la filosofía permite la articulación y procesamiento de los dilemas y obstáculos que suponen el llevar a cabo la preparación de las condiciones para una forma específica de ejercicio del poder. Tal y como lo menciona la autora, la programática –que va de la mano de –las filosofías”- se dimensiona (al plasmarse como proyecto político específico) en cualquier campo de la vida humana ya sea artística, cultural, económica, legal, académica, estatal, etc.

El hecho de que –las filosofías” tengan el carácter de su concreción al ser lanzadas como proyectos políticos diversos –es decir, como programáticas político sociales- tiene consecuencias notables en la epistemología ya que ésta es la contenedora de las tradiciones y posturas filosóficas. En consecuencia presenta un mapa no solo de corrientes teóricas sino también de proyectos y luchas políticas (englobando cuestiones de capacidad, control y dominio). Diríamos, entonces, que las diferentes formas de conocimiento, desarrolladas bajo los diversos esquemas de relación sujeto-objeto, lejos de ser solo maneras de generar saber a secas son también formas de responder a las variantes de ejercer poder y la articulación de las dificultades que cada una de éstas conlleva. En consecuencia se llega a la afirmación de que no puede existir poder sin proyecto praxiológicamente contemplado (programática político-social).

Al mismo tiempo, vale decir que las filosofías –articuladoras y piezas centrales de la programática- se ven influidas directamente por su desarrollo sincrónico (retroalimentación y pugna entre posturas en paridad contextual); la carga de la ponderación diacrónica de su propia construcción (consideración histórica de su desarrollo) incluyendo su potencialidad (consideración prospectiva de sus posibilidades de utilización política en un futuro). La aseveración anteriormente planteada nos hace prestar atención a una puntualización en el concepto de praxis puesto que si la tradición juega un papel determinante en el curso del desarrollo de las pugnas, entonces el campo de acción dentro del plano de transformación o perpetuación del orden social se encuentra limitado o, para ser más exactos, restringido por la imposición de parámetros fuera de los cuales no existe praxis alguna. Si las tradiciones y corrientes hacen el papel

de combinaciones ya desarrolladas entre ideas y planteamientos en las filosofías; la probabilidad del desarrollo abstracto totalmente fuera o sin influencia de los sistemas filosóficos, plasmados en dicho desarrollo, es casi nula si no es que imposible.

En esta dirección podemos referir la crítica de Bolívar Echeverría contra Adolfo Sánchez Vázquez al llamar la atención sobre la *“antropolatría”* del concepto de praxis dentro de la filosofía del segundo autor.

La praxis moderna es una praxis que se plantea [...] en términos de una antropolatría, una especie de auto idolatría de la praxis: ‘nosotros, los seres humanos, somos súper poderosos, hacemos lo que se nos da la gana con lo que sea, incluso con nosotros mismos’. Esta idea que nosotros mismos somos materia prima de nuestra propia voluntad, eso sería una exageración de la auto comprensión de la praxis (Echeverría 2007, 268).

Debido a esto, lejos de ser una fuerza multiplicadora, la misma humanidad es recluida por su repercusión en el mundo. En resumidas cuentas podríamos decir que la concepción convencional del término exagera los alcances de la praxis revolucionaria<sup>14</sup> al poner todas sus esperanzas en la posibilidad de una ruptura total a través de ésta con el orden establecido mientras que Echeverría toma en cuenta que la tradición, tanto en el ámbito de la *espíteme* (mundo especializado y conceptual) como de la *doxa* (vida cotidiana habitual), juega las veces de una especie de ancla que si bien no detiene el proceso de transformación si lo llega a limitar. La tradición no puede ser negada y determina en gran medida *—pero no de forma total—* el curso que tome táctica y estratégicamente los diversos proyectos políticos en turno<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> La cual anteriormente discutíamos como prácticamente imposible de llevar a cabo en su totalidad, es decir, como síntesis perfecta y al mismo tiempo dinámica dialécticamente entre abstracto y concreto.

<sup>15</sup> La diferencia con respecto a los pensamientos de Echeverría y Sánchez Vázquez son desarrollados por Stefan Gandler de la siguiente manera: *—*Sbien ya existe en Sánchez Vázquez el enfoque de ver en la vida cotidiana un objeto central de su investigación filosófica, Echeverría va aquí bastante más lejos, puesto que todo ser humano está forzosamente envuelto en la reproducción y, aunque en algunos casos sólo del lado del consumo, la praxis revolucionaria, en cambio, no es asunto de todo mundo. Como es natural, podría decirse que la praxis política incluye en cierto modo a todos, puesto que también un comportamiento no político tiene consecuencias políticas y, con ello, en un sentido más amplio, es en sí mismo una forma de praxis política; sin embargo, nos parece que Echeverría, en mayor medida que

Praxis y conocimiento son las cuestiones referentes a este aspecto. El hombre activo al imprimir su huella en la historia, tanto física como subjetivamente construida, lega a las próximas generaciones un mundo que ya no se muestra puro o inalterado sino que ha sido producto de su propia forma de relacionarse con él. Prejuicios, ideologías y todas aquellas formas de conciencia común carentes de un esfuerzo interpretador y comprensivo mayor son todos sedimentos de esfuerzos anteriores que han perdido su momento de verdad. Lo mismo sucede con las formas innovadoras de percibir el mundo sustentadas en formas de saber y conocer anteriores pero necesarias ya que han sido participes de la sucesión de transformaciones y hechos que construyen nuestro presente. Sujeto y objeto mantienen también una relación imperfecta pero dialéctica y constante donde la modificación del aspecto exterior se refleja como cambio en uno mismo.

Siguiendo con la crítica, en sus entrevistas con Stefan Gandler, tal y como se plantea en la cita anterior, Echeverría continúa desarrollando la cuestión en los siguientes términos:

Por eso es la crítica al mito de la revolución. El mito de la revolución que es el mito de esta omnipotencia del ser humano. 'El ser humano puede en el momento que quiera cambiar lo que sea'. Entonces por ejemplo respecto de su propia tradición, de sus propias formas culturales, el ser humano cree que éstas no tienen ninguna densidad y que él puede hacer y deshacer [sin más] la sustancia social, la sustancia histórico-social (Echeverría 2007, 288).

Es por ello que, al margen de todo mito revolucionario, para nosotros la epistemología (o al menos una parte de ella) proyecta no solo las cuestiones de génesis

---

Sánchez Vázquez, pone el centro de gravedad de su investigación en la vida cotidiana habitual, la que constituye a su vez la base material de su concepto de cultura.

–En estas distintas maneras de ubicar el centro de gravedad puede verse, además, uno de los motivos decisivos para que Echeverría tenga un concepto de praxis más sobrio y más escéptico, ya que concibe como praxis, en primer término, la actual forma capitalista de praxis reproductiva, mientras Sánchez Vázquez, en sus teorías, se concentra más en aquella praxis que pretende suprimir precisamente la praxis que es vista con horror por el segundo autor y que es sumamente destructiva. Dicho de otro modo: mientras en Echeverría se halla en primer plano del interés filosófico la praxis constitutiva del mundo, en Sánchez Vázquez lo es la transformadora del mundo” (Gandler 2007, 286-287).

y estructura de las tradiciones, posturas y corrientes sino que logra “dimensionar” (retomando una palabra del concepto de programática...), algunas veces solo de manera sugerente y otras de forma explícita, la génesis y estructura misma de las pugnas, ejercicios de poder, relaciones de dominación y ponderación de capacidades y formas de control y uso de las mismas.

La crítica de Echeverría y el concepto de Rivadeo nos dan las claves para conjugar los tres elementos hasta ahora desarrollados en este capítulo: política, praxis y epistemología. Se trata aquí de acentuar el papel del peso de la carga diacrónica y sincrónica en el desarrollo de las tradiciones, posturas y corrientes<sup>16</sup> como elementos praxiológicos ligados históricamente al poder y su ejercicio. Tanto en el caso del fracaso como en el del éxito de “las filosofías” como proyectos políticos la consecuencia y conclusión obligada es que las teorías están lejos de cerrar sus posibilidades al ámbito de la concreción y que el paso que supone su salida de la mera abstracción a su realización es siempre violenta porque representa una modificación táctica a la tradición (en sí estratégica) o una resistencia contra dicho antagonismo para su perpetuación.

Ordenemos un poco la exposición de ideas realizadas hasta ahora partiendo de un acomodo conceptual básico. En el campo de la filosofía de las ciencias sociales y humanas, partiendo de la clasificación hecha por Mardones y Ursua, podemos distinguir entre tres categorías elementales que son las de tradición, posturas y corrientes, cada una de las cuales presenta elementos distintivos propios y, al mismo tiempo, se encuentran implicadas o referenciadas a sus compañeras. En esta disposición argumentativa entendemos por tradición aquellos campos incluyentes que, dentro de las cuestiones de génesis y estructura de las diversas formas de saber, agrupan de manera general, pero obedeciendo a una distribución coherente, todas aquellas formas de pensamiento (teorías, filosofías, sistemas de pensamiento) que guardan relación directa unas con otras. Por otro lado, en lo referente a las posturas, éstas se encontrarían

---

<sup>16</sup> Reiterando, Gandler presenta la siguiente interpretación de los postulados de Echeverría sobre la tradición de la siguiente manera: “[...] Echeverría aboga, pues, en favor de un concepto de historia que no aplaste la fuerte dinámica propia de las tradiciones y que, por tanto, esté consciente de la importancia de la solidez de las formas de praxis de la vida cotidiana que, de igual modo, no se modifican automáticamente con una transformación de la constitución política, social y económica [...]” (Gandler 2007, 288).

definidas ya no por su generalidad sino por las particularidades que presentan. La noción de postura hace referencia a una teoría o pensamiento específico, conformado por sus categorías, por sus conceptos y sus formas propias de estructurarse. Cabe mencionar que, en lo que respecta a las posturas, solo interesa el plano de su tratamiento eminentemente abstracto. Finalmente, en el concepto de corriente entran todas aquellas formas de saber que, por una relevancia histórica concreta, han logrado influir en la vida material de las sociedades ya no como utopías sino como proyectos de acción.

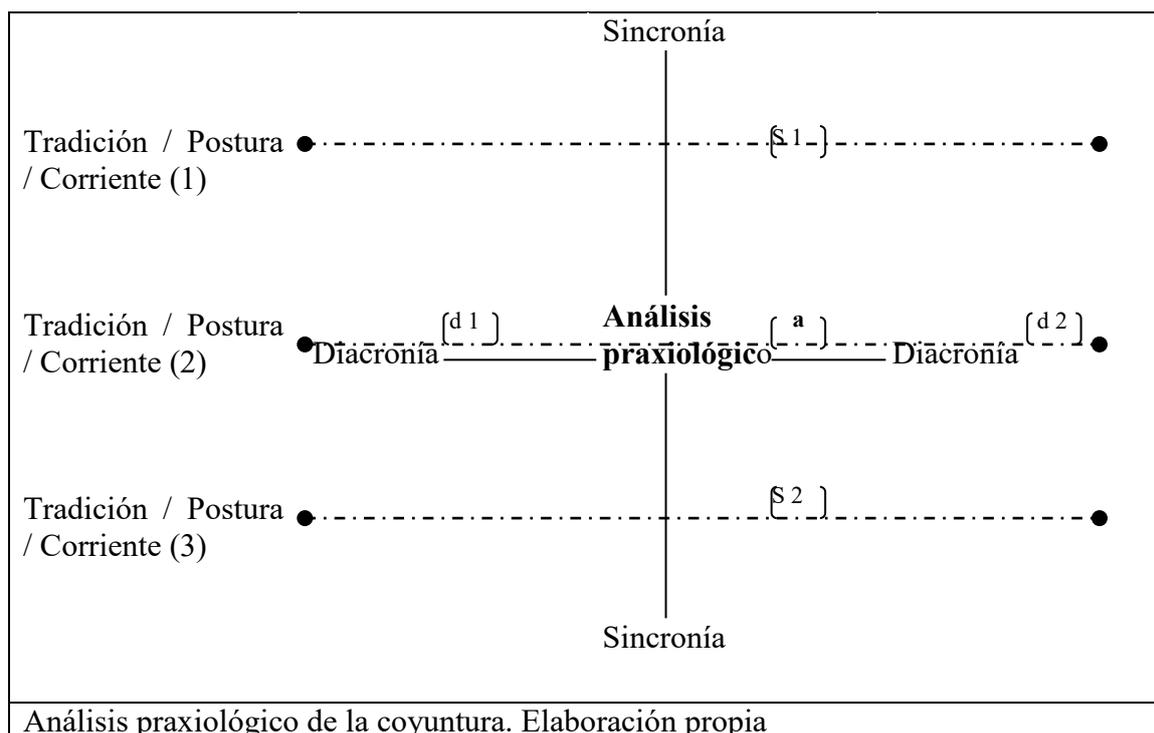
En resumen, las tradiciones implican, y de hecho se conforman, de un entramado ordenado y clasificado de posturas y corrientes, siendo la única diferencia entre estas últimas la percepción del acercamiento a los saberes. Dicha diferenciación es solo un recurso provisional pero no excluyente que tiene que ver con la forma en que abordamos el estudio de un determinado saber en relación con otros (cuestión que trataremos más adelante).

En este sentido, la noción que proponemos de corriente se encontraría aparentemente cercana al concepto de programática propuesto por Rivadeo. No obstante, es necesario aclarar que la primera es de un carácter analítico más relajado, debido sobre todo a que implica una inclusión histórica y material superficial, mientras que la segunda desarrolla un abordaje denso en el que se ponen en juego otra serie de conceptos como el de hegemonía y el de praxis. El concepto de programática también incluye mecánicas de dimensionamiento y consideración de límite de dominios posibles implícitos en su desenvolvimiento praxiológico.

Las nociones de tradición, postura y corriente, a pesar de no conformar un referente conceptual complejo, sirven para sentar las bases de los rieles en los que se moverá diacrónica y sincrónicamente el estudio praxiológico de las programáticas políticas. Se trata de una propuesta de análisis de la coyuntura que retoma lo abstracto y lo concreto dentro de lo histórico y lo material. Análisis que enfoca sus esfuerzos al sondeo de los ejercicios y efectos de conjunto en las relaciones de poder y que pretende

ponderar las posibilidades estratégicas y tácticas mediante la consideración de las diversas combinaciones que suponen esas multiplicidades.

Recurramos, de nueva cuenta, a la representación gráfica de esta idea para poder explicarla en mejores términos:



En el esquema anterior se engloban, para fines prácticos, las tres categorías de tradición / postura / corriente y se les representa en multiplicidad y agrupadas tres veces solo para ejemplificar abstractamente la variedad de las mismas en el campo de la filosofía de las ciencias. Seguido de dichos agrupamientos, se muestra a la derecha tres líneas punteadas correspondientes respectivamente, las cuales representan su desarrollo histórico abstracto (en el caso de las posturas) o histórico abstracto-concreto (para el caso de las corrientes) y el englobamiento de ambas (en el caso de las tradiciones). Al centro colocamos el análisis praxiológico, el cual se puede desarrollar en varias direcciones sincrónicas y diacrónicas en términos temporales. Dichos direccionamientos se encuentran representados por las referencias en paréntesis  $\{1,2\}$  y  $\{d1,2\}$  (diacronía 1 situada a la izquierda, diacronía 2 situada a la derecha; y sincronía superior e inferior

1 y 2) y la letra  $\alpha$  que es el punto que, según esté situado, determina el posicionamiento de las referencias anteriores.

El direccionamiento sincrónico del análisis pone el relieve en la ponderación de un agrupamiento con respecto a los demás en un momento histórico determinado mientras que el direccionamiento diacrónico hace énfasis ya no a un momento fijo sino a un periodo (de conformación, de estructuración, de desarrollo, etc.). Bajo estos parámetros poco importa donde situamos lo que en el cuadro denominamos “análisis praxiológico” representado por el punto  $\alpha$  siempre y cuando entendamos que sus direccionamientos cambiaran con él. Dicho de otra manera, las líneas de desarrollo histórico marcan los rieles fuera de los cuales no se puede situar el análisis propuesto. En el esquema, el punto  $\alpha$  se encuentra en la línea de desarrollo histórico del grupo 2 y sincrónicamente tiene como referencia a las líneas 1 y 3 mientras que diacrónicamente puede desplazarse siguiendo el límite de un periodo determinado. Sin embargo, el posicionamiento de  $\alpha$  en la línea 2 no es obligatorio y, según sea el caso o la necesidad del análisis, dicho punto  $\alpha$  podría ser situado en la línea 1 en cuyo caso tendría referencia sincrónica con las líneas 2 y 3.

Si desglosamos las agrupaciones 1,2 y 3 del cuadro alcanzaríamos una delimitación más exacta en el empleamiento de este tipo de análisis. Se trata de una distinción de grados donde la generalidad se encontraría en situar el punto de referencia con respecto a tradiciones (las cuales agrupan los demás) mientras que la especificidad radica en el nivel de las posturas y las corrientes. Estas dos últimas se consideran en el mismo rango ya que a pesar de partir de puntos distintos (abstracto y concreto) las posturas tienen una relevancia al representar un primer momento de potencialidad de lo que posteriormente se materializara como corriente. La totalidad de todo el dinamismo anterior es la programática.

Como consecuencia de esto, llegamos a un rompimiento con toda concepción de los sistemas de pensamiento como entes apartados de los ejercicios del poder. Tal y como se planteo al principio de este trabajo, son las relaciones poder-saber ~~las~~ que

determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento” (Foucault, Verdad y poder 2015, 37). En otras palabras, todo sistema de pensamiento guarda una conexión directa, por medio de sus posibilidades praxiológicas, con la materialidad de la red de relaciones que lo atraviesan, al tiempo que dichas posibilidades influyen en la conformación de las mismas. Bajo estos entendidos, la única ventaja posible es la de la comprensión, la de lograr identificar dichos sistemas como programáticas, interpretar sus escisiones y atravesamientos.

## Capítulo 2: El vínculo entre corrientes, posturas, tradiciones y el poder.

### 2.1 La programática político-social: el saber en su carácter de proyecto y como realización

Como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, la programática político-social denota la forma en que la filosofía se constituye como proyecto político y en qué medida triunfa o fracasa al intentar estructurarse o inscribirse en el ámbito de la coyuntura histórico y social que es siempre la de la lucha por la hegemonía<sup>17</sup>. También mencionábamos el aspecto restrictivo que tiene el concepto de praxis al agregar el elemento de la tradición teórica, es decir, el curso del desarrollo de los distintos tipos de pensamiento que se mantienen dentro de cánones de génesis y estructura bien definidos (corrientes del pensamiento en las ciencias sociales y humanas). Al mismo tiempo, la relación de los elementos anteriores con el concepto de poder político quedo establecida al reiterar las categorías y niveles de unión del conocimiento su desarrollo praxiológico planteando la posibilidad de ver en este proceso también una metodología de interpretación y análisis. Cabe mencionar que lo praxiológico del proceso también muestra un carácter restrictivo al entrar en juego con la programática político-social en el ámbito de que no todo conocimiento (—las filosofías”) pasa de ser proyecto a ser realización y no todo proyecto permanece estático una vez realizado sino que siempre llega un punto en el que requiere, indefectiblemente, replantearse y por tanto retomar su puesto como mera potencialidad.

Siguiendo la lógica arriba planteada, al hablar de tradiciones o corrientes nos atenemos al hecho de que la pregunta sobre el estatus de científicidad dentro de las humanidades no ha encontrado todavía unanimidad y, por lo tanto, se presenta una pluralidad de respuestas a la interrogante en forma de dichas corrientes<sup>18</sup>. Esta acotación

---

<sup>17</sup> No está de más insistir en que el concepto de programática político-social solo encuentra su rango de aplicación, por el momento, dentro de las ciencias sociales y humanas.

<sup>18</sup> —Entrar dentro del campo de la filosofía de las ciencias sociales equivale a tropezar con la polémica. No hay consenso en las llamadas ciencias del espíritu, culturales, humanas o sociales, acerca de la fundamentación de su quehacer [...] se ha desatado la polémica sobre su estatuto de científicidad.

—La aparición expresa, manifiesta, de estas disciplinas (dicho sea globalmente y sin muchas precisiones) aconteció en el siglo XIX. Es decir, en el momento histórico en que se hizo evidente que la sociedad, la vida de los hombres en ella con sus múltiples relaciones, no era ni algo claro ni dado de una vez por todas. Desde este momento de crisis, el pensamiento y la reflexión pugnaron por encontrar estabilidad. Fruto de esta lucha con el mundo social que se había vuelto problemático, fueron la ciencia histórica,

abre la posibilidad de ampliar el rango de aplicación del concepto de programática político-social pasando de –las filosofías” (alusión que de por sí refiere la pluralidad mencionada) al aspecto de las tradiciones, es decir, complementar sincronía con diacronía. Para esta finalidad nos atenemos a la clasificación propuesta por J. M. Mardones y N. Ursua de tres grandes apartados o tendencias: a) postura empírico-analítica; b) postura fenomenológica, hermenéutica y lingüística, y; c) postura dialéctica (Mardones y Ursua 1987, 10).

Dichas posturas son las que determinan el campo de restricción (aludiendo a la crítica de Bolívar Echeverría) de la praxis ya que aún en los casos en que se presenta en sí como actividad pensada extremadamente revolucionaria no es aplicable fuera del campo de las mismas. Tal y como lo deja entrever la interpretación de Francisco José Martínez sobre la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez: “[...] la noción de praxis se sitúa en el centro de la triple problemática que para él [Sánchez Vázquez] constituye el marxismo: la transformación de una realidad que se juzga injusta, basada en una crítica de la misma que se apoya sobre el conocimiento científico de dicha realidad [...]” (Martínez 2003). Es decir que al apoyar la acción transformadora en la crítica fundamentada o –científica” nos atenemos a que dicha transformación va guiada por un elemento imprescindible que al mismo tiempo va ligado a la misma realidad: la acción se encuentra mediada por la postura teórica a la que representa mientras que ésta se desarrolla según requerimientos coyunturales e históricos concretos.

Continuando sobre la línea trazada por Mardones y Ursua podemos establecer que la pugna entre las diferentes posturas planteadas tiene su origen en el surgimiento y desarrollo de dos tradiciones fundamentales que dan lugar a tres fases de la polémica

---

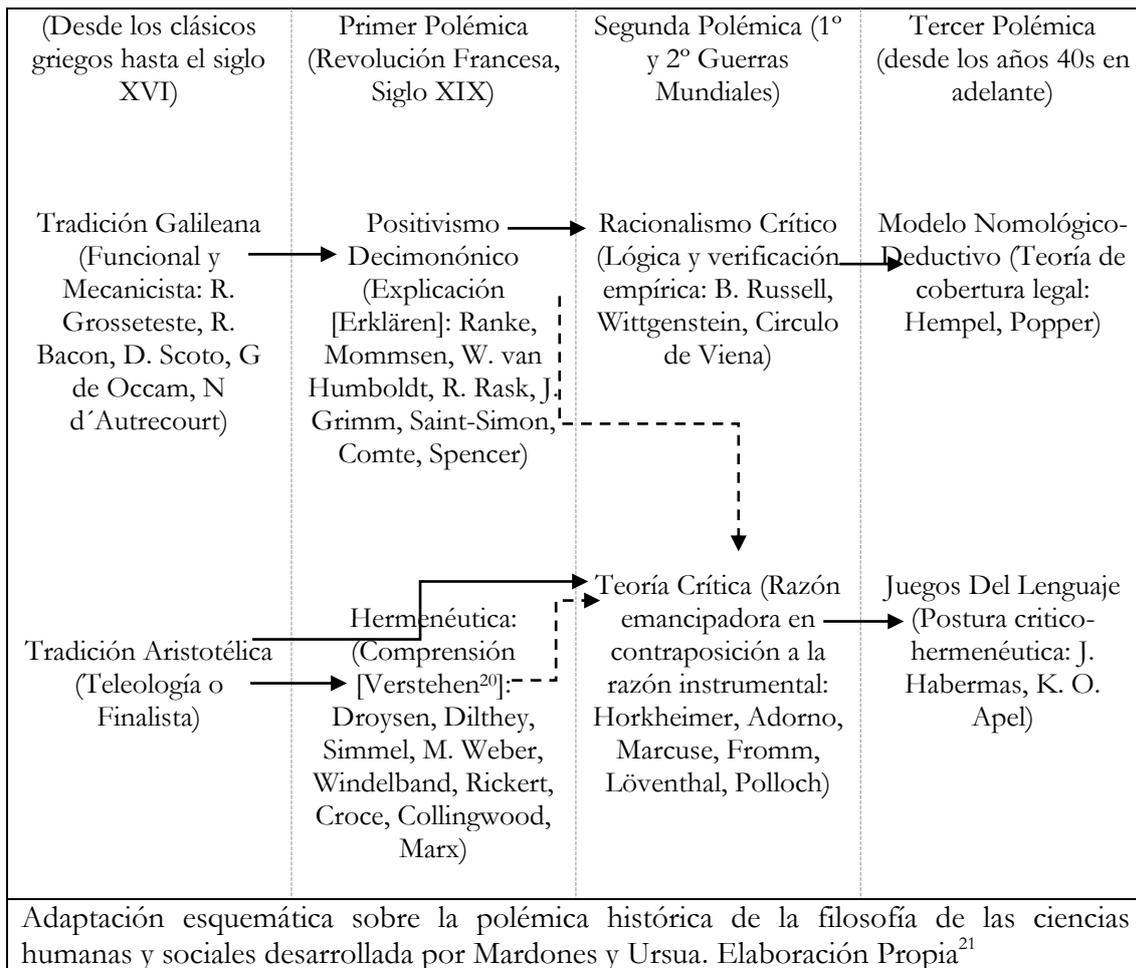
sociológica, política, económica, psicológica... ¿pero, eran verdaderamente *ciencias* tales intentos, explicaciones, reflexiones y quehaceres? La respuesta dependería del concepto de ciencia que se utilizara como medida [...]

–Pero más allá de esta disputa se advierte otra polémica mayor, más antigua, profunda y abarcadora: ¿*Qué es ciencia?* Porque lo verdaderamente problemático e inquietante es observar la diversidad de criterios que se aplican tras la palabra ciencia” (Mardones y Ursua 1987, 15).

sobre la pregunta acerca de la ciencia y su estatus en las disciplinas humanas y sociales<sup>19</sup> lo cual se puede representar de la siguiente forma:

---

<sup>19</sup> Para fines prácticos es necesario hacer una aclaración con respecto al ordenamiento epistemológico en el que entraremos más adelante. Nos referimos al hecho de que en la clasificación se dejan a un lado los “acentos personales” en cuanto a nombres de las tradiciones a abordar. –Si miramos el panorama de la filosofía de la ciencia, o de la reflexión acerca de la ciencia y de lo que tiene que ser considerado por tal, desde la altura de su historia, se distinguen dos tradiciones importantes: la llamada *aristotélica* y la denominada *galileana*. Son dos tipos de ciencia o dos planteamientos diferentes acerca de las condiciones que ha de satisfacer una explicación que se quiera denominar científica. Ambas tradiciones tienen sus raíces y representantes en el mundo griego. Desde este punto de vista no nos deben engañar las denominaciones. La tradición aristotélica se remonta a Aristóteles como a uno de sus primeros y más conspicuos representantes, pero la galileana, aunque recibe su nombre de Galileo Galilei (1564-1642), hunde sus raíces, más allá de Aristóteles, en Pitágoras y Platón. No son, pues, los acentos personales los que aquí nos interesan, cuanto las diferentes, cuanto las diferentes concepciones de ciencia que ambas vehiculan. Y esto, en tanto que dos tradiciones vivas que llegan, con su caudal enriquecido por las vicisitudes históricas, hasta nuestro hoy y persisten en una confrontación, o pugilato, cuyo lugar más visible es la fundamentación de las disciplinas humanas o sociales como ciencia” (Mardones y Ursua 1987, 16).



Bajo este ordenamiento diríamos que la Teoría Crítica o hermenéutica crítica estaría clasificada dentro de la postura dialéctica mientras que las demás corrientes desprendidas de la tradición Aristotélica entrarían en el campo de la postura fenomenológica, hermenéutica y lingüística. Por su parte, la postura empírico-analítica quedaría bien encuadrada en todo el desarrollo que comienza en la tradición Galileana entendiendo que la línea de su construcción no se bifurca sino que solo presenta rupturas y replanteamientos pero siempre dentro de los mismos cánones y principios.

<sup>20</sup> Los términos Erklären y Verstehen pueden comprender también el desarrollo subsecuente de las polémicas en su línea tradicional definida. En el caso de la línea histórica que representa la continuación de la tradición Galileana no hay mayor problema con respecto a ese punto debido a la homogeneidad de las posturas subsecuentes, pero con respecto a las ramificaciones que se desprenden de la Aristotélica la continuidad de aplicación del término Verstehen va representado por una flecha punteada que conecta a la Hermenéutica con la Teoría Crítica. Debe tenerse en cuenta también que el desarrollo de la corriente Frankfurtiana no descarta la validez de la explicación [Erklären] y que de hecho la integra a su misma forma de pensamiento, manteniendo la diferencia con la corriente positivista en el sentido de negar la preeminencia o superioridad de dicha herramienta.

<sup>21</sup> Estamos conscientes de que el mapa que se presenta no es una versión ni acabada ni completa que plasme de forma correcta el desarrollo histórico de las diversas formas de pensamiento. Intentamos, más bien, una aproximación simple útil para fines de claridad en las ideas por desarrollar más adelante

Aunque en el plano de la filosofía de las ciencias humanas y sociales no está dicha la última palabra sobre lo que es ciencia y lo que no, en la realidad encontramos que son solo unas corrientes las que han tenido el monopolio plantearse como dominantes tanto práctica como teóricamente. Ciertamente, siguiendo a Cerroni, que las formas diversas de pensamiento son hijas de su tiempo, es decir que los procesos históricos junto con sus coyunturas favorecen la creación, crecimiento, desarrollo y aportaciones en ciertos campos específicos. Debido a esto tenemos el hecho de que la Grecia clásica requiriera de un pensamiento que explicara y organizara el orden de cosas existentes tales como el esclavismo justificado desde la filosofía de Aristóteles (ya que como lo expone Cerroni, los griegos no podían concebir que los telares trabajaran solos bajo la materialización de una estructura industrial y de un sistema asalariado). Cada época tiene su filosofía correspondiente, el proyecto que ayuda al mantenimiento y guía de las grandes causas: Roma con el estoicismo; el cristianismo con la escolástica y el enfrentamiento con los detractores fundamentado en la teoría de las dos espadas (de la cual habla Sabine en su historia de las ideas políticas); la burguesía con la ilustración, etc. El estatus de científicidad no estaría dado entonces por una confrontación teórica que genere consenso, lejos de este escenario nosotros mantenemos que dicho estatus es otorgado por la vigencia política que ofrezca la corriente filosófica en turno, es decir las potencialidades que ofrece en el campo del control y la capacidad de dominio que garantiza en todos los ámbitos posibles de las relaciones de poder.

Por otra parte, no es lícito limitarnos al reconocimiento de que el pensamiento es generado por exigencia y necesidad del contexto. En el lado contrario encontramos los proyectos en potencia política, aquellas teorías que, aunque no han encontrado el momento de su realización histórica, siguen pugnando por construir y permear las condiciones subjetivas y objetivas de su concreción. La ciencia política inaugurada por Maquiavelo, por ejemplo, plantea, en *El Príncipe*, el proyecto de la unificación de una nación debilitada y dividida como lo era la Italia del tiempo de nuestro autor: en dicho contexto Venecia, Milán, Florencia, Los Estados Pontificios y Nápoles eran los cinco

principales Estados en los que se encontraba fragmentada<sup>22</sup> permitiendo, debido a la debilidad que generaba la división y el separatismo, los saqueos y las invasiones externas mientras que al interior se perdía el orden y la cohesión. Como tal, puede decirse que dicho proyecto no alcanzó el grado de desarrollo esperado por el autor pero ciertamente el impacto de su aportación impulso a otros a seguir dicha línea para sus contextos y casos específicos.

Posterior a la revolución francesa e inglesa, Kant se propone una tarea similar a la de Maquiavelo encaminada a la unificación de Alemania por medio de la síntesis de dos tipos de filosofía. Por un lado, el racionalismo que había otorgado a los jacobinos las armas para situarse en la centralidad de la historia y modificar drásticamente el orden social sustentando su acción en el entendido de que es el sujeto quien tiene la preeminencia sobre el objeto. Por el otro lado, el empirismo cuya mediación en la historia es de carácter más relajado, más reformista y menos violento debido a que sus bases se encuentran en el hecho de que es el objeto el que devela el conocimiento al sujeto y por tanto éste mantiene más bien una actitud “pasiva” frente a él. Para Kant, el ordenamiento de la mediación de dichos elementos no es solo una problemática filosófica sino la problemática del ordenamiento social alemán. Dicha tentativa será continuada por Hegel quien aportara la noción de dinamismo, por medio de la dialéctica situando al Estado como máxima expresión del ser absoluto y a la centralidad europea como rectora del desarrollo histórico interior y periférico. Si todo lo racional es real y todo lo real es racional, tal como afirmaba Hegel, la mediación entre sujeto y objeto se encontraba dialécticamente en el “concepto”, el cual armonizaba al hombre y a la naturaleza y de cuya armonización era ejemplo acabado la ley y su aplicación por el Estado. De esta manera, una vez lograda la unificación viene la necesidad de la expansión, necesidad a la cual da respuesta Hegel. Situaciones que ejemplifican el desarrollo praxiológico de las programáticas y que nos ayudan a generar conclusiones evidentes.

---

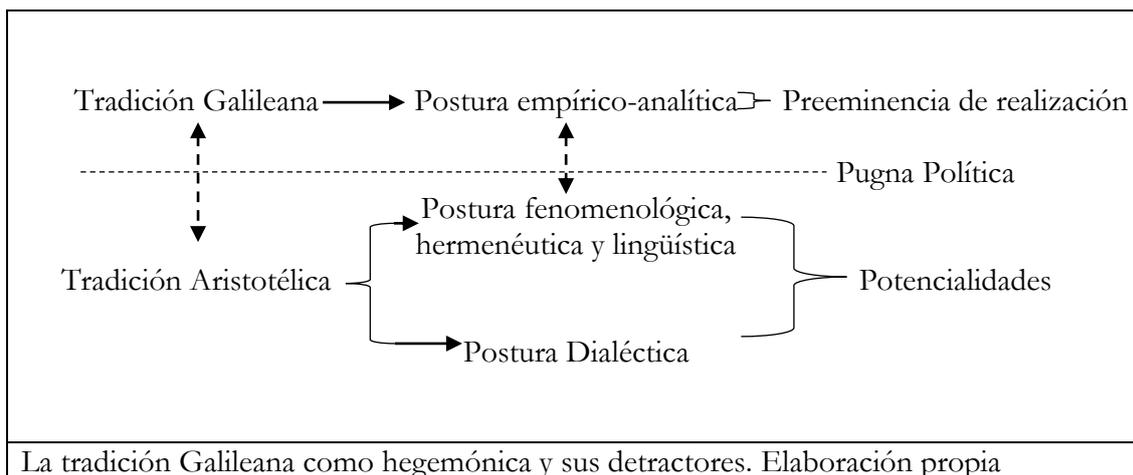
<sup>22</sup> Sobre este punto pueden consultarse las obras de George Sabine en el sentido de una aproximación histórica al pensamiento de Maquiavelo y la aportación de Ambrosio Velasco quien aborda el tema desde el ámbito hermenéutico. Véase específicamente: Sabine, George Holland. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970., Y; Velasco Gómez, Ambrosio. *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México: UNAM, FES Acatlán, 2000.

El hecho de que la praxis vigente más recurrente en la historia sea la tradición inaugurada en el campo del *Erklären* tiene que ver precisamente con lo que la crítica Frankfurtiana deja al descubierto sobre dicha corriente.

La ciencia moderna Galileana, no ha advertido que es hija de unas condiciones socio-económicas y que está profundamente ligada con un desarrollo industrial. Privilegia una dimensión de la razón: la que atiende a la búsqueda de los medios para conseguir unos objetivos dados. Pero esos objetivos o fines no se cuestionan, son puestos téticamente o decisionísticamente por quienes controlan y pagan los servicios de la ciencia. La razón se reduce así a razón instrumental. Y su expresión más clara, la ciencia positivista, funciona con el prestigio de sus éxitos tecnológicos y su racionalización en la teoría de la ciencia como una ideología legitimadora de tal unidimensionalización de la razón (Mardones y Ursua 1987, 27-28).

De nuevo reconocemos aquí algunos aspectos de la pseudoconcreción al advertir la separación entre la autoconciencia de la situación histórica y política de un tipo de saber y, por otro lado, la tendencia obsesiva de la obtención del dato por el dato mismo (racionalización de medios e “inexistencia” aparente de fines). Así la “ciencia moderna galileana” se sitúa a sí misma en el campo político pero solo bajo el estatus de herramienta de control y dominio dejando el poder no para ella sino para aquellos que “pagan los servicios de la ciencia”.

El pragmatismo es el mejor aliado de la lógica del dominio de ahí se concluye el porqué de que la corriente galileana sea la que ha logrado mayor preeminencia histórica en el campo de su aplicación. Podríamos decir que dicha corriente ha encontrado su estatus como proyecto realizado en más ocasiones dentro del desarrollo histórico de las condiciones políticas y sociales mientras que las demás posturas en pugna solo cuentan con pocos momentos similares y por lo tanto pueden ser clasificadas según el estatus de proyecto en potencialidad.



El esquema anterior ejemplifica precisamente el hecho del acceso de una tradición a la adquisición de su estatus de científicidad. Como ya lo habíamos mencionado, la pregunta sobre la científicidad es respondida según la vigencia que uno u otro saber tiene en el campo del otorgamiento de capacidades y control en el entorno del dominio. Los saberes inútiles para el poder político en turno son negados como supersticiones y creencias infecundas exactamente porque su inutilidad está dada por ser opositoras. No hay “conocimiento inútil” en sí porque todo conocimiento responde a una necesidad, solo hay inadecuación a fines tal y como lo menciona Marcuse en su obra *Guerra, Tecnología y Fascismo*. Esto no significa que las posturas fuera del esquema temporalmente hegemónico se diluyan sino que, por el contrario, continúan y reinventan su lucha por responder a las contradicciones que les niegan el paso a la concreción. Así, la preeminencia de realización no es una condición fundamental para el desarrollo de una tradición, lejos de afirmarla continuara generando problemáticas que serán caldo de cultivo para las alternativas en pugna.

Podemos decir que la praxis no es propia de una filosofía revolucionaria en el entendido marxista. Incluso las filosofías<sup>23</sup> que se han encargado hasta ahora solo<sup>24</sup> de interpretar al mundo” han tenido una utilidad política específica. En Hegel son claras las aspiraciones que tiene para el Estado como máxima expresión de la mediación entre

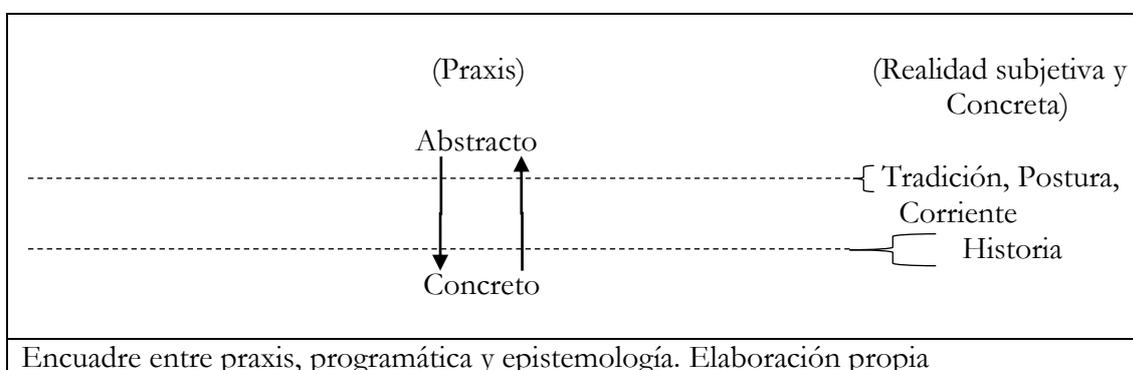
<sup>23</sup> Para la ponderación de la cuestión acerca de las Tesis sobre Feuerbach desde la perspectiva de un autor alemán radicado en México y afín a la naciente postura crítica mexicana, puede revisarse el apartado séptimo de la segunda parte de *Marxismo crítico en México* (Gandler 2007).

<sup>24</sup> Para la finalidad de contrastar la elección de esta palabra con traducciones más difundidas nos limitamos a reproducir la versión alemana original de la tesis 11 de Marx proporcionada y analizada también por Gandler: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern” (Marx 2007, 218).

naturaleza y sujeto (esto apoyándonos en los planteamientos de Schecter) o, como lo deja entrever Feinmann, los cursos sobre historia que le daban el papel de la centralidad a Europa en el desarrollo histórico de la humanidad poniendo, al mismo tiempo, a la periferia en el plano de la irrelevancia y de esta manera justificando el dominio europeo sobre dicha periferia.

La alusión de la necesidad de la “transformación del mundo” refiere específicamente la necesidad de una revolución de izquierda que rompa con la concreción del mundo capitalista y su tradición, pero tal necesidad no niega, si hacemos alusión al manifiesto, que la “burguesía sea una de las clases más revolucionarias” hasta ahora. Simplemente se trata de dos tipos de praxis regidos bajo tradiciones distintas pero praxis al fin y al cabo.

Recordemos algunos elementos a la luz de los ya expuestos, para comprenderlos mejor planteándolos de forma esquemática:



Esta es una aproximación a la representación de la programática y la forma en que se fusiona con las corrientes (entendiendo que el singular usado en el esquema aplica para cualquiera en concreto de las tradiciones o posturas). El plus explicativo se encuentra en el rompimiento del sistema histórico en el que caíamos al desarrollar el concepto de praxis en el sentido de sustituir el término “teoría” (aspecto sincrónico de la praxis si la situamos en alguna época) por el término de “tradición, postura o corriente” que de por sí incluye a las teorías en plural (aspecto diacrónico al considerar el desarrollo temporal). Estos elementos al ser situados en su lugar en la historia, ya sea

como proyecto (antagónico) o como realización (reiterativa o afirmativa), representan lo que hasta ahora hemos denominado como programática.

Si el encuadre entre programática (praxis política) aplica para cualquier riel histórico (tradiciones / posturas y corrientes) tendremos como resultado que el mapa de los desarrollos de “las filosofías” es también el mapa del desarrollo de las pugnas políticas llevadas a cabo en el pasado y en el presente. Bajo esta afirmación y siguiendo la doble contingencia que supone la praxis como proceso de abstracción de lo concreto y concreción de lo abstracto podemos aventurarnos a decir que la epistemología vista como las corrientes del pensamiento muestra una radiografía de las corrientes políticas y sus pugnas, al tiempo que éstas también reflejan los conflictos de las corrientes del pensamiento. Aun así, entendiendo que la praxis no es perfecta, podemos esperar imperfecciones en dicho reflejo o radiografía. Dichas deficiencias se explican según los procesos de ruptura presentes en la problemática de la tensión dentro de la praxis.

## 2.2 Las rupturas en el ámbito de la tensión entre lo abstracto y lo concreto en la pugna por el poder

—Todo comienza con una derrota. Quien quiera comprender la naturaleza de los pensamientos críticos contemporáneos debe tomar como punto de partida dicha constatación.” (Keucheyan 2013, 17)

Retomando la definición de “corriente” como el campo de la concreción histórica, imperfecta o no, de la tradición o alguna de las posturas, podemos encontrar que algunos de los mejores ejemplos de procesos de ruptura están dados dentro de las corrientes detractoras o, por decir de otra manera, los proyectos en transición (de potencialidad a realización) precisamente por su evidente tendencia a desvirtuarse, desgastarse o distorsionarse debido a su posición táctica de desventaja comparable al asalto de una posición bien fortificada con toda la superioridad material siendo el fuerte la metáfora de la corriente hegemónica y el atacante lo propio de la postura o tradición detractora. La dificultad de condiciones es caldo de cultivo para dichos procesos aun cuando no queda descartada la probabilidad de que la corriente hegemónica también los presente bajo contextos de reacomodo o conflicto.

El proceso de ruptura debe ser entendido como aquel conflicto que se genera a lo largo del esfuerzo por realizar el encuadre entre lo abstracto y lo concreto y que, al referir el concepto de praxis, categorizamos como “el problema de la tensión” bajo el supuesto de que ninguna praxis es praxis perfecta o acabada y que, precisamente, es la imperfección el elemento característico de la misma. Tal y como lo mencionamos arriba, los procesos de ruptura no son propios de una u otra condición ya sea en una posición de hegemonía y fuerza o una detractora con poca o ninguna fuerza consolidada. La ruptura se da bajo condiciones de dificultad ya sea como desventaja en el caso de las posturas críticas, por dar un ejemplo, o como crisis en el caso de la corriente hegemónica (crisis a su vez generada por los ataques de otras posturas o por condiciones históricas turbulentas: coyunturas).

Esto se debe a la resistencia que opone cada uno de los aspectos en juego (subjetivo y objetivo). Uno y otro se adecúan al paso de su influencia mutua en el curso de la transformación.

La forma que el sujeto quiere imprimir a la materia existe como forma generatriz en la conciencia, pero la forma que se plasma definitivamente en la materia no es la misma –ni una duplicación– de la que preexistía originariamente. Ciertamente es que el resultado definitivo estaba prefigurado idealmente, pero lo definitivo es justamente el resultado real y no el ideal (proyecto o fin originario). El modelo anterior solo puede realizarse en el curso de un proceso al cabo del cual no se alcanza todo lo que se había proyectado. ¿A qué se debe que esta prefiguración ideal no pueda mantenerse a todo lo largo del proceso práctico? Se debe primordialmente a que la materia no se deja transformar pasivamente; hay algo así como una resistencia de ella a dejar que su forma ceda su sitio a otra; una resistencia a ser vencida [...] (Sánchez Vázquez 2003, 322).

La cita anterior nos permite prestar atención a un aspecto importante que se encuentra en el centro de lo que denominamos ruptura: la forma generatriz, idealmente proyectada de forma específica nunca se plasma materialmente, al final del proceso creador, exactamente como fue concebida en un primer momento. La entrada en juego de lo abstracto en lo concreto o de lo concreto en lo abstracto supone siempre una alteración, una especie de síntesis fracturada de ambas.

Bajo este entendido y considerando las posturas de izquierda (antagónicas y no hegemónicas) podemos ver en ellas algunos ejemplos de este proceso. Razmig Keucheyan propone para las corrientes críticas<sup>25</sup> una clasificación en tres periodos, todos ellos concluidos en 1989 tras la caída del muro de Berlín. El primer comienzo de la periodización es a partir de 1956, temporalidad que marca el desarrollo de la llamada nueva izquierda. El segundo está dado por dos fechas próximas una de otra: 1914 y 1917. Siendo el último a partir de 1789.

---

<sup>25</sup> Refiriéndonos provisionalmente a éstas en el sentido de las posturas de izquierda que se encuentran dentro de la tradición Galileana.

Las propuestas de periodización de las corrientes, a nuestro modo de ver, se encuentran interrelacionadas. Keucheyan puntualiza la posibilidad de que la temporalidad iniciada en 1956 sea un subciclo de la corriente iniciada en 1914-17 y que puede existir relación con la revolución francesa de 1789 siguiendo la idea de ver en las revoluciones posteriores, incluyendo la China y la Rusa, un intento de retomar el “proyecto moderno”. Con base en esto, podemos plantear un reordenamiento en dicha interrelación cambiando algunos aspectos de la terminología e intentando dar explicación a otros.

Primeramente, los sucesos de 1956 (Crisis de Suez y aplastamiento de la insurrección de Budapest por parte del régimen soviético) no son vistos, desde esta investigación, como el principio de un ciclo sino como, precisamente, un proceso de ruptura y reacomodo dentro de una corriente iniciada en 1917 con la Revolución Rusa. Es decir, acogemos la posibilidad planteada por Keucheyan pero con un giro explicativo a la luz del modelo que hemos venido desarrollando. Por otro lado, la relación de la izquierda con el año de 1789 no puede ser tan directa partiendo de dicho modelo, puesto que la Revolución Francesa, junto con la ilustración, se sitúa en una tradición diferente (Galileana) a aquella en la que se inscriben las posturas críticas (tradición Aristotélica) y, por tanto, no pueden ser clasificadas totalmente como reivindicaciones de los ideales no realizados de la postura representada en los sucesos 1789. Sánchez Vázquez lo explica en términos de la diferenciación entre “~~idea~~” e “~~interés~~”.

Los filósofos ‘críticos’ [los jóvenes hegelianos] piensan que los límites y el fracaso de la Revolución francesa se debió a que sus ideas reflejaban el interés material de la burguesía ya que la masa estaba interesada por ellas. Ahora bien, Marx y Engels sostienen, por el contrario, que no se puede divorciar ideas e interés [...] No hay, pues, ‘idea pura’. Y las limitaciones de la Revolución francesa, como las de todas las grandes acciones históricas, no se debieron a que ‘la masa se había *interesado y entusiasmado*’ [cursivas de A. S. V.] por sus ideas. Marx aclara todo esto estableciendo una justa relación entre idea e interés tanto para la burguesía como para la masa. En primer lugar, el que la Revolución francesa no realizara las ideas ‘puras’ de igualdad, libertad y

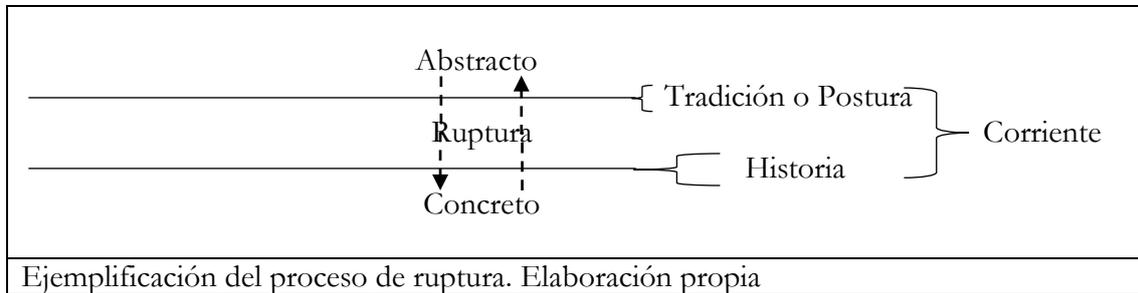
fraternidad, no significa que fuera un fracaso como *revolución burguesa* [cursivas nuestras]. Si cabe hablar de fracaso no es para la burguesía que lo `ganó` todo, sino sólo para las masas al no coincidir el interés de la burguesía con el interés real de la masa popular (Sánchez Vázquez 2003, 162-163).

En todo caso, la inclusión de 1789 como fecha tentativa de inicio de las corrientes críticas, puede ser correcta en el sentido de considerarlas como productos de procesos de ruptura pero, esta vez, generados por la concreción imperfecta de las programáticas que suponen las posturas inscritas en la tradición Galileana. Sin embargo, al ser programáticas hegemónicas no presentan la misma potencia explicativa para el caso de los procesos de ruptura en la relación abstracto-concreto debido a que, aun cuando éstos se presentan constantemente debido a los ataques de posturas antagónicas, los replanteamientos que acostumbra sufrir son de carácter más bien homogéneo, cuestión que desarrollaremos más adelante.

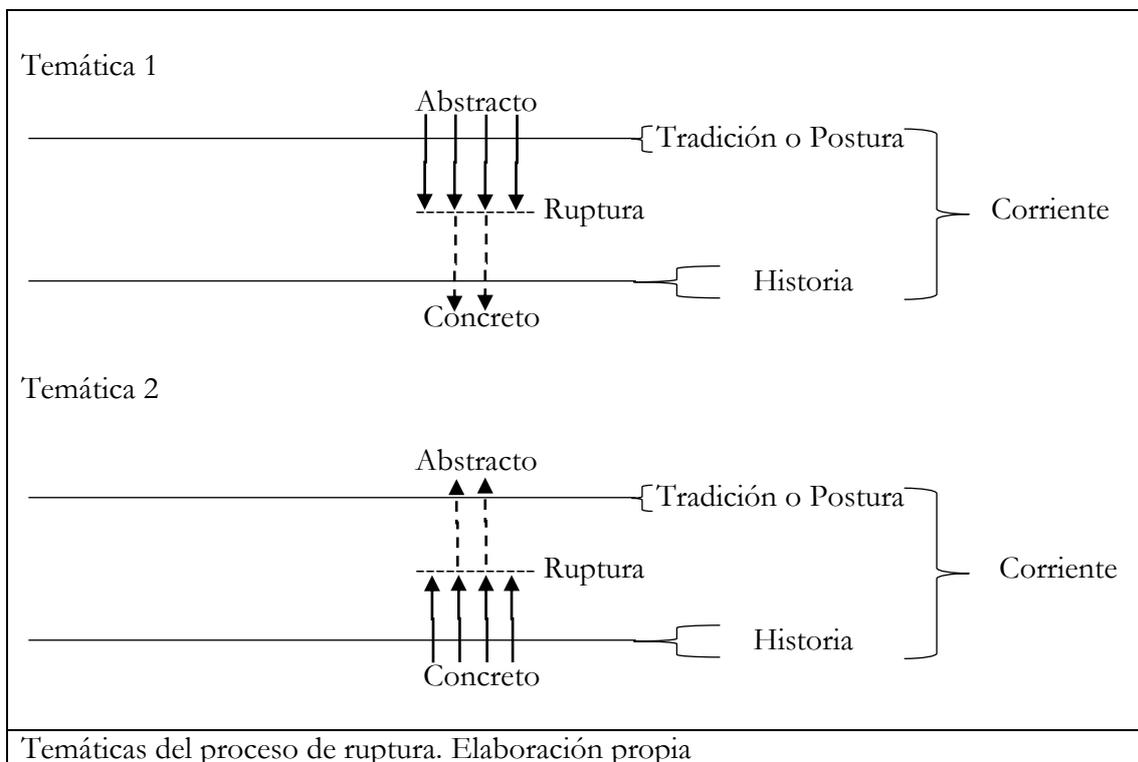
Por otro lado, las corrientes críticas son más aptas para el fin de ejemplificar el problema de la tensión entre abstracto-concreto y concreto-abstracto debido a que presentan la singularidad de entrar a este juego por medio de lo que denominaremos lapso intermedio de transición que no es otra cosa si no el espacio físico y temporal que media entre el proyecto en potencialidad y el proyecto realizado. Una especie de limbo de problemas de adecuación bajo condiciones adversas en el sentido de que la realidad ya está ocupada por otra corriente a la que se busca destronar partiendo de lo subjetivo a lo objetivo y solo con participación mínima (gradualmente mayor o menor en el proceso según el éxito o fracaso de la disidencia teórica y material) en lo concreto, o viceversa (problemas para repensar tácticamente la programática a la luz de nuevas coyunturas históricas). Es decir, el grado de concreción de lo abstracto y de abstracción de lo concreto.

La ruptura siempre existe en el desarrollo praxiológico de una corriente, pero es el grado en que se presenta lo que determinara si dicha corriente triunfa (en el caso de detentar y mantener la hegemonía), fracasa (pseudoconcreción) o es condenada a una

especie de exilio o hibernación en el país de la mera abstracción (realidad subjetiva). En todo caso los procesos de ruptura pueden ser ejemplificados de la siguiente manera.



Donde las líneas de relación Abstracto-Concreto y Concreto-Abstracto se encuentran punteadas haciendo referencia al hecho de que ninguno de los elementos llega al siguiente de forma pura. Si planteamos la problemática de dicha tensión de forma más desglosada tenemos que el proceso de ruptura se da según dos temáticas que aquí separamos con fines explicativos.



Se trata de ejemplificar el hecho de que contar con un saber bien estructurado y sólido no es condición de que todos los elementos de dicho saber pasen a su realización

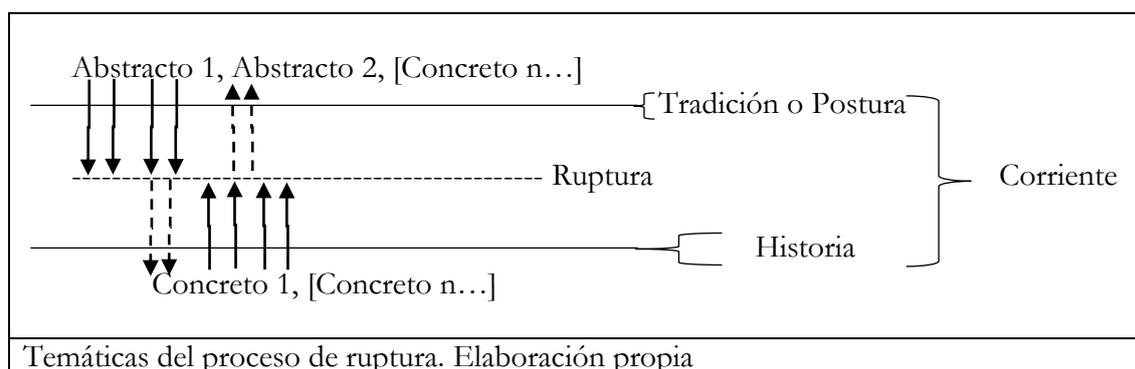
de forma igual a la que fueron pensados. Por el otro, repensar las situaciones tácticas de una coyuntura no es del todo sencillo y supone que, según las condiciones, siempre se escaparan elementos o se equivocara el diagnóstico de una situación histórica particular debido a su gran complejidad, cuestión por la cual la “totalidad concreta” no pasa a ser captada por el proceso de abstracción en su forma íntegra.

Tal y como lo mencionamos anteriormente, todo saber se sitúa en el campo de su adecuación o inadecuación a fines; el conocimiento siempre conlleva una intencionalidad, un sentido de aplicación en el cual radica su importancia. Si regresamos al entendido de que la pugna entre posturas no es otra cosa que el choque de interpretaciones que a su vez se materializan como proyectos políticos podemos dejar entrever que la ruptura, lejos de presentarse como enemiga de la praxis, es madre de la necesidad de retroalimentación que une teoría y práctica en la realidad histórica y social.

Cierto es que el sujeto práctico se enfrenta a la materia con cierto conocimiento de sus propiedades y posibilidades de transformación, así como de los medios más adecuados para someterla, pero la particularidad del fin o proyecto que se quiere plasmar da lugar siempre a una modalidad específica de la resistencia de la materia, que hace imposible que pueda ser conocida plenamente o prevista de antemano. En consecuencia, como ante un adversario imprevisto que desborda nuestros planes, los actos prácticos encaminados a someter la materia, obligan a modificar una y otra vez el plan trazado. De este modo la conciencia se ve obligada a estar constantemente activa, peregrinando de lo interior a lo exterior, de lo ideal a lo material, con lo cual a lo largo del proceso práctico se va ahondando cada vez más la distancia entre el modelo ideal (o resultado prefigurado) y el producto (resultado definitivo y real) [...] (Sánchez Vázquez 2003, 217)

Esta actividad permanente de la conciencia humana como respuesta obligada a la resistencia del mundo material es el combustible innegable del engranaje al interior de la praxis. Se trata de una imperfección que, lejos de presentarse como una desventaja permanente (aún cuando en algunos casos lo es), amplía siempre el arsenal de combinaciones y respuestas posibles a dicha resistencia.

En la pugna por la capacidad, el control y la dominación, la abstracción buscara su mejor encuadre posible con la realidad y esta última, por su parte, al oponer resistencia a los intentos de explicación y comprensión planteara dificultades al proyecto que de nuevo serán codificadas como nueva necesidad de abstracción, de ahí que la praxis sea –el problema de la tensión entre lo abstracto y lo concreto”. Si reintegramos el cuadro anterior dicha afirmación se hace evidente.



En el caso, prácticamente imposible, de que dicho proceso fuera simultaneo, estaríamos hablando de una praxis perfecta. En el que nos ocupa no es así, razón por la cual toda programática político social está sujeta a modificaciones, distorsiones o fracasos. Por otro lado, en el momento en que el proceso de ruptura es tan fuerte como para liquidar alguno de los dos elementos (abstracto o concreto) la praxis deja de existir para dar paso a la pseudoconcreción o a la realidad subjetiva.

No existe un orden específico para las consecuencias del desarrollo del proceso praxiológico. Más aun, el proceso de retroalimentación abstracto-concreto, con sus rupturas específicas, no garantiza que, según el turno de aparición, el momento de abstracción  $\rightarrow$  sea mejor o peor que el  $\leftarrow$  o que las condiciones reales del primer momento sean más o menos ventajosas que el segundo. Para determinar tal cosa no basta el análisis de un solo proceso praxiológico sino que se debe comprender que este existe en relación y contraposición con otros (tradiciones y posturas; coyunturas y contextos. Todos en plural).

Las adecuaciones del proyecto marxista son prototipo del modelo anteriormente planteado. La primera barrera se hace evidente al constatar el hecho de que la programática no puede ser realizada tal cual como “filosofía-manual para la revolución”. La imposibilidad del desarrollo mecanicista del marxismo debido a la existencia de contrariedades como el llamado desarrollo de “sistemas desiguales y combinados” que rompían con la noción de un avance homogéneo de la burguesía en el mundo derrumba la predicción de la “inegable necesidad” que tenía la “clase revolucionaria” del sistema capitalista como “partera de sus propios enterradores” y que, por otro lado, pese a su mayor relevancia, la “emancipación humana” se vería subordinada a la “emancipación política” al delegar los procesos de lucha al campo nacional y unas cuantas alianzas.

La adaptación de la teoría a la realidad pasó por procesos de ruptura que a su vez generaron alteraciones en los supuestos básicos del materialismo histórico. Primero que nada y tal como lo mencionábamos arriba, la emancipación humana (total y sincronizada) topaba con pared ante las realidades de contextos como el latinoamericano o el chino donde no existía clase revolucionaria (proletariado) precisamente porque la burguesía aún no se encontraba desarrollada y donde el único sujeto posible para librar la lucha eran campesinos (cuyo apego a la propiedad, en este caso de la tierra, se mostraba como impedimento teórico para el desarrollo de una sociedad en la que por definición dicho sistema queda abolido).

El caso alemán y el caso ruso también presentan singularidades si seguimos el curso de las alteraciones que sufre la corriente en su parte abstracta. Primero la socialdemocracia que ejemplifica un proceso lineal de decadencia comenzando por un primer momento abstracto de bastante potencia (la filosofía de Marx), pasando por una situación concreta adversa (periodo de entreguerras) que a su vez expresa la necesidad de replanteamiento debido a las rupturas trayendo como consecuencia un segundo momento abstracto débil que desemboca en una concreción catastrófica (el fracaso de la república de Weimar y el ascenso de la ultraderecha con el nazismo) que marca la derrota de la corriente en dicho país, al menos por ese momento, replegando así las posturas al campo de la realidad subjetiva.

Proceso, este último, que no puede ser explicado sin retomar el desarrollo de la corriente soviética que parte del mismo momento abstracto potente (Marxismo), pasa por una concreción favorable (revolución del 17) para tener otra abstracción sustancial (la filosofía de V. I. Uliánov<sup>26</sup>) que a su vez desemboca en el estalinismo tanto práctico como teórico que pueden ser consideradas como distorsiones pero que no llevan al inmediato fracaso de la corriente. De hecho, a la par de la distorsión se presenta otra postura abstracta sustancial con el trotskismo que tendrá eco como corriente en otras partes del mundo<sup>27</sup>.

Los sucesos del 56, como lo adelantábamos más arriba, marcan la entrada de una ruptura importante que, si bien, degradan los momentos abstractos subsecuentes de la corriente soviética (socialismo real) traen como consecuencia el desprendimiento y creación de posturas fuertes. En el aspecto de su relación con el desenvolvimiento subsecuente de la tradición en Alemania tenemos uno de los mayores representantes en la creación de la llamada “teoría crítica de la escuela de Frankfurt” a la cual podemos situar como “realidad subjetiva”. Es decir, se marca un deslizamiento que va de corriente (concreción histórica imperfecta de “las filosofías”), como programática, a la mera postura (reagrupamiento estratégico de las ideas o periodo de internación).

---

<sup>26</sup> Del cual hacemos referencia con nombre y no apodo (Lenin) para marcar diferencia en contraste con lo que posteriormente “Stalin” refirió como “Marxismo-Leninismo”.

<sup>27</sup> Es evidente la importancia de esta postura en América latina.

### 2.3 Saber hegemónico, dominio y praxis

La programática hegemónica es, como ya lo mencionábamos, más estable debido a que logra menor presencia de alteraciones (o las ignora) en el juego de la tensión y las rupturas, característica no del todo provechosa puesto que la presencia o denegación de alteraciones es el campo en el que se desarrollan los saberes opositores. La dificultad presente en este tipo de corriente es precisamente la cuestión del mantenimiento de la hegemonía. Es decir de las capacidades de dominio y de control. De cierta manera, el mantenimiento de un poder más consolidado en contraste con otras tentativas de programáticas supondría la necesidad de un tipo de praxis especial, no revolucionaria, ya que en el juego entre insurgencia y contrainsurgencia, el bando hegemónico siempre apuesta, por definición, a la segunda bajo el entendido de mantener su posición.

Estamos aquí en el campo de la diferenciación entre los cuatro tipos de praxis planteados por Sánchez Vázquez: a) creadora, b) reiterativa, c) reflexiva y d) espontánea. Dicha diferencia hace referencia a lo que nuestro autor denomina “grados de penetración de la conciencia del sujeto activo en el proceso práctico y del grado de creación o humanización de la materia transformada puesto de relieve en el producto de su actividad práctica” (Sánchez Vázquez 2003, 318). De entre dichos tipos de praxis, nos interesan principalmente los grados “a” y “b”.

Los primeros dos tipos se relacionan con el acondicionamiento a patrones previos y su reproducción (reiteración) o al desacondicionamiento de los mismos y la elaboración de nuevos (creación). Elementos que dejan entrever algunos vínculos tales como son la transición de una a otra praxis o el choque entre ambas siguiendo la lógica de que la creadora busque consolidarse y mantenerse a si misma por medio de su paso a la reiteración o, de otro modo, que un elemento innovador y nuevo colisione con los patrones “previamente trazados”. De esta manera podemos asociar la praxis reiterativa con la corriente, programática o proyecto hegemónico por ser precisamente la que busca conservar su dominio, control y capacidades.

Una de las características de la praxis creadora es su irrepetibilidad, consecuencia de la imprevisibilidad de sus procesos y resultados debido a la inevitable pérdida de su primer momento de abstracción (Sánchez Vázquez 2003). Elemento que marca el hecho de que el desenvolvimiento crítico de los proyectos antagónicos no hegemónicos sea revolucionaria pero, por otro lado, que una de los tipos de praxis más eficientes exista en otro entorno ajeno a estas posturas: la praxis reiterativa de la corriente hegemónica.

En la lucha constante por el mantenimiento del poder, la programática dominante puede admitir solo un grado reducido de riesgos en el proceso de su transformación adaptativa, razón por la cual opta por una relación abstracto-concreto más repetitiva. La serie de problemas subsecuentes inherentes a dicho tipo de praxis solo son tratados en la medida de que se muestren indispensables para la supervivencia de la corriente constantemente amenazada por crisis que a su vez se deben a su calidad reiterativa e imitativa<sup>28</sup>. Ciertamente es que pese a dichas características, la praxis reiterativa muestra ventajas tácticas importantes.

La praxis reiterativa se sustenta en la creencia en la existencia de leyes y cánones propios para la previsibilidad de los resultados. Es claro que la cuestión de la exactitud y el dominio en el campo de lo social está lleno de fisuras y extrañezas pero esta cuestión no excluye la posibilidad de lograrlas a cierto nivel. Encontramos aquí una conexión con la dialéctica de la ilustración en el sentido de que si bien las cuestiones nomotéticas, exactas, de control y de dominio no existen de facto en el universo de la cuestionable “física social” si pueden ser desarrolladas como ficción, como profantasia (si se nos permite abusar del término) y por medio de este recurso, consolidarlas de forma fuerte y sustancial en el campo que está directamente ligado a la sociedad: la subjetividad. La ciencia (hablando en términos de la tradición galileana)

---

<sup>28</sup> Podemos confrontar este tipo de praxis con el carácter afirmativo de la cultura. —Por cultura afirmativa —escribió Marcuse— queremos decir esa cultura de la época burguesa que en el curso de su propio desarrollo condujo a la segregación entre la civilización y el mundo espiritual y mental que esta también considerado como superior a la civilización. Su característica decisiva es la afirmación de un mundo eternamente mejor, universalmente obligatorio y más valioso que debe ser incondicionalmente afirmado: un mundo esencialmente distinto al mundo concreto de la lucha cotidiana por la existencia, y no obstante realizable para cada individuo para sí mismo ‘desde dentro’ sin ninguna transformación del estado de hecho” (Marcuse 1991, 95).

sustituye al evangelio y por medio de este proceso de sustitución de mito por mito da paso a la consolidación de la corriente donde dicho proceso marca la entrada al dominio y al poder. En el caso del proyecto hegemónico la herramienta de perpetuación del poder es la reificación y el automatismo en la repetición de los elementos convenientes. No olvidemos que toda praxis reiterativa fue en su primer momento praxis creadora.

Los últimos dos tipos de praxis implicarían un estudio aplicado más a fondo de una corriente y de sus elementos mínimos más específicos, tarea que dejamos para una investigación posterior más focalizada. Sin embargo podemos tratar el elemento central en el que se conforman tanto el grado reflexivo como espontáneo de la praxis. Sánchez Vásquez menciona que esos dos grados tienen su origen en la cuestión que él denomina como *conciencia de la praxis*. En nuestro caso, siendo nuestra investigación dirigida a la manera en que los proyectos filosóficos y políticos pueden ser relacionados en forma general, podemos limitarnos a mencionar que, incluso, en el campo de una corriente hegemónica de praxis reiterativa encontramos una elevada conciencia en los creadores y en la estructura misma de su arquitectura (Probablemente si optamos por ampliar la investigación, en este caso, nos encontremos con que a niveles inferiores de la actividad que hace posible la realización de la corriente específica hay poca o nula conciencia de dicha praxis. Es decir, que los sujetos que ayudan al funcionamiento del aparato no conocen el papel que desempeñan en la totalidad del mismo y se limitan solo al saber necesario para el desarrollo y reproducción de su actividad específica).

Ahora bien, la consideración de la *conciencia de la praxis* es importante en el sentido de que abre el campo para pensar nuevas consecuencias en el plano de la actividad humana en todos sus aspectos. Si proponemos, por ejemplo, que la conciencia de la praxis puede ser mayor o menor pero no total ni nula (ya que no se puede saber ni desconocer todo) estaríamos abriendo la posibilidad para especular que incluso ahí donde se presume un nivel de conciencia avanzado puede haber engaño y que, por tanto, en la zona del cálculo propio de una corriente hegemónica donde incluso los errores y contradicciones son planeadas.

El encuadre entre la intensión y el resultado de una programática político social es, en ocasiones, arbitrariamente contingente. La intensión puede cumplir un fin pragmático en el ámbito de formularse como el engaño necesario para la realización de la programática, es decir, la intensión vendida como publicidad del proyecto político real. Al desempeñar este papel secundario, la intensión sacrifica su momento de verdad, su legitimidad concreta, en pro de la utilidad. Este proceso es un recurso estratégico (y por lo tanto consiente).

Estos cuestionamientos se reducen en una cita muy conocida de V. Ilich Ulianov: “La mejor manera de controlar la oposición es conducirla nosotros mismos” solo que en esta ocasión el enunciado es aplicable a un contexto mucho más general que pone en duda las bases de más de una postura o corriente antagónica reduciendo el encuadre entre saber y política al campo de relaciones entre insurgencia y contra-insurgencia. En pocas palabras la praxis hegemónica presenta la ventaja táctica y estratégica de poder acceder a una disidencia controlada.

## Capítulo 3: Consecuencias y consideraciones sobre el encuadre entre epistemología, praxis y poder

### 3.1 Estrategia y táctica de la subjetividad: Eficiencia de la contrainsurgencia

—~~T~~info y final de la introyección: la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen” (Marcuse, Un ensayo sobre la liberación 1969, 25)

El contexto actual, hablando en términos de programáticas y proyectos políticos, tiene la cualidad de presentarse como un ejemplo de reiteración de directrices incluso en el plano de la oposición que ejemplifica lo que anteriormente referimos como disidencia controlada. Los cánones, alineados a la lógica del dominio actual, son dictados desde las tradiciones norteamericanas (filosofía analítica anglosajona, pragmatismo, conductismo, teoría de la elección racional, etc.) con el proyecto de la desideologización y depuración de valores (proceso de adecuación e inadecuación a fines) y las posturas europeas de la tradición galileana. Mientras que las posturas de la tradición aristotélica hacen la veces de oposición (radical o no) controlada.

Tras la derrota tanto intelectual como material de gran parte de las posturas críticas y el cambio en torno al cuestionamiento por el supuesto –sujeto de la historia”, gran número de pensadores y militantes comenzaron a ver posibilidades de retomar la ofensiva contra el dominio en turno explorando el terreno de la periferia. –Si había alguna esperanza [...] se la podía encontrar históricamente en la exterioridad de la dialéctica de la ilustración, es decir, en el Tercer Mundo, entre los estudiantes; o en cualquier parte fuera del sistema” (Friedman 1986, 210) situación de relevancia en nuestro caso ya que cumplimos con algunos de los parámetros: somos parte de ese tercer mundo y nos desarrollamos en el ámbito académico.

El problema radica en que la praxis fuera de los postulados de las tradiciones no es posible tal y como lo dejamos entrever con la crítica a la antropología del concepto,

cuestión por la cual no hay lugar fuera del –sistema”. En la pugna por los elementos del control, el dominio y las capacidades, la periferia o el llamado antiguamente Tercer Mundo y ahora países en vías de desarrollo (en este caso Latinoamérica y específicamente México) no juegan cartas realmente importantes debido a la carencia de –filosofías” o saberes alternativos a las tradiciones europeas y norteamericana o –saliendo de éste horizonte hermenéutico- los llamados –orientalismos”.

La deficiencia es evidente tanto en el campo de la dominación (permanencia de aparatos como el Estado, el Gobierno, sistema democrático, etc. Pese a las crisis crónicas de legitimidad, problemas económicos, violencia, corrupción, y un largo etc.) como de la crítica (ejemplificada por el rápido desgaste y desaparición de movimientos sociales, distorsión y corrompimiento de los mismos; esclerosis intelectual, y otro largo etc. que denota la esterilidad repetitiva de los esfuerzos de oposición reduciéndolos a mero romanticismo simbólico).

El estancamiento por parte de grupos pseudo revolucionarios en teorías y posturas capituladas<sup>29</sup> representa la máxima expresión de la falsa identidad que es, por cierto, propagada por la misma lógica del dominio en turno<sup>30</sup>.

Sin embargo el acto de acudir a modelos anteriormente vencidos tiene que ver con la lógica válida de la falta de modificaciones en el proyecto dominante o hegemónico. Sus mismas ventajas continúan dando pauta a sus mismas carencias y por tanto al hecho de que las supuestas posibilidades de ataque contra ella se muestren de la

---

<sup>29</sup> Puesta generalmente en los términos de –[...] el fracaso de la conciencia del proletariado en ir al mismo paso que el desarrollo de las contradicciones objetivas [...]” (Friedman 1986, 177) y el hecho de que –[...] más que servir de negación al capitalismo, el proletariado se ha convertido en su bastión” (Friedman 1986, 44). Aseveraciones donde la palabra proletariado puede ser sustituida por cualquier otro supuesto sujeto histórico.

<sup>30</sup> Desde los años cincuentas las fuerzas de contrainsurgencia norteamericanas se volvieron pioneras en materia de guerra de guerrillas (herramienta común de los grupos revolucionarios de izquierda posteriores). La Oficina de Servicios Estratégicos (OSS por sus siglas en inglés y precursora de la actual Agencia Central de Inteligencia) ya se encargaba desde esas épocas de la recolección, análisis y estudio de información concerniente a movimientos y tácticas de insurrección incluyendo los planteamientos teóricos. De hecho pensadores e intelectuales críticos fueron reclutados como personal al servicio de la organización, entre ellos destaca Herbert Marcuse. Bajo esta línea también se sitúa G. Friedman, analista de geopolítica, intelectual, fundador y presidente de la compañía de inteligencia *Stratfor*.

misma manera y bajo las mismas exigencias. La razón de esto se encuentra en el hecho de que el único recurso de la oposición se encuentra en una suerte de arqueología del proceso praxiológico anterior que Benjamin alude como apoderamiento de un “tiempo de ahora”<sup>31</sup>:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como esta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante (Benjamin 2005, 20).

Podemos ver aquí la desventaja de que dicho apoderamiento es cuestión de apariencias que, aun cuando potencializan el esfuerzo interpretador del hombre, pueden ser víctimas de distorsión. La amenaza a la permanencia de la tradición no afecta, en cuestiones de sus antecedentes, a la corriente hegemónica más allá del riesgo de su tendencia autodestructora; el peligro es solo para ciertos receptores (opositores) de la misma que la reciben convenientemente modificada y solo en dosis precisas, es decir ya administrada en forma de cuasihistoria, historia maniquea, etc. Las armas concienciales del mito revolucionario vienen defectuosas de fábrica y su manufacturera siempre ha sido secretamente el supuesto enemigo disfrazado de camarada.

A esta altura podemos proponer que el autoconocimiento que tiene una corriente de sí misma juega siempre a su favor. ¿Qué pasa si, a la manera de un gambito en una partida de ajedrez, los tropiezos y supuestos errores están previstos de tal manera que se hace posible entender la dirección del ataque de la oposición? La respuesta es simple, se dirige y dominan las formas de acción de los detractores –el error parece contingente

---

<sup>31</sup> El término alemán *jetzzeit* (“tiempo de ahora”) puede ser comprendido si recurrimos al ejemplo propuesto por el autor referido: “[...] para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de ‘tiempo de ahora’, que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos” (Benjamin 2005, 27).

pero es arbitrario-, probablemente por ello ~~las~~ fallas del sistema” son siempre las mismas. Benjamin, a propósito de la cita anterior, termina mencionando que ~~[...] ni los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y éste enemigo no ha cesado de vencer”~~ (Benjamin 2005, 20) mientras que Marcuse reconoce que ~~[...] la continuidad de la dominación se ha mantenido a través de todas las revoluciones”~~ (Marcuse 1969, 40).

Sin conciencia de ello, por parte de sus receptores, la contrarrevolución es introducida directamente en la subjetividad general de la masa volviendo innecesaria, en los casos más acabados, la existencia de ~~aparatos de represión”~~ específicos: la pseudorevolución y la subjetividad general son el espíritu omnipresente de dicho limitante ~~anclado en la estructura instintiva”~~. La conciencia y la imaginación son congeladas por la programática hegemónica y dominante al adaptar las ~~facultades racionales y emocionales”~~ (formas de teorizar, pensar y actuar bajo caminos más que explorados por la lógica del dominio pero que siguen siendo vendidos como novedad revolucionaria: de nueva cuenta, imposición y defensa de la falsa identidad) en ~~defensa del imperio”~~. Alusión que pone en problemas la legitimidad de cualquier postura opositora dentro de las ciencias sociales y humanas situándonos en una especie de duda metódica cartesiana.

Este dilema puede ser proyectado a cualquier nivel. Adorno por ejemplo lo alude en la sociología (que podemos sustituir por cualquier otra disciplina) al referir la insustancialidad de la misma:

[...] Adorno afirmó que la sociología [economía, política, psicología, etc.] no debe ya considerarse como *Geistwissenschaft* (una ciencia cultural), porque el mundo, dominado como estaba ya por la reificación, apenas podía concebirse como ‘significativo’. ‘La muy denostada inhumanidad de los métodos empíricos –dijo en su audiencia- es siempre más humana que la humanización de lo inhumano’. Por consiguiente, debían emplearse los métodos de investigación administrativa, aunque dentro de un esquema crítico, para explorar los fenómenos sociales (Jay 1991, 406-407).

La táctica siempre es obligada y, en este caso, se inclina a favor del dominio al encaminar los esfuerzos al empleamiento de los métodos administrados. Doble contradicción la de fundamentar y construir en terreno yermo donde la única ventaja probable es la conciencia del engaño. No del todo errada según la lógica expuesta en el apartado dedicado a la metodología de la escuela de Frankfurt en el primer capítulo pero sí una invitación a dudar también de ésta.

Si conceptualizamos la revolución como un salto fuera de las directrices planteadas por las líneas (tradiciones, posturas y corrientes) establecidas, útiles solo a la dialéctica de la ilustración, aproximándonos de esta manera a la noción benjaminiana de la “~~interrupción~~ interrupción al continuo de la histórica” nos topamos con otra problemática: el divorsiamiento entre utilidad y legitimidad<sup>32</sup>, donde el concepto se muestra valido pero al mismo tiempo ineficaz justamente porque una revolución en este espacio implica un rompimiento con el utilitarismo y la instrumentalización.

Eso en primer lugar pero no como aspecto de mayor importancia. La imposibilidad de el acceso a una práctica revolucionaria legítima se construye bajo elementos intangibles debido a que se basa en realidades alternativas –tanto concretas como abstractas- inexistentes. La ejemplificación de este fenómeno en la escuela de Frankfurt es evidente: “~~Las~~ verdades generales en que se interesaba la Teoría Crítica no podían verificarse o simularse refiriéndolas al orden actual simplemente porque implicaban la posibilidad de un orden diferente.” (Jay 1991, 144). Es decir, la revolución queda relegada a la mera realidad subjetiva de por si contaminada y, por tanto, como posibilidad de ser empleada también como engaño de masas.

---

<sup>32</sup> Que el lector someta a su criterio la siguiente cita:

–El pragmatismo ignoraba el hecho de que algunas teorías contradicen la realidad presente y trabajan contra ella, y, sin embargo, no son ‘falsas’. Las implicaciones del pragmatismo eran así más conformistas que críticas, a pesar de sus pretensiones; como el positivismo, carecía de medios para ir más allá de los ‘hechos’ existentes” (Jay 1991, 50)

Pareciera ser que las rupturas pueden ser provocadas y diseñadas con antelación para limitar poco a poco aquellos tipos de praxis incomoda obligándola a su retirada estratégica de nuevo a su estado –generatriz” o modo –prefigurado” originariamente. Este cálculo reduce todo esfuerzo opositor a la fórmula común de –si cambias tú, desde tu subjetividad ideal, cambia el mundo”<sup>33</sup> a la cual Kosik dedica unas palabras:

[...] Con mis proyectos, mi imaginación y fantasía, en mis sueños y visiones, puedo *transformar* las cuatro paredes de la celda en la que estoy recluido y encadenado en un reino de la libertad; pero estos proyectos ideales no cambian en nada el hecho de que las cuatro paredes son una prisión, y de que entre ellas estoy privado de la libertad [...] (Kosik 1965, 259).

Se trata así ni más ni menos que del retorno sutil a un idealismo preñado de las barreras de la reiteración de formas de pensamiento ya agotadas o descontextualizadas por el desfase temporal de la pérdida de su momento material de verdad.

Estos límites no son propios solo del campo de aproximación más sociológico sino que también dejan entrever sus consecuencias en las tácticas y las técnicas que hoy representan la modernidad. La tecnología, por ejemplo, tiene su razón de ser en el marco del control y la manipulación. En ella, solo el conocimiento abre la posibilidad de la explotación de todas las potencialidades de lo producido, pero en el contexto de su surgimiento (contexto de adecuación medios-fines) solo ciertas posibilidades están permitidas y a su vez justificadas por aquellas potencialidades prohibidas. En la tecnología encontramos una dicotomía entre el encuadramiento de su aplicación real y el planteamiento de su carácter utópico. Dicho de otra manera, entre el interés real de aplicación (definido siempre por la lógica del dominio) y la idea que como creación engloba. Un ejemplo de esto lo encontramos en Marx cuando hace referencia al espacio y al tiempo en razón al intercambio en el capitalismo. Marx menciona:

---

<sup>33</sup> Siguiendo algunas consecuencias en suma reduccionistas de la gran premisa del idealismo (–todo lo real es racional, todo lo racional es real”) podría afirmarse que el cambio en las formas de pensamiento genera, por medio de un encuadre conceptual entre sujeto-objeto, cambios automáticos en el plano de la realidad material y eso solo en caso de que este plano resulte relevante para los idealistas mas consagrados.

—El capital debe tender a derribar toda barrera local al tráfico, es decir, el intercambio, para conquistar el mundo entero y convertirlo en un mercado; por otra parte, debe tender a destruir el espacio gracias al tiempo, es decir, reducir al mínimo el tiempo que cuesta el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más desarrollado ésta el capital, tanto más vasto es pues el mercado en el que circula; ahora bien, cuanto más grande sea la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tenderá el capital a extender espacialmente el mercado y, por lo tanto, a destruir el espacio gracias al tiempo.” (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 2013, 145)

El interés, en este caso, por la eliminación de las barreras espacio-temporales va encaminado a “la conquista del mundo entero para convertirlo en un mercado” y esto, por supuesto, para optimizar convenientemente costos y ganancias aplicando la tecnología en el sentido del perfeccionamiento o invención de medios y vías de transporte. Ciertamente, dicho despliegue de mecanismos tecnológicos podría englobar la idea de su aplicación en otros aspectos. Las capacidades tecnológicas hoy en día en este rubro hacen posible la eliminación de problemas como las hambrunas, en el sentido de que se cuenta con los medios para la utilización de este “destruir el espacio gracias al tiempo” a favor de dicha problemática. Lamentablemente esta posibilidad queda vetada como meramente ideal puesto que al actuar de dicha manera se compromete la finalidad que le dio origen a la capacidad en sí, a saber: el mercado. De este modo el carácter utópico de las “fuerzas técnicas y tecnológicas” se encuentra contenido en ellas sin posibilidad de su utilización real.

En “Un ensayo sobre la liberación” Marcuse menciona que la tecnología no juega el papel de un aparato de represión en sí pero que de cierta manera se cierne como un velo que “oculta la presencia descarada y la operación del interés de clase en la mercancía” (Marcuse 1969, 19). El elemento categórico en el carácter contra revolucionario en la tecnología ésta dado por el control de “los amos” en la determinación del lugar de la tecnología en la vida. Determinación que abarca alcances y límites de la misma llegando incluso a controlar la necesidad que uno tiene de ella. Marcuse diría que “en el competitivo negocio de vivir” se generan necesidades “de producir y consumir lo que no es necesario” (Marcuse 1969, 55). En este sentido, la

distorsión del empleo de la tecnología responde a la restricción que de ella genera una sociedad represiva que necesita vehículos de dominación. No es un secreto que los grandes avances en el campo discutido surgen, en la modernidad, como una necesidad militarista.

Se trata de un artefactualismo una maquinización. La tecnología parece ejemplificar a la perfección aquello que mencionábamos al principio de este trabajo: en ella ~~no~~ hay verdad ni falsedad, no hay bien ni mal, correcto o incorrecto; solo hay adecuación e inadecuación con relación a un fin pragmático” (Marcuse 2001, 168). La racionalidad que implica, proporciona cánones de juicio en el sentido de un desempeño estandarizado tanto de la máquina como de la sociedad. —Eproceso de la mecanización impone a los hombres las formas de comportamiento mecánico” (Marcuse 2001, 63)

Probablemente la televisión en nuestros días juegue un papel secundario en comparación con el internet materializado como medio de difusión en los ordenadores, celulares y tabletas, ciertamente la finalidad continua siendo la misma: ~~propagar~~ violencia y estupidez para la creación de públicos cautivos” o la sublimación del ~~uso~~ socialmente productivo a la frustración y la agresividad”. La apertura total de nuestras vidas a redes o servicios en línea que a su vez juegan el papel de bases de datos inmensas representa el ejemplo más acabado de ~~servidumbre~~ voluntaria”.

Si bien los avances de nuestra época surgen en un contexto de conflicto, los medios empleados para mantener tal estado de cosas están lejos de ser rechazados. Marcuse no es el único en coincidir con la idea de la increíble capacidad de adaptación del hombre que en vez de subvertir los procesos que hacen del avance algo repudiable, prefiere asimilarlo.

Hasta aquí podríamos proponer una forma de desglosar la problemática. Primeramente, tenemos una intención y aplicación real de la tecnología que obedece al control del mundo físico y que a su vez acrecienta el dominio sobre todos los aspectos de la vida en sociedad. Las fronteras entre el mundo físico y el mundo social se

encuentran desdibujadas al costo de la corrupción de ambas. Segundo, la técnica y la razón, madres de la tecnología, a pesar de contener en sí de forma inherente los signos de la enfermedad, presentan una promesa: la de la potencialidad de su uso para la liberación. El anhelo de poder, propio del ser débil que se siente incompleto e incapaz, nos ha llevado a la creación de lo que paradójicamente se vuelve enfermedad y cura. Por último, la paradoja se nos muestra histórica y contextualmente cerrada debido a que no podemos referir otro estado de cosas fuera de la especulación; peor aún, tal y como menciona Marcuse, puede que la contrarrevolución se encuentre tan interiorizada que imposibilite a los hombres a encontrar una solución o que de entrada está nunca fuera una opción.

### 3.2 Posibilidades epistémicas: Utopismo y mesianismo

—La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo —un castigo que genera sus castigados. El eterno retorno es la tarea del castigo escolar proyectada hacia lo cósmico: la humanidad tiene que copiar su texto en innumerables repeticiones [...] la esencia del acontecer mítico es el retorno” (Benjamin 2005, 40).

A estas alturas se vuelve necesario retomar algunas cuestiones para lograr una buena percepción de cómo juegan entre si los elementos en el campo de la lucha entre hegemonía, oposición, potencialidad y realización.

La programática hegemónica, tal y como la habíamos dejado entrever, hace referencia a aquella corriente (vigencia contextual e histórica de una postura o tradición) que, en el plano del acceso al dominio y las capacidades, genera mayor grado de control de estos elementos dejando solo un espacio mínimo para posturas y tradiciones distintas que, por lógica de relación dialéctica amigo-enemigo de corte schmitiano, se ven obligadas a ser satélites de la primera. La programática hegemónica puede presentarse según tres momentos de su desarrollo. Primero como proyecto con fuerte potencialidad (en vías de la adquisición y búsqueda de su hegemonía); Segundo como proyecto consolidado (programática en pugna por el mantenimiento de su hegemonía), y; por último, como proyecto en decadencia de su hegemonía (pérdida gradual de poder). Obviamente la aplicación del concepto depende de una cuestión de percepción que se asemeja a la delimitación del universo de estudio en los análisis de corte sistémico. Una corriente puede ser estudiada como programática hegemónica si se le coloca en comparación de posturas o proyectos inferiores a ella en cualquiera de los planos (abstracto-concreto) o ambos, pero deja de serlo al ser comparada con una programática superior. Nosotros hemos dejado en claro anteriormente cual es nuestro punto de referencia y aplicación de este concepto.

La programática hegemónica es la articuladora orgánica de las contradicciones más importantes debido a su nivel abarcativo, de ella se desprenden los proyectos en potencialidad y oposición que a su vez se pueden consolidar como programáticas o

corrientes con cierto grado de poder pero nunca con la hegemonía total. La forma de su entrada a la existencia se da en dos ámbitos: ahí donde la programática hegemónica no logra extender su influencia y por tanto deja lugar a la acción, o; ahí donde a pesar de su influencia (se está mucha o poca) da lugar a grandes fallas sin perder de vista que estas pueden ser arbitrarias, contingentes o arbitrariamente contingentes (esto último cuando son utilizadas como recurso táctico presentándolas como ficción y dando paso a la falsa identidad). Claro está que los proyectos con potencialidad pero con atraso del momento de su necesidad histórica se muestran momentáneamente irrelevantes en el conflicto, dejando como conclusión que de las cuatro formas posibles de líneas diferentes a la hegemónica una queda descartada por no mostrar características praxiológicas importantes.

Las tres direcciones restantes se diferencian por las fracciones de ventajas y desventajas que les son inherentes. De entre dichas direcciones programáticas la más desventajosa, puesto que su fracaso ha sido diseñado junto con las condiciones que posibilitan su existencia, es aquella surgida en el plano de la ficción y la falsa identidad del error y la contradicción calculada, dejando solo dos opciones validas de lucha contra el ~~monstruo~~”. Panorama lleno de dificultades que da paso a su vez a dos formas de percibir el mundo y que ayudan a situar dichos enfoques en el espacio estratégico de la lucha que se lleva a cabo.

Dichas percepciones centran su atención en la distinción de desarrollos y desenlaces que se inmiscuyen nada más y nada menos que en conclusiones de importancia histórica. En este caso el encargado de presentarlas a nosotros es Bolívar Echeverría a través de su estudio introductorio sobre las tesis sobre la historia de Walter Benjamin. Echeverría expone al Utopismo Occidental y al Mesianismo en contraposición; exposiciones que citamos en extenso debido a su relevancia y contenido.

El Utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, 'inauténtico',

pero que tiene en sí mismo, coexiste con él, una versión suya, perfecta, acabada o 'auténtica'; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del Utopismo Occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual, una dimensión mejor, que 'quisiera' ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado –aunque defectuosamente- (Echeverría 2005, 14).

La imperfección del mundo, su carácter incompleto e inauténtico –señalado por Echeverría en la cita anterior- tiene su origen en la forma de crearlo y transformarlo por medio de una praxis crónicamente enferma. En la relación sujeto-objeto la verdad –tal y como lo menciona Kosík- se hace, se desarrolla, se realiza<sup>34</sup> y se distribuye como producto para su consumo generalizado; la "verdad" absoluta, recordando la aseveración nietzscheana de la inexistencia de hechos sino de interpretaciones, siempre es mera construcción apoyada en la imposición violenta. Realidad imperfecta por ser creada por seres imperfectos con la herramienta inadecuada pero ineludible de la praxis y sus rupturas (esfuerzos inútiles por reconciliar la dialéctica entre el hombre y la naturaleza apuntada por Schecter en su *History of the left*) donde la creación de

---

<sup>34</sup> "[...] Marx y Hegel, al estructurar sus obras, parten de un motivo simbólico intelectual común, que era corriente en la atmósfera cultural de su época. Este motivo del tiempo de la obra literaria, filosófica y científica es la 'odisea'. El sujeto (el individuo, la conciencia individual, el espíritu o la colectividad) debe *peregrinar* por el mundo y conocerlo para conocerse a sí mismo. El conocimiento del sujeto sólo es posible sobre la base de la actividad de este sujeto en el mundo; el sujeto únicamente conoce el mundo en cuanto que interviene activamente en él, y sólo mediante una activa transformación del mundo se conoce a sí mismo. El conocimiento de *quién* es el sujeto, significa conocimiento de la actividad de este sujeto en el mundo. Pero el sujeto que después de haber peregrinado por el mundo vuelve a sí mismo, es distinto del sujeto que emprendió la peregrinación. El mundo que ha recorrido el sujeto es otro, es un mundo transformado, ya que la simple peregrinación del sujeto por el mundo, lo ha modificado al dejar en él sus huellas. Pero, a su vez, a la vuelta de su peregrinación el mundo se manifiesta al sujeto en forma distinta que al comienzo de ella, ya que la experiencia adquirida ha modificado su *visión* del mundo, y, en cierto modo, refleja su posición hacia el mundo, con sus gradaciones desde la conquista del mundo hasta su resignación en él" (Kosík 1965, 200).

soluciones complejas supone la complejización de los problemas en una carrera que el hombre pierde, y ha perdido, constantemente.

Tanto las esperanzas como los desalientos se encuentran cifrados en dicha praxis. Los proyectos se plantean a sí mismos como cura cuando, como Echeverría lo menciona, el hombre se encuentra a la altura de su "estatus ontológico universal", cuando la conciencia se rebela contra la reificación y la concreción reiterativa. Esfuerzo heroico presente pero no perpetuo como la tradición que trasciende la finitud de los hombres –incluso de aquellos excepcionales- dando pauta así a la renovada corrupción del ánimo y a la distorsión de las intenciones que termina por legar nuevas rupturas y problemáticas como estafeta de las generaciones. Lo auténtico y lo inauténtico conviven bajo el fundamento de que son las expresiones de la supuesta escisión entre lo mejor y lo peor del hombre. Lo central aquí es que una y otra realidad "coexisten", o al menos eso se cree. ¿Probable justificación de la dualidad bien-mal (dominio-oposición, afirmación-crítica, insurgencia-contrainsurgencia, etc.) donde uno y otro elemento se necesitan? En todo caso, se deja entrever el miedo latente de que la perfectibilidad se presente –y de hecho es así- al servicio de la peor parte, delegando el esfuerzo heroico solo al marco del ritual de sacrificio donde el sueño perece ante la traición y el engaño.

Según esto, la programática puede ser redirigida a través de algunas modificaciones por medio de procesos similares al tratamiento metódico crítico donde se rescata lo mejor y se opone a la totalidad corrompida de donde fue extraído. La dificultad radica en que los elementos rescatables no están en proporción con los denostables y corren el riesgo de desvanecerse sin el más mínimo vestigio de haber estado ahí. Los campos de acción reducidos a dos, siguiendo la línea que marcábamos anteriormente, dejan entrever su irrelevancia en el proceso de resta que implica la búsqueda de posibilidades. El proceso de encarcelamiento que nos trae a la aporía actual es similar al "práctico-inerte" desarrollado por Sartre donde se presenta al ser existente bajo el peso de la decisión entre su infinita potencialidad destinada a la decadencia de sí misma por influjo del tiempo y la acción. La praxis crea, pero en la acción de su crear

específico renuncia a otras creaciones, se autolimita y al cosificarse destruye la posibilidad de un curso distinto<sup>35</sup>. Por otro lado está la forma de percepción mesiánica.

De estirpe oriental, capaz de percibir a una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re) abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el discurso del drama de la creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida (Echeverría 2005, 14).

La eventualidad de la capitulación de todo intento de liberación de la lógica del dominio y de la dialéctica de la ilustración tiene un origen compartido con la percepción anterior siendo diferente solo en el desenlace. Como es obvio, las realidades en plural no se encuentran contenidas al mismo tiempo en el mesianismo. Aquí la solución no está dada por una intervención pasiva sobre los mismos elementos de la tradición sino por una interrupción de ellos. De lo que se trata aquí, en palabras del mismo Benjamin, es de ~~h~~acer saltar el continuo de la historia”, detener el proceso frenético de locura.

Deducción coherente a la luz de que todo proyecto idealmente humano contiene su tergiversación debido al riesgo que conlleva la tensión entre lo abstracto y lo

---

<sup>35</sup> Nos podemos atrever a decir que aquí radica la cuestión central del concepto de crítica y, para esta afirmación, nos apoyamos en lo que, de ella, da cuenta Adorno al decir que ~~m~~ovilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, dar cuenta de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sean” (T. W. Adorno 1996, 196)

concreto. Siendo radicales: si la historia del desarrollo del conocimiento social, es solo la historia del desarrollo de contradicciones, decadencia y aporías; si ahí donde el hombre cree lograr control de capacidades y por tanto dominio, solo consigue el terror y el sufrimiento como precios a pagar por el error de cálculo que siempre es autoengaño, el poder y con él la política son el origen de la enfermedad, el juego interminable por someter e impedir el ser sometido bajo justificaciones inútiles donde las verdades son fantasmas y no hay punto fijo universal de referencia. Detener el continuo de la historia implicaría quebrar la tradición de forma parcial y renunciar a la obsesión por el dominio y el control pero ¿en ello no estará negando el hombre su propia humanidad?

Siendo sintéticos: la filosofía de las ciencias sociales y humanas, al encargarse de cuestiones de génesis y estructura de las diferentes maneras de pensar la realidad, muestra la multiplicidad de esfuerzos interpretadores y explicativos en forma de tradiciones, posturas y corrientes filosóficas y científicas. Estas, a su vez, pueden ser identificadas con diferentes momentos de un proyecto político entendiendo que en todo proceso de construcción abstracta está ya contenida la intensión o la necesidad de una acción concreta. La programática político-social abarcaría las tres categorías que definen la manera en que se desarrolla la multiplicidad de formas de pensamiento lo cual no significa que estas categorías sean iguales aún cuando no se encuentran desarticuladas. La tradición contiene posturas y puede dimensionalizarse (nunca de forma absoluta debido a que no existen teorías perfectas y por lo tanto es imposible un encuadre total y armónico entre abstracto y concreto) o dimensionalizarlas, por medio de su ejecución, al campo histórico de la praxis humana en cuyo caso, si tienen cierto éxito en la transición de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto, se convierten en corrientes. Así, las posturas pueden contener dos momentos del proyecto político: momento potencial y momento de ejecución. La tradición marcaría solo el común denominador de la intensión y la lógica de dominio, adquisición de capacidades y control siendo así la programática la forma resumida de referirnos a todas estas variables y relaciones sin perder de vista lo que implican y como operan. La corriente o tradición hegemónica (consideremos que no puede haber hegemonía solo en el campo de la potencialidad ideal abstracta razón por la cual es mejor hablar de tradiciones y corrientes dejando a un lado por ahora las posturas) se constituye como tal porque es sinónimo de una programática que ha logrado un éxito particular en el encuadre entre pensamiento y acción al tiempo que ha logrado un control considerable de sus supuestas

fallas y rupturas adquiriendo de esta manera influencia sobre otras posturas ajenas a ella, de aquí la importante conclusión, meramente epistemológica, de que el estatus de cientificidad esta dado políticamente.

Ciertamente las contingencias y eventualidades de esta proposición pueden resultar más que complejas. En primer lugar tenemos que, ateniéndonos a que toda filosofía o ciencia se encuentra inmersa en el criterio de la adecuación e inadecuación a fines, la sustancia principal del poder es el conocimiento que, aun cuando puede ser bastante abarcador, nunca se presenta, como lo decíamos, de forma total y completa dando paso, así, a diferentes formas de ejercer dominio o oponerse a él. En consecuencia el poder solo se detenta ahí donde existe un esfuerzo interpretador y comprensivo vigoroso que pueda dirigir el curso del planteamiento y, si es posible, desarrollo material de una programática.

Esta aseveración puede resultar sosa en un primer momento pero es de vital importancia. El manejo y estructuración de una programática (en caso de tratarse de una postura con repercusión material real) exige de sus directores no solo la voluntad o la intensión de llevarla a cabo o continuarla sino que pone en juego la necesidad de una atención y penetración más exigente con relación al espacio temporal y físico. El simple desarrollo de la filosofía en su etapa de proyecto demanda una conciencia histórica implícita en la atención y seguimiento de la tradición que incluye no solo la percepción de sí misma sino su propia ponderación con respecto a otras.

Lo político se encuentra caracterizado por ser el campo donde las distintas formas de poder ejercen su grado de influencia en mayor o menor cantidad siendo la política la forma específica en que se da dicho ejercicio. Tal y como una suerte de referencia metafórica a lo colonial, el poder, que hace las veces de civilización conquistadora, ejerce su dominio y desenvuelve sus capacidades sobre la periferia donde se adecuan, ejecutan y repiten los patrones dictados por la centralidad siendo la geografía de la exterioridad (ya sea dominada o por dominar) la representación de lo político donde las estrategias (invasión militar, civil, eclesiástica, etc.) y tácticas (exterminio, adoctrinamiento, asimilación cultural, etc.) específicas de dicho poder dan forma a la representación de la política.

De la misma manera que el ejemplo anterior, el poder es detentado en su ejercicio, a la luz de nuestro estudio, ahí donde se genera o se preparan las capacidades

y su control en los campos de lo abstracto (intelectuales) y concreto (clase dominante) siendo el ámbito de lo político todo aquel espacio donde la programática tiene la posibilidad latente de “dimensionarse” (economía, cultura, religión, etc. En pocas palabras, cualquier aspecto de la vida humana en sociedad). El espacio de lo político es el común denominador caracterizado por abarcar la vida humana en su expresión histórica. Por otra parte, alejada de todo estatismo y monismo se encuentra la política que se sitúa a sí misma en la pluralidad que obedece al hecho de la inexistencia de la omnipotencia humana sustentada en la imperfección de sus capacidades y, por tanto, de su poder.

Como los vimos, la praxis, vinculada al poder, es víctima de fracturas y procesos de ruptura que limitan la influencia que los planos de lo subjetivo y objetivo pueden tener uno sobre otro. Mencionamos también que las fallas y contradicciones generadas en el seno de cualquier programática da paso a la contemplación y surgimiento de formas nuevas de praxis distintas (ya sea en apoyo o en choque con otras corrientes). De tal manera, la multiplicidad de caminos en el aspecto programático-praxiológico es también la multiplicidad de formas de ejercicio del poder que llevadas a la práctica representan la política bajo el entendido de que, pese a la diversidad de planteamientos, siempre se abre la posibilidad a la existencia de la hegemonía (capacidad limitada pero de gran alcance) como sustituta, más mundana, de la omnipotencia inalcanzable.

Mantener aquí la configuración enunciativa en singular de la política es justificable partiendo del hecho de que aun cuando la multiplicidad se encuentra latente al encontrarnos con “-X”, “-Y”, y “-Z” formas distintas de programáticas (tanto opositoras como dominantes) todas ellas son siempre formas “en respecto a [N...]”. Es decir que pese a su predeterminación inacabada, la programática o corriente hegemónica aun cuando no determina todos los aspectos en el campo de lo político siempre logra influir directa o indirectamente, arbitraria o contingentemente en ellos. La oposición siempre se adecua a la forma de dominio en turno para luchar contra ella lo mismo que los partidarios que siguen la misma línea pero bajo la leve diferencia de reiterarla.

Estas diferenciaciones explican la complejidad de relaciones sincrónicas y diacrónicas de las praxis encarriladas en los rieles de las posturas, corrientes y tradiciones. Diacrónicas en el sentido de dicho encarrilamiento y sincrónicas al percibir la situación coyuntural particular en conjugación con las demás praxis representadas en las programáticas y los proyectos. Cada tipo de praxis aún cuando se traza para sí una

línea de acción y abstracción definida se verá influida por los demás tipos de programática que se desarrollan a la par de ella, posiblemente podremos encontrar aquí otro factor de importancia en el aspecto de las rupturas si la “resistencia” que el objeto opone a la transformación es incentivada a propósito o no por otro proceso praxiológico alterno. Así entonces, podemos inferir que lo político no solo es abarcativo de las relaciones humanas objetivas sino que llega a alcanzar de forma aun más tangible el aspecto de la subjetividad.

De lo anterior se desprenden las importantes consecuencias de poder afirmar que el estatus de científicidad, habiendo discutido ya la cuestión de la programática hegemónica, se encuentra otorgado tal y como lo mencionábamos en el segundo capítulo por cuestiones políticas de lucha por y entre poderes. Dicho estatus solo es la insignia de reconocimiento de la imposición simbólica de una interpretación, “la más fuerte”, como superior a las demás y por tanto de mayor influencia en muchos más lugares dentro de lo político donde la dominación se da por medio de lo que Feinmann ha denominado como “colonización de la subjetividad” (forma sutil de sometimiento que ya no se vale de aparatos represivos materiales sino que utiliza, como arma preferente, la introyección de los esquemas y las reglas convenientes al poder en turno).

Esto explicaría la contraposición entre filosofía (formas de pensamiento europeo donde entran las dos tradiciones descritas en capítulos anteriores) y el pensamiento situado (especie de planteamientos abstractos originales que intentan saltar de la fundamentación de la filosofía para crear formas de pensamiento auténtico y propio de la periferia) remarcada por el escritor argentino J. P. Feinmann. El análisis es simple: en una parte del campo que conforma lo político (América latina) no existe poder propio de dicha periferia (al menos de forma sustancial y relevante) precisamente porque las bases de la programática que se lleva a cabo en la región se plantean como directrices de una praxis reiterativa sustentada en modelos ajenos (filosofía según Feinmann) ubicando a la verdadera clase dominante fuera del contexto latinoamericano y volviendo a este solo materia de dominio cuyo esfuerzo opositor está contenido en la creación, desarrollo y fortalecimiento de una postura distinta, pero no enajenada, de abstracción (pensamiento situado) que por el momento solo se plantea como proyecto en potencia. Cuestiones todas estas que nos llevan a concluir que sin saber no hay proyecto; no existe praxis alguna ni posibilidad de encuadre, razón por la cual no se da la programática y por tanto el desarrollo de capacidades propias del poder se vuelven nulas dejando el espacio o

contexto con estas carencias a la merced de aquella programática que si se encuentre en condiciones de dominar dicho espacio.

## Conclusiones

El poder, parafraseando a Michel Foucault, es un ejercicio y un efecto de conjunto de las posiciones estratégicas, las maniobras, las tácticas, las técnicas y funcionamientos en una red de relaciones siempre tensas; el poder invade atraviesa, se apoya y descende hondamente en el espesor de la sociedad, define puntos de enfrentamiento, inestabilidad y conflicto; al mismo tiempo, el poder produce saber y no puede existir relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y constituya relaciones de poder; bajo esta línea argumentativa, sujeto, objeto y modalidades de conocimiento son, también, efectos de las implicaciones fundamentales de lo que nuestro autor a denominado “poder-saber”, cuestión que acarrea la consecuencia de que el sujeto -sujetado por ese entramado de relaciones y redes complejas- no produce saberes útiles o renuentes al poder sino que el poder-saber determina las formas y los dominios posibles del conocimiento mediante los procesos y luchas que lo atraviesan (Foucault 2009, 36-37).

De lo anterior se sigue que la teoría (saber abstracto) pierde su lugar estático y entra en dinamismo con el mundo material; plantea la exigencia obligada de su concreción más o menos acabada, marcada por sus rupturas entre uno u otro momento; alterada y distorsionada por su transitar del pensamiento a la acción y de la acción al pensamiento en un ritmo desfasado; representa, en suma, el problema de la tensión que supone la praxis y que exige el poder con su ejercicio y sus efectos. Pero esa praxis no es única, se trata, así como una pluralidad de microfísicas de poder, de una multiplicidad de relaciones praxiológicas que se desenvuelven y constituyen en correlación con las diferentes ramificaciones y formas de conocimiento a las cuales la praxis no puede renunciar y que también determinan, en mayor o menor grado, la forma en que ésta se desenvuelve. Se delimita el campo y se gestan las bases para el conflicto: las tradiciones, las posturas y las corrientes marcan los parámetros y las programáticas entran en conflicto.

Efectivamente, las corrientes y las tradiciones pueden ser encuadradas con las pugnas de carácter político. Lo curioso de esto es notar que no se trata de un ejercicio

meramente analítico: praxis, poder y conocimiento se implican en una triple relación y trabajan efectivamente en conjunto. Poco interesa si un saber es válido en el sentido en el sentido estricto de la palabra. Lo realmente relevante es la armonía o violencia en cómo se integra en los campos de la política y de lo político.

Nos atrevemos a apelar a un determinismo fundamentado en la doble correlación entre saber y poder. Las directrices sutiles de las formas de dominio y disciplina se plantean en el campo de la subjetividad y de ahí pasan a conformar lo que muchos se aventuran a llamar “el mundo objetivo”. Las corrientes, posturas y tradiciones se ven atravesadas por el poder pero, al mismo tiempo, atraviesan a los sujetos tanto en lo abstracto como en lo concreto. Esta doble correlación insinúa la dirección que lleva la regulación de ambos campos, obviamente, con sus respectivos bemoles a la luz de sus más que evidentes semejanzas. La filosofía de las ciencias sociales y humanas delimita un campo bien específico sobre el cual se genera la pugna de la contraposición de fuerzas. Así mismo, el poder plantea la modalidad y la forma en que se gesta dicho campo. Diferentes especificidades de éste, refieren diversas modalidades y formas de la otra, esto sin apelar a una secuencia fija sino probablemente simultánea pero imperfecta.

Hoy en día los límites y dominios planteados por esa correlación nos sitúan en el interior de dos tradiciones (galileana y aristotélica) que tuvieron su génesis en el mundo europeo y que, debido al proceso histórico de su desarrollo, se han impregnado hondamente en nuestra vida. No podemos apelar a un pensamiento propio porque éste se encuentra referido inmediatamente a una u otro elemento de las posturas inscritas en las tradiciones que nos atraviesan. La filosofía europea convencional –sobre todo las filosofías críticas- creen ver en la periferia, en la exterioridad de su dialéctica ilustrada, posibilidades de su propia superación, mientras tanto dicha periferia pugna por impregnarse cada vez mas de dicha dialéctica. Nuestro campo de acción, nuestro horizonte hermenéutico, siempre ha estado compartido bajo el espejismo de distintas versiones de lo mismo (perversiones de la realidad y del pensamiento). La búsqueda de nuevos horizontes es vista como la actitud del individuo que busca “cambiar de aires” mudándose de ciudad; quiere romper con lo cotidiano pero encontrara cotidianidad a donde quiera que se pare; huir de las formas repetitivas de la arquitectura que tanto le

repugnaron a fuerza de verlas diario y, curiosamente, tal y como el turista, se volverá a maravillarse al verlas plasmadas ~~en~~ otra variante” de lo mismo. Probablemente, tal y como plantea la alusión Rilke, la máxima expresión del hastío es también expresión de comprensión al entender, siguiendo la metáfora del turista, que más allá de los pequeños detalles, uno siempre encontrará personas y edificios a donde se dirija, no más. Quizás las atracciones turísticas que nos corresponden a nosotros son los ~~orientalismos~~”, los ~~pensamientos situados latinoamericanos~~”, las supuestamente novedosas formas del ~~pragmatismo anglosajón~~”, etc. Nada desdeñables formas de continuar bajo parámetros de saber y, por tanto, de poder específicos y consistentes en cualquier faceta.

Notemos que en todo este proceso, brilla por su ausencia, la ponderación de la legitimidad de las formas de conocimiento. La Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas se había preguntado sobre el estatus de cientificidad de las formas de saber. Las corrientes hegemónicas habían descalificado como subjetivas y carentes de certezas a las llamadas ciencias del espíritu. Mientras tanto, las posturas revolucionarias fracasaban en su intento de plantear nuevas posibilidades y se convertían en proyectos distorsionados al momento de su paso al mundo material. En todo este entendido la razón no se comprende si no es como razón instrumental y todo proyecto ~~como~~ programática político social- se inscribe en la adecuación o inadecuación a medios y fines. Entramos en un juego de interpretaciones e imposición de interpretaciones. Trabajamos con mitos y luchamos por renovarlos y perfeccionarlos; lo verdadero y lo falso se integran en un solo concepto, en una sola idea. ~~Fal~~ como el creador es absorbido por el espectador la realidad de la ilusión es canibalizada por la ilusión de la realidad pasa a ser la realidad de la realidad. Quiere esto decir que el científico moderno cree mucho más en las ilusiones que crea que el pintor” (Santos 2009, 71).

Ciertamente, queda una sensación de relatividad plagada de pruebas contundentes, curiosa contradicción. Por un lado tenemos efectos reales visibles en las formas de dominio, en lo disciplinario, en la regulación y en el control; en la administración y dosificación de la ~~libertad~~—en la ortopedia de los cuerpos dóciles, en la falsa identidad. Lo convulso del día a día está representado por una sociedad epiléptica que fundamenta sus funcionamientos en tótems y espejismos. Por otro lado,

no logramos concebir los límites de las ficciones que nos determinan como sujetos y objetos a la vez. Parece ser que no podemos romper con ellas y al mismo tiempo nos aterra la idea de renunciar a esa posibilidad.

Por el momento, la búsqueda se vuelve a perfilar en el replanteamiento de los nuevos pensamientos críticos en transición tal y como los ha dado a conocer Keucheyan. Buscamos posibilidades pero nos negamos o ciertamente somos incapaces de romper con las quimeras que nos determinan como sujetos y colectividad. Probablemente –esto es lo que se nos ha dicho- las posibilidades se encuentran en la exterioridad de la dialéctica de la ilustración o en una sociología de las ausencias tal y como la propone Boaventura de Sousa Santos; en la prácticamente utópica interrupción del continuo de la historia o en cambiar el régimen de producción de la verdad. Poco importa apelar a la verdad o al estatuto de verdad. Las rectoras, hoy más que nunca, son las estrategias y las tácticas de profilaxis densa. El poder es el único que demuestra su preeminencia. Razón por la cual ya no se trata de continuar la carrera por las ciencias o las filosofías ideales sino de situarlas como lo que son: arsenales críticos o arsenales reiterativos pero arsenales al fin y al cabo. En la actualidad la única certeza es que, invirtiendo la tan conocida frase de Karl von Clausewitz, la política es, ahora, la continuación, maquiavélicamente más sutil, de la guerra por otros medios.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Clío, Edición y traducción de Bolívar Echeverría, 2005.
- Cerroni, Umberto. *Introducción al pensamiento político*. México: Siglo XXI, 1976.
- Echeverría, Bolívar. «Benjamin, la condición judía y la política.» En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, de Walter Benjamin, 8-16. México: Clío, 2005.
- Echeverría, Bolívar. «Tercera entrevista con Bolívar Echeverría, casete I, lado B, pos. 200-208.» En *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, de Stefan Gandler, 268, 2º nota al pie de página. México: FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007.
- Echeverría, Bolívar. «Tercera entrevista con Bolívar Echeverría, casete I, lado B, pos. 215-221.» En *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, de Stefan Gandler, 288. México: FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007.
- Feinmann, José Pablo. *Filosofía aquí y ahora. Colón descubre América; Descartes y la subjetividad*. Buenos Aires: Encuentro, 2008.
- Foucault, Michel. «Los intelectuales y el poder.» En *Obras esenciales*, de Michel Foucault, 433-442. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2015.
- Foucault, Michel. «Verdad y poder.» En *Obras esenciales*, de Michel Foucault, 379-392. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2015.
- . *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI, 2009.
- Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Taurus, 1991.
- Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI, 2013.
- Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México : Grijalbo, 1965.
- López Castellón, Enrique. «Más allá de la moral del rebaño.» En *Más allá del bien y el mal, en: Obras selectas*, de Friedrich Nietzsche, 247-259. España: Edimat libros.
- Marcuse, Herbert. *Guerra, Tecnología y Fascismo*. Colombia: Universidad de Antioquia, 2001.
- Marcuse, Herbert. «Negations.» En *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de frankfurt.*, de Martin Jay, 295. Buenos Aires: Taurus, 1991.
- . *Un ensayo sobre la liberación*. México: J. Mortiz, 1969.

- Mardones, J. M., y N. Ursua. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales, Materiales para una fundación científica*. México: Fontamara, 1987.
- «Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Nota histórica de una polémica incesante.» En *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, de J. M. Mardones y N. Ursua, 15-38. México: Fontamara, 1987.
- Martínez, José Francisco. «La filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez.» En *Filosofía de la praxis*, de Adolfo Sánchez Vázquez, 9-17. México: Siglo XXI, 2003.
- Marx, Karl. «Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.» En *Hemisferio izquierdo: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, de Razmig Keucheyan, 145. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Marx, Karl. «Thesen über Feuerbach.» En *Marxismocrítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, de Gandler, 218. México: FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007.
- Rivadeo, Ana María. *Epistemología y Política en Kant*. México: FES Acatlán, UNAM, 2008.
- Sabine, George Holland. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI editores, 2003.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, 2009.
- Schechter, Darrow. *The history of the left from Marx to the present. Theoretical perspectives*. New York: Continuum, 2007.
- Thuillier, Pierre. «Filosofía de la Ciencia o Epistemología .» En *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales, Materiales para una fundamentación científica*, de Jose María Mardones y Nicanor Ursua, 40-45. México: Fontamara, 1997.
- Velasco Gómez, Ambrosio. *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México: UNAM, FES Acatlán, 2000.