

LA FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO INTERSUBJETIVO, PARADIGMAS FILOSÓFICOS Y GRUPOS COLABORATIVOS¹

Frank López

oswaldo_lopez2002@yahoo.es

*Universidad de Carabobo, Valencia
Venezuela*

Recibido: 06/03/2010 **Aceptado:** 26/05/2010

Resumen

Este artículo, escrito como contribución al Seminario libre del CIP P/A: 2009 I, titulado: Producción Intelectual en Grupos Colaborativos, tiene como propósito mostrar el punto de vista de la filosofía del entendimiento sobre los paradigmas filosóficos de la modernidad occidental y sobre los grupos colaborativos: tanto del paradigma de la conciencia como del de la producción. Para ello, se pasa revista a los filósofos más representativos, como Renato Descartes, Immanuel Kant, F. Hegel, Karl Marx, etc. De igual modo, se exponen las críticas formuladas por autores como Jean Baudrillard y György Márkus y se concluye con la relación de la filosofía del entendimiento y los grupos colaborativos.

Palabras claves: filosofía del entendimiento, paradigma de la conciencia, paradigma de la producción, grupos colaborativos.

INTERSUBJECTIVE UNDERSTANDING PHILOSOPHY, PHILOSOPHICAL PARADIGMS AND COLLABORATIVE GROUP

Abstract.

This article, written as a contribution to the free seminar CIP P / A: 2009 I, entitled: Intellectual Production in collaborative groups, aims to show the viewpoint of the philosophy of understanding on philosophical paradigms of Western modernity and collaborative groups: both the paradigm of consciousness as the production. To this end, reviews the most representative philosophers as Rene Descartes, Immanuel Kant, F. Hegel, Karl Marx, and so on. Similarly, the criticisms are discussed by authors such as Jean Baudrillard and Gyorgy Markus and concludes with the relation of philosophy of understanding and cooperative groups.

Keywords: philosophy of mind, consciousness paradigm, a paradigm of production, collaborative groups.

Introducción.

La discusión filosófica respecto a los modelos epistemológicos que han caracterizado a las sociedades modernas de Occidente es hoy una problemática abierta y palpitante que se

¹ Este artículo fue leído en el Seminario libre del CIEP P/A: 2009 I, intitulado: Producción Intelectual en Grupos Colaborativos. Maracay, 27-01-2010.

halla en pleno debate. Por tanto, poner en escena esta polémica dimensión de la epistemología es de vital importancia para la comprensión de nuestro trabajo como productores de saber.

De modo que, en virtud de la relevancia de esta problemática, trataremos de mostrar el punto de vista de la filosofía del entendimiento sobre este asunto. Con este fin vamos a exponer los siguientes aspectos: primero, trabajaremos la taxonomía con la que Jürgen Habermas estudió el discurso filosófico de la modernidad occidental, con el propósito de esbozar, *grosso modo*, el estado del arte de este asunto; en segundo lugar, mostraremos las críticas que autores como Jean Baudrillard (1986, 2000) y György Márkus (1986) le han formulado al paradigma de la producción, a fin de poner en evidencia la necesidad de la filosofía del entendimiento intersubjetivo; y finalmente trataremos de mostrar cómo dicha filosofía ha servido de fundamento epistemológico para la acción de los grupos colaborativos que viabilizan los espacios sociológicos de las sociedades red.

Por lo demás se trata, metodológicamente, de un discurso narrativo que pretende, en la dimensión puramente descriptiva, abordar este problema a objeto de mostrar una parte sustantiva del estado del arte de esta polémica.

La taxonomía filosófica habermasiana

En su influyente libro titulado *El discurso filosófico de la modernidad (1989)*, publicado cuatro años después de la *Teoría de la acción comunicativa (1985)*, Habermas, otrora miembro de la Escuela de Frankfurt y agudo representante de la teoría crítica, expone su novedosa taxonomía filosófica que sirvió de soporte a su filosofía de la “acción comunicativa”; para ello, Habermas tomó como objeto de estudio filosófico la misma reflexión filosófica que se había producido a lo largo de la modernidad occidental, de la cual hizo una revisión exhaustiva y sistemática que expuso en las 462 páginas del citado texto y en los artículos posteriores que fueron publicados en diversas revistas académicas. En este caso, sin embargo, revisaremos sólo los autores y las obras más representativas de ese período, y ello, desde luego, por las limitaciones que supone el espacio de un artículo como este.

Habermas concibió tres tipologías filosóficas; la primera, a la cual llamó *filosofía de la conciencia, de la razón centrada en el sujeto o también una filosofía del sujeto*, será examinada aquí a partir de tres autores y de sus obras epistemológicas más representativas: René Descartes y su *El discurso del método*, Immanuel Kant y su *La Crítica de la razón pura* y Ledwing Hegel y su *La Fenomenología del espíritu*. La segunda filosofía, identificada como una *filosofía de la praxis o de la producción*, será examinada a partir de Karl Marx y su *Contribución a la Crítica de la economía política*. Y finalmente, una tercera filosofía, llamada filosofía del entendimiento intersubjetivo, será revisada a partir, precisamente de Habermas y su *Teoría de la acción comunicativa*.

En atención a esta taxonomía habermasiana, la filosofía de la razón centrada en el sujeto o la filosofía del sujeto, sería la iniciada por las meditaciones cartesianas del siglo XVII y publicadas en 1637 por René Descartes con el título de *El Discurso del Método*. Una filosofía

que centró su pensamiento reflexionante en el principio trascendente del *cógitio reflexivo* y en el presupuesto epistemológico del *cógitio, ergo sum*; es decir, en la presuposición epistemológica de que la certeza sobre la existencia no estaba en la existencia misma en cuanto tal, no estaba en la llamada *red extensa*, sino en el pensamiento que piensa esa existencia de manera indubitable. O lo que es lo mismo, que para la filosofía cartesiana: la certeza sobre la existencia estaba en la *red cógita*, en la conciencia razonante del sujeto epistemológico. Por ello Descartes (1983, p. 73) llegaba a la conclusión de que:...”en la proposición *pienso, luego existo*, lo único que me asegura de que digo la verdad es que veo muy claramente que para pensar es necesario ser.”

Ahora bien, este *ser* que se afirma como existencia real en su pensamiento, es decir este sujeto que halla la certeza de su existencia en el pensamiento que la piensa, es, él mismo, un sujeto pensante, cuya existencia verdadera está determinada por el acto de pensar: por tanto es un sujeto a quien se le revela su existencia inmanente en el acto trascendente de la reflexión, del pensamiento. Y en este sentido es, él mismo, en tanto pensamiento, el sujeto de todo predicado. Así lo expresó Descartes en *El Discurso del Método* (1983: 72):

Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiese tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es.

De modo que este principio epistemológico de la filosofía cartesiana, el *cógitio, ergo sum*, convierte, a la conciencia reflexionante (al alma) y al sujeto de dicha conciencia, en condición epistemológica primera de toda verosimilitud y, como es natural: en fundamento de toda teoría verdadera.

Por esta razón, los problemas, los métodos y las soluciones –vistos desde esta filosofía– estaban asociados a la conciencia del sujeto y a su capacidad de razonar. Por ello, esta filosofía centró sus posibilidades de certeza en la conciencia del sujeto; y, al hacerlo, rompía con la silogística aristotélica que había dominado la filosofía hasta la baja edad media occidental; con ello se inauguró una tipología filosófica en la que el *cógitio reflexionante*, ahora como fuente de toda verdad, hacía que ésta querara centrada en la conciencia del sujeto. Una filosofía en la que el sujeto de esta razón reflexiva se muestra a sí mismo como una esencia humana fija, como un alma, de cuya meditación y reflexión analítica, brotaba, monológicamente, un saber nomotético que se imponía como legítimo.

Fue esta modalidad filosófica la que abrió el ciclo de la modernidad occidental y la que halló su continuidad, *mutatis mutandis*, en pensadores racionalistas (Nota 1) como Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel, sólo para nombrar los más relevantes.

En Kant este racionalismo idealista cartesiano, devenido – según la tipología de Habermas- en filosofía de la conciencia, halló una cierta continuidad, toda vez que la idea de la conciencia reflexionante del sujeto, como posibilidad del ser y de la certeza, no sólo permaneció, a pesar de los cambios sufridos, sino que se reafirmó –con la *Crítica de la razón pura*- en un *idealismo trascendente* que dominó la epistemología por largo tiempo y que hizo depender el conocimiento verdadero de la conciencia trascendente del sujeto. Y en este punto ha dicho Kant (1976: 164): “Llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos (sic), sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llama *filosofía trascendental*”.

Es decir, una filosofía devenida en idealismo trascendental y cuya innovación no estaba –como ha dicho Kant- en ocuparse de los objetos a través de la conciencia sino en la manera de conocerlos. Una manera de conocer que, por el papel que le sigue asignando a la conciencia, continúa siendo, básicamente, una filosofía de la conciencia.

A este respecto convendría atender lo que ha dicho el filósofo y profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de México, José Gaos, al reproducir un texto extraído de *Los prolegómenos* que Kant escribió como exégesis de su *Crítica de la razón pura*. Dice Gaos (1983: 214): “...el asunto de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar”. Y seguidamente escribe: “Pero pensar es unir representaciones en una conciencia”.

Pero como esta unión de las representaciones es lo que Kant llamó el juicio, entonces es lógico sostener que la filosofía kantiana se mantiene como una filosofía de la conciencia, para la cual los juicios son presupuestos epistemológicos fundamentales.

De manera que Kant, al no renunciar a la conciencia como condición de certeza, y postular los *juicios sintéticos a priori* como presupuesto epistemológico de toda verdad, hizo emerger una filosofía trascendental que nacía recusando al racionalismo cartesiano y al empirismo clásico. Por esto, se lee en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1976, p.157) que: “En todas las ciencias teóricas de la razón se hallan contenidos, como principios, juicios sintéticos a priori” (...) “ que la ciencia de la naturaleza (Física), contienen como principios, *juicios sintéticos a priori*”. Con lo cual la filosofía trascendental que busca el origen de la certeza -ya no en el *cógito* reflexivo sino en estos juicios a priori contenidos en la conciencia- se erige como la continuidad de la filosofía del sujeto.

Así esta filosofía de la conciencia terminó postulando la intuición pura del tiempo y del espacio como categorías a priori tales que sólo mediante ellas, es posible conocer el mundo, el cual ya no se muestra como una realidad en sí (o como una cosa en sí) sino como una realidad fenoménica. En la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1976: 186) puede leerse:

Si puedo decir a priori: todos los fenómenos exteriores están en el espacio y son determinados a priori según las relaciones del Espacio, puedo afirmar también en un sentido amplio y partiendo del principio del sentido interno: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el Tiempo. Y están necesariamente sujetos a las relaciones del Tiempo.

Vale decir, la condición de posibilidad de la verdad, que en Descartes dependía de la pura acción del pensamiento en tanto sustancia, se halla ahora determinada por una estructura del pensamiento que le preexiste de manera ontológica al pensar y que, como vimos, se muestra como categorías puras del pensamiento. Y sobre esta estructura tiempo-espacial del pensamiento reflexionante, es que se fundan ahora las posibilidades de conocimiento, no del mundo en cuanto tal, en cuanto *red extensa*, sino en cuanto fenómeno o realidad fenoménica.

De este modo la filosofía kantiana se muestra como continuidad y, al mismo tiempo, como ruptura de la filosofía del sujeto: como continuidad, en la medida en que reafirma el principio trascendente del *cógito* reflexivo como condición de verosimilitud; y como ruptura en tanto se separa del principio epistemológico del *cógito*, *ergo sum* y lo sustituye por una conciencia estructurada a partir de la intuición a priori del tiempo y del espacio. Y al hacerlo, el idealismo trascendental kantiano recusa la realidad en sí que se postulaba como objeto de saber del racionalismo cartesiano, sustituyéndola por una realidad fenoménica que se vuelve objeto del idealismo trascendente. Este giro hace que un nuevo idealismo surja, del interior del racionalismo clásico alemán, como una renovada reflexión crítica mediante la cual la realidad ya no halla su certeza en el pensamiento que la piensa, sino en la tarea reconstructiva que –merced a los juicios sintéticos a priori– realiza el entendimiento sobre lo real, convirtiéndolo en objeto fenoménico del conocimiento reflexivo.

No obstante, es esta filosofía del sujeto o de la conciencia, la que –con sus sustanciales cambios que la convertirán en *idealismo absoluto*– la que se proyectará en la obra de Friedrich Hegel, quien, como se sabe, estudió la filosofía kantiana en el Seminario Teológico de Tubinga, donde había ingresado en 1788, es decir un año antes de la revolución francesa que él tanto celebró y a la que juzgó en sus inicios como la objetivación del espíritu absoluto en la historia, es decir de la razón en el Estado.

A esta época revolucionaria francesa corresponde su obra epistemológica fundamental: ***La Fenomenología del Espíritu***. La obra en la que Hegel (2000: 63) aborda el saber y en la que puede leerse: “El saber, que es ante todo y de modo inmediato nuestro objeto...”

De modo que en la ***Fenomenología del espíritu (2000)***, es donde Hegel despliega su epistemología del idealismo absoluto como dialéctica del espíritu; éste según Hegel (1972: 72-84):

no es una construcción abstracta, una abstracción de la naturaleza humana, sino algo plenamente individual, activo, integralmente vivo: es conciencia, pero también su objeto. En esto consiste la existencia del Espíritu: en tenerse a sí mismo por objeto. El Espíritu es pensante; es un pensamiento que toma por objeto lo que es y lo piensa tal como es. Es saber, y el saber es el conocimiento de un objeto racional.

Un espíritu que es, en tanto idea que se autodesarrolla o que se hace para sí, el sujeto de la acción de la historia. De una historia universal que Hegel la entiende como “ el desarrollo necesario de los momentos de la razón y por tanto de su autoconciencia y de su libertad.” De una historia en la que, en virtud de esta dialéctica, lo racional deviene real. O en

palabras del mismo Hegel (2000: 19): “Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo determinado –el *ser otro* y el *ser para sí*- y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí *o es en y para sí*.”

Es decir, la dialéctica del espíritu absoluto es la razón que se autodesarrolla y que al hacerlo se niega como razón afirmándose como historia. Una historia en la que la idea, como conciencia *en sí* deviene *para sí*, o lo que es igual: toma conciencia de sí en lo universal del espíritu absoluto. Ha sido en atención a este hecho que, en relación con la razón en la historia, Hegel va a afirmar (2000: 10):

si lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser – no en el centro del amor divino, sino en el ser mismo de él-, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleve la voz cantante y sea expresado, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición.

De modo pues que esta filosofía hegeliana, al desarrollar su acción filosofante desde el interior mismo del concepto de razón, se desenvuelve como filosofía de la razón centrada en el sujeto. Una filosofía que ya a comienzos del siglo XIX se debatía en una profunda crisis de legitimidad que hizo proliferar la discusión interna.

Dos tendencias, sin embargo, van a derivar de la crisis de esta filosofía hegeliana: una, en la que se proyectó la filosofía de la conciencia, identificada como hegelianismo de derecha (Nota 2), entre los que se cuentan pensadores como Johann Philipp Gabler, Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann y Karl Friedri Gösch; y la otra, que va a desplazarse hacia la filosofía de la praxis, identificada como hegeliana de izquierda, entre quienes se encuentran Richter, Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Bruno Bauer (entre muchos otros). De modo que es en esta última corriente donde se va producir un giro hacia una nueva filosofía. Hacia una filosofía que Baudrillard (2000) ha llamado “modelo de la producción”, a la que Györgio Markus (1986) llamó “paradigma de la producción” y a la que Habermas (1989) –siguiendo la crítica de Markus- llamará “filosofía de la praxis”.

La filosofía de la praxis

Conviene recordar con Habermas (1989: 99) que, hasta Hegel, la filosofía se había sustentado en conceptos relativos a la conciencia o la reflexión, tales como: autoconciencia, autodesarrollo, intuición pura, etc. Conceptos éstos que, como es evidente, muestran su clara conexión con un grupo de familia de conceptos a fines, como razón, racionalismo, racionalidad, etc. Sin embargo, con Marx, tales conceptos son desplazados por otros relativos a la práctica: como acción, producción, trabajo, etc. De manera que este hecho nos revela cómo la filosofía, anclada por más de dos siglos en la función reflexiva del sujeto, abandonaba ahora su fundamento de la conciencia y se desplazaba hacia la praxis. Un desplazamiento que siguió discurriendo en una dirección que el filósofo de la *Teoría de la Acción Comunicativa* dibuja de este modo (Habermas, 1985: 99):

Ciertamente que los contenidos normativos de los conceptos de praxis y razón, de actividad productiva y racionalidad, quedan todavía entrelazados en la teoría del valor-trabajo de Marx, bien que de un modo que no resulta fácil de penetrar sin más. Pero este entrelazamiento queda desecho a más tardar en los años veinte de nuestro siglo, cuando teóricos como Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer, y Marcuse, hacen valer contra el economicismo y el objetivismo histórico de la Segunda Internacional el sentido práctico original de la teoría de la cosificación.

Ciertamente, con Marx se sobrepone una nueva filosofía que, apoyada en los conceptos de la praxis, desplaza a la filosofía de la conciencia. Una nueva filosofía que va a refundar, en el plano propiamente epistemológico, los criterios del saber moderno. Sólo para recordar, traigamos a nuestra memoria la disputa de 1845 entre Marx y Feuerbach en lo relativo a la naturaleza del conocimiento. Sobre todo en la segunda tesis sobre Feuerbach en la que Marx (1973: 7) afirmaba de manera concluyente que:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

Esta misma orientación es la que puede leerse en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política (1859)*, donde Marx hace el inventario de su recorrido filosófico y pone en evidencia su desplazamiento hacia una filosofía de la praxis o de la producción. En dicho prólogo dice (1973: 517):

Mi investigación - me llevó a la conclusión de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

Como se ve, un recorrido que lo separó de la filosofía de la conciencia que se había mantenido hasta Hegel y lo reenviaba a otro modelo de filosofar, a un modelo que ya no se centraba en el sujeto sino en su praxis, que ya no se centra en la conciencia sino en la producción.

En este sentido, en el prólogo de la misma obra, el autor expone una exégesis epistemológica en la que se asimila al modelo de la producción y donde hace de la producción, el fundamento epistemológico del saber crítico. Sostiene Marx (1973: 517):

en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.

En este sentido, los conceptos de autoconciencia, de reflexión, de intuición, etc. quedaron exorcizados en esta nueva filosofía, y, en su lugar, nuevos conceptos como: producción, trabajo, práctica, etc., tomaron su función exegética. Se había producido así, un

giro en la filosofía de la conciencia que la desplazó hacia una filosofía de la praxis. Y con este giro se sobreponía a la actividad cognitiva una nueva epistemología que, como hemos dicho, tendrá su anclaje epistemológico en la praxis o en la producción. Una nueva epistemología que gobernaría la producción de conocimiento y la teoría social en general desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera del siglo XX.

Fue en atención a esta nueva epistemología de la praxis que la sociedad pudo al fin emerger como una realidad objetiva, cuya naturaleza de objeto le venía del proceso de producción social que la engendraba, toda vez que dicha realidad era “producida” del mismo modo como eran “producidos” el resto de los objetos: es decir, mediante el despliegue de la praxis productiva.

Pero esta naturaleza objetiva de la realidad social devenida del paradigma de la praxis fue extendida por Agnes Heller, en su obra *Vida cotidiana*, publicada en 1978, hasta las instituciones y las formas de expresión lingüísticas. En este sentido la filosofía de la praxis no sólo postuló una epistemología sobre la que se fundamentó la naturaleza objetiva de la sociedad sino inclusive del sujeto mismo y de su conciencia, toda vez que el sujeto pasó a ser, como la sociedad, un producto social, es decir: el resultado del proceso práctico de producción de sus medios materiales y espirituales de vida. Y la conciencia, que había fungido en la epistemología del siglo XVII y XVIII de sustantividad del conocimiento, pasaba a ser ahora también un objeto derivado de la praxis; un objeto determinado por el proceso práctico de producción de la vida material y espiritual de los sujetos. Es decir, la conciencia – como dijera Marx- pasaba a estar ahora determinada por el ser social.

De este modo la conciencia abandonaba su lugar privilegiado en la epistemología moderna, desplazada por la praxis, cuyos postulados fundaban una nueva epistemología que dominaría a partir de las últimas décadas del siglo XIX cuando se le sobrepondría la filosofía de la praxis o de la producción, hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando la crítica sistemática pudo mostrar sus límites y sus dificultades para guiar la tarea humana de emancipación. ¿Cuáles han sido estas críticas? Es lo que revisaremos de seguido.

Crítica al modelo de la producción.

La primera crítica relevante a la filosofía de la praxis o al modelo de la producción la inició Jean Baudrillard en aquella extraordinaria obra que fue publicada en 1973 y titulada: ***El espejo de la producción***. En este texto Baudrillard hizo una revisión a la teoría marxista desde la perspectiva crítica de la lingüística de Ferdinand de Saussure. Mostrando cómo la crítica al modo de producción capitalista se había convertido, por efectos de la circularidad misma del paradigma de la producción, en un reforzamiento de la lógica de la producción capitalista, toda vez que – como puede leerse a Baudrillard (2000:9): “El pensamiento crítico del modo de producción no afecta al principio de la producción”. Es decir, que la crítica al modo de producción capitalista, al dejar intacto los supuestos epistemológicos del modelo de la producción, terminó reforzando la lógica misma del modo de producción capitalista y

fortaleciendo sus consecuencia en la vida social. De este modo –según la crítica de Baudrillard- la teoría marxista va a hallar sus límites críticos en la circularidad del paradigma epistemológico de la producción.

Lo que dice Baudrillard con toda razón es que el marxismo quedó atrapado en el interior del paradigma epistemológico de la producción, ya que su crítica a la economía política capitalista la desarrolló a partir de significaciones correspondientes al paradigma de la producción, como por ejemplo: modo de producción, trabajo, relaciones de producción, etc. (Baudrillard, 2000: 7). Y esta circularidad infecunda del discurso crítico se observa – como sostiene el mismo Baudrillard (2000: 40)- en las transferencias metonímicas de significados propios del mismo modelo:

A partir de aquí – dice Baudrillard refiriéndose a la transferencia de significaciones en el modelo- no hacen más que evocarse unos a otros, en un proceso metonímico indefinido: el hombre es histórico, la historia es dialéctica, la dialéctica es el proceso de la producción (material), la producción es el movimiento mismo de la existencia humana, la historia es la de los modos de producción, etc.

En ese sentido, esta circularidad discursiva del paradigma epistemológico de la producción, al convertir la crítica marxista en una reiteración discursiva que se vuelve autorreferencial, hizo, no sólo que se reprodujera el principio de la producción que se pretendía criticar, sino, más grave aún, que la realidad misma terminara ocultándose detrás de este artificio metonímico. Es decir, el modelo o paradigma de la producción, a partir de esta circularidad discursiva, operó como la proyección lingüística con arreglo a la cual el discurso de la crítica no pudo mostrarse más que como mera imagen de sí mismo, como el mero reflejo de su propia sombra: es decir, no como la crítica a la producción capitalista sino como el verdadero “espejo de la producción”. Y todo ello mediante una reiteratividad discursiva en la que las significaciones como: modo de producción, fuerzas productivas, trabajo, etc. no remiten a ningún referente externo sino a sus propios significantes.

Es esta circularidad la que hizo que el sujeto de este modelo terminara siendo –como ya dijimos- una práctica productiva más que se basta a sí misma, una práctica productiva cuyo límite ontológico es ella misma, toda vez que termina siendo – como nos ha dicho Baudrillard (2000:18)- la pura fuerza de trabajo que se satisface a sí misma mediante la fuerza de trabajo. Y ello en razón de que esta fuerza de trabajo se consume materializándose en la mercancía y se repone precisamente en el consumo de estas mercancías en la que ella es contenida como fuerza de trabajo: un ciclo de producción, distribución y consumo que no es más que la transustanciación de la praxis misma en la circularidad discursiva del paradigma.

Por esta misma circularidad, el modelo de la producción, al asumir al sujeto como fuerza de trabajo, hace de la libertad humana, la liberación de las fuerzas productivas, toda vez que la fuerza de trabajo sólo se libera liberando la fuerza productiva que tiene la tarea de liberarla en tanto fuerza productiva.

En definitiva, Baudrillard ha creído que la adscripción del pensamiento moderno al paradigma de la producción lo ha forzado a reproducir la lógica de la producción capitalista, ya que el sistema del pensamiento toma como categorías, las mismas significaciones de la producción que requieren ser desechadas, tales como: modo de producción, fuerza de trabajo, fuerza productiva, etc. De manera que, en este sentido Baudrillard (1986, p. 50) termina proponiendo, como forma de escapar de la trampa del modelo de la producción, una crítica a la metafísica del signo y del código, la cual va a llamar: Crítica a la economía política del signo. Un título que correspondía precisamente a su obra anterior, aparecida un año antes, en 1972, y que fuera editada en español en 1974 por Siglo XXI Editores. Una crítica en la que Baudrillard (1986) –basándose en la lingüística- intenta liberar el discurso de la economía política del modelo de la producción y reenviarlo hacia el paradigma lingüístico, hacia el paradigma que, *mutatis mutandis*, Habermas más tarde designará como modelo del entendimiento intersubjetivo.

La segunda crítica que vale la pena incorporar en este inventario rápido que hacemos es la realizada por el filósofo húngaro György Márkus en su conocida obra de 1980 titulada “*El mundo de los objetos humanos*”, una obra que fue ampliada posteriormente en 1982 y rebautizada con el nombre de “*Lenguaje y producción*”. En este célebre texto, en el que Márkus rechaza la crítica de Baudrillard (Nota 3) que ya comentamos y en el que se aproxima, críticamente, a la propuesta de Habermas, el paradigma de la producción es identificado como un modelo epistemológico que – como ha dicho Boltvinik (2007: 17) -: “sirve no sólo como un modelo teórico-interpretativo a través del cual se logra un entendimiento radicalmente nuevo de la vida social, sino también como un proyecto práctico de reorganización social”.

Es decir, el paradigma de la producción sería un modelo para el cual las ideas ya no estarían remitidas a la conciencia sino – como había dicho Baudrillard- al marco de la producción. Las ideas serían ahora objetivaciones, es decir productos, de actividades humanas históricas específicas. En este sentido, según la epistemología de este paradigma de la producción, las verdades ya no serían las resultantes de la conciencia sino los productos que derivan de la praxis humana en el proceso de producción y reproducción de sus medios materiales y espirituales de vida.

Sin embargo -y he aquí el aporte de Márkus-, a esta noción de producción, de la cual se deriva este modelo de verdad, dice Márkus, le debe ser inherente la idea de consumo, ya que la realización del producto sólo se completa con la necesidad y el requerimiento del sujeto que lo consume. Es decir, sólo se completa como valor de uso, vale decir con el uso o la utilidad del producto. Una utilidad que viene establecida, no por la producción solamente, es decir no sólo por el requerimiento de normas técnicas de producción, sino además por el empleo social de producto, que supone el requerimiento de *normas sociales de empleo*. Y en este sentido, estas normas sociales serían marcos de significación y de sentido que remiten a la construcción lingüística de los sujetos y que, en este sentido, le serían inherentes a la producción.

De manera que el modelo de la producción, al requerir intrínsecamente del consumo como su correlato, no sólo requiere normas técnicas de uso, sino además de normas sociales de empleo, que al remitir al plano de la interacción social y simbólica de los sujetos, remiten a la dimensión lingüística de la acción productiva. Por tanto, la objetivación del sujeto en la realización de su vida material y espiritual, de su ser y su conciencia social, supone no sólo una praxis productiva, sino una praxis humana que desborda el marco restringido del trabajo y en general de la acción instrumental con la naturaleza, toda vez que – según la crítica de Márkus- la praxis humana, aún en el modelo de la producción, remite a la acción del lenguaje.

De este modo la crítica de Márkus, al ampliar la noción de producción y extenderla hasta el consumo, hizo de este paradigma una praxis productiva y lingüística al mismo tiempo. Por ello su crítica conduce a dos salidas posibles a las dificultades originales del paradigma de la producción: el de la resolución de problemas, que identificará con Popper y su falsacionismo y el del lenguaje, en el que incluirá a Wittgenstein, Gadamer, etc.

Como vemos, esta crítica del profesor György Márkus no sólo esclareció los límites de la teoría marxista y del paradigma de la producción que le es inherente sino que abrió nuevas dudas sobre la filosofía de la praxis. Y ello, precisamente por el hecho de revelar cómo los presupuestos epistemológicos de la teoría marxista, al postular la autoconstitución de la especie humana sólo a partir del trabajo, no sólo redujo toda praxis social al puro trabajo sino que, incluso, restringió las interacciones simbólicas y normativas únicamente a meros actos instrumentales. Lo cual reveló cómo el paradigma de la producción al reducir la actividad humana al trabajo, banalizaba la complejidad social del mundo y reducía la sustantividad de vida social al acto económico de reproducción de la vida material.

Esta es la razón por la cual la crítica de Márkus, al examinar la relación entre “producción y comunicación”, lo llevó a proponer, como consecuencia, un cambio de paradigma en la teoría social. Un aspecto este que el filósofo desarrolla en el capítulo cuatro de la segunda parte de su libro *Lenguaje y producción. Una crítica de los paradigmas* (Márkus, 1986), y que Habermas, a su modo, desarrollará en su investigaciones filosóficas de los años ochenta, tal como veremos ahora.

La filosofía del entendimiento intersubjetivo

Es precisamente esta crítica del profesor Márkus la que Habermas tomará como punto de partida filosófica – en *El Discurso filosófico de la modernidad* (1989: 103-104)- para la justificación de su nueva filosofía contenida en su *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) (Nota 4). Una nueva filosofía cuyo propósito sería justamente superar, en su objetivo emancipatorio, las dificultades tanto del paradigma de la conciencia como del paradigma de la producción planteada incluso por Márkus, porque a juicio de Habermas (1989, p. 107), la crítica de Márkus: “aún no expresa con claridad suficiente que la perspectiva de la emancipación no brota precisamente del paradigma de la producción, sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento.” Un nuevo paradigma que supere lo que Habermas

(1989, p. 353) ha llamado “el paradigma que representa el conocimiento de objetos” . El cual –reitera Habermas (1989, p. 353)- debe ser “sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción”. A este respecto puede leerse en el *Discurso filosófico de la modernidad* (1989: 355) que:

Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícitos el “saber de reglas” (Regelwissen) preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente...

Y esto entre otras cosas porque – sigue Habermas (1989: 354)-: “Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia adentro, todo se congela en objeto”. Y al congelarse en objeto, funda una perspectiva del objeto, una objetividad, que al ponernos frente al objeto, nos reconstruye subjetivamente como sujetos. Y al hacerlo, nos fuerza como sujetos a una actitud de dominación del objeto y del mundo objetivo en general: es decir nos hace emerger como una conciencia de control experimental del fenómeno y como una voluntad de dominio de la naturaleza y de la sociedad.

Respecto a esto Habermas (1989: 354) dice:

...esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que le salen al paso en el mundo. El redoblamiento trascendental-empírico que la relación consigo mismo comporta, sólo es ineludible mientras no haya alternativa a la actitud meramente objetivante que por fuerza ha de adoptar el observador: sólo entonces tiene el sujeto que considerarse a sí mismo como alguien que se enfrenta en actitud dominadora al mundo en su conjunto - o como una entidad que aparece en el mundo.

De modo que las restricciones epistemológicas planteadas por el paradigma de la producción que Baudrillard y Márkus habían evidenciado, y que forzaban la conversión de la naturaleza y de la sociedad en objetos susceptibles de ser dominados y controlados, y que convertía al sujeto en una voluntad de dominio sobre éstos, hallaba ahora con Habermas una salida posible hacia una filosofía del entendimiento intersubjetivo. Una nueva filosofía que supera al modelo de la producción al fundar un nuevo paradigma epistemológico que permite a los sujetos una acción colaborativa, una acción de entendimiento de los sujetos entre sí y de éstos frente al mundo. Porque –como dice Habermas (1989: 354):

En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar ego un acto de habla y al tomar alter postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal.

De modo que esta filosofía del entendimiento, al postular...“la acción comunicativa como el medio a través del cual se reproducen las estructuras simbólicas del mundo de vida (2002, tomo II: 289) (Nota 5), saca a la luz la relevancia del lenguaje en la acción gregaria de los sujetos y va a postular al lenguaje como fundamento sociológico para la integración cooperativa de los sujetos. El entendimiento lingüístico – dice Habermas (2002: 138)- es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan construir una interacción. Es decir, una

interacción hecha de actos lingüísticos o en palabras del filósofo: "...La acción comunicativa designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla..." (Habermas, 2002:146)

Los grupos colaborativos y la filosofía del entendimiento

En este sentido esta filosofía del entendimiento no sólo va a superar a la epistemología de la conciencia que servía de fundamento al monologismo nomotético y a la epistemología de la praxis que privilegiaba el paradigma de la producción, sino que va servir además de soporte epistemológico a la interactividad de los sujetos que, mediante la función significativa del lenguaje, se estructuran en grupos sociales de nuevo tipo. Grupos cuyo tejido interior ya no es una estructura mecánica, sino una red efímera y evanescente de interactividad lingüística; es decir, de transferencias simbólicas.

Por ello, esta filosofía del entendimiento se nos revela como el sustento ostensible de unos nuevos grupos sociales que, mediante sus interacciones comunicativas, se despliegan como formas colaborativas de la acción social. Y en este punto es conveniente recordar la postulación de Berta Rotstein (2006: 41) cuando afirma que: "estos grupos sólo se hacen posibles mediante las interacciones comunicativas". Lo cual resulta una afirmación correcta no sólo desde el punto de vista epistemológico sino incluso desde el punto de vista empírico, ya que: desde el punto de vista epistemológico, como ha dicho Muhlenbrock (1999): "el aprendizaje colaborativo es el compromiso mutuo establecido entre grupos de personas que se agrupan en un esfuerzo coordinado para dar respuesta a una tarea"; y desde el punto de vista empírico, si consideramos los resultados de las investigaciones fácticas de autores como Lev Vigotsky (1996) y Bárbara Rogoff (1993), quienes, cada cual por su lado, han demostrado que: "La interacción social trae beneficios al aprendizaje".

De manera que la filosofía del entendimiento, en la medida en que nos provee de modelos interpretativos que permiten la comprensión, tanto de las acciones comunicativas y de los actos de habla con los que los sujetos participan en sus equipos de aprendizajes, como de los juegos lingüísticos y las reglas de uso semánticas con las que estos sujetos definen constructivamente sus significaciones y acuerdan sus visiones consensuadas, en esa medida se nos revela como un modelo filosófico en el cual las nuevas formas educativas hallan, en el plano práctico, sus fundamentos constructivos.

De igual forma, esta filosofía del entendimiento, al relocalizar en el diálogo y en el entendimiento de los sujetos capaces de lenguaje y acción, los protocolos de conocimiento y de aprendizaje, sustrae del espacio normativo de la pedagogía y la didáctica clásica, las posibilidades emancipatorias que habían estado negadas, abriendo así un nuevo espacio para una educación libertaria: una educación que, en la construcción lingüística y cooperativa de la realidad, privilegia los equipos, el entendimiento y la colaboración intersubjetiva.

En definitiva, la filosofía del entendimiento intersubjetivo nos permite comprender la epistemología de los grupos colaborativos que, de manera ostensible, han estado poblando el

paisaje académico de los últimos años, tanto en el espacio real de la escuela, como en el ciberespacio, en el que hoy se desarrollan de manera acelerada las escuelas virtuales propias de las sociedades de la información y la comunicación.

NOTAS

Nota 1: El racionalismo que aquí se alude, corresponde a la corriente filosófica abierta por Descartes en el siglo XVII y que caracterizó a la filosofía moderna. Esta categorización tan de uso común se halla referida, inclusive, en el diccionario filosófico de José Ferrater Mora (2004: 2984).

Nota 2: Esta clasificación hecha a la filosofía hegeliana puede encontrarse, por ejemplo, en la obra de Marcuse (2003) titulada *Razón y revolución*. De igual modo, en el trabajo del profesor María Jesús Casals Carro en su ensayo de 1999: *El arte de la realidad: perspectivas sobre la racionalidad periodística*, en la que señala que: “ El propio Hegel terminaría sus días como cabeza de la «derecha hegeliana». También de su sistema de pensamiento salió el otro brazo, el izquierdo, que influyó absolutamente en Carlos Marx.”

Nota 3: G. Márkus revisa críticamente *El espejo de la producción*, la obra de Jean Baudrillard ya citada.

Nota 4: Nos referimos a Habermas, J. (2002; tomo I)

Nota 5: Habermas, J (2002; tomo II). Léase además: Habermas, J. (1989)

Referencias

- Baudrillard, J. (1986). *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI editores, s, a.
- Baudrillard, J. (2000). *El espejo de la producción*. Barcelona España, editorial Gedisa, S. A.
- Boltvinik, J. (2007). Desarrollo y crítica del modelo de la producción. Presentación del ensayo de György Márkus. En *Revista Desacatos, Enero-abril, número 023*. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México, pp. 161-178.
- Casals Carro, J. M^a. (1999): El arte de la realidad: perspectivas sobre la racionalidad periodística. En *Revista de filosofía, N° 5*: 37-62
- Descartes, R. (1983). *El Discurso del Método*. Barcelona España, Ediciones Orbis, S. A.
- Gaos, J. (1983). *Historia de nuestra idea del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Giörgy, M. (1986). *Language and Production. A Critique of the Paradigms*, D. Reidle Publishing Company, Dordrecht, Países Bajos,
- Habermas, J (2002). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Madrid, España, editorial TAURUS.
- Habermas, J (2002). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Madrid, España, editorial TAURUS.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, España: Editorial Taurus.

- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid España, Ediciones Cátedra.
- Hegel, G. W. F. (1972). *El espíritu, La razón en la historia, primera mitad de Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, España, Seminarios y Ediciones.
- Hegel, G. W. F. (2000). *La Fenomenología del Espíritu*. México, editorial Fondo de Cultura Económica.
- Heller, A. (1978). *Vida cotidiana*. Francfort, editorial Gedisa.
- Kant, I. (1976). *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental*. Buenos Aires, Argentina, editorial Lozada, S. A.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Barcelona, España.
- Marx C., y Engels, F. (1973). *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú, editorial Progreso.
- Mora Ferrater, J. (2004). *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, S. A., Barcelona, España.
- Muhlenbrock, M. (1999). *A system for Analyzing Collaborative Problem Solving*. Disponible en: <http://citeseer.nj.nec.com/410548.html>. Consultado el 12-12-09,
- Rogoff, B. (1993). *Aprendizaje del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*. España, Editorial Paidós
- Rotstein, B. (2006). El trabajo colaborativo en entornos virtuales. *Revista Cognición- N° 7- Septiembre – Octubre 2006- pág. 38- 45. ISSN 1850-1974.*
- Vigotsky, L. (1996). Interacción entre aprendizaje y desarrollo. En M. Cole. V. Steiner, S. Scribner & E. Souberman. (Eds), *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, España.

El Autor:

Frank López

Profesor de la Cátedra de Métodos de Investigación Documental
Profesor de Epistemología del Discurso Económico
Coordinador de la Línea de Investigación Epistemología y Política
Miembro del grupo de estudio de Filosofía del Lenguaje (INFACES)
Miembro del Comité Editorial de la Revista FACES
Escuela de Economía
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad de Carabobo
Doctorado en Ciencias Sociales obtenido en el Instituto de Investigaciones Rodolfo Quintero
de la Universidad Central de Venezuela
oswaldo_lopez2002@yahoo.es