

La crisis de la modernidad y la razón pedagógica*

Alvaro Márquez

*Centro de Estudios Filosóficos. Facultad de Humanidades y Educación.
Universidad del Zulia - Maracaibo - Venezuela
E-mail: amárquez@europa.ica.luz.ve.*

Resumen

La crisis de la modernidad resulta de un logos deshumanizado, individualizado, por la hegemonía tecno-científica capitalista que legitima su primado (negando la *otra* Razón-práctica, ética, dialógica), tecnificando los saberes históricos y el discurso de la intersubjetividad.

La razón pedagógica es un "orden" del saber-poder (Foucault) que sistematiza, regula y ejecuta el discurso de la racionalidad que subyace en los saberes históricos; entonces, ella podría formar parte de la Crítica que: 1) indaga con cuál filosofía de la técnica se racionalizan esos saberes, y 2) intenta crear el espacio público -no virtual- donde se enfrente y se suprima la crisis de la Razón del hombre moderno.

Palabras claves: Modernidad, Crisis, Racionalidad técnica, Razón Pedagógica.

Recibido: 29-3-95 • Aceptado: 12-7-95

* Con el título **Modernidad, Postmodernidad y Educación** este artículo fue originalmente presentado en un Ciclo de Conferencias organizado por la Cátedra **Tendencias en la Teoría y la Praxis Educativa** de la Maestría en Ciencias de la Educación de LUZ, que coordina y dicta la Prof. Mgs. María Elena Reyes. La primera parte de este artículo fue publicada con el título **La Crisis de la Racionalidad Occidental** en la revista **Utopía y Praxis** (2, 1995), y la misma ha sido ampliada en algunos puntos para la presente publicación.

The Modernity Crisis and the Pedagogical Reason

Abstract

The modernity crisis results from a dehumanized and individualized logos through capitalist techno-scientific hegemony which legitimates its primacy (by denying the **other** practical, ethic, dialogical Reason and technifying the historic knowledges and the discourse of intersubjectivity).

The pedagogical reason is an "order" of the knowledge-power (Foucault) which systematizes, regulates and performs the discourse of rationality underlying the historic knowledges; then, it could be part of the Critic that: 1) finds out which philosophy of the technique these knowledges are rationalized with, and 2) it tries to create the public-non-virtual-space where the crisis of the modern human being's Reason is faced and suppressed. (Translated by Hortensia Adrianza de Casas).

Key words: Modernity, Crisis, Technical Rationality, Pedagogical Reason.

Introducción

I. La crisis filosófica de la Racionalidad Ilustrada Burguesa.

I.0. En este aparte nuestro, principal interés es exponer, muy sumariamente, cuál ha sido en su origen, el sentido filosófico otorgado a la racionalidad (Logos) a partir del pensamiento griego. También, por qué los objetivos de progreso y de libertad de la civilización occidental se han visto frustrados en virtud de las constantes crisis históricas que ha producido el ejercicio de una racionalidad técnica objetivadora del sujeto, muy favorecida, con la entrada de la modernidad, por la ideología cientificista del conocimiento. Al reducir cada vez más el ámbito de la moralidad, de la

intersubjetividad y el diálogo de los individuos -principios fundamentales en el mundo moderno-, este tipo de racionalidad ha devenido instrumental, alienante y deshumanizadora.

I.1. Con el logos griego, palabra y pensamiento, nace la racionalidad de Occidente. Aquella palabra que designa a la razón que se pregunta por el Ser: "el hombre es el ser que habla del ser". Como bien lo señala (E. Nicol, 1978:27), hablar es apropiarse de la realidad, en el acto mismo de ofrecerla o comunicarla. La clave del acto lingüístico se halla en esa estructura dia-léctica del diálogo. Y su verdad también es una con-versión: el logos versa sobre el ser; pero lo versado se vierte al inter-locutor. Por la filosofía -dice (Heidegger, 1960:45) - el ser se afirma y se confirma como un "corresponder", es "el corresponder expresamente ejecutado, que habla en tanto atiende al llamamiento-asignación del ser del ente. El co-rresponder (contra-habla) escucha y obedece la voz del llamamiento-asignación. Lo que se nos asigna como voz del ser, determina nuestro corresponder".

Pero el mundo de la razón entra en crisis cuando el hombre moderno pierde el sentido de su quehacer, cuando los fines últimos de la razón no se dan por consabidos, como parte de un consenso que enmarca las posibles decisiones iniciales y cardinales (Nicol, **Op. cit:** 28). La falta de ese con-senso, de ese diálogo con el otro, como lo advierte (Pérez-Estévez, 1994), ha distanciado al hombre de la Modernidad del orden ontológico de la praxis, enfrentándolo al dominio ahora tecno-lógico de lo político, es decir, de lo público, donde discurso-razón y habla-escucha se excluyen, disocian y dominan de acuerdo al sistema de poder que instauro su legitimidad (Reboul, 1980). La interrogación sobre el orden y jerarquía del logos requiere también de una reflexión crítica sobre la organización de la polis como la condición social que reviste la manifestación de aquel, y sin la cual no se podrán comprender las nuevas formas de la interacción humana.

I.2. Hoy con el debate entre Modernidad y Postmodernidad se

nos presenta en toda su profunda crisis la trayectoria recorrida por la racionalidad occidental. El fracaso, según (Habermas, 1981:572), de "la autonomía de la conciencia y la libertad subjetiva del cogito" parece agotar el proyecto de la Ilustración Burguesa: la apertura racional del ser-en-el-mundo ha terminado por disolver el mundo-del-ser en un irracional pragmatismo. Es la emergencia de una "praxis" y de un logos individualizador nutrido por el afán de poder que promueve el discurso tecno-científico. La práctica de este logos individualizador está orientada a difundir y consolidar un tipo de conducta humana a partir del Yo y no del acuerdo de los hombres entre sí como lo profesa el humanismo. El hombre ya no es entendido como la fuente y el fundamento de sus valores y de sus leyes. La condición humana está subordinada a los criterios de la productividad, los cuales invaden y gerencian el comportamiento humano no sólo en la esfera de lo público, sino aún más en la esfera de lo privado, modelando a través de una psicología de la cultura de masas, los principios de homogeneidad y uniformidad de la racionalidad técnica. El concepto de autonomía clave en el humanismo, es sustituido en el individualismo por el de independencia. Lo social se opone a lo individual. Los resultados del "logos individualizador" se advierten en una forma de ser en la cual los individuos terminan siendo atomizados por los "valores" de una concepción de la vida basada en los beneficios, gerencia, eficiencia de los roles y competencia de la productividad. Bajo el signo de la modernidad se disuelve virtualmente lo genéricamente más humano: la noción de proximidad del otro. Un "humanismo no metafísico" y un "yo egoísta" le sirve de ideología (Renaud, A. 1989), donde el individuo humano termina convertido en objeto para la dominación. Individuos sin solidaridad, sin sensibilidad, sin fraternidad, solitarios y anónimos por una identidad objetual que les interioriza el sistema de la racionalidad dominante. Frente al "logos individualizador" se hace urgente consolidar una racionalidad (alter) liberadora del dominio técnico, capaz de la crítica teórica y práctica, como otro modo de organizar las relaciones de los hombres fuera de esa estructura de poder-sometimiento, estructu-

rando otro código de significación del logos como orden de control, haciendo posible restituir la acción de la racionalidad práctica con el propósito de que se origine la humanización de los sistemas de interacción social. Pero la prepotencia de la racionalidad moderna (tecno-científica) parece haber cancelado el sentido teleológico del propio sujeto que la constituye: el hombre es cada vez menos un fin en sí mismo, pasando a ser la mayoría de las veces tan sólo un medio para...

Si se fractura el orden de la razón con respecto del Ser del que habla, queda preguntarnos: ¿cuál es el quehacer de la razón?; se quiebra el correlato que ontologiza la existencia de lo humano. Como consecuencia de ello la inserción del pensamiento en el mundo, el diálogo y la acción del hombre, pierden el fundamento original de su historicidad. La pregunta por el quehacer de la razón es la pregunta con la cual se busca la definición de un tipo de racionalidad que está cada vez más alejada del horizonte del Ser del que habla. Así se abre una distinción entre la razón que se preocupa de encontrar los fines que el hombre ha de perseguir, si quiere configurar su vida y su historia de una manera humana, y una razón que sólo se preocupa de resolver los problemas técnicos de la relación entre medios y fines, sin detenerse a examinar la racionalidad de estos últimos. Precisamente, la Ilustración, impulsada por el desarrollo del sistema económico capitalista, trajo consigo un proceso histórico de transformación y desvirtualización de la razón entendida sólo en un sentido instrumental. Los modelos cognoscitivos con los cuales se van a interpretar los diversos sistemas de relacionalidad societal resultan constituidos por el carácter normativo de esta razón que funda su legalidad en la noción de formalidad: la realidad histórica de los hechos considerada tiende a ser descontextualizada de los procesos materiales de producción que la fundamentan. El positivismo científico que en las Ciencias Sociales resulta del desarrollo de este tipo de racionalidad es quien repotencia la "dicotomía" entre **razón técnica** y **razón práctica**, con lo cual no sólo se agudiza una **lógica del absurdo**

sino que se termina depredando al género humano de sus significaciones morales y valoraciones ontológicas más vitales. Para este positivismo el único criterio de verdad y de "cientificidad" es el construido y deducido a partir de este tipo de racionalidad que deja de lado como no racional y no científico a todo aquello que no sea susceptible de ser reducido a criterios de legitimidad técnica. El discurso social de este tipo de racionalidad llega a impregnar la mayor parte del campo argumentativo y comunicacional de lo social internalizándose en los individuos de tal modo que la mayoría de ellos termina identificándose con los intereses tecnicistas del sistema. La negativa a considerar necesaria la preocupación por las valoraciones prácticas hace a esta racionalidad inhumana e irracional puesto que proscribía a los hombres de un actuar en libertad y determinar cuál sea el sentido y destino de sus vidas.

Esta crisis de la razón encuentra, además, curiosamente, en sí misma una condición de prepotencia locucionaria que hace imposible una genuina presencia de dialogantes. Más bien tiende a la exclusión de éstos en la medida en que restringe su actuación lingüística y comunicativa del encuentro dialógico con los otros. Pensamos que no se puede desintegrar completamente el escenario de la moralidad pero se intenta por todas las formas posibles mantener en altos niveles esta racionalidad con la finalidad de oprimir y neutralizar la razón práctica. Y en tal sentido la fuerza locucionaria del diálogo tecno-científico ha producido una ideología más peligrosa que cualquier otra. Precisamente porque el diálogo lógico tiende a eliminar la condición moral de una crítica política y pública de la hegemonía del cientificismo cuestionado desde el diálogo existencial. Lo que ha caracterizado al diálogo lógico desde los griegos, y más aún hoy día, es que reduce a los sujetos a entelequias por medio del principio de identidad, la subjetividad es identificada con la objetividad formal en la cual el sujeto pensante pierde su cualidad y su diversidad. Como afirma Pérez-Estévez, del diálogo lógico no participa el Otro, el tú y ni siquiera el Yo como sujeto o persona. Al diálogo lógico lo construye sólo la razón

discursiva del Yo y tiene como fin lograr la verdad absoluta de las ideas. El centro y fin del diálogo lógico es la consecución de la verdad absoluta dominadora, que aliena a los dialogantes (Pérez-Estévez, *Op. cit.*: 322). A diferencia de éste, el centro y el fin del diálogo existencial son los hombres concretos que dialogan, su mutua comprensión y su mejor realización, a los que han de subordinarse tanto el proceso dialógico como el nuevo mundo que de él surge con sus valores y verdades. Para que exista auténtico diálogo, es decir, para que se produzcan los momentos simétricos del habla y de la escucha, es preciso que los sujetos o personas en su totalidad dialoguen (...) y escuchar al Otro, subordinarme a él (...) correr el riesgo que el otro me invada con su mundo (...) no puede darse en la relación racional de dominación (*Ibid*:322-23). La preocupación sobre esta problemática nos la expone también Habermas a través de su tesis de una situación ideal de diálogo basada en una voluntad ética del discurso; es decir, una discusión sin mediación de coerción racional reprimente donde sea factible la realización y aceptación de las pretensiones de validez de los argumentos propuestos en una comunidad de comunicación (Ferry, J-M. 1987. p. 483 ss). A pesar de que los interlocutores requerirán de un notable esfuerzo pragmático para alcanzar la verdad como consenso intersubjetivo, sólo a partir de allí es posible superar la preeminencia del diálogo tecno-lógico. Los análisis de Habermas (1987) y Apel (1991) sobre la acción comunicativa y la ética del discurso no hacen más que reevaluar el ámbito de la moralidad como escenario público y político que nos permitirá redimensionar el sentido histórico de la actual crisis de la racionalidad. Se trata de hacer devenir la razón prácticamente como diálogo. El diálogo tecno-lógico a través de sus diversos medios de difusión y técnicas de persuasión ha promovido la ideología del cientificismo, el imperativo de un autodesarrollo técnico sin fin, quedando excluido de la discusión el hecho mismo de un sistema de racionalidad económico y productivo perverso en donde los intereses sociales que lo determinan terminan coincidiendo con los intereses autopetpetuativos del sistema de dominación. Puesto que el orden político que controla y sus-

tenta esta sociedad logra legitimar la represión de la dimensión moral excluye también por ello la discusión política y democrática del campo de la racionalidad moral.

En la Modernidad los sujetos han sido atomizados, siendo asimilados por un sistema económico productivo que ha adquirido independencia, y el saber mismo, que hasta entonces había sido entendido como una fuerza de humanización transformadora del hombre, (Arendt,1993) pasa a institucionalizarse en la ciencia con independencia de éstos. La consecuencia es un tipo de razón que es trascendente al hombre. De este modo se convierte en una fuerza "autónoma" que se diferencia y se instituye como una estructura independiente, que acaba subyugando al hombre en lugar de ser una fuerza a su servicio. Se confirma, entonces, que lo que caracteriza a la modernidad occidental, es un dominio-técnico desarrollado y justificado por la uniformidad de una racionalidad científica, fundada en: i) las nuevas relaciones de producción logradas gracias al desarrollo de la cibernética, la robotización y al impacto de los modelos empírico-analíticos en las teorías individualistas del ser social (Ladrière,1968);ii) las nuevas formas de legitimación y consenso que la hegemonía de la sociedad civil capitalista ha venido desarrollando con la finalidad de despolitizar y neutralizar el antagonismo de clases.

Esto da origen en la Modernidad a dos ámbitos yuxtapuestos y contradictorios en irrecuperable escisión: el de la objetividad y el de la subjetividad. El primero, es el dominio de la **razón analítica** sobre la naturaleza, que cada vez más aborda lo histórico-social; el segundo, es el espacio de la libertad y de la **razón práctica**, el cual ha venido a quedar subsumido por el reduccionismo analítico de la racionalidad científica. Tal forma de objetividad instaura *un* sentido determinado de la racionalidad, que consiste en el sometimiento del hombre (sujeto) al orden objetivo de las cosas. La racionalidad no es su racionalidad sino la racionalidad del sistema hegemónico instaurado.

La crisis sobreviene, precisamente, debido a la reducción progresiva del horizonte humano, al concentrar todo el quehacer de la razón en unos fines pragmáticos y funcionales para todos. Y en este proyecto quizás no esté muy lejos un cierre totalitario de la libertad, entendida como libertad de ser, que es también la libertad del quehacer. La crisis de la racionalidad occidental es la crisis principalmente, de una modernidad que ha desontologizado al "ser del ente" (Heidegger, M. 1951). La metafísica europeo-occidental es calificada por Heidegger como una historia del ocultamiento del ser y de sustracción de la verdad, puesto que ha considerado más al ente que al ser, y nos lo ha presentado mucho más como apariencia que como presencia. Es decir, que "el "Ser" es definido como aquello que se ha retirado de la totalidad del ente pensada en términos objetuales" (Habermas, 1989: 132)¹. El olvido del Ser ha devaluado el espacio por medio del cual el logos se realiza y proyecta, transforma y crea. El punto de partida de la ontología fundamental es el "ser existente" y la comprensión del Ser del "ser existente" pertenece también a la comprensión del mundo donde acaece. Luego "ser existente" (Dasein) es "ser-en-el-mundo" (In-der-Welt-Sein). De este modo el contenido de la historicidad por el cual el ser se hace "ser-en-el-mundo" podría revertir la presencia del ser y llegar a deshacer-lo, negándole las condiciones de materialidad suficientes para su concreción. En este punto sigue siendo muy válida la preocupación sartreana de la libertad, la alienación y el otro, ya que nuestra existencia es un proyecto histórico y en cuanto tal resultado de la praxis humana (Comesaña, 1980). Es la modernidad occidental, precisamente, la que destruye al Ser como fundamento en "ontologías regionales" y manipulables operativamente de acuerdo a los intereses de las tecnologías del control social. La constatación "empírica" de la desontologización del "ser del ente" se advierte en la relación que la Ciencia y la tecnología han asumido como formas de legitimación ideológica del poder político en la sociedad capitalista avanzada, con lo cual se cancela ese juego dialéctico entre ser y mundo que ontologiza la genuina presencia de la razón entre los hombres. Lo que demuestra cómo la razón

técnica de una civilización basada exclusivamente en la reproducción del capital abstracto puede entrar en contradicción con su propio principio histórico, es decir, con la condición humana que la constituye y a la cual debe su coexistencia. Habermas nos señala que "mientras que la razón viene definida por el control y utilización calculantes, lo otro de ella sólo puede caracterizarse negativamente como aquello de que en absoluto podemos disponer, que cae fuera del ámbito de lo útil, como un medio en que el sujeto no puede zambullirse si no hace dejación de sí y transgrede sus límites como sujeto" (Habermas, **Ibidem**). Así, por ejemplo, los beneficios y satisfacciones en el *modo de ser* que el actual proceso civilizatorio otorga a los individuos, no son equitativos en términos de justicia y bien social, pues la distribución desigual de los mismos es lo que lo caracteriza. Y ello a pesar de un universalismo que profesa reconocer el derecho inalienable de los hombres a la vida y a su plena satisfacción. Advertimos que el *homo politicus* no se ha liberado del dominio que se actualiza y se proyecta desde la racionalidad tecno-lógica. ¿De qué depende el devenir del ser-humano? Dependerá de cuál sea el sentido de que se impregne la propia razón humana. Es decir, a diferencia de la problemática que caracterizó al pensamiento griego, dependerá de cómo el hombre materialice su conciencia existencial para hacer uso de la razón: el primer acto que historiza la genuina libertad compartida en alteridad.

I.3 En la Modernidad la razón ha perdido su función auto-crítica y es en virtud de ello que la Teoría Crítica de los filósofos de la Escuela de Frankfurt inaugura una preocupación vital por el sentido que se le imprime en su evolución finisecular (Delgado-Ocando, 1994:1). El discurso de la racionalidad Moderna ha entrado en un doble conflicto. Primero, porque las formas políticas de la tecnociencia han desvirtualizado el espacio que ontologiza la relationalidad societal de la esencia racional del hombre. Lo cual demuestra que la razón técnica de nuestra civilización, basada exclusivamente en la reproducción del capital, la plusvalía relativa y las estructuras de intercambio y consumo, entra en contradicción

con el proyecto histórico de libertad y de progreso de la condición humana que está en el origen de su existencia. Segundo, porque el **homo politicus** al no haber sido capaz de resolver la problemática de la satisfacción de sus necesidades radicales a través del dominio que produce la racionalidad técnica, se ha vuelto contra sí, deshumanizándose en continuos procesos de alienación.

El desideratum de la Modernidad pudiera ser no sólo un **post** sino, quizás, un **plus**-modernismo con lo cual se daría, o bien una superación del déficit de la racionalidad capitalista, o bien se acentuaría su actualidad en algo más que hipotéticas posibilidades de una "trans-racionalidad empeñada en transmutar sus propios fundamentos" (Mayz Vallenilla, 1994: 7)² en una casi total auto-destrucción del "ser genérico". Pareciera que las consecuencias tanto antropológicas como axiológicas de la racionalidad a venir dependerán de nuestra capacidad de crítica para disentir y negar las formas históricas que articulan el poder tecno-científico para normar la polis. Y de la creación de espacios originales donde la interacción y el diálogo existencial puedan ser desarrollados por el lado más humano de la razón: la comunicación ética del logos con la alteridad. (Pérez-Estévez, **Op. cit.**: 321).

1.4. En conclusión, podemos decir que la crisis de la modernidad, que entra en la historia de Occidente con la Ilustración burguesa, queda caracterizada por el ejercicio de un tipo de racionalidad basada en los intereses técnicos de una científicidad que instrumentaliza el obrar y la acción de los individuos en libertad, desligándolos de la racionalidad práctica como mundo de la moralidad y de la necesidad comunicativa con los otros: diálogo irrenunciable para la comprensión de la verdadera razón de ser. Ante este panorama tan desalentador los filósofos críticos de la Modernidad están **comprometidos** en la construcción de una intersubjetividad histórica que posibilite la restitución de la razón al origen del Ser, por medio del acto pragmático universal del diálogo con sus referentes existenciales. La voz de la filosofía no puede guardar silencio ante las preguntas y dudas que nos plantea este final de siglo.

Con esto asumimos que la crisis de la racionalidad occidental es un problema que debe ser debatido no sólo **teórica** sino también **prácticamente**.

II. La "racionalidad pedagógica" entre modernidad y postmodernidad.

II.0. El debate sobre la crisis de la racionalidad en la modernidad ilustrada no puede dejar de lado la reflexión sobre la importancia que pueda tener la razón pedagógica en los sistemas de enseñanza con los cuales se institucionaliza una forma de reproducir el saber de una tal racionalidad. Porque en la sociedad burguesa avanzada, hoy día convertida por la ciencia en una sociedad del discurso técnico, los saberes científico-tecnológicos tienen su correlato ideológico-pedagógico, cuya incidencia en la interacción social parece sustantivar la hegemonía y la cosificación del ser social. Porque parece que de los intereses tecno-ideológicos de los saberes nace una nueva especie de nueva **Enciclopedia** sobre cuáles saberes deben ser legitimados o no, universalizados o no. Gracias a lo cual los diversos tipos de conflictos que se viven en la sociedad civil pueden ser dirimidos satisfactoriamente por la racionalidad "comunicativa" dominante. El control pedagógico que se organiza a causa de las relaciones políticas entre saberes y poder determinará, en consecuencia, los principios de validez de una particular racionalidad histórica. Lo cual hace aún más interesante nuestra indagación sobre la **intención** subyacente de la racionalidad pedagógica con la que se socializan y gerencian y/o tecnifican los saberes en la sociedad burguesa ilustrada.

II.1. La **razón pedagógica** no deja, pues, de estar inserta en esta discusión de la Modernidad sobre el Ser y su contemporaneidad, así como en lo referente al uso que se hace de la racionalidad como fuerza represora o liberadora de los saberes históricos. Según Bourdieu-Passeron (1970) actualmente puede entenderse la razón pedagógica como: i) una praxis comunicativa, codificadora e integradora, de conceptos diferenciales y análogos pertinentes a

las diferentes ciencias sociales, lo cual acentúa la necesidad de su carácter interdisciplinario en las teorías de las ciencias de la educación; y ii) como un sistema de comprensión estructurado por categorías de cognición, simbolización y significación. O sea, que es una praxis capaz de organizar explicativamente las totalidades de la pluralidad de los saberes y sus respectivas estructuras discursivas. Por otra parte, interesa señalar también, que la crítica-teórica realizada por la razón pedagógica a los procesos constructivos de los saberes históricos, no sólo ha fracturado el "enciclopedismo", sino que ha favorecido el cuestionamiento político y ético de los saberes homogeneizadores. Advirtiéndose de este modo las posibles prácticas autoritarias que desplegadas en las estructuras de socialización y movilidad de grandes colectivos humanos como v.gr., a través de la educación, pueden convertir a una sociedad en un sistema de represión simbólico.

II.2. La razón pedagógica en cuanto que es un contexto racionalizador de la diversidad gnoseológica de los procesos de producción discursivos (tanto educativos como éticos, religiosos, jurídicos, científicos, etc.) se configura, en un primer momento, como un tipo de **racionalidad comunicativa** antidogmática, que induce y proyecta la libertad del otro a través de los saberes, instaurándose así una auténtica valoración del diálogo propio y ajeno, sin las restricciones y compulsiones - que no sean las del lenguaje como señala Roland Barthes (1964:91)- que se inducen desde las estructuras simbólicas y/o representativas de la institucionalidad del poder-saber. Y en un segundo momento, como un medio efectivamente humanizador de la participación de los ciudadanos en el logos de la vida pública. Puesto que la dialógica particular a cada proceso de enseñanza y aprendizaje conllevaría, necesariamente, a la democratización de los **saberes** y los **poderes** que estos saberes engendran. Haciendo que la interacción societal se organice a partir de relaciones humanas más participativas, libertarias e igualitarias (Dewey, 1991:110)³. La racionalidad pedagógica puede alcanzar de esta manera una relevante posición en la genealogía co-

municativa de los saberes. Igualmente, como lo argumenta (Gramsci, 1972:27)⁴, en algo tan fundamental como lo es la interpretación de las formas políticas y sociales que condicionan a esos saberes. Puesto que el "sistema educativo de una sociedad de clases" está orientado jerárquicamente por la racionalidad positivista del conocimiento, esto trae como consecuencia que la interacción educativa sea desarrollada a través de conceptos de dependencia cultural y técnica siendo ésta decisiva en la organización y dirección del consenso y de la hegemonía del bloque histórico; que, obviamente, también está conformado por las estructuras discursivas de los saberes y del Estado burgués.

II.3. Debíó a que la acción de la razón pedagógica puede inscribirse en la racionalidad del saber científico creado, ella debe ser entendida, por lo tanto, como parte de la poésis de los mismos. Es decir, está implícita en las formas de producir, conceptualizar y representar esos saberes a través de un **dispositivo**, como dice (Deleuze, 1990:155)⁵ en su interpretación de Foucault, técnico y heurístico de sistematización didáctica. En virtud de esto la posible existencia de un dispositivo didáctico debe ser inherente a todo sistema de producción de saberes, permitiendo así construir o deconstruir los modelos socio-culturales de interpretación y comunicación de los aprendizajes, y cómo éstos son transferidos y/o transformados en el registro de la experiencia cognitiva de los sistemas educativos, reproductores y creadores del "mundo de vida" de una determinada época histórica.

Sólo desde esta perspectiva se hace probable inducir cambios cuantitativos y cualitativos en el diagnóstico y evaluación de la comprensión de los objetos de conocimiento, de las técnicas y procedimientos, así como de sus métodos y lenguajes. Lográndose además, por una parte, suprimir el **funcionalismo pedagogicista** con el que el pensamiento de la modernidad ha pretendido fragmentar y sectorizar los contenidos de la producción de los saberes. Un pedagogicismo casi siempre aliado a las escuelas más dogmáticas del racionalismo empirista y de las sociologías disciplinarias

de la conducta humana (Billard, 1993:39ss). Y por la otra, considerar que este dispositivo didáctico de la razón pedagógica es **diferencial**: su desarrollo sistémico nos permitirá crear las conexiones necesarias entre la conceptualización y argumentación de los sub-sistemas de conocimientos (v.gr., entre literatura, artes plásticas, música, historia, ciencias, etc.) ya que es en ese tejido de intersecciones donde se configura el efectivo proceso de una racionalidad cuya labor de crítica pueda problematizar suficientemente la validez de la cientificidad con la cual se pretende legitimar modelos o teorías de saberes, así como las metodologías que se institucionalizan para reproducirlos. Si además consideramos la razón pedagógica como una hermenéutica no formal, es decir, no cerrada, absolutizadora de la gerencia de los saberes, podemos afirmar que el **sentido** de los discursos con el cual los saberes históricos se transmiten debe ser necesariamente interpretado y discutido, incluso a partir de su propio dogmatismo. Porque es en el campo diverso del dogmatismo racional donde la razón pedagógica puede quedar atrapada por la anarquía de los saberes dominadores, ya que cuando los paradigmas de la argumentación hegemónica quedan oficializados e instituidos por los modelos de estos saberes es cuando la racionalidad instrumental excluye, devalúa, descalifica e ignora otros saberes por considerarlos marginales y anómalos.

II.4. La razón pedagógica, además de contar con una psicología del conocimiento y una metodología de la educación, deberá vincularse, desde nuestra perspectiva de análisis, con una antropología social que humanice los conocimientos y, sobre todo, sus productos. La consecuencia es evidente: el obrar de la razón pedagógica versará también sobre una crítica a la ética de las diversas formas de dominación que se han desarrollado a causa del despliegue tecnológico de los saberes originados en la Modernidad, siendo capaz de fundar una conciencia moral de la razón. Es importante entender que, saber y conciencia moral, como lo diría (Bertran Russell, 1969:587), están relacionados entre sí por campos axiológicos y judicativos; es decir, por valores y juicios acerca del valor

de la equidad con la que se administran técnicamente los beneficios del conocimiento científico en la sociedad. Pero esta relación ha sido neutralizada según Habermas por el "interés de conocimiento" que la racionalidad técnica ha venido imponiendo en el desarrollo político-ideológico y económico de la sociedad burguesa moderna. Y es a partir de esta argumentación que la razón pedagógica alcanza su status como una alternativa de educación ética en la organización de la cultura y la socialización del saber, tanto reflexiva como valorativa. Que tienda a desarrollar las capacidades cognoscitivas, de discernimiento, cuestionamiento y análisis que requiere en la práctica democrática el colectivo social, educando para construir una conciencia moral y ciudadana de responsabilidad pública. Una pedagógica prospectiva, axiológica y teleológica deberá estar precedida por una **filosofía de la educación** desde la cual se pueda comprender y explicar las relaciones de poder de los saberes con la ideología de la racionalidad técnico-burocrática, dirigida a estimular estas capacidades de los individuos durante el proceso de su formación integral, así como su vocación a actuar de manera responsable y solidaria en el escenario de las prácticas civiles que están continuamente determinando la configuración política y racional de un orden social. Politizar lo público es una manera de educar, donde el educando alcanza la totalidad por la alteridad, y se hace autoconsciente por un acto de dilucidación de la realidad que lo absorbe. La conciencia moral como resultante de una **ética social** (Delgado-Ocando, 1965:25ss)⁶ humanizadora de los saberes, da competencia a la razón pedagógica para la necesaria y urgente **ex-posición** que debe hacerse de la racionalidad del discurso de la modernidad y del de la postmodernidad.

II.5. Pensamos -para concluir- que el problema fundamental de la modernidad parece residir en el agotamiento de las filosofías del sujeto, por cuanto la libertad ha sido sometida a una sobredosis de racionalidad, donde las condiciones ontológicas y axiológicas del sujeto han sido violentadas por el reduccionismo empirista de la racionalidad instrumental, en detrimento del propio sujeto que

funda la existencia de la racionalidad. Ahora bien, quizás el conocimiento más adecuado de la actual situación de crisis dependa en mucho de los modelos discursivos con que los saberes se han institucionalizado y administrado en la modernidad. Según nuestro análisis, es muy evidente la inserción de la razón pedagógica en estos procesos, su implicación con el orden de los poderes de esta racionalidad, depredadora de su propia sustantividad, es necesario advertirla y contestarla.

En tal sentido podríamos afirmar, que la razón pedagógica sólo puede cumplir su función de re-producción, construcción y difusión de los saberes en un proceso genuino de comunicación y libertad humana en la medida que haga **práctica** una doble crítica: la interna, metodológica, que consiste en elucidar los intereses de conocimiento del modelo de racionalidad y cientificidad desde el cual se producen los contenidos de los saberes; y la externa, historizadora, que consiste en interpretar la filosofía del poder técnico con la que esos saberes son representados y simbolizados en los discursos sociales que le sirven de vehículo, o sea, hacer presente -denunciar- el orden social hegemónico burgués con capacidad de universalizar y legitimar el orden de sus saberes.

Notas

- (1) "(...) Dés lors que la modernité se comprend comme une époque historique (...) se pose la question suivante: est-il possible de tirer de la subjectivité et de la conscience de soi des critères empruntés au monde moderne et en même temps aptes à permettre de s'orienter dans ce monde, ce qui veut dire aussi aptes à critiquer une modernité en lutte avec elle-même" (Habermas, Jürgen, "La Modernité: un projet inachevé, in **Critique**, No. 431, Paris, 1981.
- (2) Mayz-Vallenilla nos dice: "Efectivamente: vivimos sostenidos hoy en el ámbito de una **trans-racionalidad** - no i-rracional o a-rracional, sino precisamente trans-racional por ser **trans-humana, trans-óptica y trans-lumínica**- que incide en la

destrucción y transmutación de los **fundamentos** de todas las nociones, categorías e instituciones que configuraban el ingénito y connatural **habitat** del hombre (...) comenzando por el propio **lenguaje** como **proto-habitat del logos**" ("La responsabilidad del Filósofo en los Tiempos de Crisis" in **Actas del IV Congreso Venezolano de Filosofía**, ULA, Mérida, Octubre de 1994).

- (3) Como sabemos, Dewey es uno de los primeros promotores en fundamentar una pedagogía democrática generada a partir de la experiencia cívica comunitaria resultante de la creación de un espacio público humanizador y emancipador. Cfr. **Democracy and Education: an Introduction to the Philosophy of Education**, N. Y., The Free Press, 1966.
- (4) "Todo grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea a la vez, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de sus propias funciones, no sólo en el ámbito económico sino también en el social y político" (Cfr. Márquez, Alvaro; **Antonio Gramsci: Teoría y Crisis del Estado**, Cuadernos de Filosofía, Vol. 3, Escuela de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, LUZ, Maracaibo, 1984).
- (5) El término **dispositivo** estamos entendiéndolo en sentido foucaultiano, es decir, "es un (...) conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales será homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan una de otras (...). Los dispositivos, tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerza, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición" (Deleuze, Gilles; "¿Qué

es un Dispositivo?", in **Michel Foucault, Filósofo**, trad. de A. bixio Gedisa, Barcelona, 1990.

- (6) Para Delgado Ocando, en el "proceso de constitución del mundo como objeto de la libertad (...) no hay duda de que las ideas centrales son las de **conciencia y valor**. La primera define el nexo entre hombre y naturaleza, nexo que se expresa respecto de aquel en términos de libertad, y la segunda determina el sentido del mundo en tanto que resultado de la reflexión concreta del espíritu (...) el hombre tienen varias posibilidades de "crear" al mundo y en esta discrecionalidad concreta, presidida sobre todo por el conocimiento de la necesidad material, radica el sentido de la vida y del mundo. Por eso se impone el examen del valor, no para construir ideológicamente el ser, sino para afirmar la conciencia del mismo" (Delgado Ocando, José Manuel. **Una Introducción a la Etica social Descriptiva**, Facultad de Derecho, LUZ, 1965, pp. 25 ss. Aprovechamos para remitir al lector a su más reciente trabajo sobre este tema en: **Aproximación Teórica a los vocablos valor y valoración**. Cuaderno de Trabajo No. 46. Instituto de Filosofía del Derecho "J. M. Delgado-Ocando. Universidad del Zulia. Maracaibo, 1995).

Lista de Referencias

- Apel, Karl-Otto. **Teoría de la Verdad y Etica del Discurso**. Paidós. ICE-U.A.B. Barcelona, 1991.
- Arendt, Mannah. **La Condición Humana**. Trad. castellana de Ramón Gil. Paidós, Barcelona, 1993.
- Barthes, Roland. "*Eléments de Sémiologie*" in **Communications**. Vol. 4. Seuil, Paris 1964.
- Barthes, Roland. "*Eléments de Sémiologie*", in **Communications**. Vol. 4. École des Hautes. Etudes en Sciences Sociales. Seuil, Paris. 1970.
- Billard, Jean. "*Science de l'Éducation et Pégagogie de la Philosophie*", in **Pédagogie, Didactique, Philosophie**. Revue de L'Association des

- Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public. Año: 43. No. 4. Mars-Avril. Paris, 1993.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude. *La Reproduction. Éléments d'une théorie du Système d'Enseignement*. Minuit, Paris 1970.
- Comesaña, Gloria. *Alienación y Libertad: la doctrina sartreana del otro*. OLIJS. Universidad de Carabobo, Valencia 1980.
- Deleuze, Gilles. "¿Qué es un Dispositivo?", in A.A.V.V. Michel Foucault, *Filósofo*. Trad. de A. Bixio. Gedisa, Barcelona 1990.
- Delgado Ocando, José Manuel. *Una Introducción a la Etica Social Descriptiva*. Facultad de Derecho, L.U.Z. 1965.
- Delgado Ocando, José Manuel. "Postmodernismo y hegemonía finisecular", *Frónesis*. Año. 1. Vol. 1. Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J. M. Delgado Ocando" L.U.Z. Maracaibo 1994.
- Delgado Ocando, José Manuel. "Aproximación teórica a los vocablos valor y valoración". *Cuaderno de Trabajo, No. 46*. Instituto de Filosofía "Dr. J. M. Delgado Ocando" L.U.Z.. Maracaibo, 1995.
- Dewey, J. *The Public and its Problem*. Ohio, Swallow Press, 1991.
- Ferry, Jean-Marc. Habermas. *L Ethique de la Communication*. PUF, París. 1987.
- Gramsci, Antonio. *La Formación de los Intelectuales Cultura y Literatura*. Trad. de Jordi Solé-Tura. Península, Barcelona. 1992.
- Habermas, Jürgen. "La Modernité un Projet inachevé", *Critique No. 431*. París. 1981.
- Habermas, Jürgen. *Théorie de l'Agir Communicationnel*. 2 Vols. Fayard, París. 1987.
- Habermas, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Trad. de M. Jiménez. Taurus, Madrid. 1989.
- Heidegger, Martín. *¿Qué es eso de Metafísica?* Trad. de A. Carpio. Sur, Buenos Aires. 1960.
- Ladrière, Jean. *Civilisation Technique et Humanisme*. Beauchesne, París. 1968.
- Mayz-Vallenilla, Ernesto. "La responsabilidad del Filósofo en los Tiem-

pos de Crisis" **Actas del IV Congreso Venezolano de Filosofía.**
U.L.A, Mérida. Octubre 1994.

Nicol, Eduardo. **La Primera Teoría de la Prexis.** UNAM. México.
1978.

Pérez Estevez, Antonio. "Diálogo y Alteridad: Del Diálogo lógico al diálogo existencial" **Libro Paramillo** (Separata) Vol. 13. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal. 1994.

Reboul, Oliver. **Langage et Idéologie.** PUF, París. 1980.

Renaud, Alain. **L'Ere de l'Individu.** Gallimard, París. 1989.

Russel, Bertrand. **Escritos Básicos.** Aguilar, México. 1969.