



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

**La autogestión social como alternativa al paradigma  
sociopolítico instrumental de la modernidad**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta

Lic. Pedro Gómez Vessi

Dirigida por:

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Presidente

Mtra. Karina Olguín Araujo

Secretario

Dr. Mauricio Ávila Barba

Vocal

Dra. Julia Corona Chaparro

Suplente

Dr. Bernardo García Camino

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Septiembre, 2025

México

La presente obra está bajo la licencia:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

### Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

### Bajo los siguientes términos:



**Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



**NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



**SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

### Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

## **AGRADECIMIENTOS**

Al pueblo de México, ya que gracias a su contribución este trabajo ha sido posible.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Tecnología y Ciencia, por el apoyo institucional y financiero para la realización de esta investigación.

A la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, a los docentes y a toda la comunidad universitaria, por poner este programa a mi disposición y a la de todos los mexicanos.

A mi familia, por estar ahí incondicionalmente.

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
ÍNDICE .....	3
RESUMEN.....	5
ABSTRACT .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
CAPÍTULO 1. EL PARADIGMA SOCIOPOLÍTICO DE LA MODERNIDAD .....	14
1.1 Subjetivismo sociopolítico.....	16
Hobbes: el contrato como renuncia en pro de la seguridad .....	17
Locke: la propiedad como bienestar y expresión de la libertad .....	20
1.2 Liberalismo individualista .....	23
Kant: Autonomía y deber.....	23
Hegel: mediación institucional y esfera civil .....	29
CAPÍTULO 2. CRÍTICAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS AL PARADIGMA INSTRUMENTAL .....	36
2.1 Horkheimer y Adorno: de la Ilustración al dominio técnico .....	37
2.2 La razón comunicativa: crítica y reconstrucción del proyecto moderno.....	45
2.3 Edward Said: el saber cómo poder .....	50
2.4 Enrique Dussel: colonialidad del poder y modernidad eurocéntrica .....	55
2.5 Bolívar Echeverría: reforma del sujeto y hegemonía cultural .....	59
CAPÍTULO 3. CRÍTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA EVOLUTIVA .....	67
3.1 Sociabilidad como herencia evolutiva.....	68
3.2 Selección social y el control de la agresión .....	72
3.3 Cultura cooperativa y evolución gen-cultura .....	79
CAPÍTULO 4. AUTOGESTIÓN SOCIAL, PODER Y FORMAS DE LO COMÚN .....	86
4.1 Crítica a la verticalidad institucional.....	87
4.2 Racionalidad colaborativa .....	89

4.3 Autogestión social como paradigma político .....	93
CAPÍTULO 5. LA SALA DE LECTURA PARA LAS INFANCIAS TRABAJADORAS DEL TIANGUIS DE MONTE SACRO COMO ESPACIO AUTOGESTIVO Y DE ETICIDAD SITUADA.....	
5.1 Consideraciones metodológicas y ubicación situada del caso .....	98
5.2. Génesis comunitaria de la Sala de Lectura.....	99
Orígenes, motivaciones y vínculos primordiales .....	99
El gesto inaugural: de la memoria al proyecto.....	100
La llegada de Guadalupe y la consolidación de la Sala como entramado social .....	102
La Sala como espacio formativo: vínculos con la universidad y pedagogía encarnada .....	104
Los sentidos de comunidad: vínculos, afectos y narrativas compartidas.....	106
5.3 Prácticas de cuidado, aprendizaje y autogestión cotidiana.....	109
Cuidado como principio organizador .....	109
Aprendizaje relacional y horizontalidad.....	110
Espacialidad autogestiva: habitar lo común .....	110
Economía afectiva y sostenibilidad relacional .....	111
5.4. Tensiones, límites y sostenibilidad: una ética situada en disputa .....	112
Precariedad estructural y autonomía frágil .....	112
La asimetría en la reciprocidad .....	114
El desgaste emocional y los límites del cuidado .....	114
Tensiones con el entorno: indiferencia y resistencia.....	115
Conclusiones del caso de estudio: potencia instituyente y filosofía desde abajo .....	115
CONCLUSIONES GENERALES .....	119
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.....	127
ANEXO: UBICACIÓN DE LA SALA DE LECTURAS Y REGISTRO FOTOGRÁFICO DEL ESPACIO Y SUS ACTIVIDADES .....	128

## RESUMEN

La presente tesis se propone repensar críticamente el paradigma sociopolítico instrumental que ha dominado la modernidad occidental. Este paradigma, basado en una antropología negativa, una epistemología instrumental y una normatividad jerárquica, concibe al ser humano como un individuo competitivo y autónomo, cuya convivencia solo es posible mediante la intervención de una autoridad externa. En contraste con esta visión, el trabajo defiende la posibilidad de una política fundada en la cooperación, la interdependencia y la autogestión colectiva.

Desde un enfoque interdisciplinario que articula la filosofía política, la antropología evolutiva y la investigación empírica, la tesis desarrolla una crítica a los fundamentos del pensamiento moderno —a partir del análisis de autores como Hobbes, Locke, Hegel, Kant, Habermas, Dussel y Bolívar Echeverría— y propone una reconstrucción alternativa del sujeto político como agente relacional, prosocial y normativo. Se argumenta que la moralidad, la empatía y la capacidad deliberativa no son productos culturales tardíos, sino condiciones biológicas y evolutivas de nuestra especie, lo cual permite fundamentar la viabilidad de formas políticas no jerárquicas.

El núcleo propositivo de la tesis gira en torno al concepto de autogestión social, entendido no solo como forma organizativa horizontal, sino como paradigma normativo que transforma las relaciones entre sujetos, saberes y decisiones colectivas. Esta propuesta se articula con la idea de una racionalidad colaborativa, que desplaza la lógica de la obediencia por la corresponsabilidad y el juicio compartido.

Como demostración empírica de esta posibilidad, se incluye un estudio de caso sobre la Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte

Sacro, un espacio autogestivo que encarna en la práctica muchos de los principios discutidos teóricamente. A través de observación participante y entrevistas semiestructuradas, se reconstruyen las dinámicas organizativas, los vínculos afectivos y los desafíos éticos de este proyecto comunitario. El análisis muestra tanto la potencia instituyente de esta experiencia como sus tensiones estructurales, destacando la importancia de una ética situada en contextos de precariedad.

En conjunto, la tesis ofrece una contribución al pensamiento político contemporáneo al mostrar que la autogestión no es solo una práctica marginal, sino una alternativa política real, coherente con nuestra naturaleza prosocial y capaz de inspirar transformaciones culturales, normativas e institucionales. Frente a la crisis de legitimidad de los regímenes modernos, esta investigación reivindica la posibilidad de una filosofía política desde abajo, anclada en el vínculo, el cuidado y la construcción colectiva de lo común.

**Palabras Clave:** Autogestión social, Racionalidad colaborativa, Paradigma sociopolítico moderno, Filosofía política crítica.

## ABSTRACT

This thesis aims to critically rethink the instrumental sociopolitical paradigm that has dominated Western modernity. Grounded in a negative anthropology, instrumental epistemology, and hierarchical normativity, this model conceives human beings as competitive and autonomous individuals whose coexistence requires external authority. In contrast, the thesis defends the possibility of a politics rooted in cooperation, interdependence, and collective self-management.

Through an interdisciplinary approach combining political philosophy, evolutionary anthropology, and empirical research, the study critiques the foundations of modern political thought —engaging authors such as Hobbes, Locke, Hegel, Kant, Habermas, Dussel, and Bolívar Echeverría — and reconstructs an alternative notion of the political subject as relational, prosocial, and normatively capable. It argues that morality, empathy, and deliberative agency are not late cultural achievements but evolutionary traits, thus grounding the viability of non-hierarchical political forms.

The core proposal centers on the concept of social self-management, not merely as a horizontal organizational technique but as a normative paradigm that transforms relations among subjects, knowledge, and collective decisions. This is articulated with the notion of collaborative rationality, shifting from obedience to shared judgment and mutual responsibility.

To substantiate this alternative, the thesis includes a case study of the Reading Room for Working Children at the Monte Sacro Street Market, a self-managed community space that embodies many of the theoretical principles discussed. Through participant observation and semi-structured interviews, the study reconstructs the organizational dynamics, affective bonds, and ethical challenges of this collective experience. The analysis highlights both its instituting potential and structural tensions, underscoring the relevance of a situated ethics in precarious contexts.



Altogether, the thesis offers a contribution to contemporary political thought by showing that self-management is not a marginal practice but a real political alternative, consistent with our prosocial nature and capable of inspiring cultural, normative, and institutional transformations. In the face of the current legitimacy crisis of modern regimes, this work reclaims the possibility of a political philosophy from below, grounded in care, relationality, and the collective construction of the common.

**Keywords:** Social self-management, Collaborative rationality, Modern sociopolitical paradigm, Critical political philosophy.

## INTRODUCCIÓN

Desde los albores de la modernidad en el siglo XVI, el pensamiento político occidental ha estado dominado por un conjunto de ideas que configuran lo que aquí denominaremos el paradigma sociopolítico instrumental. Este paradigma se edifica sobre una antropología negativa, según la cual el ser humano es un individuo esencialmente racional, autónomo y competitivo, que busca maximizar su propio beneficio y cuya convivencia con otros no responde a una inclinación natural hacia lo común, sino a un cálculo estratégico de intereses. En esta lógica, la sociedad es una construcción artificial: una suerte de pacto entre sujetos aislados que, por miedo o conveniencia, deciden renunciar a ciertas libertades a cambio de seguridad. Esta concepción ha justificado históricamente la existencia del Estado como instancia superior, dotada del monopolio legítimo de la violencia, encargada de organizar la vida colectiva, prevenir el conflicto y garantizar el orden.

Filósofos como Hobbes, Locke, Kant y Hegel —cada uno con sus matices— han contribuido decisivamente a esta matriz conceptual. En todos ellos, la sospecha hacia la naturaleza humana, el miedo al desorden y la prioridad del individuo sobre el vínculo social aparecen como elementos fundacionales de lo político. El resultado ha sido una concepción vertical y tecnocrática del poder, en la que la ciudadanía se reduce a obediencia, la deliberación se transforma en administración, y la política se confunde con gestión. Esta racionalidad instrumental ha permeado no solo las teorías políticas, sino también la estructura institucional moderna, configurando formas de organización social basadas en la jerarquía, la desconfianza y la exclusión.

Sin embargo, es importante distinguir entre el pensamiento filosófico moderno —es decir, las elaboraciones teóricas de sus grandes pensadores— y la forma en que estos postulados se han encarnado en la experiencia histórica de los sujetos. La modernidad no ha sido solo un corpus de ideas, sino una transformación material,

simbólica y subjetiva de enorme profundidad. Procesos como la urbanización, la consolidación del Estado-nación, la expansión de la propiedad privada y la normalización del trabajo asalariado han configurado no solo sistemas de gobierno, sino también imaginarios, afectos y formas de vida. El sujeto moderno no es simplemente un individuo teórico; es un agente modelado por instituciones, discursos y prácticas que legitiman la competencia, la productividad, la autonomía y la racionalidad como valores supremos. Esta sedimentación cultural del paradigma instrumental ha producido subjetividades despolitizadas, habituadas a delegar decisiones, y comunidades fragmentadas por la lógica del interés privado.

Frente a esta hegemonía, la presente investigación parte de una doble necesidad: teórica y práctica. Por un lado, cuestionar críticamente los fundamentos filosóficos, antropológicos y normativos del paradigma instrumental moderno; por otro, explorar alternativas concretas que permitan imaginar formas distintas de organización política. La tesis que guía este trabajo sostiene que, lejos de ser una consecuencia natural de la condición humana, el paradigma moderno responde a una configuración histórica contingente que ha invisibilizado otras formas posibles de lo político. Esta configuración ha marginado sistemáticamente dimensiones fundamentales de nuestra especie: la capacidad de cooperación, la interdependencia, el juicio compartido y el cuidado mutuo. En lugar de partir de un sujeto aislado que necesita ser gobernado, proponemos pensar desde una antropología relacional, que reconozca la sociabilidad como rasgo constitutivo del ser humano y abra camino a nuevas formas de autogobierno.

En este sentido, la hipótesis central que atraviesa esta investigación es que existen, en el presente, prácticas sociales que encarnan una racionalidad política alternativa, basada no en el control, la delegación o la obediencia, sino en la colaboración, la horizontalidad y la corresponsabilidad. Estas prácticas —aunque frecuentemente invisibilizadas o deslegitimadas por las estructuras dominantes— no solo son viables, sino que resultan más coherentes con nuestras capacidades evolutivas,

éticas y cognitivas. La autogestión social aparece, así, no como una utopía marginal, sino como un paradigma posible que merece ser pensado, analizado y cultivado.

La justificación de este enfoque no es meramente conceptual. En un contexto global marcado por la polarización, la crisis de legitimidad de las instituciones democráticas, el avance de los autoritarismos y la mercantilización de la vida, se vuelve urgente revisar los supuestos desde los que organizamos nuestra convivencia. Las profundas desigualdades sociales, económicas y ecológicas no pueden ser vistas simplemente como fallas técnicas del sistema, sino como síntomas de una arquitectura institucional que inhibe nuestras capacidades políticas. La escasez no es moral, sino institucional: hemos construido marcos que bloquean nuestras disposiciones cooperativas y debilitan nuestra agencia colectiva. Por ello, repensar el paradigma moderno no es solo un ejercicio teórico, sino una tarea política urgente: implica recuperar formas de organización donde la comunidad, la confianza y el juicio compartido ocupen el lugar que hoy detentan el cálculo, la imposición y la delegación.

Esta tesis es de corte interdisciplinario, ya que es una articulación entre crítica filosófica, evidencia empírica y estudio de caso. Se parte de una revisión genealógica del paradigma sociopolítico moderno, atendiendo tanto a sus raíces filosóficas como a su sedimentación institucional. A través del análisis de autores como Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Habermas, Said, Dussel y Bolívar Echeverría, se reconstruyen los supuestos que han configurado la política moderna como un campo separado, jerárquico y normativo.

Esta revisión teórica se complementa con una mirada desde la antropología evolutiva, que permite contrastar los supuestos del paradigma sociopolítico moderno con los hallazgos científicos sobre la naturaleza prosocial del ser humano. Investigadores como de Waal, Tomasello, Boehm y Wrangham han demostrado que la cooperación, la empatía, la sensibilidad moral y la normatividad compartida no son adiciones culturales tardías, sino dimensiones constitutivas del *Homo sapiens*. Esta evidencia empírica refuerza la necesidad de pensar nuevas formas de

organización política que partan de nuestras capacidades colaborativas, y no de su negación.

El objetivo general de esta investigación es, por tanto, doble: por un lado, desmontar críticamente el paradigma instrumental moderno desde sus fundamentos filosóficos y antropológicos; por otro, mostrar que es posible construir alternativas organizativas más horizontales y colaborativas, a partir del análisis de una experiencia concreta de autogestión social. Para ello, se elige como objeto de estudio la Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro, un espacio comunitario autogestionado que encarna muchos de los principios aquí defendidos. Esta Sala no es simplemente un proyecto educativo o cultural, sino una institución viva, generada desde abajo, en la que se experimentan formas no jerárquicas de organización, cuidado y deliberación colectiva.

La investigación se estructura en cinco capítulos. El primero analiza los fundamentos filosóficos del paradigma sociopolítico instrumental, identificando su antropología negativa, su lógica jerárquica y su normatividad técnica. El segundo y el tercero desarrollan una crítica a este modelo desde la filosofía política y la antropología evolutiva, argumentando la posibilidad —y la necesidad— de una racionalidad colaborativa. El cuarto capítulo conceptualiza la autogestión social como paradigma normativo e institucional, articulando sus dimensiones éticas, políticas y pedagógicas. Finalmente, el capítulo quinto presenta el estudio de caso, en el que se analizan las prácticas, tensiones y aprendizajes de la Sala de Lectura, a la luz del marco teórico previamente desarrollado.

Desde el punto de vista metodológico, la tesis adopta un enfoque cualitativo e interdisciplinario, que combina el análisis filosófico con el trabajo de campo. La investigación empírica se realizó a lo largo de un semestre mediante observación participante en las sesiones de la Sala, así como entrevistas semiestructuradas a coordinadores, facilitadores y participantes habituales. Esta aproximación permitió captar tanto las dinámicas organizativas como los vínculos afectivos, las formas de decisión colectiva y los desafíos materiales que enfrenta el proyecto. El análisis del

caso no busca generalizar ni idealizar, sino ilustrar cómo opera en la práctica una forma distinta de lo político, y qué condiciones hacen posible —o dificultan— su sostenibilidad.

La apuesta final de esta tesis es filosófica y política: se trata de demostrar que otra forma de organización social no solo es deseable, sino posible; que el juicio moral y la cooperación no deben ser vistos como recursos escasos, sino como fuentes constitutivas de lo común; y que, frente a la crisis de la representación y la delegación, es urgente recuperar una política fundada en el vínculo, la deliberación y la co-creación de normas. En lugar de resignarnos a un modelo que administra la desconfianza, esta investigación invita a pensar lo político desde la participación, el juicio compartido y la comunidad construida. Porque tal vez, en un tiempo marcado por la fragmentación y el desencanto, pensar desde la colaboración y el cuidado, sea la forma más radical de rehacer el nosotros.

# **CAPÍTULO 1. EL PARADIGMA SOCIOPOLÍTICO DE LA MODERNIDAD**

Este capítulo se propone reconstruir los fundamentos teóricos del paradigma sociopolítico de la modernidad, entendido junto con Habermas, como la configuración dominante que ha dado forma a nuestras ideas contemporáneas sobre el sujeto, la sociedad y el poder desde los inicios de la modernidad hasta nuestros días. A través del análisis de figuras clave como Hobbes, Locke, Kant y Hegel, se delinean los conceptos que sostienen una racionalidad centrada en la subjetividad individual, la autonomía racional y una visión instrumental de la acción. Esta racionalidad instrumental, entendida con Horkheimer como una forma de razón orientada principalmente a la optimización de medios para alcanzar fines individuales, deja de lado consideraciones éticas, relacionales o comunitarias, privilegiando la eficiencia por sobre la normatividad.

Sin embargo, esta reconstrucción no se limita a una revisión histórica. Busca también poner en evidencia que la modernidad no puede comprenderse únicamente como un proceso de transformación interna de Europa, sino que ha estado desde sus orígenes vinculada a dinámicas de colonización, expansión global, y exclusión. Como se verá más adelante, lo que llamamos “moderno” está marcado por relaciones de poder que han definido quién tiene derecho a enunciar, a representar, a decidir. Esta dimensión colonial, que no es periférica sino constitutiva del proyecto moderno, será retomada críticamente en los capítulos posteriores, a partir de las aportaciones de autores como Edward Said, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría.

En este marco, este capítulo ofrece una reconstrucción genealógica de los principales conceptos que definen al sujeto moderno como ente racional, autónomo y propietario, y a la sociedad como un agregado de individuos vinculados por un pacto racional de intereses. Esta exposición busca situar críticamente el marco epistémico desde el cual se han legitimado formas de organización política basadas

en la individualidad, la propiedad y el cálculo de fines. Más que un ejercicio historiográfico, esta reconstrucción asume un carácter genealógico y crítico, orientado a desentrañar los supuestos que legitiman ciertas formas de organización política modernas, para así preparar el terreno de una crítica filosófica y antropológica más profunda.

Si bien es posible rastrear elementos del pensamiento moderno en autores anteriores —como en el caso de Giovanni Pico della Mirandola (1486), con su célebre exaltación de la dignidad humana como fundamento de la libertad—, este trabajo opta por iniciar su reconstrucción crítica a partir de figuras que marcan un punto de inflexión en la configuración del paradigma sociopolítico moderno. Hobbes, Locke, Kant y Hegel no solo reflexionan sobre la autonomía del sujeto o la razón práctica, sino que formulan las arquitecturas conceptuales que legitimarán el Estado moderno, el derecho burgués, la representación política liberal y la centralidad del individuo propietario como eje de la vida social.

La elección de estos autores responde, por tanto, a una delimitación analítica precisa: no se trata únicamente de explorar los orígenes filosóficos de la modernidad, sino de identificar aquellos momentos en los que la subjetividad moderna se convierte en principio de organización y justificación del orden político. Desde el contrato como fundamento del poder (Hobbes y Locke), hasta la autolegislación moral del sujeto racional (Kant) y su inserción en instituciones históricas (Hegel), estas formulaciones consagran una idea de lo político centrada en la autonomía de los individuos, la administración del conflicto, la delegación del poder y la neutralización de lo común como horizonte normativo.

Esta tesis no busca agotar la genealogía de la modernidad, sino interrogar el núcleo del dispositivo filosófico que hizo posible su institucionalización política. Es allí donde estos autores se vuelven fundamentales: porque no solo piensan la modernidad, sino que la constituyen.



### 1.1 Subjetivismo sociopolítico

Desde la perspectiva filosófica moderna, uno de los mayores retos del pensamiento político ha sido el de dar cuenta del fundamento legítimo del poder. A lo largo de la tradición, el ejercicio del poder ha sido justificado por la voluntad divina, la costumbre o la ley natural. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad -plenamente instaurada por la Ilustración en el s. XVII-, el debilitamiento de las estructuras tradicionales y el encumbramiento del *logos*, se volvió imperativo elaborar una nueva fundamentación del orden político, ya no desde una autoridad externa, sino a partir del individuo mismo. La pregunta por el origen y la legitimidad del poder ya no puede responderse apelando a una instancia trascendente, sino que exige una reconstrucción racional desde los presupuestos de la libertad y la igualdad de todos los seres humanos.

En este contexto, la filosofía política moderna propone una solución contractualista. El orden político es presentado como resultado de un acuerdo entre individuos libres e iguales que deciden renunciar a ciertas prerrogativas en favor de la garantía de la paz y la seguridad. Esta solución contractual parte de una imagen muy específica del ser humano: un individuo racional, autónomo, dotado de derechos naturales, cuya voluntad es el fundamento último del vínculo social. A partir de este modelo, el lazo social deja de ser una condición natural para convertirse en una construcción artificial, fruto de una decisión voluntaria. En este desplazamiento se encuentra el germen del paradigma sociopolítico moderno: la constitución de la comunidad política a partir de individuos previamente aislados, movidos por el cálculo racional de sus intereses.

Este paradigma subjetivista tiene como consecuencia una concepción instrumental de la política: la sociedad ya no es vista como un fin en sí misma, sino como un medio para la realización de los proyectos individuales. El vínculo social no se basa en la amistad, en la pertenencia a una comunidad moral o en la búsqueda del bien común, sino en la conveniencia de establecer normas comunes que permitan la coexistencia pacífica. Así, lo político se concibe como una técnica de administración

del conflicto, una herramienta para evitar el daño mutuo y garantizar la seguridad de los derechos individuales. La racionalidad que rige este modelo es una orientada al cálculo individualista para la obtención de fines, que se usa sólo como instrumento.

Esta concepción subjetivista e instrumental de la política se articula en torno a tres grandes desplazamientos: primero, el paso de lo común a lo privado como fundamento de lo político; segundo, la disolución del vínculo ético como elemento constitutivo de la organización social; y tercero, la configuración de una lógica política de delegación que fragmenta lo social, replegando al individuo a la esfera de lo doméstico y restringiendo la conducción de lo público a instituciones especializadas. Estos tres desplazamientos pueden encontrarse ya en los principales autores del contractualismo clásico: Hobbes y Locke, pero también en las formulaciones posteriores del liberalismo individualista, como las de Kant y Hegel.

En las siguientes secciones se analizarán, primero, los elementos centrales del paradigma subjetivista en Hobbes y Locke, para luego, en la sección siguiente del capítulo, examinar su continuidad y transformación en la tradición liberal ilustrada. En ambos casos, se mostrará cómo la figura del sujeto moderno —autónomo, racional, calculador, propietario— se convierte en el punto de partida de la reflexión política, y cómo esta figura excluye de entrada cualquier concepción comunitaria, relacional o afectiva de lo político. Frente a esta tradición, en los capítulos siguientes se propondrá una crítica que recupere la dimensión intersubjetiva, colaborativa y situada del vínculo social.

### *Hobbes: el contrato como renuncia en pro de la seguridad*

Una de las formulaciones más influyentes del paradigma sociopolítico moderno se encuentra en la obra de Thomas Hobbes. En su célebre *Leviatán*, publicado en 1651, Hobbes parte de una hipótesis sobre la condición natural del ser humano para

justificar la necesidad del poder político. Su argumento se articula en torno a una antropología negativa: el ser humano, en su estado natural, no está inclinado a la convivencia pacífica, sino que se encuentra en una situación de permanente conflicto con los demás.

Este estado de naturaleza es descrito como una guerra de todos contra todos, una condición en la que reina la desconfianza, la competencia y la búsqueda incesante de poder. En palabras de Hobbes:

“De esta igualdad [de todos los hombres] en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que, si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.” (Hobbes, 1980, XIII, p. 101).

Hobbes comenta que este estado natural de guerra “no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar [...] la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella” (Hobbes, 1980, XIII, p. 102). Bajo esta óptica, el miedo —entendido como la expectativa constante de agresión ajena— impulsa a las personas a emprender un cálculo racional de riesgos: como no hay nada a lo que los seres humanos no tengan derecho por naturaleza, en tanto que todos somos iguales en raciocino como en apetencias, lo que queda es un *renunciamiento* de ciertos derechos en pro de la obtención de ciertos beneficios, como la seguridad, lo que implica “despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho de la cosa en cuestión” (Hobbes, 1980, XIV, p. 107) y señala que el procedimiento mediante el cual se realiza esta renuncia “es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia” (Hobbes, 1980, XIV, p. 108), es decir, un *contrato*.

Frente a esta situación de anarquía, Hobbes propone la instauración de un poder soberano que garantice la seguridad. Este poder surge mediante un contrato entre los individuos, quienes, movidos por el temor y el interés, deciden ceder sus

derechos al Estado. Es importante subrayar que este contrato no se establece entre los ciudadanos y el soberano, sino entre los propios ciudadanos. El soberano no es parte del pacto, sino su producto.

“El único camino para erigir semejante poder común capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y toda su fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad. [...] en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquél gran Leviatán” (Hobbes, 1980, XIV, pp. 140-141).

En el razonamiento hobbesiano las personas son concebidas como individuos con independencia, autosuficiencia y voluntad que existen fuera de la sociedad, capaces únicamente de evaluar riesgos, costos, beneficios y medios. El miedo al peligro y la búsqueda de la conservación personal motivan un cálculo frío de riesgos, sopesando siempre las ventajas, acentuando su carácter aislado y justificando que la única forma de cohesión social sea la represión de los egoísmos —por demás, innatos— mediante la coacción estatal legitimada por esta transferencia colectiva de derechos, que es lo que se denomina el *contrato social*.

El modelo hobbesiano inaugura así una concepción profundamente instrumental de lo político. La sociedad es concebida como un mecanismo artificial que surge del temor y se mantiene por la fuerza. No hay en este esquema espacio para la deliberación, la participación o la construcción compartida del sentido. Lo político queda reducido a un aparato coercitivo que evita el retorno a la barbarie.

Esta concepción tendrá una enorme influencia en la tradición moderna, no solo por su formulación del contrato social, sino también por su manera de concebir al individuo como una unidad autosuficiente, motivada por el interés propio y la autopreservación. El vínculo social se construye desde la desconfianza y la hostilidad, y no desde la colaboración o la interdependencia. En este sentido, Hobbes sienta las bases de un paradigma que hará del individuo autónomo, racional y temeroso la unidad fundamental de lo político.

Frente a este horizonte de seguridad garantizada por un soberano absoluto, el pensamiento de Locke introducirá un giro significativo: aunque también contractualista, su propuesta se apoya en una confianza en la razón moral del individuo y en la propiedad como extensión de la libertad.

#### *Locke: la propiedad como bienestar y expresión de la libertad*

Para John Locke, y como lo expone en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), el estado natural es, como para Hobbes, un estado de completa libertad donde los sujetos están motivados por la preservación individual, pero a diferencia de Hobbes, para Locke el miedo al daño o al despojo no es la única motivación, sino que para él el sujeto es más complejo, y lo redefine al situar la conservación de la propiedad —entendida como vida, libertad y bienes— en el centro de la política.

La noción de propiedad en Locke trasciende lo meramente material.

“La razón enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos igualmente libres e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, 2006, cap. II §6, p. 12).

Con ello, Locke identifica tres dimensiones de la motivación personal: la conservación de la vida-salud, la autonomía de la voluntad y la posesión de bienes. La libertad es entendida como el derecho natural a actuar sin coacción, mientras

que la propiedad —en sentido amplio— incluye tanto los recursos materiales como la propia integridad física.

Al unir estas dimensiones, Locke sitúa la conservación de la propiedad en el centro del diseño político: “El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad” (Locke, 2006, cap. IX §124, p. 124). Así, la motivación primigenia —aquella que nos lleva *realmente* a hacer sociedad— es la preservación de nuestros propios bienes individuales.

A diferencia de Hobbes, bajo este contrato social de Locke los individuos no renuncian a sus derechos individuales, sino que delegan a un cuerpo legislativo y judicial la función de custodiar esos bienes esenciales. El Estado, por tanto, no crea la propiedad —esta existe inherentemente como consecuencia del trabajo del hombre— sino que se erige como su garante fiduciario, obligado a actuar bajo el mandato de proteger la esfera privada.

Así, la igualdad racional fundamenta un conjunto de derechos naturales de los individuos —vida saludable, libertad y propiedad— que el contrato social no crea, sino que reconoce y debe proteger. La protección de la propiedad no es un fin abstracto, sino la vía práctica por la cual cada sujeto alcanza su bienestar, y por ello Locke es considerado uno de los fundadores del liberalismo clásico. Nuestro autor explica:

“La tierra [...] pertenece en común a los hombres, sin embargo [...] cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor [...] es, por consiguiente, propiedad suya” (Locke, 2006, cap. V §27, p. 90).

Ello implica que el trabajo personal proyecta la identidad del individuo sobre el mundo físico, convirtiendo la posesión en extensión de la voluntad y del esfuerzo. La posesión material es la materialización de la libertad.

Como Hobbes, Locke también presupone a un ser humano aislado y autosuficiente para fundamentar el contrato social. Este sujeto ha decidido voluntariamente, tras una valoración racional de los riesgos, delegar parte de sus derechos naturales por defender otro derecho que, ha calculado, es más valioso: la propiedad.

Como se puede notar, estas tres dimensiones apelan a las motivaciones singulares de sujetos para formar sociedad, presuponiendo, al igual que Hobbes, que éstos existen en “estado natural” como seres autosuficientes e independientes, que sólo gracias al ejercicio de su racionalidad llegan a la conclusión que la protección de la propiedad privada es el mayor bien y para ello, la vida en sociedad es el mejor medio, por lo que terminan uniéndose a ella y sometiéndose a sus designios y normas.

Como hemos visto, para ambos pensadores la constitución de la sociedad descansa en un acto de voluntad como expresión de la libertad individual. En Hobbes, la firma del contrato remite a un acto libre de cada individuo, que elige ceder sus derechos para escapar del temor. De igual modo, Locke subraya que los sujetos son todos igualmente independientes y libres, reafirmando la autonomía como fundamento de la vida en comunidad.

Sin embargo, esta primacía de la autonomía individual deja en segundo plano la dimensión social de nuestra especie. Al concebir la sociedad como un simple agregado de voluntades que se alían por interés propio, Hobbes y Locke omiten la naturaleza colaborativa y relacional de nuestra especie, que la antropología evolutiva -a través de las investigaciones de De Waal, Boehm y Wrangham- muestra como base de la condición humana. La seguridad y la prosperidad que persiguen estos contratos sociales no provienen de una elección consciente, sino de mecanismos adaptativos y de selección natural gregarios que nos predisponen a cooperar y a formar grupos estables. Esta laguna entre la teoría política y las evidencias paleoantropológicas abre un espacio interdisciplinario para cuestionar la suficiencia de un modelo político que reduce las relaciones humanas a intercambios

utilitarios y a la razón como mero agente instrumental, discusión que retomaremos más adelante.

Este modelo no solo describe una condición hipotética sobre la génesis de lo político, sino que también tiene un efecto performativo: produce instituciones, discursos y prácticas sociales que moldean a los sujetos para actuar según esa lógica individualista. Así, el sujeto moderno no es únicamente pensado como un individuo racional y competitivo, sino que es continuamente formado como tal, a través de mecanismos educativos, jurídicos y económicos que refuerzan el aislamiento, el cálculo y la competencia como patrones normativos.

En las siguientes secciones procederemos a examinar cómo estas ideas del individualismo y del liberalismo dan paso el planteamiento de la razón como un instrumento de los sujetos para la consecución de sus propios intereses.

## **1.2 Liberalismo individualista**

### *Kant: Autonomía y deber*

Si en Locke la libertad natural se articula como el derecho a actuar sin coacción, en igualdad e independencia respecto de los demás, en Kant la libertad moral consiste en la autolegislación por leyes universales. Ambas nociones subrayan la idea de que la autoridad legítima reside en el sujeto, pero Kant traslada el centro de gravedad de lo político a lo ético.

La reflexión sobre la autonomía del sujeto, que ocupa un lugar central en la filosofía kantiana, encuentra su punto de partida más claro en el célebre ensayo *¿Qué es la Ilustración?* publicado en 1784. En dicho texto, Kant acuña el imperativo *Sapere aude* —atrévete a saber— para definir la esencia del proyecto ilustrado: “La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” (Kant, 2002, p. 25). Con esta fórmula, el autor insta a los individuos a ejercer libremente su razón en asuntos públicos, desligándose de la tutela de autoridades externas. La promesa



ilustrada consiste, en consecuencia, en conferir al sujeto el carácter de juez de sus propias creencias y acciones, sustentado en la idea de que el uso público de la razón promueve la libertad civil y política.

A partir de este fundamento, Kant desarrolla en la *Crítica de la razón práctica* los principios normativos de la moralidad autónoma, vinculando la libertad de la voluntad práctica con la universalidad de la ley moral. Sin embargo, aunque el pensamiento kantiano subraya la dignidad y la independencia racional del sujeto, el propio pulso ilustrado genera gradualmente una forma de racionalidad instrumental orientada a la dominación de la naturaleza y de los hombres. Así, la tensión inaugurada por el mandato *Sapere aude* —la emancipación crítica frente a la autoridad— anticipa la dualidad de la razón que, siglos después, será tema central en la crítica de la razón instrumental de Horkheimer.

A fin de establecer un puente con la crítica horkheimeriana que se abordará más adelante, conviene subrayar que la promesa de la Ilustración, al situar la razón como autoridad suprema, involucra la posibilidad de su desnaturalización en razón instrumental. El cambio gradual de la finalidad ilustrada —la emancipación— hacia la eficiencia técnica como fin en sí mismo refleja la traición a la promesa kantiana de libertad.

Para Kant, la autonomía se convierte en el fundamento supremo de la moralidad precisamente porque desplaza la fuente última de la obligación ética de cualquier instancia externa —sea divina, social o empírica— hacia la propia razón práctica del sujeto. En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), Kant afirma que el ser humano “se [halla] sometido sólo a su propia y sin embargo universal legislación, y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad [...] voy a llamar a este axioma el principio de la *autonomía* de la voluntad” (Kant, 2012, p. 145). Esta formulación implica que la autoridad moral no proviene de mandatos heterónomos —ni de la tradición religiosa ni de impulsos sensibles— sino de la capacidad reflexiva de cada persona para legislar universalmente las máximas de su acción. En ese proceso, la voluntad se convierte simultáneamente

en legisladora y obediente, pues aquello que ella misma determina como principio debe ser obedecido como ley válida para todos los sujetos racionales.

La universalidad del imperativo categórico consagra esta autonomía al exigir que las máximas de cada acción puedan elevarse a la condición de ley universal: “Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez” (Kant, 2012, p. 152). Aquí la autonomía no es el simple derecho a elegir entre diversos fines, sino la capacidad de evaluar y aprobar racionalmente aquellos fines en función de su coherencia normativa y de la posibilidad real de que todos los sujetos pudieran adoptar la misma máxima. Gracias a este procedimiento, el sujeto kantiano se concibe como un sujeto autodeterminado, incapaz de justificar sus actos con base a inclinaciones personales o a la heteronomía de la experiencia, pero plenamente capaz de fundamentar la validez de sus propias normas.

No obstante, esta exaltación de la autonomía introduce una tensión interna en el sujeto moderno. Al tiempo que la razón práctica lo capacita para cooperar bajo el deber moral, dicha cooperación no nace de un impulso natural sino de un imperativo de la razón: desea asociarse con otros bajo principios universales, pero al mismo tiempo se resiste a cualquier coacción externa sobre su voluntad autónoma. Esta paradoja —el deseo de un orden moral común que, sin embargo, debe respetar la independencia absoluta de cada individuo— apunta al límite de la subjetividad kantiana: la colaboración en el bien común se entiende como un acto de deber, y no como fruto de una disposición natural hacia la sociabilidad, como lo veremos en el capítulo tercero.

Esa misma paradoja reflexiva asienta, sin embargo, la subjetividad moderna. El sujeto kantiano ya no es un mero miembro de una comunidad tradicional regida por costumbres o estructuras jerárquicas, sino un centro de normatividad capaz de cuestionar esas estructuras en nombre de la razón. Esta autolegislación convierte al individuo en un sujeto político y moral que encuentra en su propia conciencia el criterio último de legitimidad. Así, la modernidad se define como la era de la

subjetividad, en que la autonomía se erige como principio organizador de la vida ética y social.

Reconocida la facultad de la razón práctica para formular principios universales, la razón misma puede volverse un medio técnico para planificar fines y optimizar medios. La facultad que antaño sirvió para delimitar la ley moral se convierte en un instrumento de eficacia, dispuesto a calcular acciones según criterios de utilidad antes que de valor intrínseco. Esta transición —de la autonomía moral a la racionalidad técnica— se gesta en la confianza kantiana en la universalidad de la razón, pero desemboca en un utilitarismo de la vida cotidiana por esquemas de eficiencia y cálculo.

Este impulso dual se asienta en la autonomía moral: deseamos cooperar por deber y respeto a la ley universal (el imperativo categórico), pero simultáneamente resistimos cualquier presión externa que comprometa nuestra capacidad de autolegislación. Kant describe esta tensión como necesaria para el desarrollo de la razón práctica: sin la fricción entre la búsqueda de fines comunes y la afirmación de la voluntad individual, no habría estímulo para instituir normas sociales ni para perfeccionar nuestras instituciones políticas.

Esta paradoja de la sociabilidad humana es denominada por Kant como “insociable sociabilidad”, aludiendo a la tensión entre nuestra inclinación a cooperar y, al mismo tiempo, a afirmar nuestra autonomía frente a los demás. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), Kant expone el principio que articula esta idea:

"El medio del que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad [...] Llamo aquí antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, su inclinación a formar sociedad que va unida a una resistencia constante" (Kant, 2002, p. 46).

Este antagonismo, al convertirse en causa de orden legal, genera leyes y contratos que canalizan la fricción entre libertad individual y cooperación, transformando la

insociable sociabilidad en un motor de desarrollo histórico. Con ello reconoce que, aunque anhelamos vivir en sociedad —pues necesitamos de los otros para alcanzar múltiples fines—, también luchamos por mantener nuestra independencia y singularidad, lo que genera conflictos que, según él, impulsan el progreso cultural y político.

La insociable sociabilidad funciona, por tanto, como un motor de desarrollo de la modernidad: la contradicción entre el deseo de asociación y la insistencia en la autonomía moviliza a los sujetos a crear estructuras —leyes, tribunales, códigos— que canalicen esa tensión sin anular la esfera privada. En palabras de Kant:

“Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, desarrollar por completo los gérmenes de la Naturaleza” (Kant, 2002, p. 70).

La autonomía kantiana encierra una ambivalencia: libera al individuo de las ataduras heterónomas y lo erige en legislador soberano, pero a la vez planta la semilla de una razón dispuesta a convertir todos los aspectos de la vida en problemas de medios y fines. En este sentido, la autonomía no solo inaugura la modernidad, sino que prepara su crisis: al elevar la razón al rango de instrumento universal, se abre la puerta a una lógica de dominación técnica que eclipsa el contenido moral de las decisiones.

Una vez que la autonomía se convierte en criterio supremo, la razón deviene un instrumento para gestionar esa tensión, orientando la cooperación hacia fines medibles y eficaces, más que hacia el desarrollo moral mismo. Como veremos más adelante, Horkheimer y Adorno señalarán la manera en que esta dinámica subordina la racionalidad práctica a la lógica del dominio técnico

En la siguiente sección profundizaremos en esta deriva de la razón kantiana hacia la instrumentalización, analizando cómo la misma facultad reflexiva que forjó la

subjetividad moderna se aplicó a la organización social y económica, transformando la insociable sociabilidad en un mecanismo de cohesión funcional más que ética.

Al concluir este recorrido por Kant, podemos apreciar cómo la autonomía moral y la insociable sociabilidad constituyen el andamiaje de la subjetividad moderna, pero también abren el horizonte de una razón cada vez más instrumental. En Kant, el sujeto se erige en legislador de sí mismo, capaz de universalizar sus máximas, pero su independencia absoluta provoca tensiones que requieren de estructuras sociales para canalizar las estimaciones de deber y libertad. Esta doble exigencia de la razón práctica —ser soberana y, al mismo tiempo, generar normas comunes— revela ya las limitaciones de un individualismo que, sin mediación, desemboca en un cálculo de fines y medios.

Es precisamente en la sociedad civil donde esta mediación cobra forma institucional. Kant presupone la necesidad de un ámbito público donde las personas puedan deliberar sobre las leyes, pero no detalla cómo esa deliberación trasciende el mero plano moral. Hegel, en cambio, profundiza en la mediación social y muestra que el sujeto no solo se reflexiona a sí mismo, sino que encuentra su realización en instituciones concretas: familia, sociedad civil y Estado.

Habiendo visto cómo Kant funda la moralidad en la autonomía y describe la “insociable sociabilidad” como motor del orden jurídico, cabría preguntarse: ¿cómo es posible que se concreta esa libertad en instituciones? En Hegel hallaremos la respuesta en la dialéctica del reconocimiento.

Esta concepción de la moralidad fundada en la autonomía individual será objeto de revisión por parte de Hegel, quien buscará superar el formalismo kantiano mediante una teoría de la libertad encarnada en estructuras históricas concretas. En su pensamiento, el sujeto ya no se define solo por su capacidad de autolegislación, sino también por su participación activa en instituciones sociales que median y posibilitan el reconocimiento mutuo.

### *Hegel: mediación institucional y esfera civil*

Si en Kant la autonomía del sujeto se presenta como fundamento normativo del orden moral, en Hegel dicha autonomía se vuelve mediada por las instituciones sociales y el reconocimiento intersubjetivo. Ambos, sin embargo, comparten la convicción moderna de que el individuo racional es el eje de la organización legítima de la sociedad.

Mientras en Kant la autonomía se enfrenta a la insociable sociabilidad, en Hegel la libertad alcanza su concreción plena en el reconocimiento mutuo, fundamento de la sociedad racional. Para él, la libertad individual alcanza su plena realización no en el aislamiento reflexivo, sino a través de la mediación social que articula el sujeto con los demás en un entramado de instituciones y prácticas compartidas. En la *Fenomenología del Espíritu* (1807) plantea que “es en el reconocimiento donde la autoconciencia se encuentra a sí misma como un ser que tiene sentido solo en cuanto se relaciona con otro.” (Hegel, 1971, §178, p. 116). Esta formulación implica que el sujeto no nace completo en sí mismo, sino que se construye dialécticamente al interactuar con otros sujetos igualmente autónomos.

Pero en su *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821) observa:

“En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular” (Hegel, 1999, §182, pp. 303-304).

Así, la subjetividad reflexiva kantiana se ve forzada a asumir el papel de interlocutor en un espacio de cooperación instrumental: el sujeto utiliza a los otros como recursos para sus propios proyectos, y es usado por los otros como medio de sus propios fines.

La subjetividad opera una valoración doble: por un lado, el sujeto —como autoconsciencia— sólo adquiere sentido de su ser al relacionarse y ser reconocido por otros sujetos, pero ese mismo relacionarse dentro de la sociedad civil —como

individuos— ya no implica un reconocimiento mutuo: se hace del otro sólo un medio para la obtención de un fin individual, cancelándolo como fin en sí mismo.

Este sistema se institucionaliza en tres esferas: la familia, donde se aprende el afecto y el reconocimiento inicial; la sociedad civil, que organiza la economía y la propiedad mediante el derecho de mercado; y el Estado, que sintetiza las libertades individuales y establece la voluntad general en leyes universales (Hegel, 1999, §§238–242). Cada esfera es a la vez medio y fin: la familia forma sujetos morales, la sociedad civil promueve la cooperación económica, y el Estado realiza la libertad en tanto conciencia colectiva. En este proceso, la subjetividad mediada de Hegel no renuncia al núcleo reflexivo kantiano, sino que lo sitúa en un contexto histórico-institucional: la autonomía deja de ser mera autolegislación universal para convertirse en participación activa dentro de un orden social.

La sociedad civil emerge, así, como la esfera en la que los individuos, motivados por sus necesidades e intereses particulares, se relacionan entre sí. En este ámbito los intercambios se realizan por cálculo de utilidad: cada individuo busca maximizar sus fines a través de la compra, venta o contratación, con la mera condición de respetar la propiedad ajena y los contratos válidamente establecidos (Hegel, 1999, §§188-194).

El único criterio normativo de este intercambio es la reciprocidad de la obligación contractual. Hegel señala que en la sociedad civil la ley de la propiedad, y la regulación del crédito y los contratos, definen un sistema en el que cada cual encuentra al otro como medio para la satisfacción de su necesidad. De esta forma, el mercado socializa a los individuos no a través de normas éticas compartidas, sino mediante la consagración del derecho a la propiedad y la garantía del cumplimiento de las obligaciones económicas (Hegel, 1999, §§182-183, pp. 303-304)

Para Hegel, el derecho de mercado resulta imprescindible para garantizar la cohesión social en una sociedad compleja y diferenciada. La función mediadora de la ley en la sociedad civil consiste en asegurar que los intercambios entre individuos

se realicen bajo condiciones de equidad jurídica, impidiendo que el interés particular se imponga por la fuerza: “El derecho hace posible que las relaciones recíprocas de los individuos dentro de la sociedad civil se desarrollen sin violencia, es decir, conforme a una legalidad reconocida por todos” (Hegel, 1999, §209, p. 325). Sin embargo, esta equidad permanece circunscrita a la esfera externa de las relaciones intersubjetivas, donde no se exige ninguna intención moral, sino solamente el cumplimiento formal de la norma: “La esfera de la sociedad civil es el ámbito de la legalidad externa. Aquí no se exige una intención moral, sino solamente la conformidad con la ley” (Hegel, 1999, §211, p. 328). El mercado, por tanto, no promueve la solidaridad ni valora el contenido ético de las acciones, sino que regula la eficacia de los contratos entre sujetos guiados por sus necesidades particulares, y todo valor que no pueda ser reducido a esa lógica de intercambio queda excluido de su órbita.

Esta desvinculación de la esfera civil respecto de los valores morales sustantivos justifica que se la considere un ámbito “moralmente neutro”. En palabras de Hegel, “como ciudadanos de este Estado los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés” (Hegel, 1999, §187, p. 308). No existe en ella un ideal de bien común que trascienda la suma de los fines individuales; la armonía social no surge de una voluntad colectiva ética, sino del equilibrio funcional entre necesidades particulares y “la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de todos los demás” (Hegel, 1999, §188, p. 310), garantizado por la ley. Hegel traslada así la autonomía kantiana al terreno de la intersubjetividad mediada por instituciones, pero ya en esta figura se perfila la tensión entre libertad y aparato que más tarde la teoría crítica interpretará como manifestación de una racionalidad instrumental.

Esta configuración de la sociedad civil como espacio de intercambios utilitarios moralmente neutros constituye, en efecto, un terreno de prueba para la razón instrumental. Si la interacción social se reduce a la coordinación legal de intereses individuales, la racionalidad práctica del sujeto se ve desplazada por un cálculo de



medios y fines, donde la eficiencia sustituye al juicio ético. El sujeto hegeliano, aun actuando con la autonomía reflexiva que Kant había formulado como ideal moral, lo hace ya dentro de un sistema donde los vínculos intersubjetivos están mediados por la técnica, el contrato y la funcionalidad. Esta transformación de la libertad en estrategia es lo que Horkheimer y Adorno denunciarán como el eclipse de la razón emancipatoria bajo las condiciones de la modernidad tardía.

En Hegel, la subjetividad reflexiva —heredera de Kant— se pone en tensión por la lógica de medios y fines que caracteriza a la sociedad civil. Una vez que el sujeto ha conquistado su autonomía moral en el plano interno, aplica sus facultades reflexivas al diseño de planificaciones prácticas, donde el contrato, la propiedad y el mercado se convierten en herramientas para alcanzar objetivos particulares. Esta transformación de la razón práctica en un instrumento operativo anticipa ya la razón instrumental, pues el sujeto reflexiona no para formular leyes morales, sino para optimizar sus acciones en el mundo social.

La dialéctica hegeliana muestra cómo la conciencia, tras reconocer al otro en la esfera civil, interioriza un modo de operar que privilegia la eficacia sobre el contenido ético. La subjetividad mediada se orienta así a evaluar los procedimientos más adecuados para realizar proyectos propios, asumiendo la racionalidad instrumental como la forma natural de la acción política y económica. Este subjetivismo instrumental no solo estructura la sociedad civil, sino que permea las propias instituciones estatales, al orientar las leyes y políticas hacia la optimización de medios antes que a la realización de fines morales. La racionalidad instrumental se erige en el nuevo ideal epistemológico de la modernidad, con lo cual la libertad reflexiva del sujeto se ve reducida a la capacidad de gestionar eficazmente recursos y relaciones, perdiendo su dimensión normativa original.

Esta deriva hacia una racionalidad centrada en medios y fines, cuyo germen ya se ve claramente en Hegel, será objeto de crítica en los capítulos siguientes.

\*\*\*

Este primer capítulo ha permitido establecer los pilares fundamentales del paradigma sociopolítico moderno a través del análisis de pensadores clave como Hobbes, Locke, Kant y Hegel. A partir de sus postulados, se configura una concepción del ser humano como sujeto racional, autónomo y fundamentalmente individualista, cuyas relaciones sociales surgen no de una necesidad constitutiva de comunidad, sino de un cálculo racional orientado a la seguridad y al beneficio propio. Esta perspectiva ha marcado de forma decisiva las teorías políticas modernas, legitimando un modelo de organización social basado en el liberalismo económico y la centralización del poder.

Un hallazgo central del capítulo es que este paradigma no solo describe, sino prescribe una forma de vida política en la que lo común se construye a partir de lo privado, lo colectivo se supedita a lo individual, y la comunidad es vista como un medio, no como un fin.

La racionalidad que se desprende de este modelo es una racionalidad instrumental, orientada a la gestión eficiente del conflicto y la preservación del orden mediante estructuras jerárquicas y coercitivas. En este marco, el Estado se presenta como garante del pacto, pero también como administrador del miedo, custodio del control y árbitro de voluntades fragmentadas.

Este enfoque ha contribuido a invisibilizar otras formas de entender la vida en común, relegando la cooperación, la interdependencia y el cuidado mutuo a un segundo plano, cuando no directamente a lo utópico. Esta invisibilización no es solo epistemológica, sino política: al reducir lo común a un derivado de lo privado, el paradigma sociopolítico moderno neutraliza la potencia colectiva de la acción común. En este punto, se vuelve indispensable abrir una crítica filosófica que, sin caer en la nostalgia premoderna, recupere la posibilidad de imaginar otras formas de racionalidad política. Esta es la tarea que acometerá en el capítulo siguiente.

La imagen del ser humano como una unidad aislada y autosuficiente contradice no solo muchas experiencias concretas de organización social, sino también un creciente cuerpo de evidencias provenientes de la antropología, la psicología evolutiva y la neurociencia del desarrollo, que muestran que la sociabilidad, el lenguaje y la cooperación no son construcciones artificiales posteriores, sino rasgos constitutivos de nuestra especie. En el capítulo 3 se explorarán precisamente estos hallazgos, pero antes de adentrarnos en estos aportes, resulta necesario problematizar desde dentro de la tradición crítica las premisas del paradigma instrumental moderno.

Si, como hemos visto, el modelo contractualista liberal parte de una antropología individualista que subordina lo común a lo privado, entonces es preciso explorar cómo esta lógica ha sido interpelada —y en muchos casos desmontada— por distintas corrientes filosóficas del siglo XX y XXI. En este punto, vale la pena subrayar nuevamente que el paradigma sociopolítico moderno no se limita al plano filosófico, sino que ha moldeado profundamente las formas de vida cotidiana. No se trata únicamente de una teoría sobre el individuo y el poder, sino de un dispositivo histórico que ha producido subjetividades funcionales a su lógica: cuerpos obedientes, trabajadores disciplinados, ciudadanos aislados, sociedades dóciles. Las transformaciones materiales e institucionales que acompañaron la modernidad —como la expansión del Estado-nación, la escolarización masiva, la moral del trabajo asalariado o la propiedad privada como criterio de ciudadanía— han instaurado un modo de vida que naturaliza la competencia, la exclusión y la delegación del poder. El sujeto moderno no es solo una construcción teórica; es también el resultado de un proceso histórico de normalización y control. Esta tesis, por tanto, se propone contrastar ambos planos: las formulaciones filosóficas del sujeto moderno y las experiencias concretas que han reproducido, tensionado o subvertido ese modelo en la vida común.

Estas críticas no se limitan a señalar inconsistencias internas del pensamiento moderno, sino que proponen un desmontaje estructural de sus categorías

fundamentales: la subjetividad abstracta, la razón calculadora y el contrato como forma exclusiva de legitimación política. En este sentido, el siguiente capítulo examina las objeciones formuladas por la teoría crítica, el poscolonialismo y la filosofía de la liberación, entre otras, con el propósito de ampliar el horizonte de la crítica.

## **CAPÍTULO 2. CRÍTICAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS AL PARADIGMA INSTRUMENTAL**

El paradigma sociopolítico moderno, sustentado en las nociones de subjetividad autónoma, razón instrumental y contractualismo individualista, ha sido objeto de múltiples críticas desde diferentes tradiciones filosóficas. A partir del siglo XX, estas críticas se intensifican y diversifican, apuntando no sólo a las consecuencias prácticas del instrumentalismo, sino también a los supuestos epistemológicos, ontológicos y antropológicos que lo sostienen. Esta problematización surge de una constatación que atraviesa múltiples corrientes críticas: el proyecto moderno, fundado en la promesa de autonomía, racionalidad y progreso, ha generado nuevas formas de alienación y exclusión. Lejos de ser meramente contingentes, estas patologías revelan tensiones constitutivas del paradigma ilustrado, cuyas premisas normativas modernas —el sujeto autónomo, la razón instrumental, el contrato social— se muestran insuficientes para dar cuenta de la complejidad histórica, cultural y política del mundo contemporáneo.

En este capítulo se abordan algunas de las objeciones más significativas al paradigma moderno desde la filosofía contemporánea. Estas críticas comparten un diagnóstico común: la razón moderna, al volverse instrumental, ha traicionado la promesa ilustrada y se ha convertido en una herramienta de dominación. Desde distintos enfoques, se denuncia la reducción de la racionalidad a cálculo de medios y fines, la subordinación de lo común a lo útil, y la exclusión sistemática de otros modos de vida y pensamiento.

Estas críticas, lejos de limitarse a un cuestionamiento puntual de algunas consecuencias del liberalismo clásico, se dirigen a los fundamentos filosóficos que lo sostienen: la concepción del sujeto como individuo aislado, la reducción de la razón a cálculo de medios y fines, y la centralidad del contrato como figura legitimadora del orden social. Como se expuso en el capítulo anterior, estos

supuestos constituyen el núcleo del paradigma sociopolítico moderno. En este sentido, las objeciones contemporáneas que aquí se presentan no pueden entenderse como respuestas coyunturales, sino como impugnaciones estructurales al modelo de subjetividad, racionalidad y política que organiza la modernidad.

Esta decisión responde también a una orientación metodológica y política: no se busca una crítica puramente deconstructiva, sino una genealogía situada, capaz de sostener una racionalidad distinta, colaborativa, orientada a la praxis. En este sentido, los autores seleccionados operan como el entramado conceptual que sostiene la propuesta desarrollada en los capítulos siguientes. Lejos de buscar una revisión panorámica de todas las críticas a la modernidad, esta tesis opta por una articulación rigurosa y situada que permita abrir un horizonte de reconstrucción de lo común.

El capítulo se organiza en cinco secciones, cada una centrada en un autor o tradición crítica: Horkheimer y Adorno desde la Escuela de Frankfurt; Habermas como relectura y superación dialógica de esa misma tradición; Edward Said desde el poscolonialismo; Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación latinoamericana; y Bolívar Echeverría desde una crítica cultural. Estas miradas permiten construir una crítica plural, histórica y situada de la razón moderna.

## **2.1 Horkheimer y Adorno: de la Ilustración al dominio técnico**

Como hemos visto, la modernidad filosófica se ha erigido sobre el supuesto de que el ser humano es un individuo autónomo, capaz de actuar racionalmente y de organizar la vida social en virtud de su capacidad de juicio. Este sujeto moderno, formulado desde Descartes, consolidado con Hobbes y Locke, y sistematizado con Kant y Hegel, no sólo constituye el centro de la teoría moral y política moderna, sino también el fundamento de toda posibilidad de organización social legítima. Esta racionalidad moderna, sin embargo, no ha sido neutra. Horkheimer denuncia que, al absolutizarse como forma exclusiva de pensamiento válido, la razón moderna

devino en una racionalidad funcional, vaciada de contenido ético, una “razón instrumental” que ya no interroga por los fines, sino que se limita a la adecuación técnica de los medios.

En su obra *Crítica de la razón instrumental* (1969) Horkheimer señala que esta transformación de la racionalidad es estructural y no meramente accidental. La razón ilustrada, nacida con la promesa de liberar al ser humano de la superstición, de la violencia y del dominio, terminó por transformarse en una herramienta al servicio de los mismos poderes que pretendía combatir. La racionalidad dejó de ser un principio orientador de la acción justa, y se convirtió en una mera técnica, un dispositivo operativo sin contenido normativo. Sostiene que:

“Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como es destacado por el pragmatismo, se subraya su capitulación ante contenidos heterónomos. La razón formal parte por entero del proceso social, al que está sujeta. Su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único [...] Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción” (Horkheimer, 2010, pp. 58-59).

Este vaciamiento de la razón está ya presente en el liberalismo clásico. Para autores como Locke, el individuo es considerado como propietario de sí mismo, impulsado por el cálculo racional de su interés. La sociedad, entonces, se concibe como resultado de un pacto entre sujetos ajenos entre sí, cuya única vinculación es la necesidad de proteger sus bienes y su libertad. Esta idea es paralela a la formulación hobbesiana del contrato social: allí donde no existe una instancia de coacción, la humanidad cae en el caos, porque cada individuo actúa movido por su propia conservación. La paz social, para Hobbes, es el resultado de un sometimiento anticipado y racional al poder del Estado. Como ya se indicó, este modelo descansa sobre la presuposición de que el ser humano es un ente egoísta,

competitivo, cuya única racionalidad válida es aquella que maximiza sus beneficios individuales.

Horkheimer identifica este giro como el origen del paradigma instrumental de la racionalidad. La razón que usan los sujetos en el día a día ya no se emplea para discernir entre lo justo y lo injusto, entre lo verdadero y lo falso, sino para asegurar la autoconservación en un entorno hostil.

Él distingue, en este proceso, entre razón objetiva y razón subjetiva, con el fin de mostrar cómo la racionalidad moderna se ha ido vaciando de su contenido crítico. La primera remite a una instancia normativa, vinculada a principios sustantivos capaces de orientar la vida humana en función de fines en sí mismos. En esta concepción, la razón no se limita a calcular la eficacia de los procedimientos, sino que sirve como criterio para evaluar la legitimidad de los fines. Como explica el autor, “Cuando la idea de razón fue concebida, tenía cometidos mucho mayores que simplemente el de regular la relación entre medios y fines; era considerada como instrumento idóneo para comprender los fines, para determinarlos” (Horkheimer, 2010, p. 50).

Con el advenimiento de la modernidad, esta concepción fue desplazada por una razón subjetiva, restringida a la adecuación de medios a fines previamente establecidos, sin detenerse a cuestionar su validez. Para Horkheimer, esta transformación constituye un signo de la renuncia de la filosofía a su vocación crítica, “La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que [...] el pensamiento perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad” (Horkheimer, 2010, p. 48).

Este tránsito de lo objetivo a lo subjetivo abre la vía a la consolidación de la razón instrumental, entendida como mera técnica de coordinación y cálculo, subordinada al proceso social y a la lógica de la dominación. En este sentido, Horkheimer observa que:



“La diferencia entre este significado de la razón y la concepción objetivista guarda cierta similitud con la diferencia entre racionalidad funcional y substancial [...]. Max Weber se adhirió tan decididamente a la tendencia subjetivista que no pudo elaborarse siquiera la imagen de una racionalidad ‘substancial’, esto es, de una racionalidad con la ayuda de la cual le sea dado al hombre discernir entre un fin y otro” (Horkheimer, 2010, p. 47).

De este modo, la noción de razón subjetiva, ya vaciada de su dimensión sustantiva, se convierte progresivamente en razón instrumental, tal como Horkheimer lo describe en los siguientes términos:

“La razón subjetiva [...] tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines. [...] Confiere escasa importancia a la pregunta por la racionalidad de los fines como tales. [...] La idea de que un fin pueda ser racional por sí mismo [...] sin venir referido a ningún tipo de generación subjetiva o ventaja, es de todo punto extraña a la razón subjetiva” (Horkheimer, 2007, pp. 45-46).

La razón subjetiva, convertida en razón instrumental, pierde su propósito más profundo: el de orientar la vida humana en función de fines justos. En este sentido, lo que en Kant aún aparece como un ideal de autonomía moral, acaba por ser absorbido por una lógica formal donde la libertad misma puede ser neutralizada por su sometimiento a normas abstractas sin contenido.

La crítica de Horkheimer no se limita a la formulación kantiana, sino que alcanza también a Hegel. Aunque el pensamiento hegeliano intenta superar la abstracción individualista integrando la subjetividad en una totalidad histórica y dialéctica, Horkheimer advierte que esta reconciliación entre razón y realidad corre el riesgo de legitimar el orden existente. En lugar de mantener viva la tensión crítica entre sujeto y mundo, la dialéctica hegeliana tiende a absorber toda diferencia en una síntesis que termina justificando el poder como realización de la razón en la historia. Horkheimer advierte que la reconciliación propuesta por Hegel corre el riesgo de

convertirse en una lógica de dominación que exige conformidad con lo dado, una “razón de Estado”, perdiendo así toda fuerza crítica.

Este desplazamiento de la razón crítica hacia una razón funcional tiene implicaciones profundas. En vez de cuestionar las condiciones sociales y políticas que estructuran la vida colectiva, la razón moderna se limita a gestionar su funcionamiento eficaz. Así, se pierde toda pretensión emancipadora: ya no se trata de transformar el mundo, sino de hacerlo más eficiente, más controlable, más rentable. La racionalidad que debía liberar, termina reproduciendo las condiciones de la dominación.

Para Horkheimer, este proceso no es accidental ni contingente. El sujeto que la modernidad proclama como libre, autónomo y racional, es también el sujeto que termina atrapado en una estructura que lo reduce a engranaje de sistemas de poder técnico, económico y político. La razón instrumental, al eliminar el contenido ético de la reflexión, habilita —y en ocasiones legitima— formas sofisticadas de opresión.

Este diagnóstico es fundamental para comprender cómo la modernidad, en lugar de realizar su promesa de emancipación, ha producido nuevas formas de alienación. La razón, al operar como medio de control, ya no representa un principio de liberación, sino un mecanismo que perpetúa el orden existente. En este sentido, Horkheimer advierte que el problema no es la técnica en sí, sino el tipo de racionalidad que la guía: una racionalidad que renuncia a toda interrogación sobre el sentido, y que se pliega sin resistencia al imperativo de la eficacia.

En el capítulo “Concepto de Ilustración” de *Dialéctica de la Ilustración* (1969), Adorno y Horkheimer amplían esta crítica a una escala más radical. Su tesis es que la Ilustración, en su intento por liberar a la humanidad del mito y de la superstición, termina produciendo una forma renovada de mitología: la del dominio total del sujeto racional sobre el mundo. El mito de la razón designa la paradoja de que la razón moderna, al pretender destruir el mito, se convierte ella misma en mito: una fuerza totalizante, cosificadora, que sustituye la libertad por el control.

Los autores sostienen que la Ilustración aspira a disolver el mito en tanto explicación no racional de la realidad, a liberar a los seres humanos del miedo, de las proyecciones antropomórficas sobre la naturaleza y de todo aquello que no pueda ser reducido a un principio racional. En esta empresa, la Ilustración busca despojar al mundo de su misterio, convertirlo en objeto de conocimiento, y hacer de la razón el único criterio de verdad. Sin embargo, este gesto prometeico tiene un costo: la reducción de toda experiencia a lo cuantificable, lo controlable, lo repetible. La naturaleza ya no es vista como un conjunto de procesos vitales, sino como un sistema de objetos manipulables. La razón misma se vuelve cálculo, clasificación, técnica. Así lo formulan los autores: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres” (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 60).

Lo paradójico —y allí reside el núcleo de la dialéctica— es que, en su intento por eliminar el mito, la Ilustración termina asumiendo su misma lógica. El mito encerraba al mundo en un orden necesario, cíclico, incuestionable. La razón ilustrada, al absolutizar su propio principio, repite esa operación: impone una estructura rígida de interpretación donde todo debe poder ser explicado según leyes universales, donde la diferencia, la singularidad, la contingencia, son vistas como amenazas al orden racional. De ahí la afirmación más inquietante del texto:

“La Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad” (Adorno y Horkheimer, 2016, p. 80).

El mito no desaparece; muta. La racionalidad técnica se convierte en su nueva forma. Este proceso se agudiza con el desarrollo de la ciencia moderna, donde el conocimiento se identifica con la previsión y el control. Todo lo que no pueda ser subsumido bajo conceptos formales se desecha como irrelevante, irracional o subjetivo. El pensamiento ilustrado, que en sus orígenes se presentaba como fuerza liberadora, termina cancelando la posibilidad misma de una reflexión crítica sobre

sus propios límites. La razón se convierte en un aparato de autorreferencia, que se justifica a sí mismo por su eficacia, pero que ya no es capaz de preguntarse por el sentido.

La reducción de la razón a su función clasificatoria y dominadora tiene implicaciones antropológicas profundas. El sujeto ilustrado no es sólo quien piensa y conoce, sino quien domina, quien se impone sobre la naturaleza —incluida la suya— en nombre de la racionalidad. Este sujeto se constituye en la negación de su propia dependencia, de su vulnerabilidad, de su pertenencia a un mundo compartido. Al hacerlo, reproduce la escisión entre sujeto y objeto, entre razón y cuerpo, entre cultura y naturaleza, sobre la que se construye la modernidad. La autonomía, lejos de conducir a la reconciliación, refuerza el aislamiento y la alienación.

La crítica de Adorno y Horkheimer no es, sin embargo, una negación de la Ilustración como tal, sino un intento de revelar su ambigüedad constitutiva. La dialéctica de la Ilustración no consiste en que un proceso inicialmente bueno se haya corrompido; consiste en que su impulso emancipador contenía desde el inicio la semilla de su contradicción: el dominio.

Lo que está en juego no es simplemente el uso que se hace de la razón, sino la forma misma en que esta ha sido concebida y ejercida. Por eso, no basta con reivindicar una racionalidad más “humana” o más “ética”; se requiere una transformación radical del modo de pensar, de conocer y de relacionarse con el mundo.

En este punto, el pensamiento de Horkheimer y Adorno se distancia de las versiones progresistas de la modernidad, para situarse en una posición crítica que exige repensar la Ilustración desde sus propias aporías. Si la razón ha devenido instrumento de dominación, si su promesa de autonomía se ha convertido en una estrategia de control, entonces es necesario abrir la posibilidad de una razón distinta: una razón que no niegue la alteridad, que no subsuma lo singular bajo lo

universal abstracto, que no convierta el mundo en objeto de manipulación. Una razón capaz de autocrítica, de reconocimiento y de diálogo.

Este horizonte será retomado más adelante en la crítica a la subjetividad ilustrada y en la reflexión sobre las formas contemporáneas de alienación. Por ahora, lo que queda en evidencia es que la Ilustración, al absolutizar la razón, ha reproducido bajo una nueva forma la lógica del mito que pretendía superar, y que esta lógica opera hoy como fundamento invisible del orden social vigente.

La crítica de Horkheimer y Adorno a la razón moderna revela una paradoja profunda: aquello que se presentó como vía de emancipación terminó configurándose como nueva forma de dominio. La Ilustración, al absolutizar la razón instrumental, clausura la posibilidad de una racionalidad orientada al entendimiento, al reconocimiento del otro, a la transformación crítica de las condiciones históricas. Este hecho no implica necesariamente el abandono del proyecto ilustrado, sino más bien su relectura. Es en este contexto que cobra relevancia el pensamiento de Jürgen Habermas, quien propone una reconstrucción normativa de la racionalidad desde una perspectiva intersubjetiva, capaz de superar las aporías del sujeto moderno sin caer en un irracionalismo. La transición hacia su pensamiento implica, entonces, un intento por recuperar el potencial emancipador de la razón, no desde la autoafirmación del sujeto aislado, sino desde el horizonte de la comunicación.

Se abre así la pregunta sobre qué tipo de razón podría sostener un proyecto emancipador sin recaer en los mecanismos de dominación que Horkheimer y Adorno denuncian. Es precisamente esta inquietud la que recoge y reformula Jürgen Habermas, quien, desde una nueva perspectiva, intentará reconstruir la modernidad a partir de una racionalidad intersubjetiva y comunicativa.

Al evidenciar cómo la razón se pliega a una lógica de dominación disfrazada de neutralidad, la crítica de Horkheimer y Adorno abre un horizonte que permite interrogar también los fundamentos culturales, políticos y epistémicos que sostienen dicha racionalidad. Esta inquietud será retomada y desplazada por las corrientes

posteriores. Por un lado, Habermas intentará salvar el potencial normativo de la razón desde una perspectiva comunicativa. Por otro, las críticas poscoloniales y culturales —como las de Edward Said, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría— profundizarán la sospecha sobre la presunta universalidad de la razón moderna, mostrando cómo su estructura discursiva, estética y ontológica se ha constituido sobre prácticas de exclusión. En este sentido, la razón instrumental no es sólo un problema técnico, sino un síntoma de una subjetividad moderna incapaz de reconocer la alteridad.

## **2.2 La razón comunicativa: crítica y reconstrucción del proyecto moderno**

Retomando el diagnóstico crítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas plantea una alternativa que intenta rescatar el potencial emancipador de la razón. Su propuesta no consiste en abandonar el proyecto ilustrado, sino en reformularlo desde una perspectiva discursiva que supere los límites de la racionalidad instrumental denunciada por Horkheimer y Adorno. Para ello, Habermas se distancia tanto del modelo de racionalidad instrumental como de las corrientes posmodernas que proclaman el agotamiento del pensamiento moderno. En su lugar, desarrolla una teoría de la racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de consensos racionalmente motivados.

En *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Habermas realiza una lectura crítica de las principales corrientes filosóficas contemporáneas que, a su juicio, representan una ruptura con la herencia ilustrada. Autores como Nietzsche, Heidegger, Derrida y Foucault son presentados como exponentes de una crítica radical al sujeto y a la razón que, en su intento por superar las limitaciones del paradigma moderno, termina negando toda posibilidad de fundamentación normativa, desembocando en un escepticismo epistemológico y ético.

A diferencia de estas corrientes, Habermas busca reconstruir el fundamento normativo mediante un concepto ampliado de racionalidad. En *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Habermas advierte que “si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de racionalidad cognitivo-instrumental” (Habermas, 1999, p. 27). Este concepto, profundamente arraigado en la autocomprensión liberal de la modernidad, se mide en términos de eficacia: la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. En este sentido, asumir una comprensión no comunicativa del saber implica ya restringir la racionalidad al éxito en la manipulación del mundo objetivo (Habermas, 1999, pp. 26–27), lo cual constituye la base de la forma instrumental de la razón.

Frente a esta tendencia, Habermas sostiene que la única vía para sostener una crítica racional y normativamente fundada pasa por una reconstrucción del concepto de lenguaje desde una perspectiva intersubjetiva, que se apoya en su concepción como medio de entendimiento.

Cuando el saber proposicional se inserta en contextos comunicativos —es decir, en actos de habla orientados al entendimiento— se abre la posibilidad de una racionalidad más amplia, que remite a la tradición clásica del *logos*. Esta forma comunicativa de la razón se manifiesta en la práctica argumentativa orientada a generar consensos sin coacción, en la que los participantes son capaces de superar la unilateralidad de sus perspectivas individuales y de constituir una comunidad intersubjetiva sostenida por convicciones racionalmente motivadas. En palabras de Habermas:

“La capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del

mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas” (Habermas, 1989, p. 372)

Este giro tiene implicaciones profundas. La razón ya no es propiedad de un sujeto individual, sino una práctica situada en procesos de comunicación. La racionalidad, entonces, se redefine como la capacidad de participar en discursos argumentativos donde los participantes se reconocen mutuamente y se comprometen con la búsqueda de consensos justificados. El desplazamiento de la racionalidad hacia el plano intersubjetivo implica también una transformación en la forma en que entendemos la subjetividad misma:

“Pues entonces el ego se encuentra en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo, desde la perspectiva de alter, como participante en una interacción. Y esta reflexión sobre sí mismo, emprendida desde la perspectiva del participante, escapa, ciertamente, a aquel tipo de objetivación que es inevitable desde la perspectiva del observador cuando ésta se torna reflexiva” (Habermas, 1989, p. 354).

En el modelo liberal clásico, el sujeto es una instancia autosuficiente que piensa, juzga y actúa desde una posición de exterioridad frente al mundo y a los otros. Para Habermas, en cambio, el sujeto sólo se constituye como tal en el seno de relaciones comunicativas, es decir, en el reconocimiento recíproco de interlocutores que se presuponen iguales en el ejercicio de la argumentación. En este sentido, la subjetividad no desaparece, pero pierde su carácter solipsista:

“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” (Habermas, 1989, p. 354).

Este proceso de reconstrucción de la racionalidad presupone también un trasfondo compartido que posibilita el entendimiento. Habermas lo denomina *mundo de la vida*, un conjunto de saberes, prácticas, expectativas y normas acumuladas históricamente, que sirven como base para la interpretación mutua y la acción



comunicativa. El mundo de la vida no es un sistema de reglas explícitas, sino un horizonte cultural tácito que garantiza la continuidad de la comprensión sin necesidad de constante tematización. Desde esta perspectiva, la razón comunicativa no opera en el vacío, sino enraizada en una red de significados compartidos que orientan la interacción cotidiana y dan sentido a la práctica argumentativa. Así, el lenguaje no solo media la comunicación, sino que estructura y reproduce ese trasfondo normativo que sostiene el vínculo social. (Habermas, 1989, pp. 104-106)

La comunicación no solo transmite significados; configura formas de vida, orienta la acción y estructura el horizonte normativo en que se inscriben nuestras prácticas. Las normas no emergen de una voluntad subjetiva soberana, sino del intercambio discursivo entre personas comprometidas con la posibilidad de justificar sus afirmaciones ante otros. La racionalidad, entonces, se convierte en una capacidad compartida, distribuida entre los participantes en la comunicación, lo cual introduce una concepción más democrática y abierta del juicio normativo. El *logos* ya no reside en una mente individual, sino en la interacción comunicativa como tal.

Habermas señala que esta forma de racionalidad, que él denomina *razón comunicativa*, es capaz de sostener un proyecto ilustrado no autoritario, no centrado en un sujeto que domina, sino en una comunidad de hablantes que deliberan. La crítica a la razón instrumental, entonces, no implica su rechazo, sino su superación en un modelo de interacción simbólica donde las pretensiones de verdad, corrección normativa y veracidad puedan ser discutidas públicamente.

De este modo, Habermas propone una vía intermedia entre el dogmatismo racionalista y el relativismo posmoderno. La razón sigue siendo válida, pero sólo en la medida en que se actualiza en contextos discursivos. La universalidad no es impuesta desde fuera, sino emergente de procesos de argumentación abierta. El sujeto ya no es el centro, sino uno entre otros en un espacio normativamente estructurado por el lenguaje.

La apuesta de Habermas consiste, en última instancia, en salvar lo que considera valioso del proyecto moderno —su impulso emancipador, su orientación a la crítica, su universalismo normativo— sin repetir sus errores: el formalismo, la abstracción, la clausura sobre sí mismo. Para ello, traslada la fuente de la racionalidad al espacio intersubjetivo del discurso, abriendo así la posibilidad de una crítica fundamentada desde dentro de la práctica comunicativa.

Esta concepción de la razón como práctica comunicativa ofrece una vía para pensar la normatividad sin recurrir a principios trascendentales ni renunciar al ideal de universalidad. El carácter normativo de la razón no está dado de antemano, sino que emerge del ejercicio mismo de argumentar ante otros, bajo condiciones de simetría. Es en ese espacio discursivo —abierto, plural, dinámico— donde se puede fundar legítimamente el vínculo social, así como las reglas que orientan nuestras acciones. En este sentido, la razón comunicativa no es solo una herramienta crítica, sino también una fuente posible de integración social.

Este horizonte normativo, sin embargo, no está garantizado por el solo hecho de hablar o de convivir. La posibilidad de la crítica y del entendimiento depende de condiciones históricas, sociales e institucionales que deben ser constantemente reconstruidas. Por ello, la teoría habermasiana no es únicamente una epistemología o una pragmática del lenguaje, sino una apuesta política y ética por la posibilidad de una sociedad donde el poder ceda ante la fuerza del mejor argumento. En esta apuesta se juega, precisamente, la vigencia del proyecto moderno en el presente.

Pero incluso esta reconstrucción crítica de la modernidad, centrada en el potencial emancipador del discurso, no está exenta de límites. La teoría de la acción comunicativa presupone una cierta simetría entre interlocutores, una igualdad de condiciones que difícilmente se verifican en contextos atravesados por relaciones históricas de dominación, marcadas por desigualdades estructurales, memorias coloniales y exclusiones históricas. La universalidad discursiva corre el riesgo de convertirse en una abstracción vacía si no se confronta con las experiencias

concretas de quienes han sido sistemáticamente silenciados o representados desde fuera.

Es aquí donde la voz de las críticas poscoloniales toma relevancia, ya que a diferencia de la crítica posmoderna que socava al sujeto desde su interior fragmentado, la crítica poscolonial lo interroga desde una exterioridad epistémica: la colonialidad se entiende como condición de posibilidad del proyecto moderno. La crítica poscolonial señala que no basta con replantear la racionalidad en términos comunicativos si no se interroga al mismo tiempo el lugar de enunciación, los marcos coloniales que configuran el saber legítimo y las exclusiones constitutivas de la modernidad occidental. En este sentido, el ideal de un consenso libre de coacción corre el riesgo de reproducir las condiciones de silenciamiento que pretende superar. El desafío, entonces, no es sólo normativo, sino epistémico y político: ¿cómo construir una racionalidad verdaderamente inclusiva sin cuestionar la matriz histórico-cultural desde la cual se establece lo que cuenta como razón?

### **2.3 Edward Said: el saber cómo poder**

La crítica poscolonial ofrece una de las más incisivas interpelaciones a los fundamentos epistémicos, políticos y culturales de la modernidad occidental. A diferencia de aquellas perspectivas que aún presuponen la posibilidad de una comunicación simétrica entre sujetos, el pensamiento poscolonial enfatiza las condiciones históricas de desigualdad, exclusión y violencia sobre las que se ha erigido el proyecto moderno. En este marco, el palestino Edward Said despliega una crítica radical al modo en que el saber occidental ha producido, representado y subordinado a las culturas no europeas, revelando la imbricación estructural entre conocimiento y poder. Su obra *Orientalismo* (1978) constituye un punto de inflexión en la reflexión contemporánea sobre la racionalidad moderna, en tanto muestra cómo la producción de saber académico, lejos de ser neutral o desinteresada, ha estado al servicio de un proyecto geopolítico de dominación.

De este modo, la crítica de Said al saber occidental puede entenderse también como una impugnación de la racionalidad moderna en su modalidad instrumental. Al mostrar que el conocimiento académico ha operado como herramienta de control y subordinación geopolítica, sugiere que el poder de la razón moderna no reside sólo en su capacidad de conocer, sino también —y, sobre todo— en su función de disciplinar y organizar el mundo según criterios de utilidad colonial.

Said parte de una tesis provocadora: el orientalismo no es simplemente un conjunto de ideas erróneas o estereotipadas sobre el “Oriente”, sino un dispositivo discursivo coherente, sistemático y funcional al poder imperial. Este dispositivo articula saberes, prácticas institucionales, imaginarios culturales y políticas coloniales, construyendo una representación del otro que legitima la hegemonía occidental. Así lo formula:

“El orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él. El orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2008, p. 21).

Esta crítica cuestiona uno de los supuestos centrales del discurso ilustrado: la universalidad del conocimiento racional. Para Said, ese conocimiento está históricamente situado, atraviesa relaciones asimétricas de poder, y se constituye desde un punto de enunciación que —aunque no siempre explícito— está marcado por la supremacía cultural de Europa. En este sentido, su propuesta se inscribe en una crítica que busca dismantelar el eurocentrismo como matriz epistémica. Occidente no se presenta sólo como productor de verdades, sino como norma, como centro desde el cual se define lo humano, lo civilizado, lo legítimo. Esta operación se realiza a través de una representación del Oriente como su opuesto: exótico, pasivo, atrasado, irracional. De esta forma, el otro no sólo es construido, sino también disciplinado, reducido a una imagen que puede ser administrada desde la metrópoli.

Said profundiza en la idea de que el orientalismo es un discurso que no solo representa al Oriente, sino que lo produce y define activamente, desde los estereotipos eurocéntricos: “El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objeto, que también fue producido por Occidente” (Said, 2008, p. 47). Esta producción discursiva del Oriente desde Occidente se manifiesta en diversos campos: desde la literatura y el arte hasta las ciencias sociales, consolidando una visión homogénea y estereotipada que sirve a los intereses del poder colonial. El orientalismo se convierte en una herramienta para ejercer autoridad sobre el Oriente, al definirlo y representarlo de maneras que refuerzan la superioridad occidental. Como señala Said:

“El orientalismo, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable. Debido a esta continua inversión, el orientalismo ha llegado a ser un sistema para conocer Oriente, un filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia occidental” (Said, 2008, p. 26).

La crítica de Said al orientalismo no solo revela las estructuras de poder que subyacen en la producción de conocimiento, sino que también invita a repensar las formas en que se construyen las identidades culturales y las relaciones entre Occidente y Oriente. Su análisis pone de relieve la necesidad de una epistemología más reflexiva y consciente de las dinámicas de poder que informan nuestras concepciones del mundo y del otro.

Este enfoque tiene implicaciones no sólo para la crítica cultural, sino también para la comprensión del lugar que ocupa el saber en la configuración del orden global moderno. Said muestra que el conocimiento occidental sobre el Oriente no surge del encuentro libre entre culturas, “Oriente no es Oriente tal y como es, es Oriente tal y como ha sido orientalizado” (Said, 2008, p. 149), sino del contexto de desigualdad estructural que permite a Occidente “hablar por” el otro, definirlo,

clasificarlo y, por tanto, dominarlo. La relación entre conocimiento y poder, en este sentido, no es accidental ni externa, sino constitutiva:

“Formalmente, el orientalista se ve a sí mismo llevando a cabo la unión entre Oriente y Occidente, pero principalmente lo hace reafirmando la supremacía tecnológica, política y cultural de Occidente” (Said, 2008, p. 328).

La tesis de Said, por tanto, no se limita a denunciar la distorsión de una cultura por otra, sino que desestabiliza los propios criterios de legitimidad epistémica. En lugar de concebir la verdad como un dato objetivo al que cualquier sujeto racional puede acceder, subraya que la producción de verdad está mediada por jerarquías geopolíticas y por relaciones de fuerza que configuran qué se considera verdadero, relevante o creíble. Este cuestionamiento de la neutralidad epistémica sitúa a Said en una posición crítica frente a las promesas ilustradas de universalidad y racionalidad, no porque niegue la posibilidad del conocimiento, sino porque exige reconocer sus condiciones materiales e históricas de producción.

Esta crítica también pone en evidencia la función simbólica del orientalismo como tecnología de gobierno. Al construir una imagen del otro como irracional, infantil o bárbaro, se justifica su tutela, su administración y, en última instancia, su subordinación. “Ser un orientalista [...] significa ser un autor autorizado a hablar del Oriente, a representar su realidad, a diagnosticar sus males y a prescribir sus remedios” (Said, 2008, p. 321). Así, el saber no sólo acompaña al poder: lo habilita, lo reproduce, lo embellece.

En el contexto de este análisis, la crítica de Said constituye una poderosa desestabilización del sujeto moderno como instancia neutral y universal. Lo que *Orientalismo* desvela es que ese sujeto —ese “nosotros” que habla, interpreta y conoce— está situado, cargado de historia, y en muchos casos, de complicidad con estructuras imperiales. La razón, por tanto, no puede entenderse como una facultad abstracta y universal, sino como una práctica histórica que debe ser sometida a revisión crítica.

Frente a este diagnóstico, la propuesta de Said no se agota en la denuncia. Implica también la apertura a otras formas de conocimiento, otras voces, otras narrativas: la creación de una identidad —Occidente, Oriente o Latinoamérica— ha implicado la creación de antagonistas, de *otros*, contra quienes se reinterpreta constantemente el *nosotros*: “la identidad de uno mismo o la del «otro» es un muy elaborado proceso histórico, social, intelectual y político” (Said, 2008, p. 436).

La tarea, señala, no es sólo corregir los errores del orientalismo, sino dismantelar sus estructuras de autoridad y repensar las condiciones en las que el saber se produce. Said señala como ejemplo, y muy pertinente hoy en día dado el actual genocidio en Gaza:

“El orientalismo gobierna la política israelí hacia los árabes [...] Hay árabes buenos (los que hacen lo que se les dice) y árabes malos (los que no lo hacen y, por tanto, son terroristas). Pero sobre todo hay árabes, y de ellos se espera que, una vez derrotados, se sienten obedientemente al otro lado de una línea” (Said, 2008, p. 404).

Desde esta perspectiva, la crítica poscolonial aparece no sólo como una corrección de las insuficiencias del pensamiento moderno, sino como una interpelación radical a su pretensión de conocer y hablar por todos. Lo que la postura de Said reclama es una reconfiguración del mapa epistémico global, una redistribución del derecho a enunciar y a ser escuchado, que no pase por la traducción forzada al canon occidental o de la episteme dominante, sino por el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades, memorias y formas de vida. Así, la crítica a la razón instrumental se enriquece con una dimensión decolonial: no basta con reconstruir la racionalidad desde la comunicación simétrica —como propone Habermas—; es necesario también interrogar quién ha sido históricamente excluido de ese espacio, quién define sus reglas y desde dónde se instituye lo racional.

La crítica de Said revela, entonces, que el saber moderno no sólo está atravesado por una racionalidad instrumental, sino también por una lógica de dominación colonial que configura las condiciones mismas de posibilidad del discurso. Esta

dimensión de poder epistémico será radicalizada por Enrique Dussel, quien plantea que la modernidad no puede entenderse desde dentro de Europa, sino que debe ser comprendida desde su exterior constitutivo: la colonialidad.

## **2.4 Enrique Dussel: colonialidad del poder y modernidad eurocéntrica**

Enrique Dussel, figura central de la filosofía de la liberación latinoamericana, propone una crítica de la modernidad desde su exterioridad epistémica, geopolítica y ontológica. A diferencia de las críticas formuladas desde dentro del canon filosófico europeo, Dussel parte de una localización histórica situada: la de los pueblos colonizados, cuyas experiencias no sólo han sido ignoradas, sino sistemáticamente encubiertas por la narrativa hegemónica del progreso occidental. En *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), afirma que la modernidad no es un proceso autónomo de autoconstitución europea, sino un proyecto geo-históricamente definido por la conquista, la colonización y el exterminio. Para él, la primera experiencia de la modernidad la vivieron España y Portugal al ser la primera región europea en tener la experiencia de constituir al Otro como dominado por el conquistador, constituyendo a Europa como el Centro del Mundo. Como Dussel lo señala: “¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su ‘Mito!’” (Dussel, 1994, p. 12).

“Esto permitirá [...] una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su ‘concepto’ emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el ‘mito’ victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una ‘falacia eurocéntrica’” (Dussel, 1994, p. 22).

Desde esta premisa, Dussel problematiza el corazón mismo del pensamiento moderno. A través del concepto de “encubrimiento del otro”, denuncia un gesto fundacional de la modernidad: la negación activa de la alteridad como condición para la afirmación del yo europeo. Este encubrimiento no es meramente político o



histórico, sino filosófico: implica una operación ontológica mediante la cual el otro es despojado de su plena humanidad y subsumido bajo categorías abstractas construidas desde la normatividad occidental:

“La experiencia no sólo del ‘Descubrimiento’, sino especialmente de la ‘Conquista’ será *esencial* en la constitución del ‘ego’ moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad ‘centro’ y ‘fin’ de la historia” (Dussel, 1994, p. 21).

Este vínculo estructural entre subjetividad moderna y dominación se traduce en una forma particular de racionalidad, que Dussel identifica como eurocéntrica, abstracta y totalizante. Esta razón moderna, lejos de ser neutral o universal, está atravesada por un discurso enunciativo que invisibiliza sus propias condiciones históricas y materiales de posibilidad. La crítica de Dussel, en este punto, coincide con la de Edward Said y otros pensadores poscoloniales, pero introduce un matiz decisivo: la dimensión ontológica del encubrimiento. El otro no sólo es representado como inferior; es negado como sujeto epistémico. La modernidad, en lugar de abrirse al reconocimiento del otro, lo convierte en objeto de conocimiento, de redención o de exterminio. Desde este punto de vista, el proyecto moderno no es originariamente emancipador, sino constitutivamente violento: se funda sobre la expropiación, la esclavitud y el silenciamiento epistémico de los otros mundos.

Al identificar la lógica del encubrimiento como estructura constitutiva de la modernidad, Dussel no sólo impugna su pretensión de universalidad, sino que exige una relectura radical de sus categorías fundamentales: razón, sujeto, libertad, progreso. Estas categorías, en su formulación moderna, estarían marcadas por una intencionalidad de dominio que debe ser desmantelada. La crítica a la razón, entonces, no se limita a su funcionalización técnica (como en Horkheimer), ni a su reducción comunicativa (como en Habermas), sino que apunta a su origen excluyente: a la violencia fundacional que instituyó al yo europeo como medida de lo humano.

Sin embargo, esta diferenciación no implica una oposición con Habermas. Dussel reconoce en él una interlocución valiosa, sobre todo en su intento por rescatar una dimensión normativa de la razón. De hecho, en varios de sus escritos, Dussel señala que la teoría de la acción comunicativa puede ser una herramienta útil si se descentralizan sus supuestos eurocéntricos y se inscribe en una historia mundial que reconozca la exterioridad colonial. En esta clave, más que rechazar a Habermas, Dussel lo complementa: reinscribe su propuesta en un marco geopolítico más amplio, donde la racionalidad se redefine desde el sur global y desde las luchas concretas por la justicia.

Así, la razón instrumental denunciada por Horkheimer y Adorno aparece en Dussel no como un desvío técnico de la razón, sino como su forma constitutiva dentro del proyecto moderno-colonial. El yo moderno no sólo piensa de manera instrumental; piensa así porque está constituido en oposición al otro, como sujeto dominante que organiza el mundo en función de su propio beneficio. La racionalidad eurocéntrica es, por tanto, estructuralmente funcional a la lógica de la exclusión y la dominación.

En *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), Dussel articula su crítica ontológica y epistémica en un plano normativo. Frente al encubrimiento del otro y la clausura del pensamiento moderno en su propia autocomplacencia, propone una ética que parte de la exterioridad: del sufrimiento de las víctimas del sistema, de los sujetos históricamente negados por la modernidad capitalista-colonial. Esta ética no se funda en la autonomía del sujeto ilustrado, sino en la interpelación del otro, en su capacidad de reclamar justicia desde un lugar de exclusión. En palabras de Dussel:

“Proponemos la siguiente descripción del que llamaremos *principio material universal de la ética* [...] El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-

ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*". (Dussel, 1998, p. 140).

Esta reformulación radical del fundamento ético desplaza el eje del discurso filosófico desde la normatividad abstracta hacia la responsabilidad concreta. Dussel concibe la ética como respuesta al rostro del otro: un otro que no puede ser reducido ni asimilado, sino que exige ser reconocido. La ética de la liberación es, por tanto, una ética material: se pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida digna, no desde la teoría ideal, sino desde la praxis histórica de los excluidos.

El sujeto moderno, en esta clave, no desaparece, pero pierde su centralidad ontológica. No es el punto de partida de la reflexión moral, sino su lugar de cuestionamiento. La subjetividad se reconstruye desde una relación asimétrica: no desde la igualdad formal entre interlocutores (como en Habermas), sino desde el reconocimiento del otro como herido, como vulnerado:

"Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo, de toda la crítica [...] es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad*, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados [...] y la toma de conciencia de dicha negatividad" (Dussel, 1998, p. 308).

Esta formulación permite a Dussel inscribir la crítica de la razón instrumental en una matriz descolonial. La racionalidad no debe ser abandonada, sino resignificada desde una lógica de la vida, de la comunidad y de la toma de conciencia histórica.

En este horizonte, que Dussel proyecta más allá del canon eurocéntrico, se perfila una modernidad crítica releída "desde las víctimas" y en clave de mundialización: la racionalidad se reubica a partir de la negatividad y la exigencia de vida de quienes han sido históricamente negados (Dussel, 1998, p. 309).

De ahí, la política ya no puede pensarse como mera administración del sistema ni como deliberación entre iguales. Se trata de una praxis liberadora que parte del conflicto, de la asimetría, de la violencia estructural. La democracia, en esta clave, no es sólo procedimiento, sino transformación: el paso de una sociedad fundada en la exclusión a una comunidad capaz de reconocer y reparar sus injusticias fundacionales. La ética de la liberación no propone simplemente un deber abstracto de justicia, sino un compromiso histórico con las víctimas del sistema-mundo moderno.

## **2.5 Bolívar Echeverría: reforma del sujeto y hegemonía cultural**

La propuesta de Bolívar Echeverría, sin renunciar a la centralidad de la crítica a la economía política, amplía el análisis hacia las dimensiones simbólicas, éticas y culturales de la reproducción social. En particular, Echeverría se interesa por el modo en que la modernidad configura subjetividades, estilos de vida y formas de eticidad, y por las posibilidades de resistencia cultural desde los márgenes.

Una de sus tesis centrales es que la modernidad no debe entenderse exclusivamente como un proceso europeo, ni como un proyecto unívoco. En su lectura, la modernidad es un campo de disputa entre diferentes *ethos* o formas de vida, determinadas por el modo en que los sujetos se relacionan con las condiciones materiales e históricas del capitalismo. Así, el capitalismo no impone una única forma de subjetividad, sino que permite —aunque subordinadamente— la emergencia de estilos de vida alternativos dentro de su marco. Como señala Echeverría:

“[La modernidad] se trata de una modalidad civilizatoria que, si bien domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos con los que se topa, está sin embargo lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido. La modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal, y que tiene por

tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social [...] es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria 'superior'" (Echeverría, 2009, pp. 12–13).

En este sentido, Echeverría critica tanto la visión eurocéntrica que identifica la modernidad con el modelo liberal-burgués occidental, como el rechazo total a la modernidad desde posiciones reaccionarias o esencialistas. Lo que propone es una reapropiación crítica de la modernidad desde su propia incapacidad para establecerse como "única", orientada por valores distintos a los de la acumulación, la eficiencia o la competencia. Esta posibilidad se articula en torno al concepto de *modernidad barroca*, que retoma y resignifica la tradición cultural latinoamericana.

El *ethos* barroco, según Echeverría, es una forma de vida que surge de la confrontación entre la imposición de la modernidad capitalista y las resistencias culturales de las poblaciones colonizadas. No se trata de una simple hibridación, sino de una apropiación estratégica, una reinterpretación creativa de los elementos modernos desde una posibilidad distinta. En palabras del autor:

"Lo que en el *ethos* barroco aparece es una capacidad de sobrevivencia de otras formas de vida... que operan como contrapunto frente al discurso civilizatorio hegemónico. El *ethos* barroco permite la disonancia, la ambigüedad, el doble juego" (Echeverría, 2000, p. 16).

Esta lectura del barroco no es estética. Para Echeverría, el *ethos* barroco encarna una crítica práctica a la racionalidad instrumental moderna, en la medida en que se opone a la homogeneización del mundo de la vida y al disciplinamiento del sujeto. Frente al ideal del individuo autónomo, racional y propietario —propio del liberalismo—, el barroco propone un sujeto mestizo, irónico, comunitario y escindido. Esta escisión no es un defecto, sino una fuente de creatividad y resistencia.

En el *ethos* barroco, la razón no opera como dominio técnico ni como abstracción normativa, sino como mediación sensible entre mundos, como juego de

significaciones que permite sostener la vida en condiciones adversas. En este sentido:

“La estrategia barroca para vivir la inmediatez capitalista del mundo implica un elegir el tercero que no puede ser: consiste en vivir la contradicción bajo el modo del trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido [...] El calificativo ‘barroco’ puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una puesta en escena.” (Echeverría, 2009, p. 171).

La propuesta de Echeverría no es utópica en el sentido de un proyecto cerrado o idealizado. Más bien, se trata de una tarea inacabada: la búsqueda constante de formas de eticidad no subordinadas al capital, dentro y contra la modernidad. Esta búsqueda se manifiesta en prácticas cotidianas, expresiones culturales, movimientos sociales, pedagogías populares. Lo que está en juego no es sólo la redistribución de recursos, sino la reconfiguración del sentido de lo humano.

En el marco de esta tesis, la política, en tanto que marco normativo de la sociabilidad, ya no puede entenderse como gestión del Estado ni como lucha entre clases en términos tradicionales. La política, para Echeverría, es ante todo una disputa por la hegemonía cultural, por el sentido de la vida común ante la crisis civilizatoria.

“Cuando hablamos de crisis civilizatoria nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural” (Echeverría, 2009, p. 34).

Este enfoque enriquece una dimensión fundamental a la crítica del paradigma instrumental, enunciada ya por Said: la cultura deja de ser un mero reflejo del sistema para convertirse en campo de lucha contra el discurso hegemónico. La subjetividad no es sólo víctima del dominio, sino agente potencial de transformación.

Echeverría reintroduce el conflicto cultural como campo de disputa por el sentido. En ese gesto, el *ethos barroco* no se limita a resistir desde fuera, sino que interpela desde dentro las contradicciones del capitalismo moderno, abriendo un espacio para formas de racionalidad no calculadoras, simbólicas y colectivas.

La crítica de Bolívar Echeverría a la modernidad capitalista no parte de su exterioridad geopolítica como en Dussel, ni de una reconstrucción normativa como en Habermas, sino de una interpretación cultural de sus contradicciones internas. Su propuesta de una modernidad alternativa —barroca, mestiza, resistente— permite pensar la emancipación no como retorno al pasado ni como abstracción universal, sino como invención histórica situada. En un mundo cada vez más homogeneizado por el mercado y los medios, esta apuesta por una eticidad alternativa constituye un aporte indispensable para repensar la política desde lo cultural.

Desde esta perspectiva, la propuesta de Echeverría se inscribe en una línea crítica que, como en Horkheimer y Adorno, advierte la instrumentalización de la razón y que, junto con Habermas, reconoce el potencial emancipador de la modernidad desmantelando la hegemonía cultural occidental; pero a diferencia de ellos, Echeverría pone la disputa cultural como lugar privilegiado de resistencia, proponiendo una crítica desde dentro de la modernidad misma, pero articulada desde la experiencia y tradiciones de los pueblos colonizados. Esta apuesta por una racionalidad barroca, anclada en la vida cotidiana y en la escisión del sujeto moderno, abre una vía singular para imaginar una modernidad alterna: no unívoca ni eurocéntrica, sino plural, conflictiva y en constante reapropiación.

\*\*\*

A lo largo de este capítulo hemos recorrido diversas críticas filosóficas contemporáneas que interpelan el paradigma sociopolítico instrumental de la modernidad desde distintos registros teóricos, tradiciones y geografías. Si bien cada autor analizado —Horkheimer, Adorno, Habermas, Said, Dussel y Echeverría— parte de su propio horizonte, todos comparten una preocupación común: la racionalidad moderna, lejos de haber consolidado un orden emancipador, ha producido formas nuevas y más sutiles de dominación, tanto a nivel material como simbólico.

En primer lugar, inicialmente Horkheimer, y después él junto con Adorno, ofrecen una crítica pionera a la razón instrumental, señalando cómo el proyecto ilustrado de dominio sobre la naturaleza terminó derivando en una forma totalitaria de racionalidad. La razón, convertida en instrumento técnico, dejó de orientarse a fines éticos o comunitarios y se subordinó al cálculo, la administración y la eficiencia. Esta mutación produjo no sólo un sistema económico y político alienante, sino también una subjetividad debilitada, incapaz de resistir al conformismo. Su crítica de la industria cultural pone de relieve cómo la cultura misma se ha convertido en una herramienta más del aparato de dominación capitalista, estandarizando el deseo, trivializando la experiencia y sofocando la posibilidad de una vida distinta.

Habermas retoma esta crítica, pero introduce un giro fundamental: propone distinguir entre una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa. Esta distinción le permite reconstruir las condiciones normativas de una modernidad alternativa, en la que el entendimiento intersubjetivo y la deliberación ocupen el lugar del cálculo y la eficiencia. En este marco, la política no es ya el arte de gobernar a través de expertos, sino un proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva. La ética del discurso y la teoría de la acción comunicativa abren un horizonte donde la emancipación no se juega en la técnica ni en la autoridad, sino en la capacidad de los sujetos de dialogar, argumentar y construir consensos legítimos.



La crítica poscolonial de Edward Said expande esta interrogación al terreno global, mostrando cómo el saber moderno no ha sido neutral, sino profundamente implicado en los procesos de dominación imperial. El orientalismo, entendido como un sistema discursivo que produce y mantiene la diferencia colonial, revela que la razón moderna ha operado también como dispositivo de poder simbólico, al construir a los otros como objetos de conocimiento y de intervención. Said pone así en cuestión el supuesto universalismo del pensamiento moderno, revelando su carácter situado, interesado y eurocéntrico.

Enrique Dussel lleva esta crítica aún más lejos al afirmar que la modernidad misma se funda sobre el acto violento de la colonización. Desde su perspectiva, no puede haber una crítica suficiente al paradigma moderno si no se asume la exterioridad del mundo colonial como lugar epistémico. La filosofía de la liberación que propone parte del reconocimiento del otro oprimido como fuente de normatividad, y exige repensar la política, la ética y el conocimiento desde la experiencia histórica de los pueblos subalternos. Resignificando los logros de la modernidad desde las luchas concretas por la dignidad y la justicia de los oprimidos.

Bolívar Echeverría, por su parte, introduce una dimensión esencial para esta crítica: la disputa por el sentido cultural. Su teoría de los *ethos* de la modernidad, y en particular del *ethos barroco*, permite pensar formas de vida que, desde dentro de la modernidad capitalista, resisten a su lógica homogeneizante. La modernidad, en esta clave, no es un destino cerrado, sino un campo de luchas culturales en las que se juega la posibilidad de una vida emancipada.

En conjunto, estas críticas dismantelan la imagen hegemónica de la modernidad como sinónimo de progreso, racionalidad y universalidad. Lo que aparece, en cambio, es una modernidad inacabada, contradictoria, profundamente ambigua: capaz de abrir horizontes de emancipación, pero también de consolidar nuevas formas de dominación. La razón, lejos de ser una garantía de libertad, puede convertirse en instrumento de opresión. Y la política, en lugar de realizar la autonomía colectiva, puede volverse una técnica de control.

Frente a este diagnóstico, el desafío radica en no entregarse a un relativismo posmoderno, sino pensar formas alternativas de racionalidad, de política y de subjetividad. Esto exige una crítica que no se limite a describir los mecanismos de poder, sino que sea capaz de imaginar y prefigurar nuevas formas de ser en sociedad. En este sentido, las críticas aquí exploradas apuntan a una transformación radical del orden simbólico y material de lo moderno.

Esta transformación pasa por varias tareas convergentes. En el plano ético, se trata de reubicar al otro como fuente de normatividad, ya no como objeto de asimilación o exclusión. En el plano político, se trata de reconstruir la organización social desde la deliberación, la participación y la justicia simbólica. En el plano epistémico, se impone la necesidad de una *pluriversalidad* del saber, que descolonice las categorías del pensamiento y reconozca la validez de otras racionalidades. Y en el plano cultural, se trata de resistir la hegemonía del capitalismo con formas de vida que afirmen la dignidad, la comunidad y el sentido.

El capítulo siguiente —dedicado a la crítica desde la antropología evolutiva— no abandona esta línea crítica, sino que la profundiza desde otro ángulo: el de la biología de nuestra especie, la evolución cooperativa y las raíces sociales de la moral humana. Esta aproximación, empírica y científica, complementa las críticas filosóficas anteriores al ofrecer una base material e interdisciplinaria para cuestionar el supuesto individualismo natural que propone el paradigma instrumental moderno. La sociabilidad humana, como mostraremos, no es una imposición cultural sobre una naturaleza egoísta, sino una herencia evolutiva que hace de la cooperación y el cuidado elementos fundamentales de nuestra especie.

Así, las críticas aquí desarrolladas no sólo deconstruyen los fundamentos del paradigma moderno desde la filosofía, la política y la cultura, sino que también abren la posibilidad de pensar otras formas de racionalidad, más allá del cálculo instrumental. Esta apertura exige una relectura del ser humano que no se limite a las categorías normativas heredadas de la modernidad, sino que explore también su dimensión material, evolutiva y cooperativa. En este sentido, el tránsito hacia una

crítica antropológica no representa un giro temático, sino una profundización: si la razón moderna ha sido denunciada por su pretensión de universalidad abstracta, es necesario ahora interrogar su base antropológica —el supuesto de un individuo competitivo y autosuficiente— para proponer en su lugar una concepción del sujeto como ser relacional, interdependiente y constituido en prácticas de colaboración. Este será el objetivo del próximo capítulo

## CAPÍTULO 3. CRÍTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA EVOLUTIVA

Tras haber cuestionado en el capítulo anterior las bases filosóficas del paradigma moderno desde una crítica racional y cultural, este capítulo propone ampliar la discusión desde el campo de la antropología evolutiva. La crítica al modelo individualista-instrumental no se agota en el plano teórico: puede y debe reforzarse con argumentos provenientes de las ciencias empíricas, particularmente aquellas que estudian la historia evolutiva del ser humano y los mecanismos biológicos y culturales de la cooperación. Estas disciplinas permiten identificar los supuestos naturalizados sobre el individuo y la competencia que han servido de base para la justificación del orden político moderno. En lo que sigue, se despliega una lectura crítica de dichos supuestos, no desde su genealogía filosófica, sino desde su inadecuación empírica respecto a la evidencia disponible sobre la evolución de la moral, la cooperación y la vida social humana.

La centralidad que el paradigma moderno otorga al contrato como forma fundante de lo social parte del supuesto de que la convivencia requiere ser “artificialmente” instituida sobre una naturaleza humana innatamente egoísta y aislada. Sin embargo, investigaciones paleoantropológicas recientes coinciden en señalar que la sociabilidad, la cooperación y la sensibilidad moral no son superestructuras culturales impuestas sobre una base individualista, sino capacidades evolutivamente seleccionadas por su valor adaptativo. Este cuestionamiento no sólo desmonta los supuestos del modelo contractual moderno, sino que permite abrir el horizonte para pensar instituciones políticas ancladas en relaciones de interdependencia más que de subordinación.

Como ha señalado Bermúdez de Castro (2021), la cooperación social fue clave para la supervivencia del *Homo sapiens*: sin vínculos de reciprocidad, cuidado mutuo y transmisión cultural, no habiéramos podido adaptarnos a entornos ecológicos

diversos ni desarrollar instituciones complejas. Como veremos, el comportamiento moral, lejos de ser un adorno tardío de la civilización, aparece como una dimensión constitutiva de la naturaleza humana. Este reconocimiento obliga a repensar los fundamentos mismos de la política: si no somos sujetos aislados y egoístas por defecto, entonces no tiene sentido organizar la vida social a partir de estructuras basadas en el miedo, el control y la competencia. En lugar de ello, se vuelve necesario explorar formas de organización social que partan de nuestra condición cooperativa y relacional.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera, se analiza cómo la sociabilidad y la empatía tienen raíces compartidas con otros primates, particularmente en los trabajos de Frans de Waal. En la segunda, se aborda la evolución de las normas morales y de los sistemas de control de la agresión en humanos, con énfasis en Boehm y Wrangham. La tercera explora la coevolución entre genes y cultura, incorporando las ideas de Tomasello, Henrich, Bowles y Gintis sobre cooperación institucionalizada y aprendizaje social acumulativo. La cuarta examina los aportes de la neurobiología del desarrollo y la ecología evolutiva al entendimiento de la moralidad humana, a partir de Narváez y Booch. El conjunto de estas perspectivas permite desmontar definitivamente el mito del individuo asocial y reforzar las bases para una política sustentada en la interdependencia, lo que abrirá el camino para discutir, en el capítulo siguiente, las posibilidades de una política de la autogestión.

### **3.1 Sociabilidad como herencia evolutiva**

La crítica al paradigma político moderno —basado en la idea del individuo racional, autosuficiente y autónomo— encuentra una poderosa refutación en el campo de la antropología evolutiva. Los estudios de primatología y paleoantropología han demostrado que la sociabilidad, la empatía y la cooperación no son añadidos culturales, sino rasgos profundamente arraigados en nuestra biología. Esta

perspectiva invierte la premisa liberal moderna: no es la sociedad la que reprime una naturaleza violenta, sino que es la naturaleza social del ser humano la que hace posible toda forma de organización política. Este giro, más que meramente descriptivo, se convierte en un fundamento crítico para repensar las formas institucionales que han sido justificadas en nombre de esa supuesta violencia originaria.

Uno de los principales exponentes de esta visión es el primatólogo Frans de Waal, quien ha dedicado buena parte de su obra a desmentir la idea de que la moralidad es una construcción exclusivamente humana o racional. Como comenta en *Primates y Filósofos* (2006): “de haberse tomado cualquier decisión de crear sociedades, el mérito debería atribuirse a la madre naturaleza y no a nosotros mismos” (de Waal, 2007, p. 28).

En este libro de Waal plantea que las bases de la ética —empatía, reciprocidad, sentido de justicia— están ya presentes en otros primates. Su trabajo con chimpancés y bonobos muestra comportamientos que pueden describirse como protoéticos: consuelo a individuos heridos, reconciliación tras conflictos, actos de ayuda espontánea y reacciones ante la inequidad en la distribución de recompensas. Como él comenta:

“La selección natural puede dar lugar a un increíble espectro de organismos, desde los más asociales y competitivos a los más amables y benévolos. Puede que este mismo proceso no haya especificado nuestras normas y valores morales, pero nos ha dotado de la estructura psicológica, las tendencias y las habilidades necesarias para desarrollar una brújula que tenga en cuenta los intereses de la comunidad en su conjunto capaz de guiarnos en la toma de decisiones vitales. Aquí reside la esencia de la moralidad humana” (de Waal, 2007, p. 87).

Este planteamiento desafía frontalmente la tradición filosófica moderna, en particular las visiones de Hobbes y Kant. Para Hobbes, en el estado de naturaleza el ser humano es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*), y sólo el pacto social,

garantizado por un soberano, permite superar esta condición. La cooperación sería así un artificio institucional, una renuncia estratégica a la violencia originaria. En cambio, de Waal muestra que, incluso en ausencia de estructuras formales de autoridad, los primates son capaces de gestionar conflictos, mantener vínculos duraderos y regular su comportamiento con base en la reciprocidad y la empatía.

Por su parte, Kant concebía la moralidad como el producto de una razón autónoma que se impone a las inclinaciones naturales. La ética kantiana es, en última instancia, una ética de la superación de lo biológico. En contraste, de Waal propone que la moralidad está enraizada en disposiciones afectivas y sociales, donde la empatía, la afiliación y el cuidado no son obstáculos a superar, sino condiciones necesarias para la vida moral. Esta crítica no niega el valor de la reflexión moral, pero sostiene que su fundamento no es trascendental, sino evolutivo.

Uno de los puntos clave en la obra del autor es su rechazo a lo que denomina la *veneer theory* —o la teoría de la capa—: la idea de que la moralidad humana es apenas una capa superficial que cubre una naturaleza esencialmente egoísta y violenta. Esta teoría, que ha tenido gran influencia en la tradición filosófica y política occidental, asume que los humanos solo actúan moralmente por imposición externa o por cálculo estratégico: “presupone que, en el fondo, no somos verdaderamente morales. Considera que la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal” (de Waal, 2006, p. 30).

De Waal responde que esta concepción es no solo pesimista, sino empíricamente insostenible:

“Se trata de un pensamiento por entero dualista: en lugar de un todo bien integrado, somos parte naturaleza, parte cultura. La moralidad humana se presenta como una fina corteza bajo la cual bullen pasiones antisociales, amorales y egoístas. [En realidad,] nunca ha existido la gente libre e igual. Los humanos empezamos siendo si es que se puede distinguir un punto de partida—seres interdependientes, unidos y desiguales” (de Waal, 2007, pp. 34, 28)

Como ha mostrado también José María Bermúdez de Castro en *Dioses y Mendigos* (2021), la sociabilidad no es un rasgo accesorio del ser humano, sino un elemento definitorio de nuestra especie desde sus orígenes evolutivos y que ha sido un proceso profundamente colectivo. Lejos de la imagen del individuo autónomo que sobrevive por sus propios medios, el ser humano primitivo dependía de vínculos comunitarios estables para alimentarse, criar a sus crías, protegerse y transmitir conocimientos. La larga infancia humana, la necesidad de cooperación entre adultos, y la organización en grupos con memoria colectiva, fueron condiciones biológicas previas a cualquier institucionalización política.

“El éxito evolutivo de los grupos humanos que sobrevivieron en épocas remotas se basó en la cooperación, que precisa de un intercambio de datos sobre el medio: predadores, competidores, alimento, condiciones climáticas, refugios, etc.” (Bermúdez de Castro, 2021, p. 416).

Estos hallazgos obligan a revisar críticamente las bases antropológicas del pensamiento moderno. Si la sociabilidad no es una imposición externa ni un cálculo racional, sino una disposición natural, entonces el modelo del contrato social como fundación artificial de la vida política pierde credibilidad. La idea hobbesiana de que sin Leviatán estaríamos en guerra permanente se revela como una proyección ideológica más que como una constatación empírica.

Además, el reconocimiento de que compartimos predisposiciones sociales con otros primates no disminuye nuestra singularidad como especie, sino que la ubica en un continuo evolutivo. La capacidad humana de construir instituciones, transmitir normas morales y cooperar a gran escala no niega nuestras raíces biológicas, sino que las prolonga. En este sentido, como señala de Waal, la moralidad humana no surge como un fenómeno abrupto o exclusivamente cultural, sino como el resultado progresivo de una sociabilidad evolutiva cada vez más compleja. Lejos de aparecer en el vacío, la ética se desarrolla como una extensión refinada de mecanismos de cooperación, cuidado y regulación social ya presentes en nuestros parientes primates (de Waal, 2007, pp. 6–8).



Desde una perspectiva filosófica, este argumento obliga a repensar la idea de que la moralidad requiere una fundación racional trascendental o una imposición externa. Si la ética surge de la sociabilidad evolutiva, entonces lo moral no es una superestructura ideal, sino una dimensión encarnada de nuestra condición interdependiente.

Estos hallazgos no solo muestran que la empatía, la cooperación y la aversión al daño tienen una base evolutiva compartida con otras especies, sino que obligan a repensar los supuestos filosóficos sobre el origen de la normatividad. Si los comportamientos morales surgen de la interacción social y no de una decisión racional individual, entonces el sujeto moderno —autónomo, egoísta y contractual— pierde su fundamento como núcleo de la vida política. En su lugar, emerge una imagen del ser humano como un ente interdependiente, cuyas capacidades normativas son inseparables del vínculo con los otros.

Este reconocimiento tiene profundas implicaciones políticas. Si el ser humano es, por naturaleza, un animal moral y social, entonces el diseño de nuestras instituciones no debe partir de la desconfianza, el control ni la competencia, sino de la posibilidad de potenciar nuestras capacidades cooperativas. La autogestión, como veremos en el capítulo siguiente, se presenta entonces no como utopía, sino como actualización institucional de una predisposición evolutiva.

### **3.2 Selección social y el control de la agresión**

Si bien la cooperación, la empatía y el sentido moral tienen una base evolutiva profunda, el siguiente paso es comprender cómo estas disposiciones fueron institucionalizadas a través de dinámicas sociales de control, selección y aprendizaje colectivo. Este apartado se concentra en los mecanismos que permitieron a los grupos humanos modular la agresión, consolidar normas compartidas y reforzar conductas prosociales, sin necesidad de estructuras coercitivas centralizadas.

Desde esta perspectiva, el origen de la moralidad no debe buscarse en la racionalidad autónoma ni en la imposición jurídica, sino en procesos históricos de selección social. Tales procesos permitieron la emergencia de formas normativas no jerárquicas, basadas en la reciprocidad, la sanción comunitaria y la regulación horizontal del conflicto.

Esta transición desde la prosociabilidad biológica hacia la conformación de estructuras éticas colectivas sienta las bases para comprender cómo la cooperación puede volverse estable, normativamente orientada y culturalmente transmisible. Los conceptos de selección social, control moral y domesticación de la agresión, que se analizan a continuación, serán clave para articular —en las secciones siguientes— una noción más compleja de institución cooperativa, y para pensar las condiciones evolutivas y culturales que hacen posible una política de la autogestión.

Una de las críticas más sólidas al paradigma moderno de la competitividad y el egoísmo fundacional proviene de la noción de selección social, desarrollada por Christopher Boehm. En su obra *Moral Origins* (2012) analiza el origen de la sociabilidad humana realizando observaciones directas de las sociedades primitivas de cazadores recolectores.

Boehm plantea que los grupos humanos de cazadores-recolectores ejercieron históricamente un control normativo sobre las conductas antisociales, dando lugar a formas tempranas de moralidad basadas en la cooperación y en la supervivencia del grupo. Lejos de requerir una autoridad soberana para evitar el caos, estas comunidades mantenían la cohesión mediante mecanismos sociales informales pero efectivos, estructurados en torno a vínculos densos de interdependencia.

“Hoy, las sociedades de cazadores-recolectores igualitarios parecen apreciar las ventajas de tener una banda con más cazadores, ya que esto obviamente significa que las grandes presas, que se deberán compartir, vendrán más a

menudo, y, por lo tanto, habrá menos pausas o periodos donde la gente no tenga carne que comer”<sup>1</sup> (Boehm, 2012, p. 142).

Boehm parte de la observación de sociedades actuales de cazadores-recolectores como modelos plausibles de organización social prehistórica. En estas comunidades, la autonomía individual coexistía con una fuerte presión de grupo contra el egoísmo, la violencia y el acaparamiento. A través de lo que él llama *estrategias de igualación* —como el ridículo, el ostracismo o el castigo colectivo—, los individuos que ponían en riesgo la cooperación grupal eran sistemáticamente corregidos o, en última instancia, eliminados.

Teniendo en cuenta estas observaciones y la evidencia fósil encontrada, concluye que hace aproximadamente 250,000 años los *Homo sapiens* primitivos comenzaron a desarrollar armas y tácticas de caza más complejas, lo que les permitió acceder a presas mayores y así obtener más carne. De esta situación, y dadas las observaciones en sociedades actuales con estas características, el autor concluye que nuestra especie tuvo también una selección natural de tipo social; es decir, una selección derivada de los efectos de las preferencias humanas. Lo que él explica es cómo nuestra especie, de provenir de un ancestro altamente jerárquico y dominador como el *Pan Ancestral*, desarrolló las características sociables que son observadas en las sociedades más primitivas actualmente.

“Lo que podemos decir con un alto grado de certeza es que el Pan Ancestral era jerárquico -y en algún punto del camino, pero con certeza hace 45,000 años cuando la modernidad cultural ya se había introducido por completo, los seres humanos se convirtieron en decididamente igualitarios. También podemos decir que esto sucedió porque los tipos Alpha estaban siendo derribados o ejecutados si fallaban en controlarse a sí mismos y restringir sus propias demostraciones de poder” (Boehm, 2012, p. 154).

---

<sup>1</sup> Esta y todas las traducciones de los libros citados en este capítulo escritos en inglés, son propias.

Esta selección social, implica la preferencia por personas con las que se puedan tener asociaciones útiles (lo que permite cazar grandes presas y tener una repartición relativamente igualitaria de la carne, por lo que la actividad puede ser sostenible en el tiempo), así como el rechazo de las personas “desviadas” (los matones, los tramposos y los ladrones) aunque estos fueran más fuertes, ya que las coaliciones eran capaces de atacar a este tipo de miembros. De este modo:

“Cuando el castigo grupal se hizo más severo y frecuente nuestro pool de genes se vio afectado, ya que el castigo redujo la aparición de actitudes desviadas [lo que] creó una presión en la selección para favorecer individuos con un mejor control de sí mismos” (Boehm, 2012, p. 149).

Para Boehm, el instrumento que desarrolló nuestra especie para este mejor autocontrol fue la evolución de la consciencia, que bien pudo haber sido seleccionada “por la fuerza [...] y pudo haber comenzado de manera abrupta [...] ya que el castigo colectivo a los intimidadores pudo haberse intensificado principalmente como un desarrollo cultural” (Boehm, 2012, p. 152).

El origen evolutivo de la moral, según Boehm, está ligado a la capacidad de anticipar la desaprobación del grupo y de sentir culpa por transgredir normas compartidas o miedo por sus consecuencias, lo que habría sido clave para la conformación de sujetos morales. Esta forma de selección no actúa sobre la biología directa del individuo (como en la selección natural clásica), sino sobre su comportamiento social dentro del grupo, como una respuesta adaptativa a la vida grupal intensiva.

Del mismo modo, Richard Wrangham, en su artículo *Hypotheses for the Evolution of Reduced Reactive Aggression in the Context of Human Self-Domestication* (2019), realiza un estudio acerca de la reducción de lo que él llama agresión reactiva —la agresión directa, inmediata, sin premeditación—. Parte también, como Boehm, del estudio de sociedades de cazadores-recolectores primitivos, así como de la evidencia que proporciona la paleoantropología. Pero para Wrangham, la mejor explicación sobre la presión de selección que condujo a una reducción de la agresión reactiva —que empezó hace aproximadamente 300,000 años— es la

aparición de “la intencionalidad colectiva en forma de conspiración basada en el lenguaje. [...] Esta nueva y sofisticada capacidad cognitiva habría llevado a los subordinados a seleccionar socialmente contra los luchadores agresivos” (Wrangham, 2019, p. 9).

Esta conspiración basada en el lenguaje es explicada como un cambio del tipo de dominación, pasando de un macho alfa dominador y jerárquico a sociedades igualitarias de cazadores-recolectores. El lenguaje permite mecanismos de control que no implican la agresión física, como son los regaños, el ridículo o el ostracismo; pero que, en caso de ser inefectivos, legitima la ejecución del individuo, evitando la propagación de su *pool* de genes particular; es decir, al eliminar a los desviados no se le permite la reproducción, por lo que sus características genéticas específicas —o *pool* de genes— no se heredan a las generaciones futuras, con lo que da lugar al fenómeno de la selección social. Con el uso de armas ya siendo cotidiano en aquella época, la ejecución de los indeseados habría sido relativamente fácil. Una vez que se comenzó a seleccionar contra la agresión reactiva, los efectos esperados habrían incluido, como subproducto, el aumento de la tolerancia social y mejores habilidades para comunicar y cooperar:

“Después de que se hubiera iniciado el sistema selectivo, probablemente habría habido un bucle de retroalimentación positiva que conduciría a una evolución acelerada de los rasgos asociados con la domesticación, como parece indicar el registro fósil. El declive evolutivo de la agresión reactiva habría abierto posibilidades crecientes para que la selección social y el autocontrol contribuyeran al desarrollo de tendencias prosociales” (Wrangham, 2019, p. 9).

La selección natural, pero sobre todo la selección social, ha tenido un impacto significativo en la especie humana: ha permitido a través de la cooperación, la distribución y el lenguaje una progresiva selección de individuos con capacidades comunicativas y cooperativas, con una propensión a la reducción de la agresión reactiva. Esto explica, hasta cierto punto, el salto tan grande que hizo el *Homo sapiens* respecto al jerárquico *Pan Ancestral*, de quién también descendemos y con

quién necesariamente compartimos algo de nuestro *pool* de genes. Es por ello que no es extraño encontrar individuos con características de “macho alfa”, que, sin embargo, están forzados a ejercer un autocontrol si quieren participar de la sociabilidad en su comunidad, a fuer de arriesgarse a ser sometido al castigo colectivo.

Esta selección social es interiorizada dentro de la especie primero como una determinación cultural, propia y específica un grupo de personas; es decir, que antes de operar como un factor de selección para la especie, lo fue para un determinado grupo. Este comportamiento, probablemente por aprendizaje, se fue propagando por el resto de los grupos humanos de una manera abrupta (según las evidencias paleoantropológicas), con lo que se fue abandonando el modelo jerárquico. Es por ello que podemos decir que una de las estrategias principales de sobrevivencia de nuestra especie ha sido la cooperación, la acción grupal y colectiva, y no el ejercicio vertical del poder, como algunas teorías de la filosofía política pretenden afirmar.

Lo notable de este artículo es que muestra cómo la cultura tiene el poder de modificar patrones evolutivos. Si las sociedades humanas eliminaron a los individuos más agresivos, no solo estaban moldeando su cultura, sino también su biología social. El resultado fue una especie más propensa a la cooperación, con mecanismos emocionales y cognitivos adaptados para la vida en comunidad. Esta autodomesticación está correlacionada con rasgos como la reducción del dimorfismo sexual, el incremento del control emocional y la capacidad para compartir normas, lo cual sugiere que los fundamentos de la vida política no se encuentran en la dominación, sino en la coordinación y el aprendizaje colectivo.

La conjunción entre Boehm y Wrangham permite sostener que la moralidad humana no solo es una capacidad evolutiva, sino un producto histórico de selección social. No se trata de un universal abstracto ni de una imposición jurídica externa, sino de un conjunto de disposiciones sociales cultivadas por la experiencia vivida en grupo y sostenidas por vínculos afectivos y expectativas normativas compartidas. Este

argumento ataca directamente al paradigma liberal-instrumental, que parte del supuesto de sujetos peligrosos, egoístas y violentos que solo pueden convivir bajo amenaza de castigo institucional y bajo estructuras centralizadas de autoridad.

Desde esta perspectiva, el orden moral no requiere una autoridad centralizada ni una instancia soberana que garantice el cumplimiento de normas. Las propias dinámicas sociales —cuando están basadas en vínculos densos, reciprocidad y participación colectiva— pueden generar y sostener estructuras normativas estables. El castigo, la exclusión o la desaprobación no requieren ser monopolizados por un Estado: pueden ser ejercidos las comunidades en condiciones de simetría relacional.

Esta interpretación exige desplazar la pregunta filosófica tradicional ¿qué justifica la autoridad moral? hacia otra más radical: ¿qué condiciones sociales hacen posible que emerja? La normatividad deja de entenderse como un mandato externo y pasa a concebirse como una construcción afectiva y comunitaria.

Así, estos autores nos ofrecen una base empírica y teórica para pensar una política que no parta del miedo ni del control autoritario, sino de la confianza en nuestras capacidades morales ancestrales. El ser humano no necesita ser domesticado por instituciones externas: ya ha sido domesticado —por sí mismo— a través de su historia evolutiva compartida.

En suma, la evidencia proveniente de la selección social y la autodomesticación cuestiona la necesidad de un poder soberano externo para garantizar el orden moral. La capacidad de autorregulación afectiva y sanción colectiva que muestran estas comunidades de cazadores-recolectores indica que la cohesión social no depende del monopolio institucional de la violencia, sino de estructuras de convivencia basadas en la reciprocidad, la equidad y la vigilancia compartida. Esta lectura nos obliga a reconsiderar el núcleo normativo del Estado moderno y abre la posibilidad de pensar una política fundada en la cooperación autónoma y en el juicio moral distribuido.

A partir de aquí, cabe preguntarse cómo esta predisposición cooperativa pudo escalar a través del tiempo y dar lugar a formas más complejas de organización social. ¿De qué modo la cultura, el lenguaje y las instituciones normativas moldearon y amplificaron la moralidad evolutiva? Comprender esta dimensión exige ampliar el foco: ya no basta con analizar las emociones morales o los mecanismos de sanción, sino que debemos atender a cómo los seres humanos han construido redes simbólicas, prácticas compartidas e instituciones normativas que han moldeado, a su vez, nuestra propia biología social. Estas preguntas orientan la siguiente sección, dedicada a explorar los procesos de coevolución entre lo biológico y lo simbólico que sustentan la cooperación institucionalizada.

### **3.3 Cultura cooperativa y evolución gen-cultura**

La comprensión de la cooperación humana no puede limitarse a las raíces biológicas comunes con otros primates ni al control social de las actitudes consideradas “desviadas”. Como se ha mostrado en la sección anterior, la moralidad emerge de la interacción social sostenida, sin necesidad de estructuras jerárquicas. Sin embargo, para entender cómo esa moralidad se estabiliza, se expande y se transmite más allá del pequeño grupo, es necesario considerar una dimensión clave del comportamiento humano: la cultura. No se trata de un simple entorno simbólico, sino de un sistema dinámico de transmisión acumulativa de conocimientos, normas y prácticas, que ha transformado profundamente la arquitectura cognitiva y emocional de nuestra especie. Esta perspectiva ha sido desarrollada por autores como Michael Tomasello, Herbert Gintis, Samuel Bowles y Joseph Henrich, quienes han articulado el concepto de coevolución gen-cultura para explicar cómo los rasgos culturales afectan la evolución biológica y viceversa.

Michael Tomasello, en *Why We Cooperate* (2009), plantea que la capacidad de cooperación humana no se basa únicamente en una disposición empática o en la necesidad de evitar la violencia, sino en una estructura cognitiva profundamente



social, resultado de la coevolución entre capacidades mentales y contextos culturales colaborativos. Según Tomasello, nuestra especie desarrolló una *intencionalidad compartida*: una capacidad única para crear con otros intenciones y acuerdos comunes en entornos de esfuerzos compartidos que se estructuran en procesos de atención común y conocimiento mutuo, delimitados por motivaciones cooperativistas para ayudar y compartir con otros (Tomasello, 2009, p. XIII).

Esta competencia cognitiva posibilitó el surgimiento de prácticas como el aprendizaje por instrucción directa, la normatividad compartida y la institucionalización de la cooperación. No se trata solo de que los humanos cooperen más que otros animales, sino que lo hacen de manera normativamente estructurada: se espera que los demás cooperen, se sanciona cuando no lo hacen, y se valoran las conductas altruistas.

Herbert Gintis, Carel van Schaik y Christopher Boehm, en su artículo *Zoon politikon: The evolutionary origins of human socio-political systems* (2019), llegan a una conclusión muy interesante: si bien nuestra herencia biológica y genes nos determinan en tanto que no podemos ser algo diferente a lo que está inscrito en ellos (por ejemplo, no podemos respirar bajo el agua, volar o ser hermafroditas), es importante resaltar que como especie hemos tenido también un proceso de evolución cultural, como lo fue la domesticación del uso del fuego y su posterior dispersión por toda la especie; esto permitió una ingesta mayor de proteína animal derivada de la mejor digestión que se tiene de la carne cocida, lo que redundó en una readaptación de nuestro cuerpo. Otro ejemplo de esta evolución cultural es la selección social, que ya tratamos en el capítulo anterior.

Para estos autores, existe una evolución gen-cultura: hemos evolucionado como especie tanto por nuestros genes, como por los aprendizajes que han sido comunicados y difundidos desde tiempos primitivos hasta nuestros días. El escenario que plantean sobre la evolución sociopolítica del ser humano es el siguiente:

“Nuestros antepasados primates desarrollaron un orden sociopolítico complejo basado en una jerarquía de dominación social dentro de grupos de varios hombres y varias mujeres. Posibilitado por el bipedismo, los cambios ambientales hicieron que una dieta de carne de animales grandes mejorara la aptitud física en la línea de los homínidos. [...] El nicho de los homínidos requirió una coordinación cada vez más sofisticada para la proveeduría colectiva de carne, la dependencia ocasional, pero crítica, de los recursos producidos por otros, una voluntad complementaria de proporcionar recursos a otros y procedimientos para el reparto justo de la carne y los deberes colectivos. La disponibilidad de armas letales en la sociedad primitiva de los homínidos podría haber ayudado a estabilizar este sistema porque socavó las tendencias de los dominantes a explotar a otros en la sociedad. De este modo, surgieron dos estructuras sociopolíticas exitosas para mejorar la flexibilidad y la eficiencia de la cooperación social en los seres humanos y probablemente en sus antepasados homínidos. La primera era la jerarquía de dominación inversa, que requería un cerebro lo suficientemente grande como para permitir a las bases de una banda crear coaliciones efectivas que pudieran poner fin definitivamente a la hegemonía de los machos alfa y reemplazarla con un orden igualitario duradero. Los líderes se mantenían débiles, y su éxito reproductivo dependía de la capacidad de persuadir y motivar, junto con la capacidad de las bases para llegar a un consenso con ese liderazgo. El segundo era la crianza cooperativa de los niños y la caza, que proporcionaban una fuerte predisposición psicológica hacia la prosocialidad y favorecían las normas internalizadas de justicia. Este sistema persistió hasta que los cambios culturales del Holoceno tardío fomentaron la acumulación de riqueza material, a través de la cual se hizo posible una vez más mantener una jerarquía de dominación social basada en la coerción” (Gintis, van Schaik y Boehm, 2019, p. 27).

Como puede verse, este escenario tiene importantes implicaciones para la filosofía política, ya que, si bien las personas pudieran tender hacia el dominio individual, heredado del *Pan Ancestral*, del mismo modo pueden formarse alianzas para deponer a otras personas que pretendan dominar. Los seres humanos somos

mucho más capaces de formar alianzas duraderas que otros primates, debido principalmente a nuestras propensiones psicológicas a colaborar, lo que promovió la cooperación en la caza y la protección mutua. Lo anterior, en realidad, implica que, como seres humanos, “muchas formas de organización sociopolítica son compatibles con la particular amalgama humana de predisposiciones jerárquicas y antijerárquicas” (Gintis et al., 2019, p. 27); por lo anterior, podemos afirmar que aún falta mucho que decir al respecto en el campo de la filosofía política.

Esta aproximación a la antropología evolutiva nos permite ver que, ahí en los registros fósiles y en las sociedades más primitivas que pueden ser observadas y estudiadas, existe una tendencia hacia la formación de grupos con estructuras de acción colectiva, cooperativa e igualitaria; es decir, sociedades. Pareciera, pues, que es éste, junto con el lenguaje, uno de los rasgos más distintivos de la evolución de nuestra especie. Nos es natural, diríamos de manera coloquial; no existe ningún ser humano que no haya nacido en sociedad, que no haya requerido de la cooperación de los otros (cuidados, protección, sustento), ni que haya sido, en ningún sentido, autosuficiente. Nuestra humanidad está definida, entre otras cosas, por ser gregarios: nuestra especie ha evolucionado con estrategias de interdependencia y de cooperación sin las cuales el estado primitivo donde sólo hay energía para la reproducción de los aspectos materiales más básicos de la existencia nunca hubiera sido superado.

Esta tesis cuestiona nuevamente el supuesto moderno de que el orden político necesita ser impuesto desde fuera. Si los humanos han coevolucionado como especie normativamente cooperativa, entonces la autoridad externa no es una condición de posibilidad de la vida social, sino una respuesta histórica contingente, derivada de contextos de ruptura o desconfianza. Las normas, las sanciones y la deliberación no son artificios externos, sino componentes integrados en nuestra biología cultural, sostenidos por estructuras cognitivas y afectivas que han evolucionado para facilitar la vida en común.

La importancia de esta visión radica en que permite imaginar formas políticas fundadas en la cooperación institucionalizada sin coerción centralizada. Si la cooperación puede emerger entre extraños a través de normas compartidas, reputación y reciprocidad indirecta, entonces es posible pensar en sistemas políticos descentralizados y participativos, sostenidos por vínculos de confianza, deliberación y control mutuo, que no reproduzcan la lógica del control vertical ni la dependencia en una autoridad soberana. Se trata, en última instancia, de desplazar el eje de la política desde la obediencia a la co-construcción de lo común.

\*\*\*

El recorrido desarrollado a lo largo de este capítulo ofrece un contundente desmentido empírico a los supuestos del paradigma sociopolítico instrumental moderno. La antropología evolutiva ofrece una perspectiva basada en evidencia científica sobre la naturaleza intrínsecamente gregaria y cooperativa del ser humano, minando las premisas individualistas que han dominado la filosofía política moderna. A través del estudio de nuestras sociedades prehistóricas y de nuestros antepasados primates, esta disciplina arroja luz sobre los orígenes de nuestra especie que ha evolucionado con precursores prosociales y de cooperación.

Contrariamente a la visión del individuo egoísta y competitivo que busca su propio beneficio a expensas de los demás —impulso que debe de ser regulado para vivir en sociedad— la antropología evolutiva revela que, desde nuestros inicios como especie, hemos sido seres interdependientes y cooperativos. Nuestra sociabilidad no es simplemente un acuerdo voluntario entre individuos libres y autónomos, sino una característica innata que se remonta a millones de años de evolución. Desde nuestros ancestros primates hasta las sociedades de cazadores-recolectores, hemos dependido de la colaboración y la ayuda mutua para sobrevivir y prosperar como especie. La teoría contractualista de la filosofía política, que postula que renunciamos a parte de nuestra libertad individual en aras de la sociedad, parece no sostenerse. No somos seres que nacen aislados y luego deciden unirse a la sociedad, sino que nacemos y nos desarrollamos en un entorno social y cultural que

nos moldea y define como individuos sociales desde el momento mismo de nuestro nacimiento.

Hemos visto que Frans de Waal y Bermúdez de Castro mostraron que la sociabilidad y la empatía no son invenciones culturales, sino disposiciones evolutivas compartidas con otros primates y profundizadas en el linaje humano. Christopher Boehm y Richard Wrangham revelaron cómo el control colectivo de la agresión y la domesticación social han moldeado nuestras disposiciones morales. Tomasello, Henrich, Bowles y Gintis explicaron la emergencia de instituciones cooperativas a partir de procesos de coevolución gen-cultura. En conjunto, estas contribuciones delinean una concepción del ser humano cuya orientación hacia la cooperación no es una excepción a domesticar, sino una potencialidad a cultivar.

Si bien es cierto que existen jerarquías de dominación en algunas sociedades, también es verdad que nuestra especie ha desarrollado mecanismos de control social y normas de cooperación que permiten la convivencia pacífica sin necesidad de imposición autoritaria.

La cooperación en la caza, el reparto equitativo de recursos y la formación de coaliciones para enfrentar amenazas externas son prácticas que se remontan a nuestros ancestros más primitivos y que han sido fundamentales en nuestra supervivencia como especie. Estas estrategias de colaboración han sido favorecidas por la selección natural y la selección social, que dan lugar a una predisposición innata hacia la prosocialidad y la justicia.

La evolución cultural, que es un producto de la selección social y que incluye el desarrollo del lenguaje y la transmisión de conocimientos y normas sociales, ha sido tan importante como la evolución biológica en la configuración de nuestra especie. Nuestra capacidad para formar alianzas duraderas y cooperativas, así como para internalizar normas de comportamiento y justicia, ha sido clave en la organización de nuestras sociedades y en la resolución de conflictos de manera pacífica.

En resumen, hemos visto que la cultura ha sido determinante en la evolución del ser humano. Nuestra sociabilidad no es un producto de la voluntad individual, sino una característica inherente a nuestra naturaleza que ha sido moldeada por millones de años de evolución cultural y biológica. Reconocer esta realidad es esencial para comprender nuestra condición humana y construir sociedades más justas, equitativas y sostenibles en el futuro.

Lejos de proponer una idealización ingenua de la naturaleza humana, esta perspectiva reconoce los riesgos, ambivalencias y límites del comportamiento moral. Pero lo hace sin negar que existen en nuestra biología, en nuestra cultura y en nuestras prácticas sociales más fundamentales las bases suficientes para pensar en una organización política no centrada en la competencia, el miedo o el control vertical. La autogestión social, como se explorará en el próximo capítulo, no es una proyección utópica, sino una posibilidad real inscrita en nuestra historia evolutiva.

Este capítulo ha propuesto así un cambio de lente: mirar la política no desde el paradigma de la escasez y el conflicto permanente, sino desde la abundancia de vínculos, la capacidad de empatía y la fuerza estructurante de la colaboración. Esta mirada exige redibujar los contornos de lo político, y situar la vida en común —no su ruptura— como el punto de partida de toda teoría crítica de la organización social.

## **CAPÍTULO 4. AUTOGESTIÓN SOCIAL, PODER Y FORMAS DE LO COMÚN**

Los dos capítulos anteriores han puesto en crisis los fundamentos antropológicos, epistemológicos y normativos del modelo político moderno. La imagen del ser humano como un individuo esencialmente egoísta, competitivo y movido por el interés personal ha sido desmantelada desde múltiples frentes. La primatología, la antropología moral y la biología evolutiva muestran que la cooperación, la empatía y la normatividad no son accidentes culturales ni logros civilizatorios tardíos, sino dimensiones constitutivas de nuestra historia evolutiva y de nuestra ontogénesis como especie.

Esta revisión no solo tiene implicaciones descriptivas, sino que exige una profunda reconsideración del modo en que concebimos y organizamos la vida política. Si las instituciones modernas descansan sobre una concepción negativa del sujeto — como carente de moralidad espontánea, incapaz de autogobierno y necesitado de coerción externa— entonces las estructuras jerárquicas, centralizadas y representativas que dominan nuestros regímenes políticos no son simplemente técnicas neutrales, sino encarnaciones de una antropología falsa.

Este capítulo propone explorar las consecuencias normativas de estos hallazgos. ¿Qué tipo de organización política es coherente con una concepción del ser humano como cooperativo, empático y normativamente competente? ¿Qué alternativas existen a la racionalidad instrumental y al modelo vertical de poder que han definido la modernidad? Para responder a estas preguntas, este capítulo se estructura en tres secciones. La primera examina críticamente las formas tradicionales del poder político y su lógica jerárquica; la segunda desarrolla el concepto de racionalidad colaborativa como una epistemología política alternativa; la tercera propone el paradigma de la autogestión social como forma institucional coherente con las capacidades y disposiciones humanas descritas en el capítulo anterior.

#### **4.1 Crítica a la verticalidad institucional**

La política moderna se ha construido sobre una profunda desconfianza hacia la capacidad de los seres humanos de organizarse sin jerarquía. Desde Hobbes hasta la teoría liberal contemporánea, la autoridad política aparece como una necesidad técnica frente a una condición humana esencialmente conflictiva. Esta lectura, que postula que el orden debe ser impuesto desde fuera del cuerpo social, ha justificado formas de representación que suplantán la participación, aparatos administrativos que concentran la decisión, y estructuras jurídicas que naturalizan la separación entre gobernantes y gobernados.

Pero si aceptamos, como se ha argumentado previamente, que los seres humanos poseen capacidades innatas de cooperación, que el juicio moral emerge precozmente, y que la vida social se organiza en torno a formas compartidas de sentido y reconocimiento, entonces la necesidad de estructuras verticales se vuelve, al menos, discutible. Las instituciones jerárquicas ya no se presentan como el único modo posible de coordinar la vida colectiva, sino como una solución históricamente contingente a un problema mal planteado.

Además, la verticalidad institucional no es neutral: tiende a clausurar el conflicto social bajo la apariencia de estabilidad, y a excluir a los sujetos comunes de los procesos donde se decide lo común. La representación política no es simplemente una herramienta funcional, sino una tecnología de la separación que desplaza la agencia colectiva hacia élites técnicas, partidos o burócratas. Esta arquitectura del poder, lejos de resolver el conflicto, lo convierte en una cuestión gestionable, eliminando su potencia transformadora.

Ahora bien, esta estructura no solo organiza las funciones del poder: también moldea la subjetividad de los miembros de la comunidad. Las instituciones políticas no solo regulan comportamientos, sino que inciden en la manera en que los sujetos se perciben a sí mismos como agentes. Un entorno institucional que externaliza sistemáticamente la decisión política forma individuos habituados a delegar, a



obedecer y a no implicarse de los procesos colectivos. En lugar de cultivar la reflexión, el juicio y la responsabilidad compartida, la verticalidad fomenta la pasividad, el desinterés y la percepción de impotencia.

Esto tiene consecuencias directas sobre la capacidad de los sujetos para determinar y ejercer su moralidad. Como ya se ha argumentado, la normatividad no se impone desde fuera, sino que emerge en contextos de interacción simétrica, donde los sujetos deliberan, coordinan expectativas y reconocen al otro como interlocutor válido. Si las instituciones bloquean estas condiciones —por ejemplo, sustituyendo el diálogo por órdenes, o la deliberación por gestión técnica—, entonces inhiben el desarrollo mismo de la moralidad.

Más aún, este efecto formativo de la verticalidad reproduce el orden que lo genera. A medida que se profundiza la separación entre quienes deciden y quienes obedecen, se consolida la creencia de que la participación directa es inviable, que el conflicto debe ser administrado por expertos y que el juicio colectivo es un riesgo que debe limitarse. Así, la jerarquía institucional no solo limita lo posible, sino que produce subjetividades que internalizan esos límites como inevitables. La dominación, entonces, ya no necesita imponerse por la fuerza: opera como una pedagogía silenciosa que modela lo que los sujetos consideran normal, necesario o deseable.

Rechazar la verticalidad no implica abrazar el caos, sino abrir la posibilidad de formas organizativas que partan de la igualdad epistémica y moral de los sujetos, de su capacidad de deliberar, de establecer normas y de sostener compromisos mutuos. Las condiciones para ello —como se ha mostrado— no son ideales lejanos, sino dimensiones concretas de la vida humana. Repensar la arquitectura del poder desde una concepción distinta de la subjetividad es fundamental. Esta reconstrucción no puede limitarse a cambiar quién detenta el poder, sino que exige interrogar desde qué tipo de racionalidad pensamos la sociabilidad, el poder, la organización y la subjetividad. Solo desde ahí es posible imaginar formas políticas verdaderamente igualitarias.

## 4.2 Racionalidad colaborativa

La crítica al paradigma sociopolítico moderno que hemos venido desarrollando a lo largo de esta tesis —desde su concepción del sujeto, su noción de racionalidad, hasta sus dispositivos institucionales— no apunta a una destrucción total del pensamiento moderno, sino a la posibilidad de reconstruir sus fundamentos en una clave distinta

Uno de los ejes centrales de esta crítica es que a lo largo de la modernidad se ha consolidado un paradigma de racionalidad instrumental: una lógica orientada a la eficiencia, la maximización de beneficios y la previsibilidad del comportamiento. Este modelo, nacido del pensamiento económico y técnico-administrativo liberal, ha permeado profundamente el diseño institucional, orientando las decisiones políticas hacia la optimización de medios en función de fines dados, sin cuestionar críticamente la legitimidad de esos fines ni su procedencia.

La racionalidad instrumental se presenta como neutral y objetiva, pero en realidad implica una visión del sujeto como actor individual y calculador, cuya acción se orienta por incentivos externos más que por compromisos normativos compartidos. Este modelo relega la dimensión deliberativa, afectiva y moral de la especie humana, reduciendo el espacio público a una serie de problemas técnicos que deben ser gestionados por expertos. La política, bajo esta lógica, deja de ser un ejercicio colectivo de autocomprensión y decisión, para convertirse en una administración de lo existente.

Frente a esta concepción estrecha, resulta necesario recuperar y desarrollar otra noción de racionalidad, que aquí llamaremos *razón colaborativa*: una forma epistémica y política que se despliega en contextos de interacción, deliberación y construcción mutua de sentido. Esta racionalidad no busca simplemente alcanzar fines de manera eficaz, sino definir en común los fines mismos de la vida compartida. Se basa en una concepción del sujeto como ser relacional, capaz de juicio moral, de empatía y de comunicación significativa con otros. Esta redefinición

de la racionalidad requiere, sin embargo, un andamiaje conceptual más robusto que permita fundamentarla teórica y políticamente.

La racionalidad colaborativa, en este sentido, no es simplemente una reacción moral al individualismo moderno, sino una forma distinta de concebir lo político, lo ético y lo común. Se trata de una racionalidad que, a diferencia de la instrumentalidad dominante, no persigue la eficacia del medio respecto al fin, sino que se configura en y desde la relación con otros, reconociendo que el sentido, la acción y la normatividad emergen en contextos compartidos.

Esta racionalidad encuentra un primer respaldo teórico en la propuesta de Habermas, cuya teoría de la acción comunicativa replantea el fundamento de la racionalidad en términos intersubjetivos. Para el autor alemán, la razón no se agota en su función técnica ni se reduce al interés individual, sino que halla su expresión más plena en el lenguaje, en la posibilidad de argumentar, comprender y validar pretensiones de verdad, corrección y autenticidad en el marco del diálogo. Desde esta perspectiva, la racionalidad no se ejerce en soledad ni contra el otro, sino con el otro. Este desplazamiento es fundamental para pensar una política no fundada en el mandato ni en la imposición, sino en el entendimiento mutuo. Sin embargo, como hemos señalado en el capítulo correspondiente, la propuesta habermasiana corre el riesgo de quedar anclada en un ideal comunicativo que, si bien valioso como horizonte normativo, requiere ser encarnado en experiencias sociales concretas. La racionalidad colaborativa que aquí se propone parte de esta noción intersubjetiva, pero busca radicalizarla, inscribiéndola en contextos donde el diálogo no es solo una aspiración regulativa, sino una práctica cotidiana de construcción de sentido y organización colectiva.

La colaboración no es aquí un complemento de la racionalidad, sino su condición de posibilidad. Colaborar no implica simplemente cooperar en función de un objetivo común, sino abrirse a una relación de reconocimiento mutuo, en la que los fines mismos se construyen de forma compartida. La racionalidad colaborativa no presupone la existencia de sujetos previamente constituidos que deciden cooperar,

sino que concibe la subjetividad como algo que se forma en y a través del vínculo. Esta idea se encuentra también en la crítica de Dussel a la racionalidad moderna, cuya pretensión de universalidad neutral suele invisibilizar los lugares de enunciación concretos y las asimetrías históricas que atraviesan las relaciones humanas. Desde su ética de la exterioridad, Dussel propone una racionalidad crítica capaz de acoger la interpelación del otro no como una amenaza, sino como una oportunidad de transformación. En este sentido, la racionalidad colaborativa es también una racionalidad ética, que parte del reconocimiento del otro como fuente de sentido, y no como simple interlocutor funcional.

Por su parte, Bolívar Echeverría ofrece una clave indispensable para ampliar esta perspectiva, al mostrar que toda racionalidad se encarna en un ethos, en un modo de vida históricamente situado. La modernidad, tal como él la analiza, no impone una única forma de racionalidad, sino que genera un campo de disputa entre distintos proyectos culturales que interpretan y viven de modo diferente la experiencia moderna. La racionalidad colaborativa, en este marco, puede pensarse como un ethos alternativo: no simplemente una postura argumentativa, sino una forma de estar en el mundo que resiste al aislamiento del sujeto moderno y la instrumentalización del vínculo social. Se trata de una racionalidad que no niega la técnica, pero se niega a subordinar la vida a su eficiencia. Una racionalidad que no evade el conflicto, pero rechaza su gestión vertical. Una racionalidad que no idealiza lo común, pero lo propone como horizonte deseable y organizador.

Desde esta lectura, la racionalidad colaborativa no se opone al pensamiento moderno de forma frontal, sino que opera una torsión crítica desde dentro: cuestiona su forma dominante —individualista, competitiva, autorreferencial— y rescata su potencial emancipador desde claves alternativas. La razón no desaparece ni es negada: se reubica. Ya no es el atributo de un sujeto autosuficiente que legisla desde su aislamiento, sino el ejercicio compartido de búsqueda de sentido y orientación en la acción colectiva. Aquí se vuelve relevante también el diagnóstico de Horkheimer, quien ya advertía sobre el vaciamiento normativo de la razón cuando

esta se convierte en instrumento del poder y deja de ser crítica. La racionalidad colaborativa recoge este señalamiento, pero no se detiene en la denuncia: propone una reactivación del potencial crítico de la razón desde una práctica social que la vincule con el cuidado, la responsabilidad y la escucha.

Esta forma de racionalidad no es puramente ideal ni abstracta. Tiene manifestaciones concretas en múltiples experiencias de organización social que, desde los márgenes o desde espacios comunitarios, ensayan otras formas de toma de decisiones, distribución del trabajo, y cuidado de lo común. Algunas de estas experiencias se retomarán en el siguiente capítulo, como la Sala de Lectura del tianguis de Monte Sacro, donde se hace visible una racionalidad no estatal, no instrumental, pero profundamente política. Estas formas de organización no replican el modelo contractual moderno, sino que lo desbordan, mostrando que lo común no es una ficción nostálgica, sino una posibilidad concreta y en construcción.

No se trata de idealizar la colaboración ni de suponer que toda práctica colectiva es emancipadora. La racionalidad colaborativa no niega la existencia del conflicto, ni la necesidad de estructuras organizativas. Lo que propone es una forma distinta de pensarlos: no como imposición desde arriba, sino como construcción desde abajo. Esto implica una transformación en la forma de entender el poder, el conocimiento y la subjetividad. Implica reconocer que la autonomía no se juega en la separación del otro, sino en la capacidad de actuar con otros; que la libertad no se agota en la elección individual, sino que se amplía en la construcción compartida de fines y medios. En suma, que la política no es solo representación o gestión, sino una práctica cotidiana de sentido.

La racionalidad colaborativa, en este marco, es un horizonte normativo que se construye en tensión con el mundo, una apuesta por otra forma de habitar lo común. Recupera, resignifica y articula críticamente los aportes de diversas tradiciones teóricas, pero sobre todo se funda en la experiencia: en la posibilidad de que los vínculos sociales no se reduzcan al intercambio, la competencia o la subordinación, sino que puedan organizarse en torno a la solidaridad, la reciprocidad y el

reconocimiento mutuo. En este sentido, no se trata solo de pensar de otro modo, sino de vivir y organizarse de otro modo. Y esa posibilidad, aunque no esté garantizada, ya está en marcha: se prefigura en prácticas concretas como la autogestión social, que dislocan la lógica dominante y abren otros horizontes de lo común.

### **4.3 Autogestión social como paradigma político**

La autogestión social no es simplemente una forma organizativa entre otras, sino un paradigma político que encarna, desde nuestra óptica, una racionalidad específica: la racionalidad colaborativa. Lejos de concebirse como una técnica neutral de administración colectiva, la autogestión social supone una comprensión alternativa del poder, del sujeto y de la normatividad, que se articula directamente con la crítica desarrollada en el apartado anterior. En este sentido, la autogestión social puede entenderse como la traducción institucional y práctica de una racionalidad que no domina ni calcula desde fuera, sino que se construye desde dentro, en el vínculo, el diálogo y la co-creación de sentido. Por autogestión social entenderé, aquí, el modo de organización política por el cual una comunidad decide, ejecuta y evalúa sus asuntos comunes sin una autoridad externa jerárquica, mediante reglas producidas y revisadas por los propios participantes.

Frente al modelo representativo y jerárquico, que concentra las decisiones en instancias separadas del cuerpo social, la autogestión social propone un principio de organización basado en la participación directa, la rotación de funciones, la deliberación simétrica y la construcción colectiva de normas. Esta lógica organizativa no surge del vacío, sino que reposa en una concepción del sujeto como agente relacional, capaz de juicio moral y deliberación. Así, autogestión social y racionalidad colaborativa no son conceptos paralelos, sino mutuamente constitutivos: sin sujetos capaces de colaborar y deliberar, no hay autogestión social

posible; y sin estructuras autogestivas sociales que sostengan el juicio distribuido, la razón colaborativa queda relegada a la abstracción normativa.

Desde esta perspectiva, la autogestión social no es solo una estrategia funcional, sino una práctica que organiza la inteligencia colectiva desde la cooperación, la escucha y el reconocimiento mutuo. Activa una racionalidad que no busca la eficiencia en términos técnicos, sino la generación de sentido común desde el encuentro entre sujetos situados, históricamente marcados pero dispuestos al diálogo. En tanto horizonte normativo, presupone que los sujetos son capaces de organizar su vida común sin necesidad de una autoridad exterior que monopolice la decisión. Esta presuposición no es ingenua: se funda en las capacidades morales, cognitivas y cooperativas descritas en los capítulos previos, y especialmente en la idea de que la política no es delegación, sino implicación activa y situada.

Uno de los principales desafíos que enfrenta la autogestión social es la cuestión de la escala. ¿Es posible sostener estructuras horizontales en contextos de gran tamaño, complejidad y diversidad? Este problema no debe ser subestimado. Sin embargo, puede abordarse reconociendo que la escala no impone necesariamente jerarquía, siempre que se desarrollen mecanismos de articulación colectiva, representación rotativa y mandatos revocables. La clave está en distribuir el poder sin fragmentar la comunidad, y en evitar que la coordinación se transforme en subordinación.

La distinción entre autogestión social como práctica efectiva y como horizonte regulativo también permite matizar su aplicación. Incluso en contextos donde no es posible su implementación plena, la autogestión social puede operar como principio normativo que guía la organización institucional hacia mayores niveles de participación, transparencia y corresponsabilidad. En este sentido, no se trata de oponer una utopía pura a una realidad inmodificable, sino de generar transformaciones concretas orientadas por una concepción más justa y democrática del poder. La racionalidad colaborativa ofrece aquí un horizonte teórico que permite repensar la institucionalidad no solo en función de su eficiencia, sino de su

capacidad de generar vínculos sociales, de cultivar subjetividades abiertas al otro, y de sostener procesos éticos de mutuo reconocimiento. Esta forma de razón, cuando se traduce en prácticas organizativas como la autogestión social, se vuelve una herramienta de reapropiación del poder por parte de los propios sujetos.

Finalmente, la autogestión social no solo implica una redistribución de funciones políticas, sino una transformación del sujeto. Participar en la elaboración de las normas comunes, deliberar con otros en condiciones de igualdad, asumir la responsabilidad por las decisiones colectivas: todo ello forma parte de una pedagogía política que construye sujetos autónomos, reflexivos y comprometidos con su comunidad. La autogestión social no es solo una forma de organización: es una forma de subjetivación política.

\*\*\*

A lo largo de este capítulo se ha argumentado que el modelo político moderno —construido sobre la base de una antropología negativa y una racionalidad instrumental— no solo es normativamente objetable, sino empíricamente insostenible. La evidencia proveniente de la antropología evolutiva y de la teoría crítica muestra que los seres humanos poseen disposiciones cooperativas, capacidades deliberativas y competencias normativas que contradicen la idea de que el orden solo puede imponerse desde fuera. Lejos de necesitar una autoridad soberana que regule el conflicto, los grupos humanos han desarrollado históricamente formas de organización fundadas en la reciprocidad, la corresponsabilidad y la regulación comunitaria.

En este marco, la crítica a la verticalidad institucional no se limita a una denuncia funcional de la concentración del poder: revela los efectos formativos que las estructuras jerárquicas ejercen sobre los sujetos. Al fomentar que las personas externalicen o terciaricen sistemáticamente su facultad de tomar decisiones, estas instituciones moldean subjetividades pasivas, habituadas a delegar y a no implicarse del juicio colectivo. Así, la dominación se perpetúa no solo por medio de



normas, sino a través de formas de vida, percepciones y afectos que naturalizan la separación entre gobernantes y gobernados.

La racionalidad colaborativa aparece entonces como una alternativa epistemológica y política. Frente a la lógica instrumental que clausura el conflicto y tecnifica la política, esta forma de razón reconoce al otro como interlocutor moral y epistémico; al desacuerdo se le toma como una oportunidad para la creación colectiva. No se trata de una racionalidad ingenua o utópica, sino de una capacidad empíricamente constatada y normativamente deseable que puede y debe ser institucionalizada. Al colocar la cooperación, la escucha y el juicio compartido como ejes de la acción común, esta racionalidad permite repensar las condiciones mismas de lo político.

Desde esta doble crítica —estructural y subjetiva—, la autogestión social se afirma como un paradigma político coherente con nuestra historia evolutiva, con nuestras competencias cognitivas y con una ética de la corresponsabilidad. No se trata simplemente de un modelo organizativo alternativo, sino de una forma de subjetivación que pone en práctica la racionalidad colaborativa y habilita a los sujetos a reconocerse como coautores del mundo común. En realidad, la autogestión social se devela como una posibilidad antropológica que ha sido recurrentemente actualizada a lo largo de la historia y que puede operar hoy como principio normativo orientador.

Más que una técnica de organización, la autogestión social es una forma de habitar lo común, de reconstruir la política como ejercicio colectivo de juicio, deliberación y cuidado compartido del mundo. En un tiempo atravesado por el descrédito de lo político y el repliegue individualista, este horizonte no sólo resulta deseable, sino urgente.

## **CAPÍTULO 5. LA SALA DE LECTURA PARA LAS INFANCIAS TRABAJADORAS DEL TIANGUIS DE MONTE SACRO COMO ESPACIO AUTOGESTIVO Y DE ETICIDAD SITUADA**

Este capítulo propone un giro metodológico y epistémico de esta tesis. El objetivo es desplazar el foco desde la crítica y la conceptualización hacia la reconstrucción situada de una práctica concreta de organización comunitaria, donde la cooperación y la autonomía no son principios abstractos, sino formas vividas. Nos referimos a la Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro, ubicada en “La Bodeguita”, un pequeño pero vital espacio autogestivo localizado en la colonia Ricardo Flores Magón, en el municipio de Querétaro, a la que nos referiremos en adelante como “Sala de Lectura”.

La hipótesis que orienta este capítulo sostiene que experiencias como la de la Sala de Lectura no deben leerse como intervenciones educativas ocasionales ni como dispositivos asistenciales. Por el contrario, constituyen formas incipientes y encarnadas de autogestión social: expresiones colectivas donde se materializan prácticas de cuidado, corresponsabilidad, deliberación horizontal y bien común. En ellas se pone en juego una racionalidad colaborativa que desborda tanto la lógica instrumental como la verticalidad institucional del paradigma instrumental moderno.

Lo que acontece en La Bodeguita no puede reducirse a una infraestructura ni a un programa. Se trata de una trama relacional, configurada por vínculos afectivos, memorias compartidas y decisiones colectivas que permiten sostener, en medio de la precariedad, un espacio ético, pedagógico y político de sentido. En ese marco, proponemos comprender esta experiencia como una forma de eticidad situada, es decir, como una práctica donde lo moral y lo político se enraízan en la cotidianidad, en la presencia mutua, en el compromiso afectivo y en la imaginación comunitaria.

Lo común, en este sentido, no es una categoría teórica impuesta desde fuera, sino una praxis que se instituye desde la base.

El capítulo se organiza en tres secciones. La primera delimita el enfoque metodológico adoptado para abordar el caso, articulando la perspectiva general de esta tesis con una aproximación situada a las voces y prácticas de los participantes. La segunda reconstruye el origen y la evolución de la Sala de Lectura, prestando atención a las trayectorias personales, las alianzas comunitarias y las estrategias autogestivas que sostienen el proyecto. La tercera ofrece una interpretación crítica de la experiencia, articulando las categorías desarrolladas en los capítulos anteriores con los hallazgos del trabajo de campo, para pensar las condiciones de posibilidad de una política de lo común encarnada en lo cotidiano.

### **5.1 Consideraciones metodológicas y ubicación situada del caso**

Este caso de estudio no busca ofrecer un modelo replicable ni una evaluación cuantitativa de resultados, sino una reconstrucción situada de una experiencia concreta de autogestión social. Para ello, se adopta una perspectiva metodológica cualitativa, fundamentada en entrevistas en profundidad y observación participante, en sintonía con el enfoque genealógico y reconstructivo que orienta esta tesis. Se trata de comprender cómo se instituye lo común desde abajo, en condiciones de precariedad material, pero de alto contenido relacional y simbólico.

La Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro no puede entenderse fuera de la trayectoria personal y afectiva de su fundador, Ernesto Galán. Su vínculo con el espacio es orgánico, no instrumental: “Mis papás eran tianguistas, toda mi infancia fue entre los puestos, ayudando y vendiendo” (Ernesto, entrevista, 2024). Esta pertenencia no es meramente biográfica, sino epistémica: constituye una forma situada de conocimiento sobre las condiciones de vida, las necesidades y los afectos que configuran el mundo del tianguis. Desde esta experiencia vital se gesta el proyecto: “yo viví esa infancia, viví en el tianguis y se lo

que implica trabajar desde morro, por eso la idea siempre fue dar algo a quienes viven lo mismo que yo viví” (Ernesto, entrevista, 2024).

En este sentido, la Sala de Lectura no nace de una planificación externa ni de un programa institucional, sino de un proceso afectivo de autoorganización: “De ahí nació todo esto. No es que viniera con una idea desde afuera, sino que es algo que se fue gestando con la banda del tianguis” (Ernesto, entrevista, 2024). Esta perspectiva desafía los esquemas tradicionales de intervención social, al poner en el centro una racionalidad colaborativa que no separa teoría y práctica, sujeto y comunidad, cuidado y politización, sino que los integra hacia una acción colectiva por el bien del otro.

## **5.2. Génesis comunitaria de la Sala de Lectura**

### *Orígenes, motivaciones y vínculos primordiales*

Hablar del origen de la Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro es hablar de una historia vivida desde adentro. Ernesto Galán, su fundador, no llegó a la comunidad como observador externo ni como agente institucional. Su vínculo con el tianguis es profundamente personal y está tejido con las experiencias de su propia infancia: “Mis papás eran tianguistas. Yo crecí en el tianguis, vendía, cargaba, ayudaba desde niño. Toda mi vida ha estado atravesada por eso” (Ernesto, Entrevista, 2024).

Esta vivencia no solo configura una biografía, sino una forma particular de conocimiento: Ernesto conoce la lógica del tianguis desde dentro, su ritmo, sus silencios, sus rutinas. Y, sobre todo, comprende lo que significa trabajar desde niño, habitar el espacio como parte de la vida cotidiana y no como un lugar transitorio. “Sé lo que es estar ahí parado desde temprano, aguantando, ayudando, sin que nadie te pregunte si estás cansado. Yo viví eso, por eso sé lo que implica trabajar desde morro” (Ernesto, Entrevista, 2024).

La figura del niño trabajador no aparece, entonces, como una categoría abstracta, sino como una presencia encarnada en su propia trayectoria. Esta condición vital, marcada por la cercanía y la empatía, será el punto de partida de su proyecto: “La idea siempre fue hacer algo que respondiera a lo que yo viví. No desde el reproche ni desde el juicio, sino desde el reconocimiento. No somos víctimas, pero sí necesitamos otras formas de estar acompañados” (Ernesto, Entrevista, 2024).

### *El gesto inaugural: de la memoria al proyecto*

La Sala de Lectura no nació como una idea previamente articulada ni como parte de una convocatoria institucional. Tampoco respondió a una agenda educativa o cultural diseñada desde fuera. Su nacimiento fue un gesto modesto pero radical: un acto personal de Ernesto de recuperación de sentido a partir de la memoria, el afecto y el deseo de transformar un espacio familiar en un lugar de encuentro con su comunidad.

Todo comenzó con una donación de libros. Ernesto recuerda con claridad ese momento: “Un profesor que sabía de mi interés por los niños me dio un montón de libros. Me dijo: ‘tú sabrás qué hacer con ellos’. Yo no tenía un plan, pero cuando vi esos libros juntos, pensé que no podían quedarse guardados” (Ernesto, Entrevista, 2024). Ese pequeño acervo, compuesto por cuentos, novelas infantiles, libros ilustrados y algunos textos escolares, se convirtió en la semilla del proyecto.

El espacio elegido fue la bodega de su padre, ubicada justo en el corazón del tianguis de Monte Sacro. Lejos de ser un sitio abandonado, la bodega tenía un uso definido como espacio de resguardo para los días del mercado. Pero Ernesto, sin dejar de respetar ese uso, imaginó que podía cobrar otro sentido los sábados por la mañana. “Le pregunté a mi papá si podía usarla unas horas. Me dijo que sí, ‘úsalo’. Así que empecé a limpiar, a sacar cosas, a acomodar libros en cajas. No teníamos libreros ni sillas. Todo era prestado, improvisado” (Ernesto, Entrevista, 2024).

La transformación del lugar no fue instantánea ni espectacular. Fue un proceso discreto, casi silencioso, sostenido por la intuición de que algo era posible. Durante varias semanas, Ernesto estuvo solo, o acompañado solo por uno o dos amigos. “Me acuerdo que el primer día llegó una niña que me conocía del tianguis. Se quedó mirando los libros, me preguntó si podía tocar uno. Le dije que sí. Se sentó en el piso, lo hojeó, se fue. Y así empezamos” (Ernesto, Entrevista, 2024).

Los primeros días estuvieron marcados por la incertidumbre. No había horarios fijos, ni materiales suficientes, ni una rutina clara. Ernesto acudía cada sábado con la esperanza de que alguien más llegara. A veces pasaban horas sin que nadie entrara. Otras veces llegaban dos o tres niños, miraban, preguntaban, hojeaban un cuento. Poco a poco, se fue corriendo la voz: “Los niños se decían entre ellos que había libros. A veces solo venían a dibujar o a estar sentados, porque también eso se vale. Era importante que sintieran que podían venir, aunque no supieran leer” (Ernesto, Entrevista, 2024).

Ese momento germinal fue también una forma de pedagogía encarnada. No había reglas explícitas, pero sí una atmósfera que se iba construyendo: respeto, escucha, cuidado. Ernesto no asumía una posición de autoridad, sino de acompañante. “Nunca me gustó decirles qué hacer. Más bien era: ‘aquí está esto, si te interesa, adelante. Si no, puedes dibujar, o contarme algo’” (Ernesto, Entrevista, 2024). Esa disposición no directiva fue clave para que la Sala comenzara a adquirir un tono propio.

También hubo momentos de desánimo. “Había sábados en que no venía nadie. Me preguntaba si valía la pena seguir. Pero luego recordaba que, si al menos un niño tenía un espacio para sentarse y mirar un cuento, ya había valido [la pena]” (Ernesto, Entrevista, 2024). Esa persistencia —que no estaba sostenida por el reconocimiento, ni por apoyos económicos, ni por una obligación institucional— fue lo que permitió que el espacio se consolidara.

La llegada de libros, la habilitación de un rincón, el estar ahí cada semana, fueron actos pequeños, pero decisivos. Ese fue el verdadero inicio del proyecto: no un programa, sino una presencia. Y esa presencia, encarnada en una trayectoria biográfica marcada por el trabajo infantil, fue configurando un espacio donde las infancias del tianguis podían, al menos por un rato, habitar otra temporalidad, otros vínculos y otras formas de reconocimiento.

### *La llegada de Guadalupe y la consolidación de la Sala como entramado social*

La Sala de Lectura comenzó a transformarse significativamente con la llegada de Guadalupe, conocida como Lupita, una profesora universitaria amiga de Ernesto, que se integró al proyecto desde una disposición de escucha y acompañamiento. Su incorporación no obedeció a una convocatoria ni a una lógica de voluntariado formal; más bien fue un encuentro fortuito, tejido por relaciones previas y por el reconocimiento de una afinidad con el proyecto que Ernesto venía gestando.

“Yo llegué porque Ernesto me habló del proyecto. Me dijo que estaban haciendo algo con niños en un tianguis y que tal vez me interesaba. Fui un sábado, conocí y me quedé” (Guadalupe, Entrevista, 2024). Esta primera visita no implicó un compromiso inmediato, pero sí despertó en Lupita un interés que rápidamente se convirtió en implicación activa. “No había mucho. Los libros estaban en cajas, había pocos niños, y todo era muy improvisado. Pero sentí que había algo muy valioso ahí, como un respeto profundo por los niños y sus tiempos. Me quedé porque sentí que ese espacio era necesario” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

La relación entre Ernesto y Lupita no fue jerárquica ni instrumental. No se dividieron funciones ni establecieron protocolos. Más bien, compartieron el espacio desde una lógica de cuidado mutuo, afinando en la práctica un modo de hacer basado en la confianza, el afecto y la deliberación cotidiana. “Nunca me dijo qué hacer. Solo me dijo: ‘haz lo que sientas’. Y eso me marcó mucho. Me hizo pensar que también era mi espacio, que podía proponer cosas” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

La presencia de Lupita trajo nuevas dinámicas a la Sala. Su formación académica, centrada en la educación, le permitió observar con otra mirada las interacciones que se daban en el espacio. Pero no intentó imponer una metodología. “Me di cuenta de que aquí no se trataba de aplicar teorías, sino de estar. De escuchar. De mirar cómo los niños iban tomando confianza. Cómo llegaban, primero con recelo, y luego con entusiasmo” (Guadalupe, Entrevista, 2024). Esa actitud contribuyó a consolidar una atmósfera de acogida y respeto, donde la presencia adulta no operaba como control, sino como acompañamiento sensible.

La dupla Ernesto–Lupita fue encontrando una armonía propia. Mientras Ernesto aportaba el conocimiento situado del tianguis, los vínculos comunitarios y la memoria afectiva del lugar, Lupita traía la sensibilidad pedagógica, la atención al detalle y la capacidad de contener emocionalmente a los niños. “A veces llegaban muy cargados, con historias duras, con el cuerpo tenso. Y lo primero era que se sintieran tranquilos. A veces solo querían dibujar o estar callados. Era importante no forzar nada” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Este vínculo entre ambos no solo potenció el proyecto, sino que instituyó una forma de hacer en la que las decisiones se tomaban colectivamente, aunque de forma orgánica. No hay asambleas ni registros, pero sí una escucha atenta de las necesidades del otro, una disposición constante a ajustar lo que hiciera falta. “Si un sábado no podía llegar, sabía que todo seguiría. Si Ernesto no llegaba, yo igual abría. Estamos sostenidos por lo que el espacio significaba para los niños y para nosotros” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

La llegada de Lupita también tuvo un impacto en la percepción de las infancias. Su manera de hablar con los niños, de escuchar sus relatos, de celebrar sus dibujos y sus preguntas, fue reforzando un clima de confianza que permitió que el espacio comenzara a consolidarse. “Los niños la quieren mucho. Sabían que pueden contarle cosas, que ella no se iba a reír ni a regañarlos. Eso para mí es muy importante. Que sepan que aquí nadie los va a hacer menos” (Ernesto, Entrevista, 2024).



Este momento de consolidación afectiva —marcado por el trabajo compartido, la presencia sostenida y la validación mutua— fue decisivo para que la Sala pasara de ser un proyecto incipiente a una práctica colectiva. El vínculo entre Ernesto y Lupita no fue solo operativo, sino político en el sentido profundo del término: encarnó una forma de hacer comunidad sin jerarquías, sin autoridad impuesta, sin plan de desarrollo, pero con una ética densa de presencia, responsabilidad y cuidado.

Como afirma Lupita, “yo nunca pensé que iba a estar tanto tiempo aquí. Pero una vez que entras, no puedes irte así nomás. Porque este lugar no es solo un proyecto, es un vínculo. Es un compromiso con los niños, pero también con nosotros mismos” (Ernesto, Entrevista, 2024).

#### *La Sala como espacio formativo: vínculos con la universidad y pedagogía encarnada*

Un giro relevante en la historia reciente de la Sala ha sido su apertura como espacio de formación para estudiantes universitarios. Esta transformación ha sido impulsada principalmente por Guadalupe, quien además de su rol en la Sala, es docente en la Universidad Autónoma de Querétaro. Gracias a su iniciativa, estudiantes de teatro han comenzado a realizar prácticas en la Sala, sumándose a sus dinámicas no como técnicos que aplican un programa, sino como personas dispuestas a aprender desde el contacto con lo real.

Este vínculo ha generado una forma inédita de intersección entre el mundo académico y el territorio popular. “Para muchos chavos que han venido a hacer prácticas aquí, esta experiencia les revuelve muchas cosas. No es solo venir a dar un taller, es encontrarse con otra forma de enseñar, otra forma de estar con los niños” (Guadalupe, Entrevista, 2024). Lejos de reproducir una lógica de intervención, los estudiantes se ven interpelados por las prácticas del lugar, por la dimensión emocional del vínculo, por la improvisación ética que exige cada jornada.

Ernesto lo expresa con claridad: “Muchos [de los estudiantes] llegan aquí pensando que vienen a enseñar, pero terminan aprendiendo. Aprenden a estar, a escuchar, a dejarse tocar por lo que pasa aquí. La Sala también los transforma a ellos” (Ernesto, Entrevista, 2024). Esta inversión de roles pone en cuestión las jerarquías pedagógicas tradicionales y da lugar a una pedagogía encarnada, donde el conocimiento no se impone, sino que se construye en la relación.

No existen convenios institucionales ni certificaciones oficiales. La relación con la universidad es informal, horizontal, basada en la confianza y la ética del cuidado. Esta informalidad, lejos de ser una limitación, ha permitido preservar la autonomía del proyecto y evitar su colonización técnica. Los estudiantes se insertan en un espacio vivo, donde no hay guías ni rubros, pero sí una ética clara: escuchar, acompañar, implicarse.

Desde una perspectiva filosófica, esta experiencia puede leerse como una manifestación de racionalidad colaborativa: un modo de generar saber que no depende de la autoridad académica ni del dominio técnico, sino de la capacidad de construir significados compartidos en contextos concretos. Lo que ocurre en la Sala con los universitarios no es una práctica educativa en sentido estricto, sino un proceso formativo en el sentido profundo del término: una formación mutua, situada, transformadora.

Este cruce entre universidad y territorio también ha ensanchado los límites simbólicos de la Sala. Ya no se trata solo de las infancias trabajadoras del tianguis, sino también de los jóvenes universitarios que, desde otros mundos sociales, aprenden a mirar, a vincularse, a cuidar. La Sala, en este sentido, deviene un espacio de encuentro entre mundos, una plataforma de hibridación ética y pedagógica que pone en juego lo común como horizonte de formación.

### *Los sentidos de comunidad: vínculos, afectos y narrativas compartidas*

Más allá de sus dinámicas cotidianas o de las actividades pedagógicas que realiza, la Sala de Lectura ha devenido en una forma encarnada de comunidad. No como una unidad homogénea, sino como una trama de vínculos diversos, atravesados por afectos, memorias, conflictos y reciprocidades que exceden las coordenadas de la política institucional. La comunidad que se configura en torno a la Sala no es preexistente al proyecto: se va haciendo con él, desde él, en una co-institución constante entre sujetos, cuerpos y narrativas.

Ernesto, en su testimonio, lo expresa con palabras sencillas pero densas: “Aquí se ha hecho comunidad, pero no porque todos pensemos igual. Más bien, porque hay confianza, hay historia, hay ganas de estar y de hacer algo juntos” (Ernesto, Entrevista, 2024). Esta confianza no surge de un mandato ni de un programa, sino de una práctica compartida de estar juntos en la diferencia, de convivir sin jerarquías, de crear algo desde lo que se tiene.

La Sala es, en este sentido, un espacio de relacionalidad densa. Las niñas y niños no son usuarios ni beneficiarios, sino participantes activos: deciden qué hacer, cuándo jugar, cuándo leer, cuándo descansar. A veces llegan con hambre, otras con rabia, otras con alegría. Y el equipo responde desde el cuidado, no desde el control. “Hay días en que no hacemos nada de lo planeado, pero igual pasa algo. A veces una conversación, un dibujo, un abrazo es más valioso que una hora de lectura” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Esta sensibilidad para lo contingente, para lo afectivo, para lo inestable, configura una pedagogía del vínculo. No se trata de aplicar metodologías, sino de habitar el espacio de lo común con una ética situada. Cada niño, cada madre que pasa, cada estudiante que se suma, trae consigo una historia, una herida, una esperanza. Y lo que se produce en la Sala no es solo conocimiento, sino memoria compartida, narrativas cruzadas, vínculos que perduran más allá de la actividad puntual.

Los testimonios dan cuenta de estos lazos: “Mi hija llega feliz, dice que aquí se siente segura, que aquí no la regañan por preguntar” (madre, conversación informal registrada en observación participante); “aquí aprendí que leer no es tarea, es descubrir cosas” (niña de 9 años, entrevista breve); “me gusta venir porque siento que aquí nos toman en cuenta” (niño de 6 años, testimonio espontáneo). Estas frases no son solo anécdotas: son huellas de una forma distinta de relación, donde la palabra circula sin miedo, sin castigo, sin corrección inmediata.

Esta comunidad no está exenta de tensiones: hay ausencias, desacuerdos, momentos difíciles. Pero la forma en que se tramitan estos conflictos es parte del aprendizaje colectivo. No hay manuales ni sanciones predefinidas. Lo que hay es conversación, cuidado, disposición a escuchar. “A veces hay que parar, sentarnos y hablar. No siempre se soluciona todo, pero al menos nos escuchamos” (Ernesto, Entrevista, 2024). Esta ética de la palabra —frágil, pero insistente— es uno de los pilares de la comunidad que se ha ido gestando.

En términos filosóficos, lo que se configura aquí es una forma de eticidad situada. No se trata de normas abstractas ni de principios universales aplicados desde fuera. La norma, el deber, el cuidado, emergen de la situación, de la relación, del estar-con-el-otro. Esta eticidad no exige adhesión ni obediencia: convoca a una co-presencia comprometida, a una disponibilidad afectiva, a una implicación sensible. En esta clave, la comunidad no es un ideal normativo, sino una práctica encarnada, un proceso continuo de co-institución desde lo común.

Lo común, aquí, no es solo el libro compartido o el espacio abierto. Es también —y, sobre todo— el vínculo que se construye al aprender juntos, al cuidarse mutuamente, al sostenerse en medio de la precariedad. Es la posibilidad de imaginar una forma de vida en la que nadie quede fuera. Es la afirmación —sutil pero poderosa— de que otro modo de estar juntos es posible, aun en medio de las condiciones más adversas.

Estas dinámicas organizativas de la Sala de Lectura encarnan, de forma situada, varios de los principios discutidos a lo largo de esta tesis. En primer lugar, la horizontalidad deliberativa que estructura las decisiones recuerda la crítica de Habermas a los modelos de acción estratégica: aquí, la acción no se orienta por la eficacia sino por el entendimiento intersubjetivo. La participación de todos —adultos y niños— en las decisiones cotidianas encarna una forma de racionalidad comunicativa, no como ideal abstracto, sino como práctica situada.

En segundo lugar, esta organización confirma los planteamientos de De Waal y Tomasello respecto a la cooperación humana como base evolutiva. La toma de acuerdos en la Sala, el reparto de tareas, y los mecanismos espontáneos de regulación mutua, dan cuenta de que la cooperación no necesita ser impuesta verticalmente, sino que puede surgir de la interacción cuando existen condiciones mínimas de igualdad, respeto y reconocimiento.

Por otro lado, la práctica cotidiana de la Sala también ejemplifica lo que Bolívar Echeverría denominaba un ethos alternativo moderno: una forma de habitar lo común que no reproduce la lógica dominante de competencia, fragmentación o instrumentalidad. Por el contrario, la Sala produce subjetividades que se sienten parte de un proyecto común, donde la palabra, el afecto y la corresponsabilidad estructuran la vida colectiva.

Finalmente, estas prácticas permiten ver en acción la noción de racionalidad colaborativa propuesta en el capítulo anterior. La forma en que se construyen los acuerdos, se valoran las emociones, y se reparten las funciones no responde a una lógica técnica ni utilitaria, sino a un ejercicio de sentido compartido y reconocimiento mutuo. La Sala no funciona porque obedece reglas impuestas, sino porque quienes participan se reconocen unos a otros como agentes legítimos de la palabra, la decisión y el cuidado.

### **5.3 Prácticas de cuidado, aprendizaje y autogestión cotidiana**

La Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro no funciona a partir de una planificación técnico-administrativa ni de protocolos institucionales estandarizados. Su organización cotidiana emerge de la experiencia compartida, del vínculo afectivo entre quienes la sostienen y del reconocimiento práctico de las necesidades que surgen en el día a día. Este modo de operar no debe entenderse como improvisación, sino como una forma situada de autogestión social, en la que el cuidado y el aprendizaje están profundamente entrelazados.

#### *Cuidado como principio organizador*

El cuidado no es aquí un complemento afectivo a una intervención educativa, sino el eje organizador del proyecto. Las prácticas cotidianas —ir por ellos, dar la bienvenida, ofrecer bebidas, sostener la escucha, acompañar emocionalmente— constituyen el entramado a partir del cual se vuelve posible la lectura, el juego, el aprendizaje y la construcción de vínculos. Como señala Guadalupe, “a veces los niños no vienen a leer, vienen a estar, a descansar, a saber que hay un lugar donde se les cuida” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Este enfoque se alinea con una concepción relacional de la moralidad: la ética no deriva de máximas universales ni de prescripciones normativas externas, sino de una práctica encarnada de co-presencia, respuesta y responsabilidad mutua. En este sentido, la Sala de Lectura opera como una forma de eticidad situada: no impone una forma de ser niño o de aprender, sino que se adapta a las singularidades de cada experiencia, reconociendo la dignidad de quienes participan sin reducirlos a destinatarios de una intervención.

### *Aprendizaje relacional y horizontalidad*

El aprendizaje que ocurre en la Sala no se estructura en torno a contenidos curriculares, evaluaciones formales o jerarquías pedagógicas. Se trata de un aprendizaje relacional, situado y horizontal, en el que las niñas y los niños participan activamente de la construcción del espacio y de las dinámicas que en él se desarrollan. “Nosotros no llegamos con un plan rígido. Escuchamos, vemos cómo están ese día, y desde ahí pensamos qué hacer” (Ernesto, Entrevista, 2024).

Esta forma de pedagogía encarna una racionalidad colaborativa en sentido fuerte: no parte de la aplicación de reglas preexistentes, sino de la coproducción de sentido a partir de la interacción, la observación y la empatía. Los saberes no se transmiten verticalmente, sino que se construyen colectivamente a través del juego, la lectura compartida, la escritura espontánea o el simple estar juntos. Así, se rehúye tanto de la imposición como del relativismo, afirmando un espacio normativo que se funda en la deliberación práctica y en el reconocimiento mutuo.

### *Espacialidad autogestiva: habitar lo común*

El modo en que el espacio de La Bodeguita se organiza y se habita también expresa una lógica autogestiva. No hay un “dueño” del lugar, aunque Ernesto sea quien facilita el acceso. Las decisiones sobre cómo disponer los materiales, cómo recibir a las infancias, qué actividades realizar o cuándo intervenir ante un conflicto, son siempre resultado de una conversación entre quienes están presentes. “Nos organizamos entre todos. Si un día no puedo estar, los demás saben qué hacer, nadie tiene que pedir permiso” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Esta dinámica no elimina los conflictos, pero los aborda desde una racionalidad no coercitiva. No se impone una autoridad externa, sino que se busca una solución consensuada, muchas veces a través del diálogo con los niños mismos. Se cultiva, así, una práctica del poder no como mando, sino como cuidado distribuido. Este principio se inscribe en la concepción de lo común desarrollada previamente: no

como recurso compartido, sino como práctica instituyente de relaciones horizontales, capaces de generar y sostener normas colectivas desde la participación activa.

### *Economía afectiva y sostenibilidad relacional*

A diferencia de los proyectos que dependen de la lógica del financiamiento externo o del capital institucional, la Sala de Lectura se sostiene en lo que podríamos llamar una economía afectiva. No hay salarios, ni recursos garantizados, ni reconocimiento formal. El sostén material y simbólico del proyecto proviene de los vínculos que se han tejido: amistades, estudiantes universitarios que participan por compromiso más que por obligación. “Aquí nadie viene por currículum. Vienen porque quieren, porque quieren formar parte” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Esta forma de sostenibilidad no es ideal, pero sí profundamente política. Expresa una concepción del compromiso que no se basa en el deber contractual, sino en la reciprocidad afectiva y en la voluntad compartida de sostener lo común. En este sentido, la autogestión social no se limita a un modelo organizativo, sino que encarna una ética de la responsabilidad mutua, una política del cuidado como forma de relación.

Habitar lo común desde el cuidado, la horizontalidad y la coproducción de sentido no solo constituyen una práctica pedagógica distinta, sino que encarnan una forma de racionalidad colaborativa en sentido pleno. Como se argumentó en el capítulo cuatro, esta racionalidad no remite a la mera cooperación funcional, sino a una disposición epistémica, ética y política que reconoce al otro como interlocutor válido en la construcción de normas comunes. La Sala de Lectura opera, en este sentido, como un microespacio de subjetivación política en el que las capacidades morales y deliberativas descritas en el capítulo tres encuentran condiciones concretas de expresión. A contracorriente de la lógica institucional vertical criticada en el capítulo dos, aquí se actualiza una forma de poder no coercitivo, fundada en el



reconocimiento mutuo, la corresponsabilidad y la posibilidad de generar sentido compartido sin mediaciones jerárquicas.

#### **5.4. Tensiones, límites y sostenibilidad: una ética situada en disputa**

El caso de la Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro es ejemplar no solo por su potencia instituyente, sino también por las tensiones que atraviesa cotidianamente. Lejos de idealizar la autogestión, esta sección se propone pensarla en su dimensión conflictiva, contingente y vulnerable, reconociendo que toda forma de organización horizontal y afectiva está expuesta a límites estructurales que ponen a prueba su continuidad y legitimidad.

##### *Precariedad estructural y autonomía frágil*

Uno de los desafíos más persistentes tiene que ver con la precariedad material. La Sala no cuenta con financiamiento fijo, infraestructura formal ni respaldo institucional sostenido. Su existencia depende de la voluntad y el esfuerzo de sus integrantes, quienes muchas veces deben sostener su participación a costa de tiempo, recursos personales o desgaste emocional.

Esta condición de fragilidad revela una paradoja: mientras más autogestivo es un proyecto, más expuesto queda a las lógicas de desprotección que produce el mismo orden que pretende cuestionar. La autogestión social no es una forma pura ni autosuficiente: necesita condiciones mínimas para sostenerse, espacios de resguardo y reconocimiento, sin que ello implique su captura institucional. La ética situada que emerge en la Sala no desconoce esta tensión; la asume como parte de su realidad cotidiana.

Este punto de inflexión revela con fuerza el núcleo del problema político abordado en esta tesis: la tensión entre las formas instituidas del poder y las posibilidades de una praxis instituyente que brota desde abajo. Tal como se argumentó en el capítulo

dos, el paradigma instrumental moderno se ha construido sobre una visión antropológica que privilegia la desconfianza, la competencia y la necesidad de control externo. Autores como Horkheimer y Adorno han mostrado cómo la razón se ha degradado en razón instrumental, es decir, en una racionalidad orientada al dominio y a la eficiencia técnica, que despoja al sujeto de su capacidad crítica y lo convierte en engranaje de sistemas funcionales. Desde esa perspectiva, la organización social autogestiva aparece como una anomalía, como un desorden que debe ser corregido o subsumido bajo estructuras jerárquicas que garanticen estabilidad.

Sin embargo, el análisis antropológico y político desarrollado en el capítulo tres permite cuestionar esta premisa. Lejos de ser intrínsecamente conflictivo, el ser humano posee disposiciones cooperativas y una notable capacidad para generar normas compartidas. Las formas de vida que operan bajo esquemas de reciprocidad, corresponsabilidad y deliberación práctica no son utopías marginales, sino expresiones empíricas de nuestra plasticidad moral y cognitiva. Desde esa mirada, la autogestión no solo es deseable, sino posible. Pero su posibilidad no es abstracta: está siempre condicionada por las estructuras en las que se inscribe, por los cuerpos que la encarnan y por las tensiones que debe negociar en su cotidianidad.

Es precisamente lo que muestra el caso de la Sala de Lectura: la ética situada que se despliega en su práctica no remite a una doctrina moral, sino a una racionalidad encarnada, afectiva y relacional que desafía los supuestos del modelo político moderno. Como se expuso en el capítulo cuatro, esta racionalidad colaborativa implica una forma distinta de comprender el conflicto, la autoridad y el vínculo comunitario. No se trata de eliminar las tensiones, sino de hacerlas pensables y tratables desde una lógica no coercitiva. Esta lógica —aunque vulnerable— contiene una potencia instituyente real, que reconfigura la política como un hacer común, una deliberación situada y una apuesta por sostener el mundo en común.

### *La asimetría en la reciprocidad*

Aunque el proyecto se sustenta en una lógica de horizontalidad y corresponsabilidad, no todas las relaciones son simétricas. Las figuras de Ernesto y Guadalupe ocupan un lugar central, no solo por su constancia y experiencia, sino por el respeto y la autoridad afectiva que han construido en el tiempo. Esto plantea un dilema recurrente: ¿cómo evitar que el liderazgo afectivo se convierta en dependencia? ¿Cómo compartir la responsabilidad sin diluir el compromiso?

En sus propias palabras, Ernesto expresa esta inquietud: “A veces siento que, si yo no estoy, todo se cae. Y eso no está bien. Quisiéramos que más banda se apropiara del espacio, que sintieran que es suyo también” (Ernesto, Entrevista, 2024). La autogestión, entendida como práctica colectiva, enfrenta aquí su límite práctico: el equilibrio entre la iniciativa personal y la distribución efectiva del poder es siempre inestable. No hay garantía de equidad, solo un ejercicio constante de reflexión y reajuste.

### *El desgaste emocional y los límites del cuidado*

Otra dimensión crítica es el desgaste emocional que conlleva sostener una práctica basada en el cuidado continuo. El trabajo con infancias en condiciones de vulnerabilidad exige una disponibilidad afectiva intensa, que no siempre puede mantenerse sin consecuencias. “Hay días en los que todo te rebasa. Escuchar historias, contener llantos, ver la violencia que viven... no es fácil. Pero tampoco quieres irte porque sabes que, si tú no estás, ellos se quedan sin ese espacio” (Guadalupe, Entrevista, 2024).

Este testimonio pone de relieve la dimensión corporal y afectiva del trabajo autogestivo de la Sala de Lecturas: no se trata solo de organización ni de militancia, sino de vínculos que atraviesan la subjetividad. La ética situada que se despliega en la Sala implica un compromiso radical, pero también finito. La sostenibilidad de estas prácticas exige pensar el cuidado no como sacrificio silencioso, sino como

relación compartida, en la que también es legítimo poner límites, pedir apoyo y reconocer el propio agotamiento.

### *Tensiones con el entorno: indiferencia y resistencia*

La relación con el entorno inmediato —el tianguis, la colonia, las autoridades locales— es compleja. Aunque la Sala nace en el corazón del tianguis y mantiene fuertes lazos con varias familias, también enfrenta momentos de indiferencia o resistencia. Algunos comerciantes no comprenden el propósito del proyecto, lo consideran innecesario o incluso lo ven con desconfianza. “No falta quien dice que aquí solo se viene a jugar, o que estamos perdiendo el tiempo” (Ernesto, Entrevista, 2024).

Esta ambivalencia muestra que lo común no se da por hecho, sino que debe construirse y sostenerse constantemente. La comunidad no es un conjunto homogéneo ni armónico: está atravesada por disputas simbólicas, desigualdades materiales y memorias divergentes. En este sentido, la política de lo común es una apuesta siempre en tensión, una lucha por instituir formas de vida colectivas en un terreno marcado por la fragmentación, el escepticismo y la precariedad.

### *Conclusiones del caso de estudio: potencia instituyente y filosofía desde abajo*

La Sala de Lectura para las Infancias Trabajadoras del Tianguis de Monte Sacro no es solo un proyecto educativo, ni un simple dispositivo de intervención social: es una forma de institución que se genera desde abajo, en el cruce entre lo afectivo, lo político y lo común. En este espacio —precario, intermitente, pero sostenido con convicción— se hace visible una potencia instituyente que no responde a los esquemas de planificación estatal ni a las formas tradicionales de autoridad, sino que emerge del encuentro, del vínculo y del compromiso cotidiano.

La experiencia de la Sala encarna muchas de las ideas que han sido trabajadas a lo largo de esta investigación. En primer lugar, pone en evidencia la posibilidad de una racionalidad colaborativa, entendida no como cálculo estratégico ni como deliberación formal, sino como una forma situada de inteligencia práctica, donde la toma de decisiones, la distribución de tareas y la construcción de sentido se realizan a partir del reconocimiento mutuo, la confianza relacional y la escucha constante. No hay un plan maestro, sino una coordinación abierta, sensible a las circunstancias, que reconoce el saber de cada quien —adultos, jóvenes, infancias— como fuente legítima de orientación.

En segundo lugar, la Sala de Lectura constituye una forma concreta de autogestión social, es decir, una organización colectiva no subordinada a marcos jerárquicos ni mediada por una instancia exterior de validación. Lo que aquí ocurre no es la simple ausencia del Estado, sino la afirmación de una forma de apropiación política diferente, en la que el poder no se delega, sino que se comparte. Las decisiones se toman en diálogo, los conflictos se abordan con negociación, y las iniciativas se sostienen con una mezcla de esfuerzo personal, afecto comunitario y responsabilidad compartida. Lo político no se agota en las instituciones dadas: también vive en los gestos mínimos que reconfiguran el sentido de lo común desde la base.

A su vez, esta forma de organización encarna una eticidad situada que no puede ser comprendida desde categorías normativas abstractas. El cuidado que se ejerce en la Sala no obedece a un mandato moral universal, sino que brota de la experiencia compartida, del reconocimiento del otro en su fragilidad y en su potencia. Esta ética no se impone desde fuera, ni responde a un deber formal, sino que se despliega en cada vínculo, en cada decisión, en cada límite que se respeta o se negocia. La política, aquí, no se separa de lo afectivo: es precisamente el espesor de los lazos lo que permite sostener una práctica común frente a la indiferencia o el desgaste.

Por todo ello, la Sala no debe ser leída como un caso excepcional, sino como un indicio. Es la manifestación de una posibilidad que habita en lo cotidiano: la posibilidad de instituir lo común sin recurrir a los esquemas de control, de crear organización sin jerarquía, de generar normas sin recurrir a la exterioridad de una autoridad trascendente. En un contexto atravesado por la precariedad, el desencanto institucional y la fragmentación social, esta práctica muestra que otras formas de lo político son no solo deseables, sino también posibles.

Lejos de idealizar, este capítulo ha mostrado también las tensiones y los límites que acompañan toda experiencia autogestiva. La fragilidad material, la centralidad de ciertos liderazgos, el desgaste emocional, la ambivalencia del entorno: todos estos factores interpelan cualquier intento de romantizar el poder desde abajo. Pero al mismo tiempo, lejos de invalidar la experiencia, estas tensiones la dotan de densidad ética y política. Porque la autonomía no es ausencia de conflicto, sino capacidad de sostenerlo; no es plenitud normativa, sino disposición permanente a crear, revisar y reformular el nosotros.

Así, la Sala de Lectura no es solo objeto de análisis, sino interlocutora epistémica. Su historia, sus formas de organización, sus desafíos y sus logros nos invitan a repensar los marcos desde los cuales entendemos la política, la comunidad y la normatividad. No se trata de aplicar una teoría a la práctica, sino de pensar desde la práctica, de dejar que ella hable, que nos enseñe, que desplace nuestras categorías heredadas y abra nuevos caminos para una filosofía que no se conforme con interpretar el mundo, sino que quiera transformarlo junto a otros.

Desde esta perspectiva ampliada, puede decirse que la experiencia de la Sala de Lectura no solo encarna una forma alternativa de organización, sino que plantea un desafío teórico mayor: pensar una normatividad derivada del vínculo; una política sin fundamentos autoritarios, pero no por ello carente de criterios; una eticidad que no rehúye el conflicto, sino que se ejerce en su interior, como práctica de cuidado, escucha y reajuste continuo.

En este sentido, la racionalidad colaborativa no puede entenderse como una mera estrategia organizativa, sino como una modalidad distinta de la razón, que emerge del entrelazamiento entre lo afectivo, lo político y lo epistémico. Frente a la racionalidad instrumental que domina los marcos institucionales modernos —tal como la caracterizaron Horkheimer, Adorno y Bolívar Echeverría—, esta forma de racionalidad se funda en la deliberación situada, en la co-construcción de sentido, y en la apertura a una pluralidad de voces. No busca imponer un orden, sino sostener un espacio de convivencia conflictiva, pero no coercitiva. No parte de la desconfianza, sino del reconocimiento mutuo como condición de posibilidad de lo común.

A la luz de las tesis antropológicas revisadas en el capítulo tres, la Sala de Lectura permite visibilizar prácticas que cuestionan los presupuestos individualistas y competitivos del sujeto moderno. Aquí encontramos a un sujeto relacional, vinculado a otros no por contrato, sino por compromiso afectivo, por cuidado mutuo, por deseo de sostener la vida común. Esta forma de subjetividad no es ideal, ni libre de tensiones, pero sí configura un horizonte de posibilidad para la reinención de lo político.

Desde ahí, puede comprenderse a la Sala de Lectura no solo como objeto de estudio empírico, sino como productora de saber. Una filosofía que quiera situarse en el presente no puede contentarse con interpretar la crisis de las instituciones modernas: necesita atender a los gestos mínimos, a las prácticas emergentes, a las formas frágiles pero insistentes en que se ensayan otros mundos posibles. La Sala de Lectura, en su precariedad y en su potencia, en sus límites y en su capacidad de instituir, se ofrece como interlocutora epistémica para una filosofía política desde abajo, una filosofía que reconoce a los sujetos populares y subalternos como agentes epistémicos, y que toma en serio sus modos de organización, sus conflictos y sus invenciones cotidianas como fuentes legítimas de reflexión política. No busca representar al otro, sino dejarse interpelar por él; no aspira a totalizar, sino a acompañar; no prescribe desde la altura, sino que aprende en la horizontalidad de lo común.

## CONCLUSIONES GENERALES

La presente tesis ha partido de una inquietud fundamental: ¿es posible imaginar y fundamentar formas de organización política que no se basen en la verticalidad, la racionalidad instrumental y la desconfianza estructural? Esta pregunta, más que una simple provocación teórica, responde a una crisis epistémica, institucional y existencial de los regímenes políticos contemporáneos. Frente a la desafección creciente hacia las instituciones gubernamentales, el debilitamiento de los vínculos comunitarios y la intensificación de formas de control y exclusión, se impone la necesidad de revisar críticamente los supuestos que han fundado la modernidad sociopolítica occidental.

Lo que esta investigación ha puesto de relieve es que el problema no radica únicamente en las deficiencias técnicas o coyunturales de los sistemas actuales, sino en una arquitectura más profunda que combina una antropología negativa — centrada en la desconfianza hacia el sujeto—, una epistemología instrumental — que privilegia la administración sobre la deliberación— y una normatividad jerárquica —que naturaliza la separación entre gobernantes y gobernados—. A lo que se suma una hegemonía cultural que, como advierten Said y Bolívar Echeverría, modela las formas de vida y subjetividad bajo un ethos capitalista dominante, limitando las posibilidades de imaginar otros modos de estar juntos. Así es como se sostiene la forma dominante de entender lo político: como un espacio separado, delegado, vertical, donde la decisión se ejerce por otros y sobre otros.

Desmontar este paradigma exige un esfuerzo multidimensional: no basta con reformular programas de acción ni con proponer reformas institucionales. Es necesario repensar desde sus cimientos la imagen del sujeto político, los modos de conocer y decidir en lo común, y las condiciones que hacen posible una convivencia justa, plural y verdaderamente democrática. En esta clave, los cinco capítulos que componen esta tesis han ofrecido un recorrido articulado entre crítica y proposición,



entre genealogía filosófica y fundamentación empírica, entre diagnóstico del presente e imaginación de lo posible.

El capítulo uno trazó una crítica al individualismo metodológico que sustenta las teorías políticas modernas. A través de un análisis del pensamiento contractualista —especialmente en Hobbes y Locke— y su prolongación en el liberalismo político contemporáneo, se mostró cómo la figura del individuo autosuficiente, racional y competitivo ha funcionado como una ficción fundacional que justifica estructuras de dominación. Esta figura, construida desde una lógica de escasez moral, presupone que la vida en común es imposible sin una instancia externa que imponga orden, y por ello legitima la soberanía vertical y la representación como mecanismos técnicos de control. Lo político, así concebido, se distancia de la comunidad y se vuelve un espacio de gestión sobre cuerpos y voluntades ajenas.

El capítulo dos propuso una alternativa a esta antropología política desde una lectura relacional del sujeto. En diálogo con la crítica filosófica contemporánea —especialmente con autores como Habermas, Said y Dussel—, se reconstruyó una concepción del sujeto como ser interdependiente, constituido por vínculos, narrativas y prácticas compartidas. Desde esta perspectiva, la política ya no es simplemente administración del conflicto, sino espacio de reconocimiento, deliberación y construcción mutua de sentido.

El capítulo tres llevó esta reconstrucción al terreno de la antropología evolutiva, mostrando que la cooperación, la empatía y la sensibilidad normativa no son adiciones culturales tardías, sino rasgos constitutivos de nuestra especie. A partir de los aportes de autores como de Waal, Boehm, Wrangham y Tomasello, se argumentó que la moralidad humana surge de procesos de selección social, domesticación de la agresión y coevolución gen-cultura, en los que la vida en común y el juicio compartido son condiciones de sobrevivencia. Esta evidencia empírica refuerza la tesis central de la investigación: no somos por naturaleza seres violentos que deben ser gobernados, sino agentes cooperativos que pueden autogobernarse.

El capítulo cuatro exploró las implicaciones normativas de estos hallazgos, criticando la verticalidad institucional moderna y desarrollando el concepto de racionalidad colaborativa. Se mostró cómo las instituciones jerárquicas no solo excluyen a los sujetos del poder, sino que moldean subjetividades despolitizadas, habituadas a delegar y obedecer. Frente a ello, se defendió la necesidad de una forma de racionalidad que parta de la igualdad entre interlocutores, reconozca el conflicto como motor creativo y habilite condiciones para la deliberación simétrica. La autogestión social aparece así no como una utopía marginal, sino como una actualización institucional coherente con nuestras capacidades evolutivas y morales.

El capítulo cinco, a través del estudio del caso de la Sala de Lecturas, analizó los desafíos filosóficos y prácticos de pensar la autogestión como paradigma político. Se sostuvo que la autogestión social implica una transformación simultánea de las instituciones, de las prácticas y de los sujetos. Para que funcione, requiere condiciones materiales, estructuras simbólicas y pedagogías colectivas que sostengan la participación, el juicio distribuido y la responsabilidad mutua. Lejos de ser una mera técnica organizativa, la autogestión social es una forma de construir lo común que reclama una profunda transformación cultural y normativa. Como se mostró en el caso de la Sala de Lectura, incluso cuando no es posible implementarla plenamente, puede operar como horizonte regulativo que guíe reformas y resistencias dentro de los marcos actuales.

\*\*\*

Esta tesis ofrece algunos aportes al pensamiento político contemporáneo. En primer lugar, ha contribuido a redefinir la figura del sujeto político como agente relacional, normativo y cooperativo. Contra la tradición individualista, ha mostrado que el ser humano no es una mónada aislada, sino un ente constituido en vínculos, afectos y narrativas compartidas. Esta redefinición permite desplazar el foco de la política desde la obediencia a la construcción activa de lo común.

En segundo lugar, la investigación ha propuesto un desplazamiento del eje de legitimidad política: de la representación técnica a la participación deliberativa. No se trata simplemente de distribuir el poder de manera más justa, sino de reconstruir las condiciones mismas en las que se decide lo que cuenta como común. Esto implica reconocer que lo político es una capacidad distribuida, cultivada históricamente y sostenida por la prosocialidad de nuestra especie.

En tercer lugar, se ha elaborado una conceptualización filosófica de la autogestión social, partiendo de una racionalidad colaborativa, que va más allá de sus aplicaciones prácticas actuales. Se le ha comprendido como un paradigma normativo, institucional y subjetivante, capaz de articular formas de vida que reconozcan la igualdad epistémica y moral de los sujetos, y que habiliten estructuras organizativas horizontales, rotativas y deliberativas.

Los resultados de esta investigación desafían uno de los mitos fundacionales de la filosofía política moderna: la idea de que la moralidad y la cooperación son escasas y que, por lo tanto, el orden requiere imposición. Frente a este supuesto, esta tesis ha mostrado que el juicio moral, la empatía y la disposición cooperativa están profundamente arraigados en nuestra evolución como especie. La escasez no es moral, sino institucional: hemos construido sistemas que bloquean, inhiben o delegan nuestras capacidades éticas y políticas.

En este sentido, la tesis aporta fundamentos teóricos y empíricos para imaginar una política basada en la autogestión social y en el juicio distribuido. Esta política no niega el conflicto, sino que lo reconoce como dimensión constitutiva de lo común; no elimina la diferencia, sino que la acoge como fuente de invención colectiva; no busca la obediencia, sino la implicación reflexiva.

Pero este trabajo no se limita a proponer una relectura de conceptos desde la teoría: ha intentado pensar desde las prácticas, desde las experiencias concretas que desafían las formas políticas establecidas. En este sentido, se ha asumido una filosofía política desde abajo: una forma de pensar situada, que no parte de modelos

ideales ni de abstracciones universales, sino de procesos reales en los que los sujetos organizan lo común, disputan el sentido de la vida colectiva y generan formas de legitimidad no delegada. Pensar desde abajo implica reconocer a las prácticas instituyentes como fuentes legítimas de saber político, y a los sujetos subalternos como agentes epistémicos capaces de disputar y rehacer el orden. Este gesto metodológico es también una apuesta política.

Las implicaciones de esta perspectiva son profundas. Afectan no solo la teoría política, sino también nuestras prácticas cotidianas de deliberación, organización y conflicto. Si es posible construir instituciones que no se basen en la desconfianza, si es viable organizar lo común sin estructuras de dominación, entonces los horizontes de la política se ensanchan considerablemente.

Sin embargo, la tesis también ha reconocido los límites y desafíos de esta propuesta. La autogestión social no consiste en un modelo exportable mecánicamente ni una solución mágica a todos los problemas institucionales. Requiere condiciones de posibilidad materiales, simbólicas y pedagógicas que no siempre están dadas. Pero incluso en su imposibilidad parcial, funciona como un principio orientador, una brújula ética y política para repensar nuestras formas de vida colectiva.

Esta tesis no pretende clausurar el debate, sino abrir caminos. Varias líneas de investigación quedan abiertas a partir de los hallazgos aquí desarrollados.

Una primera línea se refiere a los límites materiales y simbólicos de la autogestión social. ¿Cómo se enfrenta este paradigma a los desafíos de la escala, la especialización o la pluralidad profunda? ¿Cómo resistir su captura por formas burocráticas o por nuevas jerarquías encubiertas? Estudiar experiencias concretas, históricas y actuales, puede ofrecer claves para pensar estas tensiones sin abandonar el horizonte normativo.

Una segunda línea apunta a la articulación con debates contemporáneos en ecología política, feminismos y justicia global. Si lo común no es solo lo humano,

sino también lo más-que-humano, entonces la autogestión debe extenderse a formas de cuidado del territorio, de las generaciones futuras y de las condiciones ecológicas que sostienen la vida. Pensar la política desde la interdependencia no implica solo una ética entre iguales, sino también una política del cuidado ampliado.

Una tercera línea, más transversal, apunta a la transformación cultural necesaria para que la autogestión social sea viable como modelo. Esto incluye reconfigurar la educación, repensar las prácticas de socialización política, problematizar el lugar del saber técnico, y transformar el lenguaje mismo con el que nos narramos como sujetos políticos. La autogestión social no es nueva institución: es una nueva forma de subjetivación, una pedagogía del juicio, de la responsabilidad y del vínculo.

En esta tesis se ha mostrado que otra política no solo es deseable, sino posible: una política sin miedo, sin delegación ciega, sin jerarquías naturalizadas. Una política fundada en la cooperación, en el juicio compartido y en la construcción colectiva de lo común. En un contexto global donde la desafección democrática crece, los autoritarismos se renuevan y los genocidios se multiplican, recuperar esta posibilidad es un acto filosófico y político urgente.

La modernidad sociopolítica nos legó la separación. Esta tesis apuesta, en cambio, por el reencuentro: entre sujetos, entre saberes, entre generaciones. En ese reencuentro, quizás, no solo se juega el porvenir de lo político, sino también el sentido más pleno de lo humano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Bermúdez de Castro, J. M. (2021). *Dioses y mendigos. La gran odisea de la evolución humana*. Barcelona: Crítica.
- Boehm, C. (2012). *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books.
- Bowles, S., & Gintis, H. (2011). *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, F. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

Henrich, J. (2016). *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton: Princeton University Press.

Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

Kant, I. (2002). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

Tomasello, M. (2019). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Harvard University Press.

Wrangham, R. (2019). *The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*. New York: Pantheon.

## ENTREVISTAS

Arenas, C. (19 de octubre de 2023). **Entrevista**.

Galán, E. (25 de septiembre de 2024). **Entrevista**.

Hernández, L. (17 de octubre de 2024). **Entrevista**.

Pizano, G. (19 de octubre de 2024). **Entrevista**.

Pizano, G. (9 de octubre de 2024). **Entrevista**.

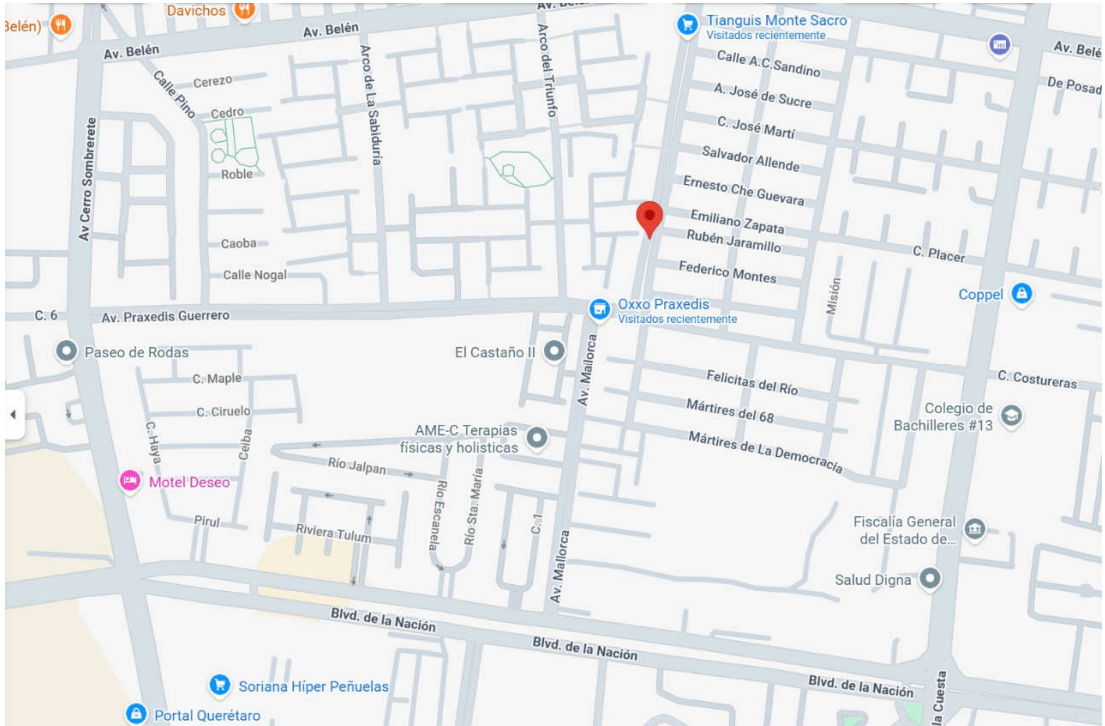
## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bakunin, M. (2025). *Dios y el Estado*. Barcelona: Imperdible.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Cassirer, E. (1972). *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, A. (2005). *Alianza y Contrato*. Madrid: Trotta.
- de Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI - CLACSO.
- Foster, H. (Ed.). (2015). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- González, J. (1996). *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Habermas, J. (2010). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (2001). *Crítica de la razón práctica*. México: Signos.
- Marcuse, H. (2021). *El hombre unidimensional*. México: Austral.
- Rousseau, J. J. (2000). *El contrato social*. México: Gernika.
- Sloterdijk, P. (2020). *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.
- Stuart Mill, J. (2002). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.



## ANEXO: UBICACIÓN DE LA SALA DE LECTURAS Y REGISTRO FOTOGRÁFICO DEL ESPACIO Y SUS ACTIVIDADES

Ubicación aproximada de la Sala de Lecturas para las infancias trabajadoras del tianguis de Monte Sacro, en la colonia Ricardo Flores Magón, al norte de la ciudad de Querétaro. Omitimos la ubicación exacta por privacidad de los usuarios y a solicitud de los organizadores:



Registro fotográfico de las actividades en la Sala de Lecturas:

