



Categorías para una teoría crítica de la educación

Gergana Neycheva Petrova

Universidad de Guanajuato (gn.petrova@ugto.mx)

 <https://orcid.org/0000-0002-0561-8323>

María Edith Velázquez Hernández

Universidad de Guanajuato (me.velazquez@ugto.mx)

 <https://orcid.org/0000-0002-1197-544X>

Recibido: 31/08/2024 / Aceptado: 10/02/2025 / Publicado: 10/04/2025

Para citar este artículo:

Neycheva Petrova, G. y Velázquez Hernández, M. E. (2025). Categorías para una teoría crítica de la educación. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 12(23), 19-36.
<https://doi.org/10.63314/YHHS2109>

Resumen

El papel de la educación en la creación de un sentido crítico vinculado a la generación de un cambio cualitativo en las sociedades es motivo de reflexión en filosofía. Recuperando la metodología adorniana, en el presente trabajo se enfatiza el papel que la Teoría Crítica le otorga a la educación para hacer frente a las condiciones de alienación y sujeción que emergen de las dinámicas capitalistas y de reproducción cultural de nuestra sociedad. Para ello se analiza tanto en su gestación histórica como en su rendimiento teórico una serie de categorías críticas que rescatamos como indispensables para pensar la educación en nuestros días. Se procede por un recorrido de las pretensiones ilustradas y modernas en las que dichas categorías toman relevancia y se avanza en su recuperación como elementos críticos de la sociedad actual. Se enfatizan las contradicciones y las condicionantes de alienación que han llevado a la subjetividad a ser encasillada y premoldeada en sus actividades, pero también en sus deseos, para abrir la discusión en torno al abandono de la actitud servil e irreflexiva de la sociedad por medio del ejercicio libre y autoconstructivo del individuo en las actividades propias de la educación.

Palabras clave: educación, emancipación, libertad, capitalismo, barbarie, autonomía

Categorias para uma teoria crítica da educação

Resumo

O papel da educação na criação de um sentido crítico ligado à geração de mudanças qualitativas nas sociedades é motivo de reflexão na filosofia. Recuperando a metodologia adorniana, este trabalho enfatiza o papel que a Teoria Crítica atribui à educação para enfrentar as condições de alienação e sujeição que emergem da dinâmica capitalista e da reprodução cultural da nossa sociedade. Para isso, analisamos uma série de categorias críticas que resgatamos como indispensáveis para pensar a



educação hoje tanto em sua gestação histórica quanto em sua atuação teórica. Prosseguimos através de um passeio pelas reivindicações esclarecidas e modernas em que estas categorias se tornam relevantes e se avança na sua recuperação como elementos críticos da sociedade atual. As contradições e condições de alienação que levaram a subjetividade a ser rotulada e pré-moldada em suas atividades, mas também em seus desejos, são enfatizadas para abrir a discussão em torno do abandono da atitude servil e impensada da sociedade por meio de ações livres e autoconstrutivas do indivíduo nas atividades de educação.

Palavras-chave: educação, emancipação, liberdade, capitalismo, barbárie, autonomia

Categories for a critical theory of education

Abstract

The role of education in the creation of a critical thinking that might lead to the generation of a qualitative change in societies is a reason for reflection in philosophy today. By recovering the Adornian methodology, this paper emphasizes the potential that Critical Theory gives to education to face the conditions of alienation and subjection that emerge from the capitalist dynamics and cultural reproduction of our society. For this, we analyze a series of critical categories about education that are reconsidered as essential today, both in their historical gestation and in their theoretical performance. The following paper proceeds through a review of the enlightened and modern claims in which these categories become relevant and progresses towards their recovery as critical elements of today's society. The contradictions and conditions of alienation that have led subjectivity to be pigeonholed and pre-shaped not only in its activities, but also in its desires, are emphasized to open the discussion around the abandonment of the servile and thoughtless attitude of society through the free and self-constructive exercise of the individual throughout the educational process.

Keywords: education, emancipation, freedom, capitalism, barbarism, autonomy

Introducción. El proyecto educativo moderno

La posibilidad de proponer categorías para una teoría crítica de la educación comienza con una necesaria relectura de nuestra herencia inmediata. Pensando la contemporaneidad como el momento en el que se ha puesto a revisión la gran mayoría de categorías propias de la modernidad al respecto de casi cualquier ámbito en que los modernos se atrevieron a incursionar, el punto de partida obligado es mostrar cuáles de las premisas modernas puedan seguir siendo valiosas, cuáles han caducado y cuáles acusan una necesaria transformación para hacer frente a los retos de nuestros días en el ámbito que aquí nos interesa que es la educación. La lectura que se propone aquí entonces parte de una perspectiva de continuidad entre estos dos grandes momentos de la historia del pensamiento occidental, modernidad y contemporaneidad, ello sin ignorar las múltiples crisis que el tránsito entre estos momentos ha dejado ver hasta el día de hoy. Inicialmente, este recuento servirá para mostrar el motivo de las consecutivas crisis de lo moderno, así como para recobrar en su sentido más originario las propuestas que pueden evaluarse como vigentes.

La forma de proceder será identificar las categorías propias de lo moderno, para en seguida analizarlas en función de lecturas más contemporáneas. La discusión más importante sobre

estos conceptos se realiza de la mano de autores contemporáneos, críticos de la modernidad, encabezados en este trabajo por Theodor Adorno. Para finalizar con una serie de propuestas que responden a las condiciones actuales de la educación de acuerdo con experiencias en el aula.

Se trabaja principalmente con tres categorías propias de la modernidad que son rescatadas por el emplazamiento crítico, posterior a las crisis del siglo XX. Primero se muestra la razón de ser de dichas categorías atendiendo a una lectura orientada a la inserción de las propuestas modernas en el panorama de retos e ideales de su propia época. Subrayaremos aquellos rasgos dignos de ser recuperados, que serán complementados más adelante.

Las categorías que atraviesan el proyecto moderno y civilizatorio preponderantemente representado por la Ilustración, categorías que inciden en la manera en que actualmente podemos pensar la educación, conforman una constelación interconectada y reflejan la integralidad de la perspectiva con la que los modernos formularon sus propuestas. Estas categorías son: individuo, libertad y autonomía. Aunque en sentido estricto, éstas pueden ser tipificadas como ideas o conceptos, las denominamos aquí categorías por englobar, cada una, una serie de problemáticas que mantuvieron ocupados a los filósofos de entre los siglos XVI al XIX, cuyos avances teóricos en filosofía, educación, sociedad, etc., remitían insistentemente a la definición de una o varias de estas categorías. Podemos decir que alrededor de estas categorías se integran gran parte de las líneas de desarrollo del proyecto ilustrado, cuya pretensión eminente fue la construcción de una sociedad cualitativamente superior que posibilitara la realización de todas las potencialidades humanas en un sentido universal y democrático (Immanuel Kant en Erhard et al, 2009). Están basadas en dichas categorías, la emancipación del individuo, la toma de consciencia individual frente al mundo, pero también el otorgar un sentido al actuar humano dentro de un conjunto social regulado, cuya última consecuencia sería no sólo el mejoramiento material que sirviera de desarrollo a la sociedad, sino también el engrandecimiento del espíritu humano.

La cantidad de proyectos culturales y políticos que suscribieron esta visión a nivel global es importante. En la historia nacional, y sólo por mencionar algunos ejemplos, consta el proyecto cultural de Gabino Barreda (México, 1818-1881) cuyo lema “Libertad, orden y progreso” hacía eco de las políticas modernistas ya aceptadas y propugnadas por el presidente Benito Juárez (1858-1872) (Ortega, 2020, pp. 147 - 162). La redacción de las Cartas constitucionales en el continente americano reproduce los ideales que muy visiblemente destacaron en las revoluciones europeas cuyo sumario manifiesto fue el caso francés. El lema “Libertad, igualdad y fraternidad” alimenta y resume el proyecto moderno que tendrá que enfrentar en el devenir histórico una serie de obstáculos y sus posteriores críticas ante la no realización de sus pretensiones.

Libertad y necesidad

La dicotomía libertad-necesidad es uno de los ejes más importantes en torno al cual se balancea la filosofía moderna. La teorización del mundo máquina y el hombre máquina en los

siglos de la primera modernidad, postura alimentada por los avances en física y fisionomía, ponderaba la descripción del mundo en un sentido mecanicista en el que la noción de libertad quedaba fuera de consideración. La descripción de las leyes que rigen la naturaleza y la formulación de una imagen del hombre como un ser eminentemente natural sujeto también a dichas leyes produjo entusiasmos en no pocos pensadores. La reducción de la esencialidad del hombre a la mera corporeidad atraviesa autores tempranos como Andrea Vesalio en su *De humani corporis fabrica* de 1543, autores clásicos como Descartes en *Les passions de l'âme* de 1649, hasta autores de plena Ilustración como LaMettrie en *L'Homme Machine* de 1747. En estos textos, se encuentran explicaciones del comportamiento, las habilidades y posibilidades del ser humano en términos mecanicistas. Herederos, en gran parte, de la lectura epicureísta que tematiza la moral como una forma del cuidado del cuerpo (LaMettrie y Descartes afirmarían que el bienestar humano dependerá ulteriormente de la medicina, no tanto de otras actitudes como el cuidado o la revisión del alma), estos autores participan de una de las tendencias de secularización del mundo que pretende eliminar los “terrores de ultratumba” (Lucrecio, 2012), “los prejuicios y las supersticiones” que mantienen a los hombres en la servidumbre de los afectos (Spinoza, 2000) y que fuertemente están enraizadas en las concepciones religiosas contras las que la ciencia moderna se va perfilando. La consecuencia palmaria de estos movimientos será la negación de la teleología o sentido de finalidad del mundo que acompañaba las versiones eclesiales y moralistas.

Esta postura moderna basada en la ponderación de la creciente racionalidad científica no será, sin embargo, el punto final de la discusión en este ámbito. La recuperación de la noción de libertad y del sentido teleológico del mundo muy pronto será puesta como piedra angular para el desarrollo del proyecto cultural más omnicompreensivo y poderoso que la humanidad jamás haya visto (Israel, 2012). La Ilustración que “atacó y fragmentó las bases de la cultura tradicional europea en lo sagrado, lo mágico, la monarquía y la jerarquía, secularizando todas las instituciones y las ideas” (Israel, 2012, p. xx), trataría de salvar la descripción teleológica consecuentemente con los avances propios de su cultura, es decir, secularmente. La postulación en 1788 de la Libertad, en tanto noúmeno, realizada por Kant al inicio de su *Crítica de la razón práctica* (Kant, 2010) fortalece la posibilidad de discutir sobre ella y actuar acordemente, es decir, modelar una moral secular no corporeista ni científicista, sin la necesidad de decidir o demostrar definitivamente, contra el mecanicismo y otras corrientes, si es que la libertad es posible o no, real o no.

Antes de seguir con las consecuencias de esta postulación en la filosofía kantiana interesa resaltar aquí que la libertad se convierte en *leitmotiv* para gran parte de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX. Aparece protagónicamente en los sistemas del idealismo alemán que pretendían llevar a Kant “más allá de sí mismo” y en el influyente movimiento cultural conocido como Romanticismo, al mismo tiempo que nuevas investigaciones en el mecanicismo se están llevando a cabo. Con esto queremos enfatizar el hecho de la coexistencia de tesis contrapuestas sobre el mismo tema y el carácter autocorrectivo que puede constatare en las diferentes etapas de la modernidad. Es decir, que las tesis modernas no son unitarias y que, contrariamente, su desarrollo más pleno descansa en la producción de contrargumentos y reformulaciones de acuerdo con la

movilidad de los límites del concepto, mismos que responden a la pluralidad de problemas que se quiere resolver. Dicho esto, veamos cómo la consideración de la libertad fue importante en el proyecto educativo alemán.

Digamos rápidamente que una escisión entre la noción de libertad y una visión teleológica es inadmisibles. El proyecto de la *Aufklärung*, cuyo carácter legal, social y estatal está suficientemente probado, es complementado por sus teóricos (Kant, Mendelssohn, Herder, Lessing, Schiller) con un discurso sobre la sensibilidad, propio de la inserción de la filosofía inglesa y francesa en el proyecto cultural de Federico El Grande en la segunda mitad del siglo XVIII. La Ilustración no sólo argumenta por la mejora de la situación social y la autoeducación del género humano con base en la libertad, específicamente la libertad en el uso de la razón, sino que enfatiza el papel de los sentimientos en el rescate y construcción de la dignidad y de la belleza moral humana cuya base se encuentra precisamente en la suposición de que el ser humano es capaz de elegir. Hay que decir que ésta no es la única definición de libertad y que, de hecho, la versión kantiana conllevará más bien la realización de las potencialidades propias del ser humano sin caer en un necesitarismo o un telos simplista.

Reconociendo, con Kant que su época no es una época ilustrada sino en proceso de ilustración, la educación (Kant, en Erhard et al., 2009) toma un papel fundamental en el proyecto siendo incluso equivalentes los términos en el discurso: “La educación se descompone en cultura e Ilustración”, afirma Mendelssohn (Erhard et al., 2009, p. 13). Según este autor la inserción de estos términos es novedosa en el siglo XVIII y su uso, aún confuso, refiere de forma general al mismo fin: la mejora de la condición humana. Puede distinguirse en lo subsecuente que la educación se identificará preponderantemente con el elemento práctico que refiere al “refinamiento” de los hábitos y el trabajo, mientras que la Ilustración correspondería a su indagación teórica-filosófica cuya tarea primordial es discernir sobre la finalidad y los medios de estas modificaciones en el género humano. Sin embargo, en esta perspectiva, vemos que la Ilustración alemana comprende a la educación como una categoría englobante que bien podría dar cuenta de la cultura misma. También vemos que sólo con la inserción de la libertad en la ecuación educación-cultura-ilustración, es decir, sólo desde la afirmación de que las cosas pueden ser diferentes, puede hablarse de un telos hacia el cual la humanidad se encamina. Valga la pena enfatizar que la humanidad se encamina libremente a dicho fin, y no de manera necesaria, sino por medio de la construcción constante de los medios y fines mejor evaluados, es ahí donde entra en juego un activo sentido crítico y la labor filosófica para evaluar entre el estado deseado y el estado actual las inconsistencias, los retos y las dificultades de cada sociedad en su momento histórico específico.

En la Ilustración se abandona la visión mecanicista que eterniza la situación humana bajo la explicación de una naturaleza *sub specie eternitatis* inamovible y se pondera el desarrollo bajo el eje del discurrir histórico en donde la consciencia tiene un papel preponderante. El efectivo avance histórico representa precisamente esa toma de consciencia, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, que va de la mano de otros proyectos operantes (ninguna racionalidad operatoria podría avanzar sin su respectivo sentido crítico). Recapitulando, es por medio de la condición de libertad que la humanidad puede plantearse un proyecto en el que el objeto de desarrollo es ella misma y cuya construcción depende de un constante

equilibrio y reevaluación entre lo deseado y los hechos, es decir, la humanidad se desarrolla respecto a un telos movable cuyo vehículo es el avance histórico y cuyo conductor es el sentido crítico en el que la educación puede y efectivamente ha jugado un papel importante.

Individuo y sociedad

Reconocido como otro evento eminente de la modernidad, el nacimiento de la subjetividad y su puesta en acción para la resolución de problemas filosóficos resulta de gran importancia para comprender el sentido y los alcances de los proyectos nacidos en esta etapa. Desde el revisionismo gnoseológico de Nicolás de Cusa (1401-1464), pensador catalogado como el último medieval y el primer moderno (Cassirer, 1953), que enfatiza el sentido *humaniter* del conocer, lo que convierte todo el conocimiento en una conjetura, pasando por las propuestas cartesianas en las que el *ego cogitans* aparece como primer gradiente de una argumentación veritativista (Descartes, 1978), hasta el emplazamiento crítico kantiano cuyo finitismo en el conocer determina la terminología y los problemas de la segunda modernidad, la subjetividad moderna condiciona las vías de desarrollo de esta época. Como eje de movilidad, la subjetividad es punto de partida en la reflexión filosófica, mientras que sus sustantivaciones en el *ego*, el *yo puro* o el *individuo* harán las veces de sujeto operante tanto en la creación de saberes como en su papel de albacea en la consecución de los proyectos modernos.

La postulación cartesiana de una homogeneidad de la razón permitió ver en cada individuo una potencia hacia la emancipación revolucionaria que representó la modernidad. El emplazamiento absolutista que recae en las nociones del *yo* caracterizó a estas filosofías, ya sea para la construcción de las ciencias (Descartes, Kant, Fichte, Schelling) como para el ejercicio de la moralidad. Sobre la primera son relevantes las evaluaciones de solipsismo que se desprenden de la argumentación cartesiana e idealista en las que la inmediatez de la experiencia del *yo* o su denominada pureza escinde al sujeto de la totalidad (en el caso de Descartes, el filósofo necesita un garante externo que le verifique la realidad de sus percepciones, mientras que en el idealismo es el *yo* el que se eleva como totalidad). En este escenario, el cuidado y la persecución de lo moral, fundamentado, como vimos arriba, en la libertad también remite al ámbito privado del ejercicio de la propia razón. Esto puede ser cierto incluso en la máxima kantiana del imperativo categórico en el que la acción individual debe ser contrastada con una evaluación que tienda a la universalidad, pero cuya justificación viene de la razón que se experimenta como individual (Kant, 2010). Todos estos pueden ser vistos como ejemplos de preeminencia conceptual del individuo en el panorama moderno. Pero es importante recalcar que sus consecuencias distan de versiones tan reduccionistas. En el caso cartesiano, por ejemplo, el *ego cogitans* es una fábula metafísica que desaparece tan pronto se ha resuelto el laberinto de la duda metódica, siendo el que emerge en las últimas páginas del *Discurso del método* un individuo devuelto al mundo cuyas relaciones no se restringen a lo meramente cognitivo, es decir, al conocimiento de objetos, sino a su participación en un conglomerado de hombres, es decir, a su inserción en una sociedad que debe ser cuidada y respetada de acuerdo con una moral provisional que adopte las costumbres de los pueblos (Descartes, 1978). En el caso kantiano, ocurre algo similar

cuando nos damos cuenta de que “la libertad de que dispone el hombre no es para que actúe como individuo solitario y autárquico, sino como agente o miembro de una comunidad y en favor de ella” (Hernández, 2020, p. 10).

El paulatino abandono de la perspectiva solipsista o personal irá decantándose por la inserción del individuo en la sociedad que lo forma y determina. Desde de esta nueva posición, la educación será valorada en sus varios aspectos de formación y acompañamiento, pero también de discusión sobre el estado de las cosas, así como posibilitadora del ejercicio del libre pensamiento. “En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos” (Kant, 2015, p.38). En Hegel esta expresión de la individualidad en la comunidad dada por la objetivación del espíritu en la forma concreta del Estado muestra la importancia del enfoque colectivo que se sintetiza en la cultura misma, pero cuya cristalización depende de la formación de los individuos en esta tensión individuo-colectividad que muy bien puede trabajarse y explorarse desde la educación.

Autonomía

Siguiendo con el caso kantiano que es paradigmático de muchas de las propuestas y soluciones que al día de hoy siguen discutiéndose, regresamos al tema de tensión moderno que hemos mencionado al inicio: el binomio libertad-necesidad. Es claro que la construcción de una sociedad que responde a formas institucionalizadas para el comportamiento social implica un ámbito de normatividad propio del orden y el mantenimiento de los Estados. Este orden muchas veces es enarbolado por principios de tipo teleológico que infunden en los individuos un sentido existencial dentro del todo y que fungen como brújula del actuar humano, actuar guiado por el principio de elegir y confirmar con las propias acciones estos principios. El problema vendrá cuando los Estados olviden estas premisas de realización humana y sucumban a las dinámicas del capital y la reproducción cultural en un sentido de consumismo, como veremos adelante.

En todo caso, la tematización de la autonomía moderna conduce a Kant a afirmar que el ejercicio de la libertad tiene por eje un deber cuyo ámbito es el cumplimiento de las normas de una ley que representa a la humanidad entera y que, por lo tanto, debería beneficiarla a toda ella. La capacidad de darse a sí mismo la ley moral es lo que Kant identifica por autonomía y su valor, en tanto democrática y universal, asciende a la objetividad como telos deseable para el desarrollo de aquella sociedad prometida: “[l]a moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines” (Kant citado en Moreno, 2008). Visto así, tal logro no sólo está sostenido por los Estados que representan objetivamente las normas, sino que es sostenido por todos y cada uno de los individuos capaces de ascender al uso de la razón y al ejercicio puntual de la libertad: “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo” (Kant citado en Moreno, 2008, p. 9). La necesidad de conjugar estas acciones y percepciones individuales con lo colectivo está asumida de inicio con base en una homogeneización de las conciencias

que sutilmente cierra el camino a la variabilidad y la otredad; postura que aunque en su momento resulta revolucionaria, pues eleva a todos los individuos, sin distinguir raza, sexo, posición social, preferencias religiosas, etc., a la capacidad de discernir sobre su propio bien y sobre el bien común, y que pretende el mayor beneficio para la mayor cantidad de personas, habrá de encontrarse en lo subsecuente con escollos de realidad en donde dicha homogeneización rápidamente derivó en tendencias fascistas y limitantes. En ese escenario, la recuperación del ámbito privado recobrará peso. La liberación del individuo de todas las constricciones impuestas por una sociedad decadente o enajenada se convertirá en un tema crucial, mientras que la educación misma puede pensarse precisamente como herramienta para esta liberación. La vinculación del sentido crítico con las labores propias de la educación comenzará a sustituir la prioridad por la formación de consciencias homogéneas, como se quería en el XVIII. La posibilidad de formación de los individuos hacia la emancipación desde la educación emerge como elemento fundamental para enfrentar las crisis de la modernidad capitalista e industrial.

Como vemos, la categoría de individuo ajeno al todo irá perdiendo protagonismo por un enfoque social y comunitario que complejiza el tratamiento de las consciencias del avance de la modernidad, mientras que su conflictiva inserción en sociedades enajenadas dará al sentido crítico nuevas tareas para explicar la individualidad. Por su lado, las nociones de autonomía y la libertad posibilitan la discusión sobre el desarrollo de una humanidad que en su conjunto debería proteger a los individuos que la constituyen.

Libertad, democracia, consciencia, autonomía, *telos* y emancipación individual serán mudados a una problemática colectiva y de las dinámicas de reproducción económica que generan condiciones adversas para estos ideales. La problematización vendrá entonces desde la visión plural de la sociedad y sus estructuras. Sólo desde ellas puede generarse la pregunta por una educación con significado.

La intrincación de estos términos los hace categorías-constelación que agrupan en sus líneas más generales las esperanzas de la modernidad. Veamos ahora cómo estas categorías entran en crisis y cómo los teóricos más contemporáneos ven en ellas aún rasgos rescatables para responder a las condiciones actuales.

Categorías críticas para la educación

Recuperando la metodología adorniana, que pondera algunos aspectos del proyecto ilustrado, en el siguiente apartado pretendemos mostrar que los problemas pedagógicos señalados por el autor de la *Dialéctica Negativa* (1975) siguen aún vigentes y a la par presentamos algunas categorías críticas indispensables para pensar la educación en nuestros días, como lo es en primer lugar la libre voluntad y el imperativo hacia una emancipación del individuo que Th. Adorno (1998) postula en sus conferencias con Hellmut Becker. La idea de autonomía retoma el carácter ilustrado de la modernidad y defiende la necesidad de un individuo crítico como presupuesto del desarrollo de la humanidad, presupuesto que persiste en todo planteamiento educativo. No obstante, de cara al acelerado proceso de cosificación,

que traen consigo el sistema capitalista y la industria cultural, tal premisa ha resultado coartada, y la tarea de la Teoría Crítica recae en poner en evidencia los procesos por los que esto ha sido así, para así conservar el espacio crítico y autónomo de una función emancipadora, tema que se desarrolla extensamente en la obra coordinada por Javier Corona *Constelaciones y campos de fuerza en la teoría crítica actual* (2018).

Ahora bien, la mayoría de edad, postulada por Kant (1985), es aún uno de los presupuestos fundamentales de la democracia, ya que el mayor de edad es quien habla por sí mismo porque ha pensado por sí mismo, no repite lo que los demás dicen y muestra una resistencia ante la justificación de todo lo meramente puesto por el simple hecho de que existe. El proyecto moderno ilustrado vinculó la llegada a la mayoría de edad con la construcción de una sociedad capaz de realizar todas las potencialidades del hombre, en lo moral, en lo político y en lo sensible. Como vimos arriba, este ideal quiso apuntalarse desde el ejercicio de una educación integral. Sin embargo, la historia ha mostrado para la educación un camino diferente. Si bien, el fin de la educación es el de preparar a los individuos a alcanzar la mayoría de edad, hacia su emancipación, en nuestra época el sistema capitalista operante y la ideología liberal que lo acompaña, en su afán de coacción social como sentido universal, neutraliza cualquier paso hacia la emancipación, mediante el reforzamiento del orden en cuya ayuda entra el argumento contra el conocimiento no reglamentado.

En Hegel, la evolución del espíritu se da en el movimiento de lo concreto. Es la contradicción interna de lo concreto –el hecho de que lo concreto es una determinación íntegra y al mismo tiempo algo distinto en la unidad sintética– la que da origen a las diferencias y sirve de estímulo para la evolución. Pero, en la sociedad burguesa, el espíritu ya liberado de la tutela teológico-feudal se resigna ante un control anónimo que busca la socialización progresiva de todas las relaciones entre los individuos; control que se introduce en su constitución inmanente, reproduciendo así las categorías predominantes de la sociedad e inmovilizando su propia evolución. Así, el movimiento de lo concreto deviene objetivamente semejante a lo ya existente y el espíritu se convierte en uno mismo con la organización totalitaria, anulando la necesaria tensión entre el individuo y la sociedad. “La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta. Lo invariable absorbe todo lo que hay de fijo en los caracteres” (Adorno, 2006, p. 247).

Expresada esta dilucidación, a propósito de algunos pasajes de las obras de Edgar Allan Poe y Charles Baudelaire en los que sobresale el concepto de lo nuevo, Adorno no puede dejar de lado que lo nuevo expresado encierra una amenaza para el mundo reglamentado. En un mundo que se ha vuelto abstracto, un mundo que deviene al margen de la necesidad, arbitrario, una sujeción inconsciente se instaura en el individuo y lo arroja a una vacua figuración puramente formal de la vida. En la sociedad de la era postindustrial gobernada por la mano anónima del mercado, el estrato de lo carente de intención parece extenuado. Lo nuevo es asimilado en la red de socialización y bienes producidos para las masas, diseñados para embriagar de consumo a los individuos y mantenerlos en un estado de autodestrucción y estupidez. Sobran ejemplos que ilustran lo anterior, basta con señalar el éxtasis con el que la consciencia cosificada aguarda la aparición del nuevo modelo de *iPhone*, entre miles de

otros “valores” producidos para su consumo perenne y para tomar el lugar de la consciencia contemporánea (el individuo se identifica y se ve reflejado en sus posesiones).

Inasequible, lo nuevo ocupa el lugar del Dios derribado en respuesta a la primera consciencia del ocaso de la experiencia. Pero su concepto permanece dentro del círculo de la enfermedad que padece la experiencia, y de ello da fe su carácter abstracto, impotentemente vuelto hacia la concreción que se le escapa. (Adorno, 2006, p. 245)

En el conjunto complejo de la totalidad, lo nuevo no se da a un paso continuo, y el movimiento de lo concreto no evoluciona por aproximación a los diversos momentos, sino que se dan mediante un salto, un vuelco, sacudiendo violentamente la conciencia restituyendo el movimiento del pensamiento. No obstante, ante el embriagante poder del consumo, lo nuevo es introducido a la par con el estímulo compulsivo para el consumo, reduciendo la experiencia individual a la fulminación momentánea del éxtasis de las masas y entregándola a una mera fascinación inerte, a una sensación que se agota en la oscilación del manómetro, como sentencia Adorno: “El percibir algo, lo que fuere, sin preocuparse de la calidad, sustituye a la felicidad porque la omnipotente cuantificación ha eliminado la posibilidad de la percepción misma” (2001, p. 238).

En efecto, recuperar la pregunta por la libertad kantiana nos lleva a rescatar a ésta de la opresión semántica del lenguaje analítico, que insistentemente busca su representación en la existencia inmediata, como si ésta pudiera ser demostrada en el campo de la experiencia, tema que abordan varios investigadores en el texto *Naturaleza y libertad en el pensamiento de Kant y Leibnitz* (Corona, Velázquez, 2016). Precisamente esto es lo que la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant (2010) argumenta como imposible, puesto que una libertad determinada por las necesidades naturales está lejos de ser libertad. Rescatando entonces a la libertad del mundo sensible y postulándola como un nómeno del mundo inteligible, Kant señala que es la libertad como una idea trascendental la que nos permite plantear la posibilidad de un reino de fines, es ella, como se vio arriba, la que fundamenta la posibilidad de una sociedad donde se permita el desarrollo de todo el potencial humano. El individuo es entonces situado entre su condición humana que lo determina en la finitud y contingencia de su existencia y la universalidad de la razón que le permite plantearse un mundo regido por la autodeterminación libre de la voluntad. Y es justamente aquí donde con toda su fuerza se revela el giro copernicano de Kant o como lo explica Adorno:

En Kant la conciencia ya no quería aceptar nada que no se acreditase en su experiencia individual específica propia. Éste es el nuevo concepto de espíritu en sentido pleno: espíritu es la síntesis del mundo o la síntesis de la realidad en cuanto traspasado por la experiencia espiritual del hombre individual. (1987, p. 96)

Kant pone el énfasis en la autonomía de la voluntad, la cual encausada por la ley moral se determina a sí misma en su actuar, llevando a la moralidad al plano de la razón práctica humana que establece a partir de sí y de acuerdo con la ley moral su propio actuar. Libertad y contingencia son imperantes para la autonomía de la voluntad, la cual participa por su lado en la sociedad. Aquí es esencial referirnos a la indagación de Javier Corona por el lugar que ocupa el individuo en la sociedad dominada por el capitalismo tardío, la cual lo lleva a explorar

la posibilidad de una autorreflexión crítica que recupere el despliegue de la libertad y conduzca a la emancipación del individuo.

Libertad y opresión jugaron en la racionalidad un papel paradójico, puesto que la libertad radical en el mundo moderno siempre fue cosa de temer; al identificarse con un originario estado de violencia bárbara que debe ser controlado, la libertad no fue por ello privilegio de la existencia inmediata, sino que fue cedida a la racionalidad. Sólo en el reino de los fines, la libertad puede tener su horizonte; arrancada a la experiencia, es en la inteligibilidad de los individuos donde fue a refugiarse. (2008, p. 137)

La libertad es entonces llevada a un plano cualitativamente distinto, donde el sujeto práctico autónomo es la condición de posibilidad para la construcción de lo real, donde su voluntad es libre y autofundada en las leyes procuradas por la razón. No obstante, en esta universalidad de la razón se determina la unidad de la experiencia con arreglo a leyes que sujetan a la multiplicidad y es en el pensamiento subjetivo donde se produce este momento de unidad que busca establecer la identidad y es la identidad que se revela como el momento objetivo de la razón subjetiva. De cara a esto, considerar a la voluntad como un concepto en el que se da la unidad legal de los impulsos es lo que ha conducido a la abstracción del individuo de la sociedad, o como señala Adorno (1975, p. 201) “[...] la cuestión del libre albedrío obedece al engaño del puro ser-en-sí absoluto: una limitada experiencia subjetiva usurpa la dignidad de lo más cierto de todo.” Es más:

[...] racionalidad y libertad no son algo ya dado en el hombre por el mero hecho de serlo o algo que posea desde un comienzo; en contraste, ambas peculiaridades deben considerarse como ideales a los que se tiende, como sentidos hacia los que su accionar se dirige quizá no siempre como individuo pero sí como especie. [...] armonizando libertad y coerción de tal manera que sea completamente posible una libertad bajo leyes, que articule la insociable sociabilidad de las personas, pero no como una esperanza sino como un deber. (Corona, 2007, pp.124-125)

Empero, en la idea misma de la libertad, que en Kant aparece como una idea a priori, que adquiere así incluso una connotación positiva, se encarna oculta bajo el mismo principio racional la opresión. La integración social bajo el mandato de la racionalidad sustituye a la libertad ya alejada de la empiria por una pretendida seguridad, para dejar el individuo bajo la opresión del principio de realidad. “El interés de los sujetos por estar atendidos paraliza todo lo que sea interés por una libertad cuyo desamparo temen”, nos señala Adorno (1975, p. 215), y aún así la idea de la libertad persiste como un fundamento para la justificación teórica de la sociedad organizada y es allí donde encuentra su realización la soberanía del pensamiento, el cual embriagado por su creciente poderío desdeñando al dominio de la figura social sobre los individuos desencadena todo lo contrario: su real no-libertad.

En esta misma línea de reflexión, la libertad como una condición para la democracia (Alarcón, 2012), se revela tanto como sujeto a una ley unificadora, como medio instrumentalizado por ella. El individuo libre del que parte como presupuesto toda ideología liberal está mediado hasta la médula por la sociedad de la cual le es imposible separarse y es justamente en esa ofuscación de la autonomía del sujeto en la cual reside el fracaso de todo sistema social, el cual al otorgarle toda responsabilidad a la comunidad lo deja impotente frente a ella. La

hipostasiada por la sociedad individualidad, reforzada y masificada por los *slogans* de la industria cultural, no deja de ser una obstinada apariencia puesto que para que la idea de libertad realmente logre reforzar al yo, la consciencia necesariamente debe percatarse de la no-libertad, o como Adorno, retomando a los planteamientos del idealismo alemán, lo explica:

Sobre lo decisivo en el yo, su independencia y autonomía, sólo puede juzgarse en relación con su alteridad, con el no-yo. Si la autonomía existe o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto; separada de él, la autonomía es ficticia. (1975, p. 209)

En este sentido, la autonomía otorgada al individuo dentro del sistema social resulta organizada y administrada de acuerdo con la elección de modos determinados previamente por su compromiso introyectado y asumido con éste. Cuanto más crece la capacidad de la sociedad de satisfacer las necesidades de sus miembros, tanto más disminuye la necesidad de resistencia de éstos y es en la opulencia que la autonomía cede paso a la designación y la imitación.

Ya Marx lo había señalado: la propia estructura, es decir, las formas y las relaciones de producción en la sociedad industrial, se basan en la necesidad del trabajo enajenado; y en las sociedades contemporáneas, marcadas por su sujeción a la tecnología, somos testigos de cómo el tiempo libre de los individuos está, cada vez más, destinado a la satisfacción de las nuevas necesidades introyectadas. Paradójicamente, el reconocimiento de estas necesidades no lleva hacia una mayor libertad en las sociedades opulentas, sino como afirma Marcuse: “La libertad en esta sociedad tiende a operar como una introyección de la necesidad” (2009, p. 53). Bajo la consigna del consumo de bienes, la satisfacción de las necesidades se convierte en un consumismo frenético e incluso las necesidades más básicas del hombre son satisfechas por medio de una constante sofisticación del derroche que deriva en la creación de nuevas necesidades y nuevos productos en el mercado. Modelada así la vida, la necesidad lejos de ser concebida como un *logos*, un destino –como lo era en la antigüedad para los estoicos–, es una introyección fetichizante de sí misma, y su satisfacción es determinada por la multiplicidad de los productos a consumir. En efecto, la satisfacción de las necesidades en las sociedades opulentas es una satisfacción como jamás se ha dado, creando la ilusión de una mayor libertad y, sin embargo, manteniendo a los individuos en la incapacidad de ser autónomos, otorgando el control social a las nuevas necesidades producidas. La democracia, que pretende satisfacer la necesidad de libertad, resulta considerada como un sistema entre otros, puesto que la experimentación de la democracia por lo hombres como cosa propia, depende de que éstos puedan saberse a sí mismos como sujetos de los procesos políticos, y que la realidad sea expresión de su emancipación, de su mayoría de edad.

El individuo libre, del que parte como presupuesto la ideología liberal, está mediado por la sociedad de la cual le es imposible separarse. En una sociedad donde el *ethos* colectivo ha ido adoctrinando a los seres humanos hacia un saber reducido al mero constatar de hechos, saber que deviene en un discurso político de cómo deben ser las cosas, el saber de sí de la

conciencia se vuelca hacia una elección entre modelos preestablecidos. La necesidad intrínseca del individuo de racionalizar su actuar, está cada vez más determinada por lo convencional social y así como le resulta casi imposible obrar sin otorgarle alguna motivación a su acción, le es casi imposible desprenderse del *dictum* colectivo de validación. Como consecuencia, la conciencia individual queda fuera de sí, dominada por el principio de identidad operante dentro del sistema social monolítico y al otorgarle responsabilidad a la comunidad, el sistema social deja impotente al sujeto frente a ella y, como Adorno señala pertinentemente en su polémica sobre el positivismo de las ciencias sociales: “El aspecto de objetividad como inmutabilidad que adquiere así, pasa a reflejarse acto seguido en la cosificación de la consciencia cognoscente” (1973, p. 26). El sujeto individual cognoscente es por ende no sólo degradado a un mero eslabón operativo de la maquinaria social, sino que la intersubjetividad marcada por la autoconciencia de la libertad, a la que Hegel aclama como el salto a la modernidad, está desmoronada dentro de la perspectiva de la persistencia de la colosal estructura. El fascismo, las dictaduras del bloque socialista, las oligarquías, las narco-agrupaciones y otras estructuras del poder, acompañados por el aumento de violencia, homicidios y aparición de fosas comunes, así como el abominable desenlace histórico que se viene viviendo en la transición del siglo XX al XXI, demuestran que la humanidad no está todavía psicológicamente preparada para determinarse por sí misma, es decir, los individuos demuestran que no están a la altura de la libertad que les cayó del cielo, sentencia Adorno (2009). No es muy distinto el diagnóstico del hombre de Daniel Quiroz (2016) quien puntualiza que la causa principal de la condición de enajenación es la distinción abstracta entre sujeto y objeto, tema que analiza a profundidad Javier Corona en su artículo *El sujeto trashumante de la filosofía moderna y las transformaciones de lo real* (2018).

Ahora bien, como nos explica Freud en su obra *El malestar en la cultura* (1992), el hombre procura su felicidad en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades y es en el choque entre el principio del placer que libera nuestros instintos y el principio de realidad que niega su satisfacción en donde se da la cultura civilizadora. Freud señala justamente como el mayor reto del destino humano la posibilidad de alcanzar el equilibrio entre la voluntad individual y la voluntad de la masa, puesto que:

La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ella. (Freud, 2007, p. 49)

El sistema de vida impuesto por la cultura civilizadora se eleva sobre dos fuerzas antagónicas: una que persigue la felicidad individual y la otra la unión humana. No obstante, como desarrolla posteriormente Marcuse, este sistema de vida en las sociedades opulentas ha conducido a la unidimensionalidad del individuo inmerso en la reificación total en el fetichismo de la mercancía, en el cual la misma evolución cultural está relacionada al progreso tecnológico. La alienante coacción de la cultura, reforzada por la relación libidinosa con la mercancía, no sólo ha conducido a la unidimensionalidad del individuo –tema que explora a profundidad Marcuse (1985)–, sino que las propias necesidades subjetivas son encauzadas y consumidas dentro del sistema de circulación del capital, reproduciendo así a individuos, cuya

subjetividad está perfectamente plegada y absorbida por el mercado y el consumo desbordantes. El resultado es, como advierte Marcuse, “no la adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo” (1985, p. 40). La crítica devastadora que emprende Marcuse nos enfrenta al problema de la unidimensionalidad del hombre moderno, quien reproduce y perpetúa los controles ejercidos por la sociedad, ya no por una mera adaptación impulsada por la introyección de las exigencias externas, sino por una plena identificación mimética con ellos.

Así, la dialéctica de la cultura y la barbarie recae en la obsesión por el control de la cultura; control que bien se hace patente en las normas fabricadas e impuestas por la Industria Cultural, y la cultura misma es entregada a la productividad integradora del mecanicismo capitalista y racionalizador. Incluso de una manera tenebrosa este sentimiento oceánico y esta sensación de eternidad, propios de la religiosidad, con el proceso de secularización de la sociedad ha devenido en un sentimiento indisoluble de pertenencia al sistema totalizador del mundo exterior, o como Baudrillard concluye: “Así como la sociedad de la Edad Media encontraba su equilibrio apoyándose en Dios y en el diablo, la nuestra se equilibra buscando apoyo en el consumo y su denuncia.” (2009, p. 251)

El tema del consumo no es nuevo y ha sido ampliamente abordado por economistas y sociólogos desde la época de la posguerra y, como lo explica Luis Enrique Alonso en el estudio introductorio al texto de Baudrillard, *La sociedad del consumo*:

El juego del cambio constante, de la actualidad permanente, oculta la tendencia a la inmovilidad básica de lo social, a la cristalización de la forma del poder. Esta lógica de la diferenciación es la que ayuda a entender que hoy no haya consumo porque se dé una necesidad objetiva y naturalista de consumir. Lo que hay es producción social de un material de diferencias, de un código de significaciones y de valores de estatus, sobre el cual se sitúan los bienes, los objetos y las prácticas de consumo. Los bienes se convierten en signos distintivos —que pueden ser unos signos de distinción, pero también de vulgaridad, desde el momento en que son percibidos relacionamente— para ver que la representación que los individuos y los grupos ponen inevitablemente de manifiesto, mediante sus prácticas y sus propiedades, forma parte integrante de la realidad social. (2009, p. XXX)

Baudrillard explica cómo el consumo ya no se rige por la necesidad, sino que la produce, y su carácter milagroso consiste en conferirles a los objetos mismos un sentido de opulencia y plenitud y así otorgarles a las prácticas de consumo cierto carácter de encantamiento sobre el sujeto, captando la conciencia consumidora en un orden imaginario de felicidad.

La libertad es entonces sublimada dentro del sistema democrático eludiendo la frustración del individuo con el mundo exterior y haciéndolo permanecer en su armonía y es por eso que Marcuse señala que:

Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio del Eros, es decir, de la construcción de un mundo pacificado. (1985, p. 9)

En efecto, al comienzo de la autorreflexión del individuo moderno en vías de su emancipación, éste busca su autodeterminación, su individualización, pero, como advierte Adorno: “Cuanto más se convierte en un ente para sí y se distancia de la armonía sin fisuras con el orden previamente dado, tanto menos son una sola cosa acto y consciencia” (1975, p. 214). Es en esta fractura que se origina entre el sujeto en su proceso de individuación y la sociedad que lo niega en la cual se revela el antagonismo de la sociedad, en la cual deviene la cultura.

Pero la vida se sigue reproduciendo en este contexto de sociedad cerrada, donde la necesidad instintiva de la libertad se encuentra satisfecha por la libre competencia en el mercado y la libre elección entre marcas y productos. Si bien el fin de toda liberación individual es la mejor satisfacción de las necesidades, Marcuse advierte, que “[...] *al progresar hacia este fin, la misma libertad debe llegar a ser una necesidad instintiva y, en cuanto tal, debe mediatizar las demás necesidades, tanto las necesidades mediatizadas como las necesidades inmediatas.*” (1985, p.8)

Conclusión

En un mundo en el cual las necesidades son administradas, creadas e introyectadas por la Industria Cultural e incluso aún más por la Industria Cultural 2.0 (término acuñado por Rodrigo Duarte (2016) para referir a la potencial creciente de la manipulación de cultura de masas), la carencia de libertad permanece oculta frente al individuo gozosamente entregado al consumo y la autonomía ficticia dentro de la funcionalidad operativa que le ha sido otorgada por la sociedad. La miseria de la especialización a la que el individuo es condenado, moldeado en función de la división del trabajo y atrapado en la prisión de su identidad, es asimilada bajo la consigna de la función en la que se basa el sistema social. Las procuradas libertades individuales por la sociedad democrática someten al individuo a su positividad y la libertad misma se convierte en un valor límite que en la presencia de la sublimación del trabajo se perpetua en la armonía con el todo.

La cultura burguesa, que pretendía su validez universal, sucumbió ante una cultura progresista y masificada, una cultura que, no obstante, resultó divorciada de la realidad con el fin de legitimar el propio sistema burgués. Así, lejos de cumplir con el anhelo de las masas de la superación de la cultura clasista y elitista burguesa, éstas al apropiarse de la cultura resultaron disueltos en ella, anulando las tensiones inherentes de la propia cultura burguesa. Continuando con esta línea de reflexión, es pertinente aquí referirnos a Marcuse quien define a la cultura burguesa por su particularidad afirmativa:

Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo. (1967, p. 50)

La indagación que emprende Marcuse de nueva cuenta retoma la reflexión que marca el pensamiento de los autores de la Escuela de Frankfurt sobre la posibilidad de que la especie humana pueda decidir su propio devenir. En este sentido, Herbert Marcuse señala que en las sociedades actuales el desarrollo de las fuerzas materiales e intelectuales ha alcanzado ya el nivel que permitiría la realización de una sociedad libre, por lo que inicia su famoso ensayo *El final de la utopía*, con las siguientes palabras:

He de empezar por una perogrullada: que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su topos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, [...] en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. (Marcuse, 1986, p. 7)

Marcuse defiende la postura de que lo que impide el advenimiento de una sociedad libre no es que ésta sea considerada como una idea utópica, y por ende irrealizable, sino que el problema estriba en la situación objetiva que sujeta a las fuerzas de producción en la reproducción del trabajo alienado y las prácticas represivas. En concreto, es la prevalencia del sistema capitalista y la política neoliberal que la acompaña, lo que ha llevado a que la racionalidad mercantil y consumista se adentre cada vez más profundamente en la consciencia de los individuos, para terminar dominándola. La vida parece estar totalmente encadenada a los procesos de producción y consumo: consumimos para vivir y producimos para consumir en una acción circular perpetua, vinculados unos a otros por relaciones de producción para formar parte de la comunidad de los clientes. Las relaciones humanas, hasta en su parte más íntima, se ven sometidas a los movimientos de la mediación y la circulación, categorías propias de la teoría del mercado libre, que paradójicamente resultan más efectivas en las jerarquías cerradas de tipo monopolista.

Empero, y para finalizar es importante recuperar el señalamiento de Adorno de que “La sociedad que les parece impenetrable a las personas son ellas mismas.” (2009, p. 709) Por esta razón, la emancipación individual entraña la emancipación humana general, y esto es así porque la servidumbre humana está encerrada en la relación servil del individuo con su actuar irreflexivo, el que únicamente sirve a la reproducción de las relaciones de dominio y al empobrecimiento del espíritu.

Referencias

Adorno, Th. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus Ediciones.

- Adorno, Th. (1987). *Terminología filosófica II*. Taurus Ediciones.
- Adorno, Th. (1998). *Educación para la Emancipación*. Ediciones Morata.
- Adorno, Th. (2001). *Mínima moralía*. Taurus.
- Adorno, Th. (2006). *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Adorno, Th. (2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Adorno, Th. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas*. Akal.
- Alarcón, V. (2012) *Libertad y democracia*. INE.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI.
- Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*. Vol. I. FCE.
- Corona, J. (2007). *La irrupción de la subjetividad moderna*. Universidad de Guanajuato.
- Corona, J. (2018). *El sujeto trashumante de la filosofía moderna y las transformaciones de lo real*.
<http://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.01>
- Corona, J. (comp.) (2018). *Constelaciones y campos de fuerza en la teoría crítica actual*, Universidad de Guanajuato/Eón.
- Corona, J. Velázquez E. (2016). *Naturaleza y libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant*. Universidad de Guanajuato.
- Descartes, R. (1978). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe Mexicana.
- Duarte, R. (2016). *Industria Cultural 2.0. Constelaciones*. *Revista de Teoría Crítica*, 3(3), 90–117.
Recuperado de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/750>
- Erhard, J. B. et al. (2009). *¿Qué es la Ilustración?* Tecnos.
- Freud, Z. (1992). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Z. (2007). *El malestar en la cultura*, España, Folio.
- Hernández, S. M. (2020). *El concepto de libertad en la Crítica de la razón práctica*. *LOGOS Revista de Filosofía*, 40 (119), 7-22.
- Israel, J. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México, FCE.
- Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia*. FCE.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón práctica*. Porrúa.
- La Mettrie, J. O. de (1962). *El hombre máquina*. Editorial universitaria.
- Lucrecio (2012). *Rerum Natura. De la naturaleza*. Acantilado.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Sur.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Artemisa.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Planeta-De Agostini.
- Moreno Urán, C. A. (2008). *El concepto de autonomía en la fundamentación de la metafísica de las costumbres de I. Kant*. *CUADRANTEPHI revista*, (17), 1-13.
- Ortega, A. (coord.) (2020). *Crítica e identidad. Ensayos sobre la cultura nacional mexicana*. Universidad de Guanajuato.
- Quiroz, D. (2016). *El diagnóstico del hombre. El problema de la ‘enajenación’ en Friedrich Schiller y Karl Marx*. *Versiones*, 2ª época, 9, 88-100.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/download/324166/20781348/110002>
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.

Gergana Neycheva Petrova

Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Actualmente es profesora-investigadora de medio tiempo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, miembro Nivel I del SNII de SECIHTI, Tesorera de la Asociación Filosófica de México desde 2023, miembro fundador de la Cátedra UNESCO para la lectura y escritura, y corresponsable de la Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura. Ha publicado diversos textos sobre teoría crítica de la educación.

María Edith Velázquez Hernández

Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Coordinadora del libro *Naturaleza y libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant* (Pliego-UG, 2016) y discursos críticos de la modernidad (UG-UAA, 2023). Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales sobre autores modernos como Leibniz, Spinoza, Newton y Schelling.