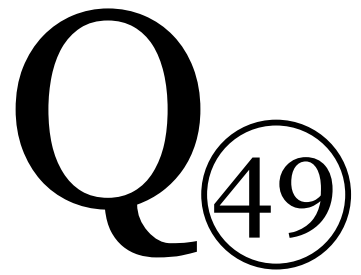




Q 49

pràctiques crítiques i emancipadores  
en l'educació al llarg de la vida

A. Malysheva 2020



Quaderns d'Educació Contínua

**pràctiques crítiques i emancipadores en l'educació al llarg de la vida**



### Editors

Iolanda Corella Llopis  
i pep aparicio guadas

### Consell de direcció i coordinació

Tere Vila, Encarna Such Cardona, Juanma Sanchis Marqués, M. Nieves Roselló, María José Picher, Carlos Pallarés, Rosa Navarro, Pascual Múrcia Ortiz, Dolors Monferrer Ferrando, Rosa M. González Conca, Goio Fidel Sarmiento, Manuela Fuentes Martínez, Lorena Ordiñana Pérez, Marta Malet Carol, Míla Grau Alepuz, Loles Martínez Cebrián, María Gabarda Riofrío, Francisca Borox López, Isabel Aparicio Guadas

### Consell de redacció i assessorament

Antonia de Vita (UNIVR), Dolors Vinyoles (Escola de la Dona-Diputació de Barcelona), Inma Vilatersana, Jordi Vallespir (UIB), Antoni Tort (UVIC), Joan M. Senent (UV), Manuel Rodríguez (UV), José Ignacio Rivas (UMA), Piergiorgio Reggio (UNICATT), Cruz Prado (ULASALLE), Anna Maria Piusi (UNIVR), Agustí Pascual (UV), Isabel Redaño Francés (IPF), Sebas Parra (UdG), Josep M<sup>a</sup> Navarro i Cantero (LFCOOP), Peter

Mayo (UM), Vicent Mas (UA), Ángel Marzo (UB), Manel Martí Puig (UJI), Fernando Marhuenda (UV), Fernando López Palma (UB), Licínio C. Lima (UMINHO), Colin Lankshear (JCU), Michele Knobel i (MSU), Francese Hernández Dobon (UV), Francisco Gutiérrez i (ULASALLE), Anna Gómez (UVIC), Paula Guimarães (UL), Pep Lluís Grau, Gloria Díaz (UB), Joan Colomer (UdG), José Clovis Azevedo (Centro Universitário Metodista IPA), Rafa Castelló (UV), Isabel Carrillo (UVIC), Marián Aleson Carbonell (UA), Xavier Besalú (UdG), Antonio Benedito (UV), José Beltrán Llavador (UV), Clara Arbiol González (UV), Vicent Aparicio (UV), Marina Aparicio Barberán (IPF), Consol Aguilar (UJI), David Abril (UIB), Loris Viviani (IPF), Mariola Aparicio Cortés (EOI Xàtiva), Mercè Morey (UIB), Diego Morollón (IPF), José R. Belda Medina (UA), Eduardo Carbonero Martínez (epAlv), Magdalena Balle Garcia (CEPA Son Canals, Illes Balears), Maira Tavares Mendes (Universidade Estadual de Santa Cruz, UESB)

### Correcció i traducció

Joaquín Martínez Ortiz

### Disseny i maquetació

gap

## Quaderns d'Educació Contínua ☆ 49

Estiu 2023 · 18 €



**Títol: El encuentro I**  
**Autor: Angela Malyshava**  
**Tècnica: Aquarel·la**  
**Dimensions: 300x400 mm**  
**Any: 2020**

### Quaderns d'Educació Contínua. Nova etapa

#### Redacció, secretaria i administració:

C/. Sant Agustí, 7 • 46800 Xàtiva  
tarepa.pv@gmail.com

ISSN: 1575-9016

ISSN: 2605-1796 (digital)

Dipòsit legal: V-5125-2000

Revista indexada en GeoDatos: Indexador de Geografia e Ciências Sociais  
<http://www.dge.uem.br>

( Quaderns d'Educació Contínua  
no es fa responsable de les opinions  
dels col·laboradors de la revista. )



IPF: Institut Paulo Freire • UV: Universitat de València • UdG: Universitat de Girona • UVIC: Universitat de Vic • UJI: Universitat Jaume I de Castelló • UA: Universitat d'Alacant • ACEFIR: Associació Catalana per l'Educació, la Formació i la Recerca/Associació Europea d'Educació d'Adults • UB: Universitat de Barcelona • FDC: Desenvolupament Comunitari • UIB: Universitat de les Illes Balears • UM: Universitat de Malta • UMINHO: Universitat del Minyo • UNIVR: Universitat de Verona • ULASALLE: Universidad de La Salle • UNICATT: Universitat Catòlica de Milà • UMA: Universitat de Màlaga • UL: Universitat de Lisboa • JCU: James Cook University • MSU: Montclair State University • LFCOOP: La Fàbrica Cooperativa

### carpeta

L'exploració de l'experiència com a pràctica emancipadora; límits, tensions i possibilitats

*Clara Arbiol González • 5*

Pràctica emancipadora crítica en l'educació al llarg de la vida (educació permanent)

*Peter Mayo • 16*

Itineraris històrics de l'Educació Popular en Amèrica Llatina: el seu cercle virtuós de política, cultura i pedagogies

*Jorge Osorio Vargas • 22*

Dimensió socialitzadora de les narratives a partir d'experiències i vivències de mares i pares

*María Dolores Jurado Jiménez • 34*

### contínua

Què està en joc a les pràctiques "crítiques" i "emancipadores"? Reflexions des d'un materialisme pràctic

*Antonio Benedito Casanova • 43*

### persones, territoris i experiències

Educació al llarg de la vida a Vallecas

*Eduardo Cabornero Martínez • 65*

Universitat al barri: una pràctica educativa d'educació ciutadana

*Ángel Marzo Guarinos i Jessica Cabezas Alarcón • 76*

Pinzellades de Murillo acolorixen l'educació permanent

*Juan Carlos Bohórquez Márquez i Charo Bosch Rodríguez, • 83*

Un projecte ApS per a reduir la bretxa digital de les persones majors

*Ignacio Fernández Rull, Vicent Tortosa Edo i Francisco Fermín Mallén Broch, • 94*

### investigació

La consciència dual com element de la intervenció socioeducativa en Catalunya amb joves tutelats

*Xavier Balart López • 105*

### arxiu

#### dialogica

Pràctiques crítiques i emancipadores d'educació permanent

*Máira Tavares Mendes • 115*

### fotografies

Sebas Parra Nuño en acció 1 • 122

### llibres

Miradas sobre la educació a lo largo de la vida. Investigaciones y experiencias

*Ángel Marzo Guarinos • 131*

### Com participar

## Quaderns d'Educació Contínua?

Les pàgines de la nostra revista estan obertes a tot tipus de col·laboracions relacionades amb l'Educació i la Formació de les Persones Adultes. El nostre interès és oferir la publicació a tots aquells que desitgen col·laborar en ella exposant els seus coneixements, les seues reflexions i experiències analitzades. Així com també a les persones i institucions que desitgen difondre a través dels Quaderns d'Educació Contínua les seues iniciatives i activitats dins d'aquest àmbit.

Les col·laboracions han de requerir les següents condicions bàsiques:

- L'extensió dels treballs serà de 10 pàgines en format DIN A-4, a doble espai, amb un títol que sintetitze el seu contingut. És convenient d'intercalar apartats que divideixquen i ordenen les diferents parts de l'exposició.
- S'enviarà dues còpies del treball acompanyades d'una versió d'aquest en suport informàtic, preferentment en Winword. S'aconsella, si el tema ho permet, incloure gràfics, quadres sinòptics, etc., que il·lustren i completen el contingut del text.
- Com és natural la revista podrà realitzar una «correcció d'estil» sobre el text original, que en cap dels casos alterarà els conceptes ni l'enfocament adoptats per l'autor.
- Notícies i dades per a ser incloses en les pàgines informatives de la revista, sobre congressos, jornades, convenis, acords, programes, plans, iniciatives, projectes; cursos, conferències, debats, premis i concursos; publicacions de llibres, revistes, manuals, etc.
- Ha d'incloure sempre la font responsable i les notes de referència on el lector pugui requerir major informació.

# editorial

La formació inicial i permanent, així com l'autoformació en exercici, del professorat valencià en general i, també, del professorat específic de les iniciatives públiques, socials, cooperatives... d'educació i formació de persones joves i adultes immerses a l'àmbit d'educació al llarg de la vida, com les últimes CONFITEAS han senyalat, és manifestament millorable, molt especialment, si les primeres sols posen l'èmfasi en qüestions relatives a l'especialització-domini de les didàctiques i/o dels assumptes de les tasques organitzatives curriculars, amerades per aportacions pretesament (in)novadores. Les segones sols atenen a les variables d'especialització específica, fent derivar aquestes com l'element bàsic del quefer educatiu-formatiu i ancorant les funcions de les persones educadores en una simple actuació de persones treballadores, sense objecte ni obra, aprofundint en l'aguda tendència cap l'ordinarietat d'aquest subsistema i, a més a més, produint un efecte de vasta ordenació-classificació i/o infantilització de les persones joves i adultes participants, independentment de la seua funció en el camp de pràctiques educatiu-formatiu, sociocultural i polític. Malament podran bastir-se i fer brotar pràctiques crítiques i emancipadores que busquen l'apoderament de la ciutadania en general i de les dones, joves, persones adultes... en particular.

I l'autoformació en exercici de la professió-vocació educativa-formativa fa temps que, per diferents motius –la desfeta sociopolítica que travessa les últimes dècades del segle passat i les de l'evident segle XXI; la derrota sociocultural, complexa i ferotge, que creua les pràctiques educatives i socials dels últims 40 anys; les inacabables opressions: sexual, somàtica, racial, de classe...; etc.– és quasi absent dels 'establiments' educatius i formatius i, a més, en certa manera, sobreviu depenent d'ajudes, subvencions... que malauradament condicionen i/o determinen el seu caràcter viu i alliberador o, potser, subsisteixen en oasis institucionals, sociopúblics... o, com ja fa algun temps vàrem explicitar, en 'escoles de barri' que, cada vegada més, esdevenen 'escoles castells', aïllades tant de les comunitats –i de les seues gents– en les quals estan enclavades com de qualsevol projecte-programa-procés profundament alternatiu i antagonista, emancipador i ciutadà. I, per tant, amb una fonda debilitat operativa i sense cap possibilitat de promoure la germinació de llavors de llibertat, emancipació, crítica... i, d'aquesta manera, "es cau en la pura metodologia que subministra, per una banda, obrers aburgats i, per altra, intel·lectuals fràgils (neonoucentistes) que van d'acadèmics per la vida", com va escriure Joan Brossa.

Sí, a més, considerem que la classe (les classes), i també d'altres conceptes-perceptes-afectes claus com el sexe-gènere, el racisme, l'exploació-extractivisme de la natura i dels altres éssers vi-

vents... –així com els diversos corol·laris que comporten la instauració-aplicació de diverses dominacions i colonitzacions de cossos, territoris...– també han estat foragitats de la immensa majoria de les iniciatives institucionals, socials, sindicals... d'educació permanent i que, sols en algunes de les iniciatives educatives permanents-populars, plurals, diverses i antagonistes que, a peu d'obra, persisteixen en la seua activitat-obra de lectura i escriptura crítica-crítica del món.

Tal vegada, caldria reconsiderar que a les pràctiques educatives d'aprenentatge al llarg de la vida, la perspectiva-dinàmica antagonista, emancipadora... és absent. Unes vegades per no comparança, d'altres per l'intens soterrament en regles, disciplines-disciplinars, espais de tancament... i sempre marcades per les línies blaves demarcadores de l'autoritarisme de nou tipus, les dominacions-opressions, el sexisme, el racisme... més o menys adobat per les tecnologies dures i la mística consumista extremament espectadora i espectacular, especialment ara mateix que, com senyala Paul B. Preciado, entre d'altres, "estem passant d'una societat escrita a una societat ciber-oral, d'una societat orgànica a una societat digital, d'una economia industrial a una economia immaterial, d'una forma de control disciplinari i arquitectònic, a formes de control microprostètiques i mediàtic-cibernètiques".

Malgrat aquesta situació, ens cal reconstruir un xarxa policèntrica d'iniciatives educatives permanents-populars-feministes, que en l'actualitat ja estan en moviment [experienciació; cooperació i sanació; desaprenentatge; descodificació; cura i intervenció-aprenentatge...] que implementen les pràctiques diverses i plurals, reals, de crítica i emancipació minuciosament dissidents, antagonistes... en les quals hem de participar i posar dempeus actuacions contra la colonització i/o neutralització dels nostres cossos, les nostres ments, els nostres territoris... i produir allò social i real, inèdit, viable i en transició, d'una altra forma amb algunes noves estratègies [desidentificació, desnormalització, emancipació cognitiva, desmercantilització de les relacions socials, destitució de les pràctiques institucionalitzades de violència, hibridació antidisciplinària i antididàctica, col·lectivització i politització...] que fan imprescindible un canvi de paradigma –que vàrem començar a plantejar en 2003-2023– que: suscite sexualment i política: cooperació, solidaritat i antagonisme; que implique ecològicament i territorial: compromisos pel conjunt dels éssers vivents; que avive culturalment i social: relacions, convivialitats i cures inter éssers vivents;... És a dir, canvis profunds recombinats que sols "podran ser operats a través de pràctiques concretes de transformació micropolítica", com afirma Paul B. Preciado. **Nosaltres-estem-juntes-en-això.**



## Què està en joc a les pràctiques “crítiques” i “emancipadores”? Reflexions des d’un materialisme pràctic

*Antonio Benedito Casanova, Universitat de València*



### **Investigacions sobre les pràctiques crítiques i emancipadors**

Quan abordem l’estudi de les pràctiques crítiques i emancipadores, som participants d’un sistema de “prenoció” que ens condueix a treballar a l’interior de dos espais predeterminats de coordenades. D’una banda, tenim una divisió categorial que ens indueix a concebre-les com a pràctiques epistemològiques (De Sousa i Meneses, 2014) o socials (Walzer, 1990). Això implica que treballeu al camp filosòfic (Habermas, 1989), al camp sociològic (Boltanski, 2014) o a la seva intersecció (Honneth, 2009). D’altra banda, guiats per una estructuració categoremàtica, distingim entre una descripció de les pràctiques, que atén la seva naturalesa política i cultural (De Sousa i Meneses, 2014), la seva avaluació, que cerca programar-les i pilotar-les (Villasante, 2006) o la seva prescripció, en entendre-les com a pràctiques de llibertat (Bauman, 1977). Tot això implica que objectivem aquestes pràctiques des de l’estructura representativa de la consciència, no des de la modelització conceptual, i, per tant, a partir de les dimensions d’una subjectivitat constitutiva, estructurada com a actitud cap a aquestes pràctiques, que tracta com a sistema de creences, valors i fins.

Si ajuntem tots dos espais, el resultat és una anàlisi de les pràctiques crítiques i emancipadores feta des de les maneres de ser de la consciència i situada en una perspectiva filosòfica o sociològica, ambdues pràctiques teòriques.

Tanmateix, també és possible fer una investigació conceptual (no representacional) i transformadora (no interpretativa) que trenqui amb el sentit comú vehiculat a través d'aquestes pràctiques (Bourdieu i Wacquant, 2005). Per a això necessitem una anàlisi crític-pràctica de les pràctiques teòriques (Labica, 2014). Una investigació dialèctica de les pràctiques no s'adona simplement del “com” de les mateixes, també del seu “per què”. La diferència en què semblen consistir les pràctiques crítiques i emancipadores és explicada des d'un pla d'investigador transformador, que no es guia per les categories de veritat o falsedat, sinó per les d'èxit i fracàs, pel mecanisme de posar a prova el que se'n pensa. Davant d'una fenomenologia de les pràctiques es pot planejar una investigació que adoni del seu perquè, de la diferència.

Ara bé, atès que les activitats filosòfica i sociològica són instàncies de control de l'ordre social, és a dir, mecanismes tecnocràtics produïts per dirigir les relacions socials i la seva historicitat (Touraine, 1978), així com pràctiques legitimadores i ideològiques dels modes de legitimació de la dominació política a les formacions socials, la recerca d'aquestes pràctiques ha de tenir en compte tant la seva problematització com el disseny d'instruments que n'evidencien l'aparició. No n'hi ha prou, doncs, de prendre precaucions epistemològiques i metodològiques, per no ser víctimes d'errors i il·lusions (Morin, 2001), i així, elaborar una ciència especial d'aquestes pràctiques, capaç d'abordar l'anàlisi de la possible naturalesa ideològica (Naredo, 2022). A més, cal analitzar-les en la seva materialitat (Foucault, 1983). No tractar-les merament com una estructura o com un mitjà per aconseguir determinats fins sinó com un fi, un objectiu de lluita, un objecte pel qual es combat. Això ens porta a la pregunta de la nostra feina: què està en joc en la pugna per aquestes pràctiques?

En el context investigador dominant no és estrany que la majoria dels treballs sobre aquest tipus de pràctiques se centrin en el concepte “d'interès”, entès com un sistema de forces, que inclouria les forces físiques, intel·lectuals i morals, el conjunt de béns materials i simbòlics i la pròpia llibertat. De vegades es tracta de resoldre, en relació amb allò crític i emancipador, el problema de trobar una “nova manera de ser” per a aquesta combinació de forces que constitueixi “allò social” davant allò “individual”, l'interès universal davant el particular (Rousseau, 2014) o el bé comú davant del privat (Mattei, 2013). Altres vegades es tracta d'articular i reequilibrar els interessos cognitius de la raó (Habermas, 1989): el tècnic, el pràctic i el crític emancipatori. Tot i que els conceptes de normes i de valors emmarquin els conceptes de mitjà i de fi, parlar d'interès suposa parlar d'intencionalitat i de valor. Per això, Habermas situa l'interès de la racionalitat instrumental per sota de l'interès de la racionalitat comunicativa. El problema, segons el nostre parer, és que l'interès de la racionalitat crítica remet, a través de les teories de la veritat i de l'hermenèutica, a l'ús teòric de la raó, que no té com a objecte l'acció, sinó la il·lusió i l'error en forma de distorsió. És el preu de pagar per prendre com a model de la teoria crítica a la psicoanàlisi de Freud.

Una altra manera d'expressar aquesta idea seria dir que la noció d'interès és el concepte que cal explicar (Marx, 1997).

Per trobar una manera d'associació que impedeixi que el conflicte d'interessos dissolgui la societat mateixa, es construeixen els fonaments del dret polític modern. De fet, aquest és el problema que es planteja JJ. Rousseau, saber què constitueix allò social en tant que social, i no elaborar una narració sobre la història de la humanitat, com han sostingut recentment Graeber i Wengrow (2022). Tot i que cal reconèixer a aquests investigadors el canvi de problemàtica relativa a la qüestió de les desigualtats. Potser no es tracta tant de preguntar sobre el seu origen com sobre la seva fixació a les nostres societats. Suposo que l'emergència històrica del capitalisme podria ser una bona resposta a aquesta pregunta nova. Comparteixo el plantejament que en la història de la societat humana no es va produir un gir decisiu que ha portat al desenvolupament de les desigualtats. Des d'una perspectiva genealògica (Kant, 1991), que no és lògica, es poden evitar els enfocaments deterministes, evolucionistes i lineals. Marx i Nietzsche comparteixen aquesta anàlisi de la història, per això la categoria crítica central per a tots dos és la "d'especificitat". Weber n'era plenament conscient, per això també es proposa una investigació sobre l'especificitat del capitalisme "modern".

En la mateixa línia, per contrarestar la voluntat de dominació, pròpia de la racionalitat i també instància d'emancipació, cal treballar la voluntat d'enteniment implícita a la naturalesa de la comunicació humana, per tal de dissoldre els obstacles ideològics que la limiten. Ara bé, en la mesura que el "no qüestionament" de la categoria "d'interès" sona a prejudici "filosòfic", s'apel·la a complementar-lo amb la categoria "sociològica" de "lluita": lluita pel reconeixement (Honneth, 2009), per una pedagogia crítica (Freire, 2003), per la resistència (Giroux, 1992), per la contrahegemonia (Apple, 1986) i per un futur humà (Zuboff, 2020) o lluita contra els molt rics (Shiva, 2019) i contra el neoliberalisme (Laval i Dardot, 2015).

El que no és clar és si totes aquestes formes de lluita són partícips de l'enfocament d'una economia política que atén la centralitat de la categoria de "societat civil" i la no especificitat de la formació social burgesa, entesa com a sistema històric de dominació social, política i ideològica. El conflicte d'interessos forma part de l'imaginari de la societat civil que, com a part de la superestructura, no s'ha de confondre amb l'estructura econòmica d'una societat (Gramsci, 1978). Quan es parla d'ampliar el sistema de drets, de recórrer a sentiments morals i d'implementar sistemes ètics (Butler, 2022) que posin al centre el subjecte i la subjectivitat, no deixa de ressonar un esquema "hegelià" que fa de la "positivitat" d'aquestes nocions l'eix dels processos d'objectivació cognitiva (Foucault, 1983) i de transformació social (Gramsci, 1978). Es pensa en el paper positiu de les ideologies, en la influència de les idees (Moscovici, 1988) i en la possibilitat que l'estructura econòmica pugui ser dirigida des dels sis-



temes ètics. Ara bé, és possible? Són positives les nocions de subjecte i de subjectivitat? No és la direcció de l'“altre” part del problema que intenten resoldre les pràctiques crítiques i emancipatòries?

### **Subjecte i subjectivitat: dominació política i dominació social**

A tota estructura de dominació política es recorre a la formació de subjectes que l'acceptin. Les relacions de poder, que divideixen entre un subjecte que mana i un altre que obeeix, per ser transformades en unes relacions de dominació que converteixen el mandat en dret i l'obediència en deure, requereixen construir un sistema psicològic de creences que reconeguin l'autoritat dels mecanismes jurídics i morals de la dominació. Així mateix, necessiten fer dels mitjans de dominació fins en si mateixos, és a dir, produir un sistema ideològic de representacions, consistent a fer un mitjà de domini un mitjà de si mateix, perquè deixi de ser reconegut com a mitjà d'un subjecte que mana. Això requereix el treball racionalitzador d'un grup social d'intel·lectuals, que es diferencia de les classes socials dominants (Bourdieu, 2012). Aquest tipus de treball de desconexament de la producció social del grup dominant, que té els mitjans de producció intel·lectuals (Marx i Engels, 2014), treballa al servei de la constitució dels sistemes ètics, en els quals es produeixen els subjectes.

D'altra banda, a l'estructura econòmica burgesa, constituïda històricament pel mode de producció específicament capitalista, s'ha produït un fenomen social particular: l'emergència de la subjectivitat, en la forma de “força de treball lliure”, de “treball viu” o de treball directament “subjectiu”, davant del treball “mort” objectivat als mitjans de producció, és a dir, en la forma “mistificada” del capital (Marx, 1997). La subjectivitat social, produïda per la desapropiació dels mitjans de producció i de subsistència, és la condició del treball assalariat o alienat (Marx, 2013), que és la peça que intervé en el mecanisme del procés de producció del capital. Quan al treballador se li aliena del seu producte, de la seva activitat, de la naturalesa i de la societat, se'l converteix en una cosa purament “subjectiva”, sense objectivitat, ja que algú és “objectiu” quan es relaciona amb “objectes” i se n'apropia.

El capitalisme aliena el treballador del món (síntesi de la relació “societat-naturalitat”) i de la producció dels mitjans que el diferencien com a ésser humà (Marx i Engels, 2014) fent-lo “lliure”, “subjectiu”, però forçat a treballar, ja que no té tot mitjà de vida i de producció. Amb això continua sent el mitjà d'existència d'un altre ésser humà, el capitalista, que és la personificació del capital. El problema és que el mode de producció capitalista ha afegit alguna cosa important a la relació social d'exploatació i a la relació de dominació social que és la relació social de producció coneguda com a capital: la subjectivitat treballadora és la condició d'existència del mateix capital com a relació. Això fa del capitalisme una cosa molt especial per al sistema de les desigualtats socials, ja que en viure d'elles està constrenyit a reproduir-les

de forma ampliada. El capital és la relació de dominació social del mitjà de producció sobre la força de treball lliure, però a més es produeix en utilitzar el treball del treballador com a valor d'ús de la mercaderia “treball”, ja que el que se li ofereix en forma de mitjans de subsistència (salari) a l'obrer és d'un valor menor al que extreu de la producció de mercaderies que duu a terme en les condicions imposades pel capital. En això consisteix la formació de la plusvàlua absoluta i de la plusvàlua relativa. El procés de producció del capital és contradictori, perquè s'hi donen dues formes antitètiques: el de l'intercanvi d'equivalents i el de no equivalents (Marx, 1997). Mentre Marx dona compte d'aquesta contradicció i de les seves conseqüències, Weber (1983) s'adona merament d'una de les formes, el de l'organització racional del treball lliure.

I, si bé és cert que durant el capitalisme de consum s'enfortí l'objectivitat del treballador lliure amb els drets socials, la crisi permanent d'aquesta fase del capitalisme, juntament amb la creixent capitalització de la natura i de les guerres, ha tornat al treballador al seu lloc: la individualitat (Castel, 2010). Una singularitat que, en ser novament desconnectada dels processos d'integració i cohesió socials (Dubet, 2014), es reinventa socialment des d'una multiplicitat de lluites. No deixa de ser desconcertant que, alhora que es produeixen aquests processos d'individualització i de capitalització neoliberal, es conceptualitzin les representacions socials de la societat “postindustrial”, “global” i “digital”, rehabilitant-se els enfocaments de la sociologia de la acció (Touraine, 1978) i de la filosofia del reconeixement i de la solidaritat (Butler, 2022). Tampoc no deixa de cridar l'atenció el següent: com més desigualtats socials i més profundes, més es posa èmfasi en la naturalesa creativa i inventiva de l'ésser humà (Graeber i Wengrow, 2022; Castoriadis, 2004; Arendt, 1974; i Freire, 2003). Aquesta rehabilitació del poder de les ideologies i de les idees (Piketty, 2019; Mannheim, 1966; Gramsci, 1978; i Ricoeur, 2019) és el mateix de la forma ideològica de pensar: si es canvien les consciències i els sistemes d'idees, es pot canviar l'ésser, la societat. D'aquesta manera, s'aconsegueix dirigir la lluita cap a les idees, la consciència, deixant ser, és a dir, la producció social de la vida social humana, que és material, fora del focus. Així no es pot atendre ni la naturalesa ideològica de la pròpia realitat social, ni la realitat pròpia de la ideologia. I s'identifica les ideologies com a formes de saber sobre el poder i la dominació, com a instruments simbòlics de les relacions polítiques i maneres de practicar la direcció política de la societat i de les classes socials (Bourdieu, 2012), però no com a maneres estructurals d'exercir la dominació.

Al concepte de “lluita” li passa com al concepte de “pràctica”. No n'hi ha prou amb utilitzar-lo, cal especificar-ne l'ús i saber de quina lluita i de quina pràctica estem parlant. En aquest sentit, no és gaire complicat suposar que un ús determinat d'aquests conceptes se situa en el camí d'un materialisme teòric, que pensa en una essència “a priori” del gènere humà, predicable de cada individu (Labica, 2014). I no és tan rellevant que aquest materialisme, propi d'un enfocament economicopolític, es

presenti com un paradigma complex de recerca (Morin, 2001) o com un materialisme filosòfic de la praxi (Gramsci, 1978). No és un materialisme que concep la realitat i l'objectivitat com a pràctica, com a conjunt de relacions socials de producció; és un materialisme que concep la realitat com a activitat del pensament, subjectivament i no objectivament, és un materialisme idealista. Conceptualitzar l'activitat objectivament permet que un materialisme pràctic pugui comprendre el significat de la praxi revolucionària, consistent a negar pràcticament la realitat social, a transformar les condicions socials que transformen els éssers humans. En tot cas, no hem de "fetitxitzar" o "mistificar" el concepte de "revolució", tenint en compte les sòlides crítiques que s'hi han fet (Castoriadis, 1975), en analitzar el comunisme soviètic i la revolució burocràtica del món totalment administrat.

No és clar, doncs, que la racionalitat i la racionalització siguin els conceptes des dels quals plantejar una possible fonamentació normativa de la "crítica" i una possible ciència social crítica que contribueixi a l'alliberament de la dominació, a partir d'una hermenèutica de segon ordre. De fet, l'antinòmia de la raó pura, demostrada per I. Kant (1978), fou l'origen de la Crítica de la raó pura. La reacció a aquesta prova va ser que la raó, d'objecte de recerca, va passar a ser subjecte, substituint-se pel llinguatge i per l'esperit, i fent que la crítica kantiana de segon ordre passés a ser crítica de primer ordre a les diferents versions del idealisme i del romanticisme.

### **Objectes i objectivitat: el mode de producció específicament capitalista**

Sempre he considerat que no caldria recórrer a la "compassió", a la "pietat" o "l'amor" en la nostra relació amb els altres éssers socials, si tot ésser humà disposés dels mitjans necessaris per viure, ésser i existir. És l'absència d'aquests recursos socials allò que porta al patiment, al dolor i al sense sentit social. Per això m'ha semblat més important preguntar què ens hem d'emancipar que preguntar de qui. És molt possible que haguem d'emancipar-nos fins i tot de nosaltres mateixos com a subjectes i com a subjectivitats (Foucault, 2006), però sembla necessari que, com a espècie humana, hem d'emancipar-nos de les relacions socials que hem produït socialment i que porten a una negació de la societat mitjançant una negació dels seus membres. En negar els mitjans de vida i de producció de les persones, la societat es nega a si mateixa. A més, la divisió constant de la societat fa que aquesta no pugui esdevenir un subjecte col·lectiu que prengui les decisions necessàries per a la supervivència. Si a això afegim que el capitalisme consisteix a fer il·limitat la plus-vàlua, ja que no atén prioritàriament les necessitats socials, ni tan sols dels rics, la pròpia naturalesa, és a dir, les reserves i els recursos, no poden funcionar com a límits estructurals de la societat capitalista. Es podria afirmar que el límit del capitalisme és a l'objecte, a la naturalesa, però aquest mode de producció ha fet dels mitjans de producció, dels valors i plus-valors, de si mateix, l'objecte del sistema. A aquest mode de producció li és in-

diferent que el planeta sigui finit i limitat, ja que la producció de la plusvàlua relativa és il·limitada i imaginàriament infinita. La qual cosa és equivalent a afirmar que el procés creixent de les desigualtats socials no s'ha d'aturar. I no sé exactament de quin manera la pràctica ètica pot suprimir aquest procés. Potser cal tornar l'ésser humà a l'objectivitat perquè deixi ser un mitjà d'existència de la producció de capital, un instrument de producció de desigualtat.

En aquest context pren rellevància la pregunta que K. Marx (2013) va formular sobre l'existència d'una relació necessària entre riquesa i pobresa. Potser el problema principal no és combatre contra la pobresa (Shiva, 2019) o repartir la riquesa (Piketty, 2019), sinó lluitar contra un mode de producció que produeix pobresa alhora que produeix riquesa, contra el mode de producció específicament capitalista, que fa de la tècnica i de la tecnologia no només formes ideològiques (Habermas, 2017), sinó també formes determinades del domini del capital, entès com a relació de dominació social (Marx, 1997). El procés de subsumpció real del treball al capital exemplifica que a Marx (Adorno, 2000) les relacions socials de producció prevalen sobre les forces productives, ja que en el desenvolupament d'una forma social es tracta de fer les forces productives homogènies a les relacions de producció. A més, en el cas concret del mode de producció capitalista, aquesta relació de subsumpció ha implicat que les pròpies “relacions ideològiques” s'han realitzat en el procés de producció de la vida material, fent de la pròpia realitat social una estructura ideològica (Adorno, 2013). La investigació de M. Weber (1983) sobre el procés de racionalització en les ètiques econòmiques de les religions universals és la millor prova que el mode de producció capitalista, en el procés material, realitza la típica inversió d'una relació ideològica, característica de l'estructura religiosa: la transfiguració del subjecte en objecte i de l'objecte en subjecte (Marx, 1997). *L'ésser humà esdevé un instrument del mitjà de producció que és la màquina, convertida en fi.*

Si fem servir les categories de “subjecte” i “objecte” es pot afirmar que un ésser humà és un “subjecte” quan disposa “d'objectes” i que quan no en disposa, se li nega la seva condició de “subjecte” per passar a ser “objecte” d'un altre. Al llarg de la història els éssers humans han estat forçats a esdevenir mitjans, és a dir, objectes d'existència d'altres éssers humans, dels subjectes, que tenien, podien, sabien i eren. Per a l'adveniment de la “força de treball lliure” només s'havia de desposseir els “subjectes” de tot mitjà per esdevenir “mitjans” dels mitjans de producció posseïts per altres, també lliures. Per això Marx (1997) definirà el capital com una forma de dominació social del mitjà de producció (treball mort) sobre la força de treball (treball viu), com una autovalorització del valor, que és la definició proposada per l'Economia Política que no va poder explicar.

S'ha dit que el problema més crucial del nostre present històric és el de canviar el model econòmic existent per un de més igualitari, sostenible i solidari, quan és pos-



sible pensar que el necessari sigui acabar amb el sistema econòmic burgès que, basat en la manera de producció capitalista, només es proposa produir plus-vàlua, d'una manera específica, més enllà del guany, l'interès i la rendibilitat (Marx, 1997). El seu efecte és ampliar les desigualtats a tots els nivells (Bihr i Pfefferkorn, 2008) i fer dels ideals d'igualtat, sostenibilitat i solidaritat paper mullat o, pitjor, elements del camp ideològic de la crítica, quan la crítica ha de ser crítica del camp ideològic i un transitar a la pràctica o, altrament, romandrien les contradiccions que són objecte de la investigació crítica (Labica, 2014). Si la crítica és un tipus especial de ciència (Kant, 1978), atès que la ciència ha esdevingut una ideologia (Habermas, 2017), aleshores es requereix una ciència de la ciència (Bourdieu, 2001), una ciència de les pràctiques ideològiques que faci front a les ideologies científiques (Ibáñez, 1985). Però la crítica només accedeix a explicar i comprendre les contradiccions del sistema econòmic, els fets d'aquest i la ciència ideològica que s'hi elabora. No s'acaba amb ell.

### **Les pràctiques crítiques i emancipadores com a objectes de lluites**

Aquesta reflexió sobre la pràctica serveix per reconsiderar el concepte d'emancipació. Si afirmem que cal emancipar-se i preguntem emancipar-se de què?, cal, almenys, plantejar una alternativa important: emancipar-se de l'altre (home) o de l'altre (naturalesa) o, més aviat, emancipar-se de les relacions socials que hem produït entre nosaltres i en la nostra relació amb la natura? És habitual entendre l'emancipació com un procés jurídic, polític i educatiu (Adorno, 1998). Això no obstant, ha de ser possible entendre'l com un procés d'autotransformació social, que dissolgui les contradiccions de les relacions socials de producció (Marx, 2014).

És possible que el debat entorn del que es pot entendre per pràctiques crítiques i emancipadores i del que amb elles es pot aconseguir, sigui un mur defensiu que ens impedeix accedir al que podria i hauria de ser transformat per mitjà d'un altre tipus de "pràctica" que podríem caracteritzar com a "revolucionària", si no fos perquè aquest adjectiu també és problemàtic, és objecte de disputa i està tan connotat que amb prou feines es pot avançar en ciències socials, humanes i de l'educació amb el maneig de determinades paraules "fetitxe". No cal recordar que els moviments actuals d'ultradreta, enllaçats històricament i ideològicament, de diferent manera, ja sigui amb el feixisme, el nazisme, el franquisme, o algun altre tipus d'autoritarisme o de totalitarisme reaccionari, no tenen cap problema a reivindicar tant la crítica (de la política i de la democràcia) com la revolució (passiva o conservadora).

Les pràctiques "crítiques" i "emancipadores" han estat, des dels seus inicis, un veritable camp de batalla. Aquest simple reconeixement podria donar peu a una investigació crítica sobre aquestes, seguint el precedent kantianista (Kant, 1978). El problema és que procedint així no sortiríem del camp social de la "crítica", amb l'agreujant que podríem tancar-nos en la formulació d'una mena d'autoconsciència crítica

de la crítica, dificultant-nos el camí d'una possible transició cap a la “pràctica” (Lábica, 2014). És veritat que parlar de “pràctiques” en plural és necessari en el context actual, després de la crítica de L. Wittgenstein (1988) a la “ideologia substancialista” vehiculada pel nostre llenguatge. Així mateix, cal entendre que la universalització del concepte de “practica” i la seva aplicació indiscriminada a allò teòric, a allò crític i a allò emancipatori, poden ocultar un sentit específic de “pràctic” com a diferencial del “crític” i del “teòric”. No és el mateix criticar la societat amb una pràctica crítica que transformar la societat amb un determinat tipus de pràctica l'objecte de la qual sigui la dissolució de les relacions socials existents (Marx, 2014). No és el mateix una pràctica ètica que una pràctica revolucionària, encara que la primera també es presenti com a procés de transformació social.

Quan es pretén reflexionar sobre les pràctiques crítiques i emancipadores, els conceptes propis de “pràctica”, “crítica” i “emancipació” estan en qüestió, tenen múltiples significats, és a dir, s'usen amb diversos sentits. Qualsevol cosa que s'entengui per “crítica” i “emancipació” és objecte de lluita social, política, acadèmica, ideològica i cultural. Amb aquestes reflexions em proposo intentar articular una sèrie de preguntes que puguin servir per dur a terme una cartografia del “camp” de la “crítica” i de les “sociològiques” de “l'emancipació”. L'objectiu és poder determinar què hi ha en joc a l'exercici de les “pràctiques crítiques i emancipadores”, però sobretot què està en joc en disputar i combatre sobre aquestes. No parteixo de zero en aquesta reflexió. M'apropro a aquesta problemàtica des de les investigacions crítiques d'I. Kant, K. Marx i F. Nietzsche, en primera instància, i des de les investigacions crítiques de P. Bourdieu, T. Adorno i M. Foucault, en segona instància. Un conjunt d'obres que practiquen el pensament de segon ordre i evidencien els límits de la via “crítica”.

Estructurarem les nostres preguntes en tres blocs, als quals s'afegirà un aclariment previ sobre el problema del “mal” al món, que no és altre que el de la desigualtat social i que vertebrava les nostres reflexions. Argumentaré que el que està en joc a les pràctiques crítiques i emancipadores és el problema del sistema de les desigualtats socials, el de la seva dissolució pràctica o el de la seva acceptabilitat. El problema central de l'actualitat no és tant que les desigualtats es reproduïxin de manera ampliada i irrefrenable, com que siguin la condició, la causa i el mecanisme de l'efecte de la desigualtat creixent. És possible que la formació social burgesa comencés sent una aposta decidida per la desigualtat? (Pontó, 2016). Per què no ens resulta tan estrany la preferència actual per les desigualtats? (Dubet, 2014). És necessari reprendre la pregunta sobre la connexió necessària entre producció de riquesa i producció de pobresa? (Marx, 1997). És suficient un plantejament polític sobre la redistribució de la riquesa, com sosté Piketty (2019)?

## **El problema del mal al món: desigualtat o mal ús de la llibertat?**

No cal pensar gaire per entendre que “el mal” existent al món consisteix a “negar” qualsevol ésser humà en qualsevol de les seves dimensions o aspectes. Si tot ésser humà requereix mitjans de vida, de producció i d’existència, “negar-li” qualsevol d’aquests mitjans és provocar-li un “dany”, un “mal” i un “patiment” injustificables i irreparables. El mateix M. Weber (1983) ja va assenyalar que les desigualtats materials produïdes per la civilització no tenien cap sentit i van haver de ser “justificades” i “legitimades” amb específiques estructures simbòliques, les religioses, construïdes pels grups intel·lectuals com a esferes de sentit sobre el que no en té, per col·laborar en l’organització i legitimació de les estructures de dominació.

No cal ser un expert en ciències humanes i socials per adonar-se que en negar a un ésser humà l’accés a aquests mitjans, s’està negant al mateix ésser humà, a un mateix com a humà, encara que sigui en la forma de “l’altre”. Per tant, l’ésser humà s’autonega en la forma més bàsica de privar els éssers humans de mitjans de vida, producció i existència. Tota forma de “menyspreu” jurídic, moral i ètic dels éssers humans (Honneth, 2009) pressuposa la seva mera “negació” social produïda per les pròpies relacions socials. Si es nega a l’ésser humà en les seves dimensions de “tenir”, de “poder”, de “saber” i de “ser”, que són les quatre dimensions productores de les desigualtats socials (Bihl i Pfefferkorn, 2008), es nega al ésser humà com a organisme viu, com a persona moral i com a actor social (Therborn, 2015).

No obstant això, malgrat aquesta simple definició del “mal” al món, la maldat s’ha concebut a partir de la “llibertat” humana i de la seva possibilitat de desobeir. Al llibre del “Gènesi” de la Bíblia es posa en pràctica aquest esquema de comprensió: l’home i la dona saben que han fet malament en desobeir el mandat de Déu, cosa que comporta l’expulsió del Paradís, el dolor i l’expansió constant aquest mal, vinculat a l’essència de la llibertat. Hi ha un magnífic quadre d’El Bosco al Museu del Prado de Madrid, El carro del fenc, que ha sabut conjugar d’una manera magistral aquestes dues maneres de conceptualitzar el problema del “mal” al món. Es tracta d’un tríptic en què podem observar com passa del Paradís a l’Infern, d’un món humà a un món animal, on l’ésser humà ha perdut la seva naturalesa. La transició és simbolitzada per la figura central d’un carro de fenc que separa els éssers humans en dos grups: el dels rics i poderosos que van darrere del carro i el dels pobres i febles que l’arrosseguen. A sobre del carro hi ha els béns culturals i, per sobre seu, els béns de salvació, la imatge d’un Crist Redemptor, que des del món diví ens assenyala el camí tant de la desesperació com de l’esperança. L’origen del mal és la llibertat de desobeir, que porta a la desigualtat, a la divisió entre homes i al desastre. Només el Bé, la Idea, ens poden salvar. El resultat de la divisió social és el camí de la desesperació ocasionat per la divisió entre els hòmens i entre els hòmens i Déu.

En categories filosòfiques (Adorno, 2013) el quadre d'El Bosco podria ser reformulat de la següent manera: el "Subjecte" ha donat lloc a la relació "Subjecte-Objecte-Subjecte", que es desplega com una relació "Subjecte-Objecte" i com una relació "Subjecte-Subjecte". L'ésser lliure porta a la desigualtat social i per això a la relació de dominació i a la lluita per un reconeixement impossible. Des d'aquí té sentit que s'encari el problema del "mal" al món des de la qüestió de l'autorealització del subjecte, aquest subjecte negat en allò social i social. La societat és sempre una derivada, difícilment componible amb la idea d'individu i de singularitat.

Per això, davant la nostra pregunta sobre què està en joc en la lluita pel que s'entén per pràctiques crítiques i emancipadores? formulem les següents preguntes i hipòtesis:

1. Què és l'ésser humà? Què ho especifica? Per a quan un home humà? Suposem que en les pràctiques crítiques hi ha en joc la definició sobre què és l'ésser humà, què és el que el caracteritza com a espècie. Aquí se'ns presenta una dualitat: l'ésser humà és un ésser polític i cultural, que implica que és un ésser racional i lingüístic, o és un mer conjunt de relacions socials. Aquesta lluita per identificar allò propi de l'espècie va acompanyada d'un problema metodològic derivat: el relatiu al de la intel·ligibilitat de la història humana. Amb independència que H. Arendt (1974) i P. Ricoeur (2019) ens posin a la pista que en la qüestió de la "crítica" el que està en joc és la condició humana, cosa que significa el fet de ser humà, no es pot oblidar que el sistema de les preguntes crítiques d'I. Kant ja convergia cap a la pregunta de què és l'home?
2. Què és la cultura humana?, en què consisteix la institucionalitat humana? Suposem que a les pràctiques emancipadores està en joc allò que s'entén per "cultura" i per "educació". També aquí se'ns apareix una dualitat: entre la cultura entesa com un sistema d'estructures simbòliques o com una multiplicitat de camps socials de pràctiques, entre les quals hi ha les culturals. Aquesta lluita per identificar el que és propi de la cultura va acompanyada d'un problema metodològic derivat: el relatiu al de la naturalesa del que és social, del simbòlic i l'ideològic. Amb independència que Bourdieu (2012) i Foucault (1983) ens posin a la pista que en la qüestió de "l'emancipació" el que està en joc és la cultura humana, el que significa el fet de ser un ésser cultural, no es pot oblidar que la investigació de F. Nietzsche (1979) ja qüestionava les "il·lusions" de l'emancipació en diagnosticar que la cultura és una "mentida", una ficció estructurada com un sistema de relacions de poder. Si tota cultura és una divisió social del treball, sobretot, entre treball intel·lectual i treball manual, i una divisió metafísica del món, entre sensible i intel·ligible, aleshores tota cultura és el desdoblament del món en un món religiós i un món mundà, entre el poder espiritual i el poder temporal.



En aquest cas, les pràctiques de la cultura persegueixen desconèixer les raons del desdoblament, reconèixer la legitimitat de la divisió i treballar per la reconciliació cultural i fictícia de la divisió.

3. Què és la societat humana? Suposem que en la conjunció o disjunció de les pràctiques crítiques i emancipadores i en distingir-se com a pràctiques socials i polítiques de la “praxi”, de l’activitat sensible humana objectiva, de les relacions socials de producció, està en joc tant el que s’entén per “societat humana” davant de la societat civil i la societat política com allò que pot o no ser “tocat” per la praxi humana. No n’hi ha prou amb dir que l’èsser humà és un ésser social, la clau és com es defineixen les relacions socials. No és el mateix afirmar que són modes d’interacció entre sistemes de valors que dir que són modes de producció entre sistemes de forces productives. La lluita per fer dominant un determinat paradigma del que és social també ve acompanyat per un problema metodològic derivat: el relatiu a la naturalesa de la “relació” i al dels tipus de relacions socials. D’altra banda, sembla que es poden i s’han de transformar fins i tot les desigualtats polítiques i educatives, però el límit sembla trobar-se en les desigualtats materials, que esdevé el territori del “sagrat”, del “diví”, del que representa el “interès”, el qual inclou la “llibertat”. El subjecte i els seus interessos han de poder explicar el domini, la comprensió o l’emancipació, però han de romandre al marge de l’explicació. Ara bé, i si el subjecte no és principi sinó efecte? I si l’interès és el que ha de ser explicat sobre la base de les relacions de dominació social? Si alguna cosa tenen en comú les modalitats del pensament de segon ordre és el qüestionament del subjecte, la subjectivitat i l’interès.

### **El camp social de la crítica: el problema de la naturalesa humana**

Per què és més adequat parlar de cartografiar el camp de la “crítica” que intentar caracteritzar la perspectiva “crítica” en filosofia o en sociologia? En primer lloc, perquè no hi ha res com la “crítica”, més aviat hi ha una multiplicitat d’usos de la “crítica” (Wittgenstein, 1985). En segon lloc, perquè, des d’un punt de vista sociològic reflexiu (Bourdieu i Wacquant, 2005), parlar de perspectiva és parlar d’ideologia i, en conseqüència, ideologies (Mannheim, 1960) i crítiques ideològiques (Naredo, 2022); alhora, parlar del valor de la “crítica” és fer-ne un tipus de capital simbòlic pel qual es lluita (Bourdieu, 2012); i, finalment, perquè tota perspectiva és un punt de vista que es diferencia dels altres punts de vista (Bourdieu, 2001), és a dir, dels punts de vista no crítics i de les diferents formes de la crítica. En tot cas, és innegable que històricament la “crítica” va adoptar una diversitat de formes i de nivells.

És freqüent iniciar les investigacions sobre la crítica referint-nos a I. Kant, però el rigorós és començar amb la figura de G.E. Lessing i la proposta d’educació del gè-

nere humà. De fet, el mateix Kant va haver d'intervenir al debat sobre la il·lustració (Foucault, 2006), seguint l'estela de J.J. Rousseau. Des de la il·lustració es va practicar la crítica a la il·lustració. No n'hi ha prou, doncs, de parlar de moviment il·lustrat, ja que hi ha diferents tipus d'il·lustració. Al camp intel·lectual es va lliurar un combat que segueix marcant les possibilitats de plantejar projectes crítics i emancipadors, en estar implicats el camp acadèmic, el camp científic i el camp del poder.

Les coses no van començar bé per al projecte crític d'I. Kant, ja que la reacció va ser contínua i sistemàtica. Se'l va acusar de realitzar una crítica innecessària, inútil (J.A. Eberhard) i inconsistent (F.H. Jacobi). Els dogmàtics (leibnizians) i escèptics (humejans) no podien ser indiferents a la crítica kantiana de la metafísica com a ciència. Es va sotmetre la crítica de Kant a una investigació metacrítica (J.H. Hamann), fent de la crítica un problema (J.G. Herder), rehabilitant l'idealisme empíric de Berkeley. I es van desenvolupar sistemes hipercrítics, que prenien la crítica de Kant com un sistema de transicions insuficients per dur a terme el sistema de la raó (J.G. Fichte), reformulant el realisme transcendental de Descartes. En el context de l'idealisme alemany, la crítica de la raó va esdevenir filosofia crítica i criticisme (F. Schelling) fins a convertir-se tal filosofia crítica en una mera posició del pensament (G.W.F. Hegel) respecte a l'objectivitat, per sota de la de F.H. Jacobi.

La rehabilitació parcial del programa crític de Kant duta a terme per Marx, a la seva Crítica de l'Economia Política, no va ser assumida ni per Weber ni per la majoria dels diferents marxismes. Al seu programa crític de recerca Marx critica el sistema econòmic com a realitat, però també la ideologia científica que ho estudia. Weber no va passar de "l'ús regulatiu" de les idees, mentre Marx n'havia entrelaçat l'ús reflexiu amb un ús no mistificat del mètode dialèctic. I els dogmatismes marxistes van aproximar Marx a Hegel o a l'evolucionisme, reduint Kant a una posició idealista, centrada en una teoria de les representacions i de la consciència, quan Kant és un crític de les representacions i Marx un crític de la consciència. Això no va impedir que un marxisme crític treballés en nom d'una teoria crítica (Escola de Frankfurt) davant d'una teoria tradicional i que des de posicions crítiques al marxisme es reformulés el projecte d'una raó crítica (K. Popper). El rebuig, doncs, a Kant ha estat una constant i no deixa de causar certa perplexitat que la proposta habermasiana vagi en la direcció idealista d'apartar Kant de Marx, tot i que Kant elaborés una segona edició de la Crítica de la raó pura per evitar les lectures idealistes de la primera edició.

En tot cas, les posicions sensualistes, intel·lectualistes, empiristes, noologistes, dogmatistes i escèptiques van sortir en tromba contra Kant. I Habermas no ha deixat de seguir el camí que Hamann deixo obert, el de la metacrítica. Amb aquest ampli front de batalla es pretenia fer de la crítica de segon ordre un mite, un fetitxe i una mistificació, és a dir, una ideologia, com en el cas de Marx, que no va córrer una sort gaire diferent al camp de les ciències socials. Però a ell se'l va criticar des de la filo-

sofia i des de la sociologia, fins i tot atribuïnt-li les dues activitats, ja que es va parlar de filosofia marxista i de sociologia marxista. Suposo que aquesta crítica recurrent a Kant i a Marx va en la línia del que ha diagnosticat M. Foucault (2006) en caracteritzar la crítica de Kant, Marx i Nietzsche com un qüestionament, sense cap consideració, de tot allò establert, que no tem resultats i no retrocedeix davant l'oposició dels poders constituïts. La crítica és portar tota qüestió a manera humana, és treballar per al món i per a nosaltres, és una acció de confessió pública dels nostres pecats, errors i il·lusions. És una analítica del present i de nosaltres mateixos que treu a la llum els dogmatismes, les irresponsabilitats i les negacions i contradiccions que caracteritzen la nostra actualitat històrica i social, de la qual en som responsables (García Bacca, 1974).

Ara bé, si en alguna cosa coincideixen Kant i Marx és a l'orientació de les seves preguntes. Tots dos volen explicar per què el món se'ns presenta dividit, a què es deu l'escissió entre món sensible i món intel·ligible, ús teòric i ús pràctic de la raó, món religiós i món mundà, món ideològic i món econòmic. A tots dos els preocupa la divisió i les seves formes, la contradicció com a força motriu de les divisions. En la mesura que el treball intel·lectual, producte de la divisió social del treball, intenta elaborar la síntesi, el sistema del qual forma part, aquesta funció "ideològica" del camp intel·lectual és problemàtica. En preguntar-se per la divisió entre allò intel·lectual i allò no intel·lectual, Kant i Marx estan reflexionant sobre la funció i l'estructura del treball intel·lectual. I aquesta objectivació no va passar desapercebuda en aquest camp, així com tampoc en el camp acadèmic i el camp del poder. La crítica de segon ordre no pensa des de l'oposició "doxa-episteme" sinó sobre ella, és una crítica científica de la mateixa epistemologia, així com de la ideologia (Sohn-Rethel, 2017).

Enfront del projecte crític, una altra possibilitat investigadora consisteix a treballar el problema de com es pot reunir allò que està dividit: és la possibilitat "religiosa" o "mitològica", la possibilitat "ideològica". La reacció sistemàtica a Kant està travessada per aquesta finalitat, no sense raó els termes que s'utilitzen més en la seva crítica són els d'unitat i identitat. Prèviament a Kant, Lessing ja havia intentat amb la pròpia crítica rehabilitar la religió cristiana com a religió del cor i de l'esperit. Fichte elabora la seva doctrina de la ciència per reintroduir Déu, quan Kant n'havia prescindit en allò teòric i pràctic. I Schelling recupera la naturalesa mitològica que hi ha a la base cultural de les formes religioses. És Hegel qui farà d'aquesta rehabilitació del poder simbòlic com a poder ideològic una activitat estrictament intel·lectual. Mentre idealistes i romàntics treballen en una teoria instrumental de la ideologia, Hegel és conscient de la naturalesa estructural de la ideologia.

La societat humana és una societat dividida. Mentre la investigació crítica es pregunta per la gènesi i el perquè de la divisió, la investigació "no crítica" es pregunta com pot i ha de ser reunida, però des d'un dels pols de la divisió, que s'ha dividit

ahora. Un dels problemes de les pràctiques crítiques i emancipatòries ha estat que aquest esquema “no crític” de treball ha estat assumit per elles. L'exemple més clar és el de Gramsci (1978) quan, en reflexionar sobre la qüestió política dels intel·lectuals, afirma que l'autoconsciència crítica significa la creació d'una elit d'intel·lectuals, ja que l'espècie humana no es fa independent per ella mateixa, sinó per l'organització i la direcció dels intel·lectuals. Aquesta manera de fer té relació amb l'ús que els partits d'ultradreta fan del llegat de Gramsci. Si es tracta de dirigir, es pot dirigir contra la divisió de classes o contra la política i les formes democràtiques. Segons Marx estaríem a la segona fase del moviment comunista, que pot ser democràtic o despòtic (Marx, 2013), superada la fase de l'enveja i la venjança destructores de la propietat privada i no havent arribat a la realització efectiva de l'essència humana (social) per i per a l'home, després de l'eliminació de l'Estat. Tot i que aquest procés comunista, que porta a un humanisme que és naturalisme i a un naturalisme que és humanisme, no és el pla del socialisme, sinó la seva condició. Harvey (2003) té raó en assenyalar que necessitem conceptes per pensar una alternativa al capitalisme i al liberalisme, el problema és que el procés comunista no s'ha realitzat mai en la seva totalitat i el capitalisme no s'ha pensat en la seva especificitat.

La pròpia sociologia va aparèixer com una crítica a la crítica de l'economia política de Marx, en presentar-se com una fonamentació d'aquesta economia. Una ciència del que és social ha de ser la base de la ciència econòmica com a ciència de la societat civil. La sociologia no va començar a Comte, Simmel, Durkheim i Weber com una ciència de la societat sinó, respectivament, com una ciència de la reorganització social, una ciència de les formes socials, una ciència de la cultura i una ciència de l'educació; en síntesi, una ciència del que és social, que és una ciència de l'experiència, de l'acció i del medi que és la cultura. En aquest sentit, recull el testimoni de la pràctica filosòfica que, des de Plató a Hegel, es presenta com un saber crític sobre el saber en les relacions amb les formes de poder i de govern. I Marx va ser un crític de la cultura i un investigador de la societat, que no va exercir ni com a filòsof ni com a sociòleg. Però el que és rellevant és que la sociologia aparegui com una crítica, encara que sigui de Marx i del seu projecte crític. Ara bé, sent inicialment crítica, la sociologia s'ha desenvolupat cap a la sociologia crítica (Wright Mills, 1986) i cap a la sociologia de la crítica (Boltanski, 2014), passant per una crítica sociològica de la sociologia (Bourdieu, 2001).

En aquest complex recorregut la sociologia no ha estat immune a la fetitxització de la crítica. Si la crítica ho és de tota cosificació, un objectiu de qualsevol pràctica de la crítica seria no substancialitzar-la. Però en parlar de la perspectiva crítica, encara que sigui com a crítica de la dominació, és cosificar-la. I si es fetitxitza la crítica, esdevé ideologia, tancant-se la via crítica, iniciada com una crítica de la ideologia. En aquest procés ha tingut un paper fonamental la sociologia del coneixement de



K. Mannheim i C. Wright Mills. A la base del projecte crític de la sociologia hi ha la figura central de M. Weber. El seu enfocament sociohermenèutic serveix de matriu a la totalitat de les formes crítiques al camp sociològic, no l'ús marxista del mètode dialèctic. En el moment que l'enfocament marxista, delinat per F. Engels, va esdevenir filosofia, ciència i direcció intel·lectual de les masses, va deixar de ser crític i pràctic, revolucionari. Amb els treballs d'Engels el materialisme va tornar a la modalitat teòrica. El fet que en la seva edició de les Tesis sobre Feuerbach de Marx desaparegués el terme “*autotransformació*” és indicatiu que situa Marx a l'estela de Feuerbach i de la filosofia, quan Marx és crític de la filosofia i pretén superar alhora a Kant i a Hegel. Tot i això, la clau no està en els matisos conceptuals sinó en l'objectiu polític. Marx pretén la revolució humana i Engels el triomf del moviment obrer.

### **Socio-Lògiques de l'emancipació: el problema de la cultura humana**

Si bé la idea d'emancipació va aparèixer amb claredat abans, durant i després de la Revolució Francesa, com a ideal d'autonomia i de dret a la propietat, la veritat és que actualment ha esdevingut confusa, ja que ha esclatat en múltiples emancipacions concurrents, no sempre compatibles entre si (Revue du MAUSS, 2016). Es considera il·lusori pretendre una justícia universal i global vàlida per a tots els éssers humans amb independència de l'espai geogràfic i del temps històric, alhora que es deixa de banda la qüestió de la felicitat. Si fem abstracció de la proposta del convivialisme (Butler, 2022) i de l'apel·lació a la lluita per la supervivència de l'espècie, és difícil parlar de l'emancipació en general de l'espècie humana, encara que catalitzi la major part dels debats en ciències socials, humanes i de l'educació. Les emancipacions són plurals i s'inscriuen en situacions socials diferents difícilment comparables, si exceptuem la reiterada apel·lació als “drets”. En el que sí que sembla haver acord és que es tracta d'un conjunt divers de pràctiques socials observables i, encara que no sigui unànime la decisió sobre el que sigui una pràctica emancipadora, sí que sembla assumit el reconeixement de l'existència de procediments pels quals aquestes pràctiques poden ser analitzades i caracteritzades en els seus trets comuns.

No és aliè a aquesta indeterminació de la idea i de l'ideal de l'emancipació la seva ambigüitat estructural. A l'origen s'associa tant a una proposta filosòfica d'autonomia individual i política (Fichte) com a una proposta social d'autonomia col·lectiva (socialisme utòpic). Actualment s'oscil·la entre una pregunta prescriptiva contra tota forma de dominació (cal emancipar-se?) i una descriptiva sobre les maneres com els col·lectius socials comprenen i practiquen la seva emancipació en diferents contextos (què és emancipar-se?). Novament tenim la dualitat ja indicada entre enfocament filosòfic i sociològic, entre perspectiva política i perspectiva científica, entre la filosofia com una pràctica de la cultura i la sociologia com una ciència de la cultura. El que comparteixen tots dos enfocaments és que la cultura és el medi ambient propi de l'es-

pècie humana, no pas la societat. Suposen que el mitjà que relaciona l'ésser humà amb la natura és la cultura, de manera que es fa de la naturalesa humana una essència que es pot realitzar per mitjà del treball cultural, polític. La cultura és un sistema d'experiència (institucions), un sistema d'accions i un sistema de mitjans socials (de classes i de grups). Des de Durkheim (1975), que facilita el trànsit de la filosofia a la sociologia, l'esquema amb què es treballa és el següent:

Institucions-----Accions-----Estructures

Els éssers humans són éssers simbòlics i culturals que incorporen el seu ésser social (normes i valors) al seu ésser individual, marcat per l'utilitarisme i la racionalitat instrumental, a través d'una acció social. Aquesta acció és bidimensional, ja que és constituïda per l'eix subjectiu de l'orientació i l'eix objectiu de la significació. Amb la construcció d'una personalitat es conforma una estructura social de divisió del treball, consistent en una jerarquia de classes socials. El centre d'aquesta anàlisi de la cultura és una teoria de l'acció construïda sobre el model "subjecte-subjecte", que és una variant del model "subjecte-objecte", ja que, en l'objecte, definit com a situació, pot haver-hi eventualment subjectes. Es tracta d'un model teòric que té la base en la divisió del treball, sobretot en la divisió de treball intel·lectual i manual.

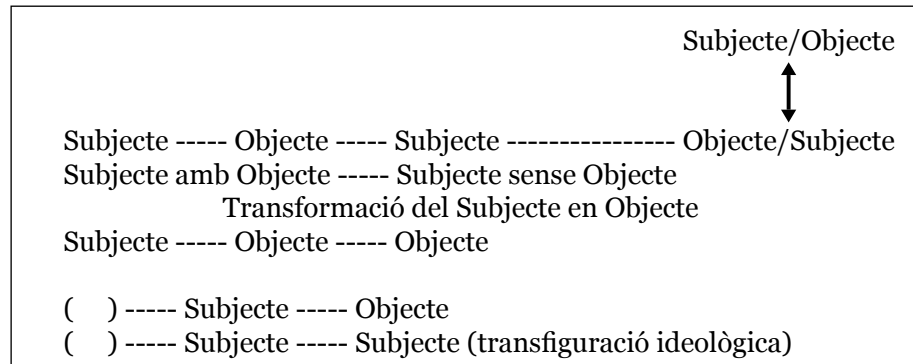
Tant l'idealisme (Hegel) com el materialisme (Feuerbach) filosòfics han compartit aquest model que preval la noció de subjecte i que marca un sentit d'emancipació. Es prengui el subjecte com a esperit o com a gènere humà s'assumeix que el subjecte s'exterioritza a l'objecte per reincorporar-se a si mateix. Mentre l'esperit s'aliena al món per tornar-hi, el gènere humà s'aliena en Déu per reapropiar-se de la seva essència creadora. En tots dos casos l'alliberament o emancipació consisteix a tornar l'objecte al subjecte, atès que és el mateix subjecte el que ha esdevingut objecte. Tot el procés transcorre a l'interior del subjecte. Allò que tots dos deixen de banda és la relació dels subjectes amb els objectes, amb l'exterioritat.

La complicació ve quan es concep que el subjecte no és exterior a la naturalesa, a l'objecte, ja que és un objecte més que s'està relacionant amb objectes. La pèrdua de l'objectivitat del subjecte, la sostracció dels objectes al subjecte, impliquen que es pugui pensar el procés d'emancipació d'una altra manera: com la realització del subjecte, de l'ésser humà al món, és a dir, en les relacions socials entre els éssers humans i en les relacions actives amb la naturalesa, d'on extreuen els seus mitjans de vida i de producció. L'emancipació consistiria a recuperar els objectes perduts per una determinada forma de les relacions socials de producció. D'aquesta manera estem davant de dues lògiques d'emancipació. Una que vol tornar a l'ésser humà a si mateix, seria la cultural, plasmada en l'extensió dels drets. L'altra lluitaria per tornar la natura i la societat a l'ésser humà, per reintegrar-li els seus objectes vitals i existencials. Els dos

conceptes d'emancipació estan basats en dues perspectives sociològiques, la de la Sociologia com a ciència social i la de la Sociològica com a ciència de la societat. Per a la primera, la cultura és una cosa substantiva i constitutiva; per a la segona, la cultura és una cosa adjectiva i constituïda. Per al primer sentit d'emancipació, l'ésser humà consisteix en algun tipus de substància que cal recuperar, per al segon l'ésser humà és un conjunt de relacions socials específiques.

Els projectes de recerca de Bourdieu (2021) i de Foucault (1983) han permès transitar, respectivament, des de l'anàlisi sociològica de les estructures i dels sistemes socials a l'anàlisi dels camps socials, i des de l'anàlisi sociològica de les institucions a l'anàlisi de les pràctiques discursives, governamentals i de subjecció. Amb els instruments de recerca dels "camps" i de les "pràctiques" es pot fer l'anàlisi de la forma específica de les nostres societats capitalistes.

Segons Marx (Labica, 2014), la crítica ha d'explicar la divisió "subjecte-objecte" a partir de les contradiccions que estructuren l'objecte. La tasca crítica no consisteix a revelar la veritat o l'essència, ja sigui del subjecte Déu o del subjecte Home. Consisteix a conceptualitzar-ne la diferència, a fi que la pràctica sàpiga quina contradicció ha de suprimir per acabar amb la diferència. D'una manera esquemàtica, es podria representar així:



### **Els usos socials de la pràctica: el problema de la societat humana**

No és el mateix una pràctica teòrica o ètica que una pràctica revolucionària, que cerca suprimir les contradiccions d'unes relacions socials que neguen l'ésser humà. Les primeres remeten al subjecte, la segona a fi. L'idealisme pràctic (Hegel) i el materialisme teòric (Feuerbach) han servit fins ara de base epistemològica de les lògiques d'emancipació. El materialisme pràctic (Marx), en canvi, encara no ha estat transitat. Ell concep la realitat, l'objecte, com una activitat sensible humana, com a praxi, però aquesta no és conceptualitzada com una activitat subjectiva de pensament, sinó com una activitat ob-

jectiva de producció social. Per això, per a aquest materialisme, la transformació de l'objecte és una transformació de les relacions socials existents. Les estructures epistemològiques del materialisme teòric, de l'idealisme pràctic i del materialisme pràctic serien:

1. Materialisme teòric: (objecte ----- objecte), (subjecte ----- subjecte)
2. Idealisme pràctic: (objecte ----- subjecte ----- subjecte), (objecte ----- subjecte)
3. Materialisme pràctic: (objecte ----- subjecte ----- objecte)

El materialisme teòric es queda al punt de vista de la societat civil (Labica, 2014). L'idealisme pràctic accedeix al punt de vista de la societat política. Tots dos proposen modificacions a la superestructura de les formacions socials. El materialisme pràctic apunta el canvi de la societat humana, una modificació de l'estructura. Per això els dos primers són compatibles amb la societat capitalista i el tercer no. Per a Marx, l'important del projecte socialista és que no era una fita i menys definitiva. El comunisme tampoc no ho era. La crítica no ha de dirigir el subjecte polític, no pot ser dogma, ha de ser el mitjà de la pràctica, ha de ser l'anàlisi de les contradiccions d'un present, caracteritzat per l'especificitat del mode de producció capitalista. En aquest sistema econòmic no es pot combatre contra desigualtats socials particulars, ja que unes desigualtats porten altres, interactuen amb elles i conformen un sistema. Per lluitar contra les desigualtats al capitalisme cal lluitar contra aquesta específica forma de societat fins a negar-la.

### Referències bibliogràfiques

- ADORNO, Theodor W. (1998) *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- ADORNO, Theodor W. (2000) *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- ADORNO, Theodor W. (2013) *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- APPLE, Michael (1986) *Ideología y currículo*. Madrid: Akal.
- ARENDT, Hannah (1974) *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- BAUMAN, Zygmunt (1977) *Para una sociología crítica*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.
- BOLTANSKI, Luc (2014) *De la crítica*. Madrid: Akal.
- BIHR, Alain y PFEFFERKORN (2008) *Le système des inégalités*. Paris: La Découverte.
- BOURDIEU, Pierre (2001) *Science de la Science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre (2021) *Microcosmes. Théorie des champs*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre (2012) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: SXXI.
- BUTLER, Judith (2022) *¿Qué mundo es éste?* Barcelona: Arcadia.



- CASTEL, Robert (2010) *El ascenso de las incertidumbres*. Buenos Aires: FCE.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula (eds.) (2014) *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal.
- DUBET, François (2014) *La préférence pour l'inégalité*. Paris: Seuil.
- DURKHEIM, Émile (1975) *Educación y sociología*. Barcelona: Península.
- FOUCAULT, Michel (1983) *La arqueología del saber*. México: SXXI.
- FOUCAULT, Michel (2006) *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- FREIRE, Paulo (2003) *El grito manso*. Buenos Aires: SXXI.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1974) *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Madrid: FCE.
- GIROUX, Henry (1992) *Teoría y resistencia en educación*. México: SXXI
- GRAEBER, David y WENGROW, David (2022) *El amanecer de todo*. Barcelona: Ariel.
- GRAMSCI, Antonio (1978) *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, Jürgen (1989) *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (2017) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HARVEY, David (2003) *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- HONNETH, Axel (2009) *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- IBÁÑEZ, Jesús (1985) *Del algoritmo al sujeto*. Madrid: SXXI.
- KANT, Immanuel (1978) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- KANT, Immanuel (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila
- LABICA, Georges (2014) *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Paris: Syllepse.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (2015) *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- MANNHEIM, Karl (1966) *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar.
- MARX, Karl (2013) *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARX, Karl (1997) *El Capital I. Sexto capítulo (inédito)*. Barcelona: Ediciones Curso.
- MARX, Karl y Engels, Friedrich (2014) *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- MATTEI, Ugo (2013) *Bienes comunes. Un manifiesto*. Madrid: Trotta.
- MORIN, Edgard (2001) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós.
- MOSCOVICI, Serge (1988) *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard.
- NAREDO, José Manuel (2022) *La crítica agotada*. Madrid: SXXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (1979) *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- PIKETTY, Thomas (2019) *Capital e ideología*. Barcelona: Planeta.
- PONTÓN, G (2016) *La lucha por la desigualdad*. Barcelona: Pasado y Presente.
- REVUE DU M.A.U.S.S. n° 48 (2016) *S'ÉMANCIPER, oui, mais de quoi?* Caen: La Découverte.
- RICOEUR, Paul (2019) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

- ROUSSEAU, Jean Jacques (2014) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- THERBORN, Göran (2015) *La desigualdad mata*. Madrid: Alianza Editorial
- SOHN-RETHEL, Alfred (2017) *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Madrid: Dado Ediciones.
- SHIVA, Vandana (2019) *1% Reprendre le pouvoir face à la toute-puissance des riches*. Paris: Rue de l'échiquier.
- TOURAINÉ, Alain (1978) *La voix et le regard*. Paris: Seuil.
- VILLASANTE, Tomás R. (2006) *Desbordes creativos*. Madrid: Catarata.
- WALZER, Michael (1990) *Critique et sens commun*. Paris: La Découverte.
- WEBER, Max (1983) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- WRIGHT MILLS, Charles (1986) *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- ZUBOFF, Shoshana (2020) *La era del capitalismo de la vigilancia*. Barcelona: Paidós.



Autor de la il·lustració: Valentín González

12 i 13 de juliol de 2023 · Xàtiva  
CPFFA Francesc Bosch i Morata

# Recreant pràctiques crítiques i emancipadores en l'educació al llarg de la vida



UNIVERSITAT  
ID VALÈNCIA  
Facultat de Ciències Socials

