

**'SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN': REESTRUCTURACIÓN
CAPITALISTA Y ESFERA PÚBLICA GLOBAL¹**

**"THE INFORMATION SOCIETY": CAPITALIST RESTRUCTURING AND
THE GLOBAL PUBLIC SPHERE**

César Ricardo Siquiera Bolaño
(UFS, Brasil)

IC - Revista Científica de
Información y Comunicación
2010, 7, pp. 35-58

Resumen

La idea de una 'sociedad de la información' sólo podrá tener sentido cuando se tenga claro que se trata simplemente de una nueva fase del capitalismo, en que las tecnologías de la información adquieren una relevancia fundamental. Los elementos de articulación propuestos son los conceptos de trabajo cultural y de trabajo intelectual. A partir de ahí, podemos entender mejor el significado de las transformaciones actuales, lo que se hará con base en una crítica de la contribución de Lévy y de otra retomada de la relación entre Marx y Habermas.

Abstract

The idea of an "information society" can only make sense when it is clear that it is simply a new phase of capitalism, in which information technologies acquire a fundamental relevance. The proposed elements or articulation are concepts of cultural and intellectual work. From this starting point, the meaning of current transformations is better understood, which in this paper will be addressed on the basis of Lévy's contribution and one that is taken up again from the relationship between Marx and Habermas.

Palabras clave

Economía política / Mediación / Cultura / Educación / Trabajo intelectual

Keywords

Political economy / Mediation / Culture / Education / Intellectual work

¹ La primera publicación en español de este artículo fue realizada en México por la revista *Comunicación y Sociedad* (julio-diciembre 1999. Universidad de Guadalajara, pp. 71-103). Las modificaciones hechas para este volumen se limitaron básicamente a formalidades, incluso a una actualización de la bibliografía.

Sumario

1. Introducción
2. Educación, mediación y los dos marxismos
3. La teoría de la acción comunicativa de Habermas
4. Habermas, Marx y la subsunción del trabajo intelectual
5. Pierre Lévy y el destino de la antropología
6. La solución liberal de Lévy: una crítica

Summary

1. *Education, mediation and the two Marxisms*
2. *Habermas' Theory of Communicative Action*
3. *Habermas, Marx and the subsumption of intellectual work*
4. *Pierre Lévy and the destiny of anthropology*
5. *Lévy's liberal solution: a critique*

1. Introducción

Si es verdad que el capitalismo pasa hoy por un proceso de globalización ineludible, el Estado en cuanto garantizador de las condiciones generales necesarias al proceso de desarrollo que el capital individual no tiene la capacidad de suplir, debería estar pasando por una reestructuración simétrica. El Estado produce las condiciones externas necesarias para la acumulación y, para que él cumpla rigurosamente esa función, debe garantizar también su propia legitimidad, a través de una política social que atienda, de alguna forma, las necesidades de los más amplios sectores de la población. Lo interesante de la situación actual es que, en la medida en que el Estado nacional se debilita frente al capital globalizado, y puesto que eso se traduce en un alto grado de incapacidad de hacer frente a la crisis e inclusive de administrarla, se coloca la cuestión de la posibilidad de la construcción de algo parecido a un Estado global, capaz de garantizar efectivamente la estabilidad del sistema frente a las tendencias destructivas de la concurrencia entre los capitales individuales y entre los Estados nacionales capitalistas (Bolaño, 1997).

Es claro que no se puede pensar en un Estado de ese tipo como un Estado territorial que funde su soberanía por oposición a la soberanía de otros Estados territoriales rivales. Indudablemente, las transformaciones correspondientes a la base territorial de los Estados nacionales deben ser consideradas en detalle en el análisis del proceso de globalización, tanto en lo que se refiere a los procesos de fragmentación, como en los de constitución de bloques de países. Pero todo eso permanece en los marcos de los procesos más o menos clásicos de reestructuración del espacio, no apuntando necesariamente para la constitución de un Estado global, aún cuando la reestructuración de las relaciones de hegemonía que está por

detrás de la creación o destrucción de conglomerados políticos internacionales sea uno de los elementos de la constitución del bloque histórico hegemónico del Estado global en construcción. Las características de la estructura social y económica del Estado nacional de origen son también determinantes del poder de negociación de una clase o fragmento de clase específica en el interior del bloque hegemónico.

Sea como sea esa negociación debe llevar a compromisos institucionalizados y a la constitución de instancias multinacionales de regulación que van a formar la espina dorsal burocrática del Estado global: ONU, Banco Mundial, OCDE, OTAN, Parlamento Europeo, Consejo de Ministros, OMS, una infinidad de instituciones más o menos poderosas, más o menos de gran cobertura, forman parte de esa extremadamente compleja estructura del poder global en la cual la gran corporación capitalista es el elemento predominante. Así, desde un punto de vista sociológico, podemos verificar el surgimiento no apenas de superburguesías nacionales globalizadas, sobre la base de una interpenetración patrimonial creciente y alianzas estratégicas extremadamente complejas, pero también de una clase media global, constituida, antes que nada, por los altos funcionarios de esas corporaciones y por los altos burócratas de las instituciones que componen el Estado global en gestación, incorporando todavía una infinidad de sectores empresariales, políticos, mafiosos e intelectuales, jerárquicamente inferiores.

En verdad segmentos cada vez más amplios de las llamadas clases medias pasan a actuar y a razonar globalmente y la evolución de los sectores de transporte y turismo está ahí para comprobar eso. En la esfera de la propia clase trabajadora, el movimiento se hace sentir, especialmente en lo que se refiere a sus segmentos más instruidos o más organizados (para no adentrarnos aquí en la cuestión crucial de los movimientos migratorios internacionales). Es claro que ese proceso se da justamente en un momento en que esa clase sufrió la mayor derrota de toda su historia, de modo que avanza, paralelamente, la exclusión social y la miseria. Ya tuve la oportunidad de señalar, no obstante (Bolaño, 1995), que el actual cambio estructural altera profundamente el perfil del proletariado, incorporando amplios sectores del trabajo intelectual y explicitando la necesidad de un análisis renovado de la estructura de clases que prevalecerá en el siglo XXI y de la reincorporación, en nuevas bases, de algunas de las viejas cuestiones que el marxismo vulgar no consiguió responder.

La aparición de la industria cultural, al final del siglo XIX, corresponde a lo que Habermas (1961) llama «cambio estructural de la esfera pública» o sea, la esterilización de sus características críticas y de su capacidad de acción política a favor de formas manipuladoras (publicitarias y propagandísticas) de comunicación, como reacción al carácter potencialmente explosivo que venía adquiriendo a partir del momento de la transformación del Estado liberal en Estado democrático de

masa, eliminando las restricciones que el primero imponía a la participación de los sectores no propietarios y no instruidos. A mi modo de ver, lo que vivimos hoy es una nueva reestructuración de la esfera pública, que reincorpora el carácter excluyente y crítico de la esfera pública burguesa clásica, manteniendo y profundizando, para la mayoría de la población mundial, el paradigma de la cultura de masa y del Estado nacional.

Internet es un ejemplo importante de esa tendencia. Ofrecida inicialmente como una estructura revolucionaria, no jerarquizada, de comunicación entre individuos libres e iguales, se muestra claramente hoy como un espacio formado por una telaraña compleja y extremadamente asimétrica de actores, donde la capacidad de comunicación y de acceso a la información relevante depende justamente de aquellos elementos que en el pasado garantizaban el acceso a la esfera pública liberal: poder económico (propiedad), político y conocimiento, en ese orden de importancia (Bolaño, 2007). El cambio profundo por el cual pasan hoy todos los sistemas de comunicación apunta no hacia un avance de la democracia, sino hacia la constitución de un mundo en que el poder, cada vez más concentrado, posibilita una 'acción comunicativa' crítica para determinados sectores de la población mundial, quedando la enorme mayoría excluida e ilusionada por la posibilidad de una participación periódica en procesos electorales cada vez más inocuos, incluso en lo que se refiere a la política interna, ya que el poder de decisión, mismo en esa materia, se encuentra en otra parte.

Desde el punto de vista teórico intentaré dialogar con el referencial habermassiano de la Teoría de la Acción Comunicativa, proponiendo como alternativa una perspectiva, en fase todavía inicial de formación, pero que encuentra apoyo en la corriente crítica de la Economía Política de la Comunicación, en el interior de la cual se destacan los trabajos de Garnham, Mosco, Miége, entre otros. Esa perspectiva teórica ha sido muchas veces presentada como opuesta a aquella de los estudios culturales, apoyados muchas veces en autores latinoamericanos, como García-Canclini y Martín Barbero, en una perspectiva de cuño básicamente antropológico. En el segundo caso, es central el tema de la mediación, en cuanto que, en el primero, el concepto básico es el de trabajo (cultural, intelectual, conceptual, artístico).

Mi propia contribución (si es que se puede hablar así) a la Economía Política de la Comunicación va en el sentido de destacar el carácter mediador del trabajo intelectual, lo que remite evidentemente, para la posibilidad de una articulación entre los dos enfoques citados, crucial, a mi modo de ver, hacia el desarrollo de una perspectiva marxista rigurosa de análisis de los fenómenos culturales en el capitalismo. El interés del propio Marx por la antropología y la importancia de su contribución a esa ciencia (Kraeder, 1974, 1983), frecuentemente subestimados, deberían ser un indicador de la relevancia de una aproximación entre economía política y estudios culturales.

2. Educación, mediación y los dos marxismos

Sin entrar directamente en esa discusión, intenté, en la práctica, apuntar una posibilidad en ese sentido, al estudiar el tema específico de la Industria Cultural (Bolaño, 2000), tratando de dejar claro que es posible tomar las diferentes teorías de la comunicación y el conjunto del enfoque de la llamada posmodernidad como teorías 'burguesas' que, presas del mundo de la circulación, donde prevalece el fetiche de la mercancía y del dinero, no llegan a desvelar las leyes generales, la unidad esencial que está por detrás del caos aparente. Realizar la crítica de esas teorías pasa por comprender el sentido metodológico de la crítica de la economía política y procurar, en nuestro caso específico, la articulación íntima que existe entre el trabajo cultural en el sentido que le da la economía política de la comunicación, y la acción de mediación realizada por la Industria Cultural entre las instancias sistémicas (capital y Estado) y el mundo de la vida para usar las categorías de Habermas, que discutiré a continuación.

Pero podemos ampliar esa discusión por otro campo, el de la educación, por ejemplo, como lo hace Maria Neide Sobral da Silva (2009), lo que envuelve una dificultad importante por el hecho de que, en cuanto la Industria Cultural funciona fundamentalmente según una lógica de consumo, la escuela está más próxima de la cuestión del control social, de modo que la contradicción capital-Estado adquiere contextos bastante diferenciados en un caso y en el otro. El sistema educacional en su conjunto es un amplio y extremadamente jerarquizado espacio de mediación, que incluye desde los profesores primarios hasta el ministro de educación y los burócratas del ministerio, pasando por los profesores universitarios y por los técnicos de las secretarías de educación. Espacio construido históricamente, sirve fundamentalmente a la reproducción ideológica del sistema, pero articula también elementos de resistencia.

En ese contexto, podemos entender la cuestión del material didáctico (del libro a la computadora), por ejemplo, en el interior del proceso de permanente reafirmación de las asimetrías y jerarquías que conforman el sistema como una estructura compleja de poder, de hegemonía y de resistencia. Desde la creación hasta la utilización final, el material didáctico recorre un largo camino en el cual la jerarquización se revela, revelándose también los grados de libertad de cada nivel y de cada elemento específico. Eso demuestra, por otro lado, que la función del material didáctico y de las tecnologías educacionales no es simplemente apoyar el proceso de enseñanza-aprendizaje, sino fundamentalmente también encuadrar el trabajo del conjunto de los participantes del proceso en sus diferentes niveles, activando toda una compleja cadena de micro poderes que lleva a que la dominación sea ejercida no a través de un programa o un objeto particular, sino en el flujo continuo de programas y objetos a lo largo de las líneas jerárquicas cuya activación garantiza las

condiciones de reproducción de la totalidad del sistema educacional y de la efectivación de su función de denominación, de su papel en el conjunto de la reproducción social.

El libro, como el curriculum, la TV o la computadora como los diferentes programas especiales generados en las instancias superiores del sistema, son elementos estructurantes fundamentales de un espacio jerarquizado de mediación cuya comprensión en todas sus dimensiones no puede prescindir de la contribución de autores como Bourdieu, incluso su concepto de 'campo', y de la apropiación marxista, a lo Poulantzas, por ejemplo, de Foucault. En esta línea de argumentación, podemos discutir la cuestión de la introducción de las nuevas tecnologías comunicacionales en el proceso educativo, demostrando, en primer lugar, su carácter marcadamente conservador, lo que es fundamental para refutar el falso optimismo con que esos desenvolvimientos vienen siendo recibidos, no sólo por defensores del neoliberalismo, como sería de esperar, pero también, de forma no totalmente sorprendente, por autores que se declaran críticos. Pero no podemos por eso dejar de notar las potencialidades libertadoras que las nuevas tecnologías traen y que dependen también de los grados de libertad que el trabajo de mediación de los educadores envuelve, abriéndoles ciertas posibilidades de acción y de articulación con los movimientos sociales y los sectores populares.

La discusión sobre la mediación nos permitirá ultrapasar tanto el determinismo cuanto el voluntarismo que constituyen los polos de tensión entre los 'dos marxismos' de que habla Gouldner (1980). Apenas para ilustrar el punto, podemos mencionar la conocidísima crítica de Thompson (1978) a Althusser, donde el autor inglés busca devolver a la historia la libertad que le había sido negada por el estructuralismo althusseriano, donde la visión de los sujetos como «soportes de estructuras» parecía expulsar del análisis toda la 'agencia' humana. En ese sentido Thompson entiende como «la característica más profunda de la dialéctica marxista [...] la historia como proceso, como acontecer inconcluso e indeterminado - pero no por eso destituido de lógica racional o de presiones determinantes- en los cuales las categorías son definidas en contextos propios pero sufren continuamente una redefinición histórica, y cuya estructura no es preotorgada pero sí multiforme cambiando constantemente de forma y articulación» (Thompson, 1978, p. 97).

Ese movimiento de doble mano es llamado de 'diálogo' o 'dialéctica' entre la historia y la teoría (cf. Thompson, 1978, p. 54) que, para el autor, sólo puede ser formulado en ese nivel de abstracción, reduciendo la lógica inmanente a lo que denomina «lógica de proceso». El mérito del trabajo de Thompson está justamente en la explicitación de nociones tan importantes como las de agencia o de experiencia que, no siendo asimilables a un nivel muy elevado de abstracción, como el de Marx en *El Capital*, son no obstante imprescindibles para el análisis histórico y

para la construcción del puente necesario entre lo abstracto y lo concreto. El autor insiste, de un lado en la cuestión de la libertad en la historia, y por otro lado, en la necesidad de entenderse la lógica del proceso como algo distinto a la lógica del capital expuesta por Marx. Es cierto que, si esta última se impone históricamente, esto no se da sino a través de un proceso de luchas, de avances, de retrocesos, de resistencias, que hasta llega a delimitar las posibilidades efectivas y los tipos de avances capitalistas en un determinado momento histórico. Toda la dificultad reside en la articulación entre esas dos lógicas, articulación cuya necesidad Thompson, en verdad niega. Así, por ejemplo:

... si la concurrencia inter capitalista 'pone en práctica' las leyes internas del capital, es difícil reconocer 'el predominio de la concurrencia entre capitales sobre las relaciones entre capital y trabajo en el movimiento del modo capitalista de producción'. O sea, si las leyes internas del capital solamente se realizan a través del permanente confrontamiento entre los distintos capitales, el análisis de esta realización -que conforma el 'movimiento real' del modo de producción- debe ser remitida en primera instancia a la concurrencia inter capitalista, y no a las relaciones entre capital y trabajo (Mazzuchelli, 1985, p. 53).

Pero, si estas observaciones son correctas, no son menos verdaderas, por ejemplo, las dificultades apuntadas por Hobsbawn (1984) para la introducción del taylorismo en Inglaterra, en función de la resistencia impuesta por los proletarios artífices que habían construido a lo largo del siglo XIX, una cultura de clase y una organización sindical que tornaban bastante efectiva aquella resistencia. Eso explica en buena medida, según el autor, las peculiaridades del capitalismo inglés.

Toda dificultad reside en la articulación entre la lógica interna del capital que, como relación social, ya subsume el trabajo como su elemento dominado (lo que evidencia el acierto de la afirmación de Mazzuchelli), y el de la lógica del proceso histórico, donde no solamente las determinaciones provenientes de las relaciones del capital, pero también las del Estado y todas aquellas provenientes del hecho de estar siendo considerado no un modo de producción puro, sino una formación social específica, deben ser tenidas en consideración.

3. La teoría de la acción comunicativa de Habermas

Habermas pretende resolver la tensión mencionada por Gouldner a través de la articulación entre 'sistema' y 'mundo de la vida'. La propuesta de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) es nada menos que constituir una «nueva teoría de la sociedad», incorporando las más variadas contribuciones de los clásicos de la sociología y de la psicología, de Marx a Durkheim, pasando por Weber, Parsons, Mead y Piaget, para quedarnos apenas en los más importantes. No tengo la pretensión de discutir aquí el conjunto de esa contribución. Por el contrario, me limitaré a un análisis de la TAC centralizado en su eje 'marxista', que parte de Lukács y pasa por los clásicos de la teoría crítica.

La crítica de Habermas a Luckács es, en verdad, el punto de partida de su análisis de la recepción de Weber en la tradición marxista (y de su lectura weberiana del marxismo), que desemboca en la discusión que el autor hace de la contribución de Adorno y Horkheimer. El autor recuerda que el proceso de racionalización según Weber y las tesis asociadas de 'pérdida de sentido' y 'pérdida de libertad' son traducidas por Luckács como un proceso de 'cosificación' (*Verdinglichung*). Así, la forma específica de la objetividad en el capitalismo, que puede ser descubierta a través del prototipo que es la estructura de la relación mercantil, fija la norma como los individuos «conciben categóricamente la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva», de modo que las relaciones sociales y las vivencias personales son asimiladas a cosas, «a objetos que podemos percibir y manipular».

Luckács desarrolla su concepto de cosificación a partir del análisis de Marx de forma mercancía, considerando, por otro lado, cosificación y racionalización como dos aspectos de un mismo proceso, con lo que «puede desarrollar dos argumentos que se apoyan en el análisis de Weber y que, no obstante, se dirigen contra sus consecuencias»: por un lado, el concepto de racionalidad formal es reinterpretado «(en el sentido de que la forma mercancía asume un carácter universal, convirtiéndose así en la forma de objetividad simpliciter de la sociedad capitalista)» y, por otro lado, el concepto de forma de objetividad es reducido «(al contexto de la teoría del conocimiento, de donde subrepticamente había sido tomado, para llevar a cabo una crítica de la cosificación en la perspectiva filosófica de la crítica de Hegel a Kant)», con el objetivo implícito de negar «(la afirmación central de Weber de que la disociación de las esferas culturales de valor... la unidad de la razón que la metafísica había supuesto... no puede ser reconstruida ni siquiera dialécticamente)» (Habermas, 1981, vol. I, p. 453 y ss.).

Es en ese plano de la crítica de Hegel a Kant que Luckács pretende «una demostración del tipo filosófico de las barreras inmanentes a la racionalización». Es claro que la recepción de Hegel por Luckács es hecha por el filtro de la crítica de Marx, de modo que la reconciliación de los

momentos disociados de la razón no se da en el campo de la filosofía, pero sí en el de la acción. Entre tanto Luckács comete, según Habermas, «el error decisivo, que ciertamente le viene sugerido por Marx, de regresar a absorber en la teoría la conversión de la filosofía en praxis y de representarla como realización revolucionaria de la filosofía», redundando en un «regreso al idealismo objetivo» (idem, p. 460 y ss.). Siendo así, la versión luckácsiana de la cosificación sería «teóricamente cuestionable por su conexión afirmativa con el idealismo objetivo de Hegel», además de, por otro lado, haber sido desmentida históricamente, ya sea por el fracaso de la revolución soviética, que vino a confirmar el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, al mismo tiempo en que el terror stalinista confirmaba «la crítica de Rosa Luxemburgo a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia», ya sea por la capacidad de integración demostrada por las sociedades capitalistas, capacidad esa presente tanto en el fascismo como en la cultura de masas.

La crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer se propone justamente, según el autor, superar esa limitación de Luckács, haciendo la crítica de la cosificación «sin asumir las consecuencias de una filosofía objetivista de la historia» (idem, p. 465 y ss.). Su solución parte de una generalización de la categoría de cosificación, cuyas raíces históricas van más allá de la constitución de la relación mercantilista, para andarse «en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la formación de la existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo». Así, la razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto. Entre tanto el dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre el hombre, de modo que la razón instrumental transforma la «dominación de la naturaleza interna y externa» en «fin absoluto de la vida», tornándose «motor de una autoafirmación salvaje» (idem, p. 482 y ss.). Entre tanto:

La razón instrumental es una razón 'subjetiva' también en el sentido de que expresa las relaciones entre sujeto y objeto en la perspectiva del sujeto cognoscente y agente, pero no en la perspectiva de objeto percibido y manipulado. De ahí que no ofrezca ningún medio de explicar lo que significa la instrumentalización de las relaciones sociales e intra-psíquicas, vista desde la perspectiva de la vida violentada y deformada... la crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto... carece de una conceptualización suficientemente dúctil para referirse a la integridad de aquello que dice destruido por la razón instrumental (idem, p. 496 y ss.).

Es así que, según Habermas, la teoría crítica se coloca ante la paradoja de, por un lado, proseguir la gran tradición filosófica y, por otro, decretar su final. La consecuencia de eso en Adorno es la «renuncia a las pretensiones propias de la teoría: dialéctica negativa y teoría estética no pueden hacer otra cosa sino 'remitirse impotentes una a la otra'». La conclusión de Habermas es que el fracaso del programa de la primera teoría crítica se debe al agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia, cuyos límites son traspasados por Adorno y Horckheimer. El objetivo explícito del autor es retomar la crítica de la cosificación, abandonando ese paradigma y sustituyéndolo por «una teoría de la comunicación [que] permite retornar a una empresa que en su momento quedó interrumpida con la 'crítica de la razón instrumental'; ese cambio de paradigma permite una reposición de las tareas de la teoría crítica de la sociedad» (idem, p. 493).

En Adorno y Horckheimer, la integridad es dada por la facultad mimética que, en la medida en que «espera a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognoscitivo-instrumentales», debe ser considerada «como genuinamente contraria a la razón, como impulso». Según Habermas, el núcleo racional de esas operaciones miméticas sólo puede ser esclarecido abandonándose el paradigma de la filosofía de la conciencia a favor del paradigma de la «filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación», a manera de insertar el aspecto cognitivo-instrumental «en el concepto más amplio de racionalidad comunicativa» (idem, p. 497). La siguiente afirmación resume el punto de partida de Habermas: «Si partimos de que la especie humana se mantiene a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros y de que esta coordinación tiene que establecerse por medio de la comunicación con tendencias a un acuerdo, entonces la reproducción de la especie exige también el cumplimiento de las condiciones de racionalidad imanes a la acción comunicativa» (Habermas, 1981, vol. I, p. 506).

La idea es que el proceso de racionalidad en que las imágenes religioso-metafísicas del mundo van perdiendo su credibilidad (y que culminan con la modernidad) hace que el concepto de autoconservación adquiera una orientación a un tiempo universalista e individualista, teniendo que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasando a depender así de las «operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validar susceptibles de crítica». Así, «la perspectiva utópica de reconciliación y de libertad está basada en las propias condiciones de socialización comunicativa de los individuos, está ya insertada en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie» (idem, p. 506 y ss.). Entre tanto, por otro lado,

... la integración de los miembros de la sociedad que se efectúa a través de los procesos de entendimiento encuentra sus límites no solamente en la violencia de los intereses en pugna sino también en la presión que ejercen los imperativos de la auto conservación del sistema, los cuales desenvuelven objetivamente su poder penetrando a través de las orientaciones de acción de los actores afectados. La problemática de la cosificación no resulta entonces tanto de una racionalidad dirigida a fines absolutizados al servicio de la auto conservación de una razón instrumental convertida en salvaje, como de que la razón funcionalista de la auto conservación sistémica cuando queda abandonada a su propio movimiento pasa por encima de la pretensión de la razón radicada en la sociabilidad comunicativa. (idem, p. 507 y ss.).

Llegamos aquí al núcleo de la alternativa propuesta por Habermas y al aspecto más interesante de su contribución. Como acabo de apuntar, la solución del autor para el impase a que llegó la teoría crítica está en la sustitución del paradigma de la filosofía de la conciencia por el de la acción comunicativa, de tal modo que posibilite una articulación entre teoría de la acción y teoría de los sistemas, articulación ésta que tendría como objetivo dar una alternativa al concepto teleológico de acción de la dialéctica idealista. Con eso sería posible escapar de la trampa hegeliana en la que Luckács estaría preso, sin entrar al callejón sin salida del pesimismo frankfurtiano.

Habermas pretende resolver el dilema a través de una articulación entre los dos conceptos opuestos y complementarios de 'sistema' y de 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*), iniciando, con Durkheim, desde los cambios en las bases de la integración social asentada en prácticas rituales que constituyen el núcleo de la integración social en las sociedades primitivas. Habermas habla de un proceso de racionalización social (de 'lingüistización de los actos') en que la formación del consenso depende cada vez más de la acción comunicativa que pasa, así, a incorporar las funciones sociales originalmente cumplidas por la práctica ritual y por el simbolismo religioso. En ese proceso se forman las estructuras de un mundo de la vida libre del mito, definido como «(un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente)» (Habermas, 1981, vol. II, p. 172), «(un a priori social inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico)» (idem, p. 186).

Entre tanto la *Lebenswelt* no se resume al «saber de fondo transmitido culturalmente», sino que incluye también el 'saber intuitivo', que permite a los individuos enfrentarse a situaciones determinadas, y a «(prácticas socialmente arraigadas)» (idem, p. 190). El mundo de la vida

estaría, así, formado por tres componentes estructurales, relacionados con tres procesos de reproducción. McCarthy resume el punto con precisión:

... así pues, a los diferentes componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad, personalidad) corresponden procesos de reproducción (reproducción cultural, integración social, socialización), aspectos que están enraizados en los componentes estructurales de los actos del habla (proposicional, ilocucionario, expresivo). Esas correspondencias estructurales permiten a la acción comunicativa cumplir sus diferentes funciones y servir como medio adecuado para la reproducción simbólica del mundo de la vida. Cuando esas funciones sufren interferencias, se producen perturbaciones en el proceso de reproducción y los correspondientes fenómenos de crisis: pérdida de sentido, pérdida de legitimación, confusión de orientaciones, alienación, psicopatologías, ruptura de la tradición, y pérdida de motivación (McCarthy, 1987, p. 466).

Habermas piensa en una dinámica evolutiva en la que las sucesivas coacciones impuestas por la necesidad de reproducción material de la *Lebenswelt* van progresivamente constituyendo mecanismos automáticos de coordinación que no dependen de una acción comunicativa direccionada al entendimiento y que se imponen como imperativos sistémicos que sí, por un lado, facilitan la articulación de respuestas a los problemas impuestos por la reproducción material en el mundo de la vida, provocan, por otro, un desacoplamiento progresivo entre las formas de interacción social características de éste y las formas de integración sistémica. Este proceso tiene, según el autor, dos momentos decisivos: primero, el paso de las sociedades primitivas a las sociedades tradicionales estatalmente organizadas, cuando el poder del Estado «se diferencia de las imágenes religiosas del mundo que legitiman la dominación» y, segundo, el surgimiento de las sociedades modernas donde: «(los subsistemas economía y administración estatal, especializados... se diferencian de aquellos de acción que cumplen primariamente tareas de reproducción cultural, de integración social y de socialización)» (Habermas, 1981, vol. II, p. 238 y ss.).

En el trayecto de la evolución social hay no solamente un progresivo distanciamiento entre *Lebenswelt* y sistema y una diferenciación estructural en el interior de la primera, pero también una diferenciación y especialización en el interior del sistema que se transforma, a su vez, en una segunda naturaleza, o sea, que apenas se desliga de las estructuras sociales del mundo de la vida, pero que llega a imponerse sobre éste en función de los imperativos indispensables a una cohesión social cada vez menos ligada al consenso normativo comunicativamente producido. Hay en ese punto una inflexión de la tendencia que permitió la superación de las imágenes míticas del mundo haciendo que el consenso de base religiosa fuera sustituido por procesos

lingüísticos de formación de consenso. Con el capitalismo, hay un proceso contrario de *deslingüistización*, con la construcción de medios de control independientes del proceso de formación del consenso a través de la acción comunicativa dirigida al entendimiento. En verdad no se trata propiamente de un cambio de sentido, ya que las dos tendencias son constitutivas del proceso de racionalización que es la base de la teoría habermassiana de la evolución social y de su propuesta de «reconstrucción del materialismo histórico» (cfr. Habermas, 1976). Lo que sucede con el capitalismo, la primera de las sociedades modernas, es que la progresiva separación entre acción orientada al éxito (base de la integración sistémica) y la acción orientada al entendimiento (base de la integración social) se establece en términos de una colonización de la *Lebenswelt* por el sistema, por la predominancia de los medios de comunicación *deslingüistizados* que sustituyen la necesidad del entendimiento a través de la acción comunicativa por una forma de interacción que no exige de los sujetos más que un sí o un no delante de las pretensiones de validez susceptibles de crítica, como ejemplifican los sistemas electorales de las democracias modernas.

Entre tanto la solución final de Habermas redundaba en un funcionalismo de tipo parsoniano, cuyo simplismo puede ser debidamente medido por la lectura del cuadro presentado en la página 454 del segundo volumen de la *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas, 1981), donde toda la complejidad de las relaciones entre sistema y mundo de la vida se ve transformada en dos flujos circulares en que la esfera de la vida privada se liga al sistema económico por intermediación del dinero y la esfera de la opinión pública al sistema administrativo por medio del poder. En verdad, toda su ingeniosa solución parte del reconocimiento de que alguna otra, teóricamente más consistente, como la de Marx, ya no sería posible.

4. Habermas, Marx y la subsunción del trabajo intelectual

La superioridad del análisis marxista, según Habermas, reside justamente en la capacidad de Marx en articular, a través de un mismo principio, las dos formas de integración (social y sistémica) a que se refiere cuando propone el análisis de la relación entre sistema y mundo de la vida:

... con el análisis del doble carácter de la mercancía Marx obtiene los presupuestos fundamentales de la teoría del valor que le permiten describir el proceso de desarrollo de las sociedades capitalistas, de la perspectiva económica del observador, como un proceso de (autovalorización o) autorealización del capital sometido a crisis cíclicas; y simultáneamente, de la perspectiva histórica de los afectados (o del participante virtual) como una interacción entre clases sociales, preñadas de conflictos (Habermas, 1981, vol. II, p. 472).

O, más adelante:

... la fuerza de trabajo se consume por un lado, en acciones y en plexos de cooperación y, por otro, como rendimiento abstracto para un proceso de trabajo formalmente organizado con vistas a la realización del capital. En ese sentido, la fuerza de trabajo que los productores alienan constituye una categoría en que los imperativos de integración sistémica se encuentran con los imperativos de la integración social: como acción pertenece al mundo de la vida de los productores, como rendimiento, al plexo funcional de la empresa capitalista y del sistema económico en su conjunto (idem, p. 473).

Así la inherencia de la fuerza de trabajo al sujeto, que a diferencia de todas las otras mercancías, implica que «en el trabajo asalariado están indisolublemente mezcladas las categorías de ‘acción’ y función, de integración social y de integración sistémica»). Es a partir de ahí que, para el autor, Marx puede aplicar el proceso de abstracción real y de cosificación de la fuerza de trabajo:

... a esta fuerza de trabajo monetarizada, de que el empresario se apropia como una mercancía extraña al contexto de la vida del productor, Marx llama de ‘trabajo abstracto’... el análisis del doble carácter de mercancía fuerza de trabajo escudriña paso a paso las operaciones neutralizadoras por las cuales se constituye ese trabajo abstracto puesto a la disposición de imperativos sistémicos que se tornan indiferentes al mundo de la vida (Habermas, 1981, vol. II, p. 474).

Para el autor, la superioridad de Marx en relación con la economía política clásica se debe justamente a esa capacidad de encarar, a un tiempo, la integración sistémica y la integración social. El error de los economistas clásicos sería justamente el de no percibir la contradicción entre esos dos principios, intentando mostrar los imperativos sistémicos como armónicos con las «normas fundamentales de una comunidad que garantiza la libertad y la justicia.»

En verdad, la solución de Marx tiene una ventaja decisiva en relación con aquella del propio Habermas: la de llegar a la referida articulación que este último intenta sin la necesidad de recurrir a idealizaciones del tipo ‘situación ideal del habla’, ‘discurso racional’, ‘comunicación sistemáticamente distorsionada’, ‘formación de voluntad libre

de coacción' que hasta el habermassiano McCarthy (1987, p. 432 y ss.) crítica, conceptos que sirven básicamente para la construcción de un tipo ideal que permite aislar las contradicciones inherentes a la propia *Lebenswelt* (contradicciones cuya existencia, dígame, el autor en principio no niega) con el objetivo de construir aquel régimen de dicotomías (entendimiento-suceso, sociedad crítica-estado) cuya raíz kantiana Sfez (1988), entre otros, denuncia y que le permitirá reducir todas las contradicciones al binomio durkheiminiano integración social/integración sistémica. Con eso, el autor no hace sino cambiar la utopía socialista de Marx como veremos más adelante, por la utopía de una acción comunicativa libre de coacciones externas, lo que le permite sustituir, en el análisis de la cosificación, la teoría de la conciencia de Luckács por el problemático análisis de las patologías de la comunicación.

Ese anti-clímax de la Teoría de la Acción Comunicativa está ligado intrínsecamente a la idea de que la felicidad de la teoría marxista, en la articulación entre los elementos de determinación y de libertad histórica se debería a la especificidad de la mercancía fuerza de trabajo, situada exactamente en el punto de intersección entre sistema y mundo de la vida. Pero esa especificidad del objeto de Marx no se repetiría en otros casos de modo que, podemos deducir, el método marxista no podría ser generalizado.

Empero, la Industria Cultural, como tuvo la oportunidad de demostrar (Bolaño, 2000), puede ser tomada justamente como elemento de mediación entre mundo de la vida y sistema, si observamos que ella propia es capital que subsume, en el sentido marxista, un tipo especial de trabajo, el trabajo cultural, necesario para la realización de su función mediadora entre las necesidades de reproducción ideológica y de acumulación del capital de un lado y, de otro, de reproducción simbólica de la propia *Lebenswelt*, de modo que el proceso de 'colonización' envuelve negociación, dominación, dependencia, hegemonía. Siendo así, la tensión determinismo-voluntarismo puede ser resuelta en términos puramente marxistas, cuando localizamos precisamente el trabajo cultural como aquel elemento que, en el caso de la contribución de Marx, sin dejar de ser parte del mundo de la vida, se transforma en aquella mercancía especial (fuerza-de-trabajo) productora de la plusvalía que garantiza la reproducción ampliada del sistema.

En el caso de la mercancía fuerza de trabajo, analizada por Marx, sabemos el significado de eso: la clase trabajadora, al mismo tiempo que participa del proceso de producción y reproducción del capital, por su propia posición en la estructura productiva se torna en una fuerza revolucionaria, pudiendo transformar la cooperación capitalista en cooperación a su propio favor y del conjunto de los sectores subalternos, interesados en la superación del capitalismo y en la construcción de una sociedad más justa. En lo que se refiere al trabajo cultural, hay tres

cuestiones que deben ser consideradas: en primer lugar, como toda la economía política de la comunicación demuestra, la subsunción del trabajo cultural en el capital es difícil, lo que le confiere un grado de libertad, diferenciado evidentemente por categoría, pero en todo caso mayor que aquel atribuido al trabajo manual a partir de la Revolución Industrial, todavía que la tendencia actual vaya justamente en el sentido del apagamiento de esa diferencia.

En segundo lugar, el trabajo cultural es un trabajo de mediación simbólica y es precisamente ese hecho que da relevancia a la cuestión de la cual nos ocupamos aquí. Finalmente, en diferentes ocasiones (Bolaño, 1995 y 2001, por ejemplo) intenté ampliar el alcance de esa discusión, en el sentido de considerar el conjunto del trabajo intelectual, apuntando, como la característica central de la Tercera Revolución Industrial, los procesos convergentes de subsunción del trabajo intelectual y de intelectualización general de los procesos de trabajo, que explican a mi modo de ver, ampliamente la esencia de la actual reestructuración del capitalismo. La generalización del concepto del trabajo intelectual y de sus especificidades en la actual etapa de transformaciones por la que pasa el sistema capitalista en nivel global (Bolaño, 1995) puede ser útil para la comprensión de la problemática de la ideología en su totalidad y, de modo muy especial, en el debate sobre la introducción de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información en los diferentes procesos sociales (en la producción, en la circulación, en la organización de las empresas capitalistas y del Estado, en las relaciones inter-empresas, en las relaciones inter-personales), inclusive en el proceso educativo, terreno donde avanza hoy de forma asustadora la ideología neoliberal y su parentela. Es ese proceso que otorga los elementos concretos para la implantación de la ideología de la 'sociedad de la información'.

5. Pierre Lévy y el destino de la antropología

Podemos retomar ahora rápidamente la cuestión de la educación puesta bien arriba y utilizar la llave interpretativa avanzada para entender el punto básico de la cuestión que nos interesa. Con eso podremos explicar el verdadero sentido de aquello que Lévy (1994) llama 'inteligencia colectiva'. La expansión de las redes telemáticas a nivel mundial está de hecho constituyendo un ciberespacio en el cual la esfera pública global se articula, abriendo posibilidades de acción creadora que, entre tanto, son bloqueadas por el propio sistema, construido como una telaraña extremadamente jerarquizada y asimétrica que esteriliza en gran medida su potencial crítico. En realidad, ocurre algo semejante a lo que fue dicho anteriormente sobre el sistema de enseñanza: la creación de una estructura compleja de poder y hegemonía, destinada a encuadrar el trabajo de cada

uno de los participantes de modo que reproduzcan constantemente las jerarquías y las estructuras de dominación.

El sentido último de este movimiento, que no se limita a lo que ocurre con Internet pero engloba todo el amplio proceso de informatización general de las sociedades capitalistas en este fin de siglo, incluyendo y articulando las lógicas de reestructuración del Estado y del capital y sus amplios impactos sobre el mundo de la vida, es la reconstrucción de las bases de la expansión capitalista a través de la exploración del trabajo intelectual, burocrático, de coordinación. El desarrollo capitalista en el siglo XXI, si no es bloqueado por factores que no cabe aquí analizar, ocurrirá sobre la base de la exploración de las energías mentales de una clase trabajadora renovada por la propia crisis en que estamos metidos (Bolaño, 1995). Este es el otro lado de la moneda, el elemento de inclusión de la actual reestructuración del sistema que Kurz (1991) no consigue percibir, no consiguiendo, en consecuencia, ecuacionar, ni siquiera mínimamente, la problemática del 'elemento subjetivo', permaneciendo su enfoque totalmente restringido al polo determinista de la oposición entre los dos marxismos antes citados.

Si la Revolución Tecnológica, marca permanente del desarrollo capitalista, trae siempre innegables posibilidades libertadoras, como observó Marx con claridad en *El Capital*, no es menos verdad que esas mismas posibilidades son negadas en la práctica por la propia forma fetichista que la introducción del progreso técnico adquiere en las condiciones históricas en que prevalece la producción capitalista. Cabe a los interesados organizarse políticamente para influenciar la trayectoria de los cambios a su favor, luchando, por ejemplo, por la reducción de la jornada de trabajo y, con esto, la socialización de los aumentos de productividad o para la socialización del acceso a las redes telemáticas, a favor de mayor autonomía posible de la sociedad civil en su utilización.

En ese sentido, el papel del trabajo intelectual es absolutamente crucial pues, todavía siendo trabajo humano en general, su especificidad dificulta una subordinación total y completa a las órdenes de la producción mercantilista, de igual forma que el movimiento concreto esté apuntando hoy justamente en esa dirección. Pero su especificidad no es otra cosa sino su carácter de elemento necesario al proceso de mediación que, dirigido fundamentalmente para la legitimación de las relaciones sociales capitalistas abre posibilidades de resistencia y de acción libertadora. Ni la utopía tecnológica de Lévy, ni el determinismo apocalíptico de Kurz pueden dar cuenta de esta contradicción.

Al contrario, una perspectiva teórica como la aquí propuesta, que restituye la centralidad del concepto de trabajo, al mismo tiempo en que incorpora, en el punto central mismo de la definición de la categoría fundamental, la problemática de mediación cultural, apuntando hacia la posibilidad de integración entre los referenciales de la crítica de la

economía política y de una antropología marxista, objetivando la comprensión del fenómeno actual de constitución de una cultura global capitalista, con la invasión de todas las esferas de vida por la lógica del capital, esa perspectiva teórica es la única capaz de dar cuenta del problema en toda su extensión.

No es posible en este texto analizar el trabajo de Kurz. El cuadro de referencia para una evaluación crítica de su contribución, de cualquier forma, está explicitado de forma bastante clara, así espero, anteriormente. En lo que sigue, voy a intentar discutir el libro citado de Lévy, cuyo objeto está más próximo de aquel que nos ocupa en este momento. Antes, debo decir, como ya debe haber quedado muy claro para el lector, que la solución aquí adoptada para el problema de las relaciones entre determinaciones estructurales y libertad histórica es mucho más próxima de la del paradigma de la cosificación de Luckács que de aquellas de las patologías de la comunicación de Habermas. No es en Luckács, entre tanto, que me inspiro en mi propuesta de recuperación del referencial de Marx para la comprensión de la actual reestructuración capitalista y de la centralidad que en ella adquieren las tecnologías de la información y de la comunicación. Prefiero, en este punto, citar a Rui Fausto.

Hablando sobre el destino de la antropología en Marx, Fausto apunta que las nociones de 'hombre' y de 'esencia humana', en su obra de juventud, «además de funcionar como fundamento teórico de la crítica de la economía (en rigor, fundamento de un fundamento, la noción de trabajo alienado)» representan «una especie de 'fundamento práctico' de la política» (Fausto, 1983, p.227). En el caso específico de los Manuscritos Económico-Filosóficos, hay «dos fundamentos prácticos, o un fundamento práctico que se manifiesta en dos niveles de conciencia, el del Sujeto (el filósofo crítico) y el del objeto (esto es, el de los sujetos 'históricos')» (idem, p. 228). Esto cambia en la obra de la madurez de Marx: «a la doble trascendentalidad práctica en la obra de la juventud corresponde, en la obra madura, una dualidad no más trascendental, que distingue la conciencia real del proletariado de la conciencia revolucionaria del Sujeto (teórico-dirigente revolucionario o partido)» (idem, p. 228 y sig.). Ahora ya no hay «acción revolucionaria sin intervención del Sujeto», como en los manuscritos, y...

... la idea de una sociedad humanizada, la cual se abría para un discurso plenamente tematizable mismo que describiese una situación poshistórica (esa doble característica correspondía a su función de fundamento) pasa a ser un horizonte. Es la antevisión necesariamente marginal de la 'humanidad humana' (...). A esa transformación del fundamento subjetivo en horizonte -lugar por excelencia de la antropología en la obra madura- corresponde a la emergencia de dos discursos, ausentes hasta aquí, el discurso histórico y el discurso estratégico (idem, p. 229).

Rui Fausto explica de la siguiente forma las relaciones entre los discursos histórico y político y la teoría del Capital:

[...] para el discurso histórico-político definimos dos puntos que son sus referencias extremas: un suelo histórico que tiene como uno de sus niveles la conciencia actual del proletariado; un horizonte representado por el objetivo último, el socialismo. Esos dos puntos que, en la obra política se disponen -diríamos- horizontalmente, se van a reflejar verticalmente en *El Capital*. El primero de esos puntos se refleja fuera del espacio propiamente lógico, en los textos en que Marx describe la experiencia del proletariado (...) pero si el primer límite del discurso político se refleja fuera del espacio lógico, el segundo, el horizonte del socialismo, se refleja en el horizonte de la significación (verticalmente, como el primer suelo, pero no fundador de significaciones). De hecho, la lectura que Marx hace del capitalismo es una reconstitución de sus leyes sobre el fondo de un universo de referencia que lo trasciende (Fausto, 1983, p.232).

En esa perspectiva, la utopía de una 'antropología del ciberespacio' puede ser, en principio, aceptada como 'horizonte de significación' para el análisis teórico de la llamada 'sociedad de la información', con lo que podemos recuperar los aspectos más interesantes de la contribución de Lévy, desviándolos del contexto utópico liberal en que fueron formulados y retomar el socialismo como 'universo de referencia'.

6. La solución liberal de Lévy: una crítica

Para Lévy, a la expansión de las redes telemáticas y al desarrollo de una industria multimedia unificada, están ligados 'aspectos civilizatorios' (nuevas estructuras de comunicación, regulación y cooperación, nuevos lenguajes y técnicas intelectuales) que apuntan para el pasaje «de una humanidad a otra». Las «nuevas técnicas de comunicación por mundos virtuales» tendrían ahí una dimensión importante como la de los avances de la conquista espacial que, al perseguir explícitamente el establecimiento de colonias humanas en otros planetas, indica un cambio radical del hábitat y del medio para la especie, o de aquellos de la biotecnología y de la medicina, que «nos incitan a una reinención de nuestra relación con el cuerpo, con la reproducción, con la enfermedad y con la muerte», llevando a una «selección artificial de lo humano transformado en instrumento por la genética», o del desarrollo de las «nanotecnologías capaces de producir

materiales inteligentes en masa, capaces de modificar completamente nuestra relación con la necesidad natural y con el trabajo».

En el caso de la constitución del ciberespacio, cuya forma y contenido estarían todavía «especialmente indeterminados», son los problemas del lazo social que están siendo puestos en nuevas bases, al mismo tiempo en que «los progresos de las prótesis cognitivas con base digital transforman nuestras capacidades intelectuales tan nítidamente cuanto lo harían mutaciones de nuestro patrimonio genético» (Lévy, 1994, p. 33 y ss.). Conclusión: «La hominización, el proceso de surgimiento del género humano, no terminó pero sí se acelera de manera brutal» (idem p. 15). En el capítulo 5, ésa, digamos, provocativamente, 'ontología del ser social' llega al ápice cuando, a partir de una relectura de la teología farabiana que, entre los siglos X y XII tendría «teorizado por primera vez el intelectual colectivo», el autor se propone explícitamente diseñar «el programa de catedrales invertidas, esculpidas según el espíritu humano, presentando la perspectiva de una 'teología transformada en antropología'», de modo que «lo que fue teológico se torna tecnológico» (idem, p. 83).

Al lado de índices bastante inquietantes que despiertan nuestro mirar a los aspectos más sombríos de la Tierra, del Territorio y del Universo Mercantil, el pasaje del tercer milenio contiene los gérmenes, la figura vital de un espacio del saber autónomo (...) Si ese cuarto espacio antropológico se desarrollara, refugiaría formas de auto-organización y de sociabilidad direccionadas para una producción de subjetividades. Intelectuales colectivos caminarían como nómadas en busca de cualidades, modalidades de ser inéditas. No será el paraíso en la Tierra, una vez que los otros espacios, con sus coerdones continuarán existiendo (Lévy, 1994, p. 122 y ss.)

Así, las tecnologías de la inteligencia «no se limitan a ocupar un sector entre otros de la mutación antropológica contemporánea: ellas son potencialmente su zona crítica, su lugar político» (idem, p. 15). Al crear un nuevo 'espacio antropológico' el 'espacio del saber', abre la posibilidad de auto-realización del género humano pues, «por intermedio de los mundos virtuales, podemos no sólo cambiar informaciones, pero verdaderamente pensar juntos, poner en común nuestras memorias y proyectos para producir un cerebro cooperativo» (idem, p. 96).

Se deriva de ahí un concepto de democracia radical, contra las «jerarquías burocráticas (...), las monarquías mediáticas (...) y las relaciones internacionales de la economía (...). Una democracia distribuida por toda

parte, activa, molecular») que permitiría a la humanidad «reapoderarse de su futuro. No entregando su destino en manos de algún mecanismo supuestamente inteligente, pero sí produciendo sistemáticamente las herramientas que le permitirán constituirse en colectivos inteligentes capaces de orientarse entre los mares tempestuosos de la mutación» (idem, p. 15). Se trata de un concepto de democracia inmanente, opuesta a autoridades trascendentes: Dios, la Iglesia, el partido, la escuela, la TV, el jefe, los amigos, los especialistas.

Es interesante notar que la misma radicalidad no se aplica, en absoluto, al capital:

La gran máquina cibernética del capital, su extraordinaria potencia de contracción, de expansión, su flexibilidad, su capacidad de insinuarse por toda parte, de reproducir continuamente una relación mercantil, su virulencia epidémica parecen invencibles, inagotables. El capitalismo es irreversible. Es de aquí en adelante la economía y la instituyó como dimensión imposible de ser eliminada de la existencia humana. Siempre habrá el Espacio de las Mercancías, como siempre habrá la Tierra y el Territorio (Lévy, 1994, p. 120).

No deja de ser interesante la idea que el autor desarrolla en el segundo capítulo en contraposición justamente a la de ‘sociedad de la información’, de una economía que «girará - como ya lo hace - en torno de lo que jamás se automatizará completamente, en torno de lo irreductible: la producción del lazo social, lo ‘relacional’» (idem, p. 41). No solamente una ‘economía del conocimiento’, pero algo más general, una ‘economía de lo humano’, en que las «necesidades económicas se asocian a la exigencia ética», constituyéndose en una «verdadera industria de reestructuración de lazos sociales, de re inserción de los excluidos, de reconstitución de identidades para individuos y comunidades desestructuradas» (idem, p. 42). El autor percibe que no está hablando de una economía mercantil. Pero el deseo de compatibilizar a su ‘utopía’ de «renovación del lazo social por intermedio del conocimiento» (idem, p. 26) y de constitución de la inteligencia colectiva con la economía mercantil lo lleva a lo siguiente: «Pero ni la economía del conocimiento, ni la economía ampliada de las cualidades humanas deben desenvolverse como economías dirigidas (...) no-mercantil no significa forzosamente estatal, monopolista, hostil a la iniciativa privada o alérgico a toda forma de evaluación. El problema de la ingeniería del lazo social es inventar y mantener los modos de regulación de un liberalismo generalizado» (idem, p. 43).

Empero ¿qué es, de hecho al final, el ciberespacio donde se construye la inteligencia colectiva, sino una creación del capital, ese poder trascendente (que se ubica arriba de la *Lebenswelt*, diría Habermas), para

atender a sus designios de potencia y de dominación? No estamos hablando de otra cosa sino que de aquella esfera pública global en construcción a la que me referí anteriormente y que contiene y reproduce las asimetrías y las jerarquías propias del capitalismo, que repone a un nivel global las condiciones de crítica y exclusión típicas de la esfera pública burguesa clásica, relegando la mayoría de la población mundial a la sumisión ante la lógica de la masificación y del Estado Nacional.

¿Qué sería, al final, el intelectual colectivo que participa hoy de ese ciberespacio sino todos nosotros, proletarios intelectualizados y trabajadores intelectuales en fase de acelerada proletarización y subsunción en un capital interesado hoy fundamentalmente en la extracción de nuestras energías mentales para garantizar su reproducción ampliada en cuanto valor que se valoriza absorbiendo trabajo vivo no pagado? En el momento actual, el intelectual colectivo no es aquel ser que se auto-construye, pero sí el trabajador colectivo creado por el (y criador del) capital, en el interés del cual se da la cooperación.

Para que esa cooperación venga a darse a favor del propio colectivo, para que la esfera pública global se autonomiche y se expanda al punto de constituir una humanidad como la que pretende Lévy, es necesario superar las barreras impuestas por el propio capital a la efectividad del potencial libertador que el desarrollo capitalista cría. Por lo tanto, es necesario sobrepasar la utopía liberal radical del autor y reponer el horizonte significativo del socialismo.

Con la constitución, hoy, del trabajador intelectual colectivo, el Sujeto marxista, trascendente, puede finalmente disolverse en el sujeto histórico. Lévy, más que cualquier otro de los 'teóricos' del ciberespacio, detecta esa tendencia y la expresa, asimismo de forma parcial y limitada.

Referencias bibliográficas

- Bernstein, R. J. (org.) (1988). *Habermas y la modernidad*. Cátedra: Madrid.
- Bolaño, C. R. S. (1995). *Economía Política, Globalización y Comunicación*. Nueva Sociedad, 140: Caracas.
- Bolaño, C. R. S. (1997). La Génesis de la Esfera Pública Global. *Nueva Sociedad*, 147: Caracas.
- Bolaño, C. R. S. (2000). *Indústria cultural, informação e capitalismo*. São Paulo: Hucitec.
- Bolaño, C. R. S. (2001). Trabajo intelectual, comunicación y capitalismo. En Quirós Fernández, F. y Sierra Caballero, F. (2001). *Crítica de la Economía política de la Comunicación y la Cultura*. Sevilla: CS Ediciones.
- Bolaño, C. R. S.; Herscovici, A.; Castañeda, M.; Vasconcelos, D. (2007). *Economía Política da Internet*. Aracaju: Editora UFS.
- Fausto, R. (1983, 1988). *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Gouldner, A. W. (1989). *Los dos Marxismos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Habermas, J. (1984 [1961]). *Mudança estrutural da esfera pública*, *Tempo Brasileiro*.
- Habermas, J. (1990 [1976]). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.
- Habermas, J. (1987 [1981]). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989 [1984]) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Hobsbawn, E. J. (1984). *Mundos do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Kaye, H. J. (1984). *The British marxist historians: an introductory analysis*. Oxford: Polity Press.
- Kurz, R. (1993 [1991]). *O colapso da Modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Krader, L. (1974). *Marx's Ethnological Notebooks*. Assen.
- Krader, L. (1983). *Evolução, Revolução e Estado: Marx e o Pensamento Etnológico*. En Hobsbawn, E. J., *História do Marxismo*, vol. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lévy, P. (1998 [1994]). *A Inteligência Coletiva*. S. Paulo: Loyola.
- Marx, K. (1980 [1867, 1885, 1894]). *O Capital*. S. Paulo: Civilização Brasileira.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Mazzucchelli, F. (1985). *A contradição em processo: o capitalismo e suas crises*. São Paulo: Brasiliense.

- Sfez, L. (1988). *Critique de la communication*. Paris : Seuil.
- Silva, M. N. S. da (2009). *Estado, Cultura e Escola: Políticas de Alfabetização em Sergipe*. Aracaju: Editora UFS.
- Thompson, E. P. (1981 [1978]). *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Thompson, J. B. y Held, D. (eds.) (1982). *Habermas: Critical debates*. Londres: Macmillan.