

El disciplinamiento social como factor del desarrollo histórico Una visión heterodoxa desde el Tercer Mundo

H.C.F. Mansilla

Hugo Celso Felipe Mansilla estudio ciencias políticas y filosofía en universidades alemanas. Recibió la *venia legendi* por la Universidad Libre de Berlín. Ha publicado algunos libros y ensayos sobre ecología política, tradiciones culturales y teorías evolutivas en Alemania, España y América Latina. Ha sido catedrático visitante en la Universidad de Zurich y es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y correspondiente de la Real Academia Española. Co-editor de *Revista Occidental* (Tijuana, México), de *Law and Society* (Tübingen) y de *Estudios Interdisciplinarios* de América Latina y El Caribe (Jerusalem).

La crítica de la modernidad y su significación en el Tercer Mundo

Dentro del actual debate en torno al postmodernismo, la crítica a importantes presupuestos teóricos y a resultados prácticos del racionalismo, de la Ilustración y, en general, de la civilización occidental ha tomado con todo derecho un lugar central. Este proceso trae consigo una cierta revalorización de tradiciones culturales, formas de orga-

nización socio-política y gustos estéticos que pertenecen al ámbito de lo premoderno, ámbito que, aunque tiende hoy en día a desaparecer, se ha conservado bajo modalidades a veces curiosas en los países del llamado Tercer Mundo.

El presente ensayo intenta enfocar esta compleja temática desde una perspectiva premeditadamente inusual, excéntrica y hasta extemporánea: se trata de una visión que parte de valores de orientación y puntos de vista que aun predominan en ciertos sectores sociales, espacios geográficos y residuos de opinión pública en numerosas naciones de las periferias mundiales. Una percepción preburguesa del desarrollo histórico, de la ética laboral y del campo estético, un marcado escepticismo frente al uniformamiento de todas las esferas de la actividad humana — tan propio del mundo contemporáneo —, un cierto desdén hacia la glorificación actual de los

países metropolitanos de Europa y Norteamérica como paradigmas normativos de evolución histórica, constituyen los elementos básicos de esta visión. Su carácter aristocrático, ligado a la civilización pre-industrial, permite una distancia crítica frente a los logros tan problemáticos de nuestra era dominada por la tecnología, el consumismo, la destrucción del medio ambiente y los desarreglos psíquicos masivos; todo esto no garantiza *per se*, obviamente, el evitar distorsiones teóricas, crasos errores de apreciación y tendencias irracionalistas de variada índole. El *common sense* guiado críticamente, el respeto por las tradiciones del racionalismo y el anhelo de aprender de otras herencias culturales quizás ayuden a mitigar las parcialidades de esta concepción hoy en día casi extravagante.

En una época de enormes trastornos ecológicos, de un crecimiento demográfico inusitado y de una incipiente desilusión con los resultados de los procesos de modernización en Asia, África y América Latina, el cuestionamiento teórico del triángulo mágico *desarrollo, crecimiento y progreso* ha contribuido a fomentar un razonable escepticismo frente a las grandes certidumbres que caracterizaron a la Era Moderna. También en las periferias mundiales se empiezan a perfilar el cuestionamiento de las pretendidas leyes del desarrollo histórico, la desconfianza hacia la bondad liminar de la Razón y de sus derivados, la duda frente a los modelos y valores provenientes de las prósperas sociedades del Norte y el desencanto para con los grandes sistemas teóricos provenientes, en su mayor parte, del siglo XIX. También en el Tercer Mundo comienza a extenderse la idea de que algunos de los más graves problemas de la actualidad — desde la destrucción de los bosques tropicales hasta el hacinamiento en las grandes ciudades — provienen paradójicamente de los éxitos técnico-materiales del Hombre en su intento de domeñar la naturaleza y de construir una civilización centrada en la industria y la urbanización, y no necesariamente de sus fracasos en el terreno de los ambiciosos proyectos de "desarrollo integral". Una de las ironías de la historia contemporánea reside en el hecho de que los considerados como realistas y pragmáticos (gobernantes, planificadores, empresarios, políticos, dirigentes sindicales y asesores técnicos de toda laya) no han sabido reconocer los efectos negativos y francamente nocivos de la explotación acelerada de los recursos naturales, de la apertura de toda región geográfica a la actividad humana y del gigantismo económico; han sido los artistas y poetas, los pensadores marginales y anacrónicos, denunciados a menudo como idealistas, quienes han podido percibir mejor los resultados ciertamente inesperados y contraproducentes del racionalismo instrumentalista, el cual aun hoy conforma en el Tercer Mundo la casi totalidad de los esfuerzos en pro de aquello que se designa con los conceptos casi míticos de progreso y adelanto.

Uno de los propósitos de este ensayo es llamar la atención hacia las corrientes de pensamiento que en las periferias mundiales contribuyen a poner en cuestión los paradigmas predominantes de desarrollo, basados exclusivamente en los logros y en los defectos de la modernidad occiden-

tal. Se empieza a discutir, por ejemplo, si una porción notable de los desaciertos y fracasos de la evolución contemporánea en el Tercer Mundo se debe o no a una comprensión unilateralmente tecnicista de la civilización metropolitana: es probable que numerosos fenómenos de hipertrofia urbana, gigantismo industrial y dilapidación de bienes naturales tengan que ver con las manías imitativas (se copia indiscriminadamente lo que parece encarnar el éxito metropolitano) y con una renuncia simultánea a los arquetipos evolutivos del propio y rico acervo. Las pautas de orientación de las actuales élites gobernantes de Asia, África y América Latina están desprovistas de un sentido crítico-histórico de proporciones humanas referidas a largos plazos y de criterios que vayan allende lo inmediato, lo instrumental y lo habitual.

En este contexto puede ser útil retomar una visión aristocrática de la temática, cuyo *status* científico es hoy en día altamente controvertido — si no negado *a priori* —, porque esta perspectiva ayudaría a percibir los aspectos deplorables de la civilización de clase media que se ha extendido a todo el planeta; coadyuvaría igualmente a relativizar la ética laboral de origen protestante, la prevalencia del principio de rendimiento como criterio organizador del universo social y los fundamentos antropocéntricos y eurocéntricos que subyacen a los grandes sistemas teóricos de *Hegel*, *Marx* y *Freud*. La exitosa cultura metropolitana ha producido obviamente resultados por demás beneficiosos para toda la humanidad, pero también ha traído consigo la dictadura de la mediocridad, la cursilería y el mal gusto, la pérdida de la solidaridad entre los mortales, la desaparición de la heterogeneidad socio-cultural y la formación de una consciencia colectiva provinciana y frívola, recubierta con un eficaz barniz de falso cosmopolitismo. Frente a este estado de cosas, que empieza ahora en Asia, África y América Latina a ser visto con una desconfianza creciente, parece indispensable el señalar ante todo el carácter ambivalente del progreso económico-técnico, de la razón instrumental y de sus consecuencias prácticas. Lo que puede ser un factor de indudable progreso, como una gran represa hidráulica, puede constituirse en la causa de un desarreglo ecológico de gran escala, que a largo plazo anule los beneficios del adelantamiento material. Los esfuerzos gubernamentales y privados en favor de la salud pública y de la prevención de enfermedades endémicas, que se iniciaron en la primera mitad del siglo XX, han ocasionado en el Tercer Mundo a partir de 1950 un incremento poblacional de ritmo exponencial y proporciones inauditas en toda la historia humana, lo que ha significado para los países en cuestión una sobre-utilización de recursos naturales (ahora en clara disminución), un marcado empeoramiento de la calidad de la vida de sus ciudadanos, un erosionamiento progresivo de sus suelos agrícolas cada vez más escasos y el entorpecimiento de la vida cotidiana típico de enormes aglomeraciones que no pueden desistir ni de complicados ordenamientos burocráticos ni de las tensiones socio-psíquicas inevitables en los grandes hacimientos. Lo que individualmente ha sido sin duda algo positivo — la

preservación y el mejoramiento de la vida de las personas — ha significado para la colectividad de los terrícolas y para los países directamente involucrados un verdadero infortunio y la posibilidad de la autodestrucción del género humano.

Tendencias de la evolución histórica y fenómenos de disciplinamiento social

Uno de los elementos centrales y decisivos de la modernidad occidental ha sido el dilatado proceso iniciado en Europa a más tardar durante el siglo XVII, que puede ser descrito aproximadamente como la domesticación de los instintos, la sujeción de las voluntades individuales, la canalización de los anhelos personales hacia fines generales y el disciplinamiento de ambiciones y albedríos singulares en pro de objetivos sociales que se materializaron paulatinamente en la industrialización masiva, en la consolidación de los estados nacionales y en la urbanización a gran escala. Aspiraciones particulares, proyectos de vida al margen de esa corriente absorbente, doctrinas filosóficas divergentes y hasta testimonio artístico-literarios extemporáneos con respecto a esta vía nivelizadora de la evolución histórica fueron aniquilados por esta tendencia a domeñar, amaestrar y subyugar todo lo espontáneo que habían conservado los mortales.

Como lo indicó *Norbert Elias*, la regulación de los afectos sucedió paralela y combinadamente con una diferenciación de las funciones y los roles sociales; el proceso civilizatorio trajo consigo una clara remodelación restringente de los instintos, pero igualmente un aumento de la complejidad organizativa de la sociedad y de sus productos materiales e intelectuales¹. El proceso civilizatorio puede ser concebido como un autodisciplinamiento a escala universal: la domesticación de los afectos y las emociones equivale a transformar las coacciones externas en coerciones internas. El teatro de la guerra, donde habitualmente se descargaba una buena parte de las pasiones y tensiones humanas, ha sido trasladado al interior de cada persona². Las presiones sociales, que surgen de las relaciones de los hombres y grupos entre sí, tienden a cristalizarse en el aparato psíquico individual: en la Era Moderna cada uno libra ahora una batalla, pero para desbravar sus instintos y mitigar sus inclinaciones espontáneas. Según esta concepción, que coincide en cierta manera con el psicoanálisis de *Sigmund Freud*, la moral constituiría uno de los mecanismos de ese control endógeno de los afectos y los impulsos. A lo largo de los siglos este proceso moldeó decisivamente lo que ahora se conoce como la modernidad occidental; aunque hubiese transcurrido sin una estrategia predeterminada (por ejemplo sin una programática educativa adecuada a su espíritu) y obviamente sin perseguir una meta específica, este decurso evolutivo tuvo consecuencias de primerísima importancia para la conformación del mundo actual y, por lo tanto, también para las naciones periféricas. La canalización de los instintos, la domesticación de las pasiones y la restricción de

los afectos constituyen las piedras angulares de una sociedad cimentada en el principio de rendimiento y contrapuesta a los ideales y las pautas prácticas del antiguo orden aristocrático y preburgués; la conversión de las imposiciones sociales exteriores en obligaciones éticas interiores es uno de los paradigmas de desarrollo de mayor relevancia y difusión en todo el planeta. Este auto-control hace que los contrastes entre las clases altas y bajas se vuelva más reducido, pero origina simultáneamente una mayor variedad de tipos de comportamiento³. Mientras que la auto-disciplina se intensifica y se transforma en un fenómeno más estable, expandido y uniforme, crece igualmente la interdependencia entre los hombres, disminuye la posibilidad de arbitrariedades de todo tipo y se da la base para los complejos procesos actuales de cambio social, caracterizados por el entrelazamiento de numerosísimos designios, ideales e intereses.

No cabe duda de que este disciplinamiento social de enorme dimensión es uno de los prerrequisitos del progreso histórico (como se lo concibe hoy en día). A pesar de sus innumerables aspectos racionales y positivos, es de justicia el mencionar que este proceso conlleva al mismo tiempo la eliminación de lo multiforme y variopinto (es decir, de lo auténtico humano), el menosprecio más o menos institucionalizado de inclinaciones singulares, divergentes y extemporáneas y la instauración de una civilización mundial asentada en los valores de los estratos medios de los países metropolitanos, no exentos aun hoy de resabios morales y estéticos de origen protestante. Las ventajas de la modernidad son indiscutibles: la auto-reflexión del espíritu científico, la dinámica profundamente humanista del talante crítico, las bases universalistas del derecho y la moral, los estatutos jurídico-constitucionales para la solución pacífica de conflictos, el respeto a los derechos del Hombre y la construcción de identidades sobre fundamentos libres e individualistas⁴. Pero este mismo proceso ha engendrado un extendido malestar referido al núcleo mismo de la modernidad, malestar que se nutre del burocratismo, del exceso en regulaciones legales y normativas, de la carencia de un genuino sentido de la vida, de los desarreglos ecológicos y de las notorias consecuencias negativas del eurocentrismo y del antropocentrismo⁵. Hay que evitar el carácter unilateral e injusto de las diatribas postmodernistas contra los grandes logros de la modernidad, pero hay que preservar los brillantes e incisivos ataques del discurso postmodernista contra el sinsentido ocasionado también por los mejores frutos del racionalismo occidental. Hay que reconsiderar la denuncia — que cayó rápidamente en un sospechoso olvido — hecha tempranamente por los anarquistas contra los marxistas en cuanto paladines fanáticos de la modernización y detentadores inescrupulosos del poder supremo: los campos de concentración, anunciados por *Lév D. Trockij*, el jefe de la posterior oposición antistalinista, para todos los disidentes ideológicos y políticos el 8 de agosto de 1918, pueden representar la paradójica culminación de una línea evolutiva que parte del núcleo mismo del racionalismo instrumental⁶. No sólo las muchas variantes del "socialismo realmente exis-

tente", sino también el marxismo primigenio comparten la concepción tecnicista de que se puede hacer *tabula rasa* con el pasado, con las peculiaridades históricas, étnicas y culturales, con las tradiciones desplegadas orgánicamente a lo largo de siglos y con el "espontaneísmo" de los individuos. Son innumerables las corrientes político-ideológicas que consideran posible y deseable la "construcción" del progreso social según las pautas de proyectos técnicamente factibles. Marx mismo nunca ocultó su admiración por los jacobinos franceses, quienes detestaban todo modelo de organización socio-política basado en la diversidad de aquello que ha crecido históricamente de manera autónoma y no prevista por los iluminados que creen conocer e interpretar las leyes de los grandes decursos históricos.

Esta discusión teórica denota elementos prácticos de máxima relevancia para la conformación actual de las sociedades del Tercer Mundo. Aunque la instauración de una industria pesada en un lapso muy breve de tiempo, bajo propiedad y dirección estatales y sin miramiento por los costes humanos y sociales (el modelo stalinista) haya caído en un relativo descrédito, siguen vigentes la idea y el ideal de crear una economía coherente, estandarizada y globalizada, cuya dinámica de crecimiento incesante esté centrada en el principio de rendimiento, en la integración completa de sus partes, en la industrialización de índole urbana y en la supresión de la vilipendiada "heterogeneidad estructural". Pero simultáneamente surge un cierto descontento con referencia a las tendencias niveladoras, al crecimiento urbano-industrial incesante y a la pérdida de la solidaridad que brindaban los vínculos primarios; lo que empieza a ser puesto en duda es la bondad liminar de la Razón. Se puede constatar un escepticismo cada vez mayor en lo relativo al meollo mismo de la modernidad, expresado en las sencillas preguntas del hombre de la calle: ¿valen realmente la pena todos los esfuerzos que hacen naciones enteras para imitar a las sociedades metropolitanas y alcanzar su nivel de consumo? ¿O resulta ser que el mundo premoderno no es tan irracional y digno de ser barrido por la historia al poseer residuos e indicios de un ordenamiento social más humano y más sabio a largo plazo que el sistema surgido del protestantismo, de la industrialización y de la Razón instrumental?

Este incipiente malestar tiene que ver con la convicción de que el sometimiento de la naturaleza exterior ha significado también una subyugación de la naturaleza interna, estimada ahora como intolerablemente dura, exhaustiva y hasta innecesaria. El control de los instintos, la sujeción de la propia voluntad y la doma de los deseos profundos empiezan a ser vistas como un precio demasiado alto que el Hombre debe pagar por haber subordinado el planeta bajo sus designios, ya que esto ha quedado inextricablemente vinculado a la represión de las facultades emotivas y comunicativas del Hombre. Los mortales han terminado convirtiéndose en meros medios de unos para otros. La autoconservación del Hombre y el despliegue de sus potencialidades han implicado un avasallamiento de sus incli-

naciones elementales y naturales y, al mismo tiempo, la fundamentación de la racionalidad instrumentalista⁷. Aunque es exagerado el postular una correlación equivalente entre el sometimiento de la naturaleza exterior y la reducción mortificante de los propios instintos, no hay duda de que el "progreso" ha traído consigo una auto-negación de las propensiones más nobles del Hombre, de sus pasiones⁸, y de todo aquello que es Naturaleza en él. Este proceso, en cuanto núcleo de toda racionalidad civilizadora, es simultáneamente el centro de la mítica irracionalidad que acompaña toda evolución. Según Adorno y Horkheimer, la historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio y, por ende, del renunciamiento⁹.

En medio de esta crítica al racionalismo instrumentalista, que comienza a extenderse en las comunidades intelectuales del Tercer Mundo¹⁰, emerge una revalorización de lo premoderno, que se manifiesta políticamente en un renacimiento de movimientos regionalistas y étnicos y culturalmente en una reanimación de concepciones más o menos tradicionalistas (es decir, situadas al margen de la actual normativa desarrollista y modernizante). Se percibe una oposición incipiente contra la asimilación de lo variopinto, heterogéneo y multiforme a las rutinas de la producción y de la organización de la vida cotidiana instauradas por el régimen "burgués", contra los imperativos de lo útil, normal, sobrio, aprovechable y convencional; gana en cambio terreno — aunque débilmente — todo aquello que no puede ser reducido a los cálculos de rentabilidad y beneficios inmediatos: el lujo, los rituales, el ejercicio del placer, los ceremoniales anticuados y hasta ciertas formas de irracionalismo. Aquello que tiene su fin en sí mismo, lo que trasciende los límites impuestos por la cultura dominante, lo que parece transmitirnos sabidurías arcaicas, lo exótico y lo prohibido, lo plural y lo que se resiste al discurso uniformante (es decir, excluyente de lo reacto al principio monológico), representa lo que empieza a abrirse paso frente a la corriente aun preponderante de la modernidad occidental, tanto en sus versiones capitalistas como en sus socialistas¹¹.

No se trata, evidentemente, de salvar un *corpus* filosófico premoderno, que pudiera interpretar cabalmente la totalidad del mundo actual y brindarle así un sentido que durara algo más que un verano de moda teórica, sino más bien de aprovechar fragmentos del saber y porciones de métodos que han sido vilipendiados innecesaria y neciamente por la modernidad occidental y particularmente por sus adeptos acrílicos en el Tercer Mundo. A pesar de su núcleo muy aceptable, una concepción que parta del supuesto de que la filosofía es la nostalgia por que el mundo sea hogar corre *también* el riesgo de transformarse en la senda de conversiones repentinas a dogmas sangrientos¹². Parece más razonable el servirse, con todas las reservas que prescribe un *common sense crítico*, del pensamiento que tiene su origen en la obra de los escépticos y de los moralistas como *Montaigne* y *La Rochefoucauld*. Hay que correr el riesgo de acercarse a las modas postmodernistas (pero no confundirse con ellas), enfatizando la importancia de lo no codificado y no codificable, lo anti-sistemático, lo (apa-

rentemente) ilógico, lo minoritario, desplazado y divergente, lo plural y lo misterioso, lo equívoco y lo irónico... En suma: se reconoce la relevancia de aquello que no puede ser utilizado por las grandes burocracias institucionales y educativas, de lo que es difícil de ser apropiado con objetivos de manipulación o de simple erudición clasificatoria, de aquello que parece tener un talante antitotalitario y de lo que tiene bien poco que ver con los fenómenos de la producción, de la búsqueda de la verdad absoluta y del sentido obligatorio de los procesos de cambio social y con el postulado de la comunicación transparente de todos con todos¹³.

La evolución contemporánea de Asia, África y América Latina, que se distingue precisamente por su variedad e imprevisibilidad, tiende a desautorizar las pretendidas líneas maestras de evolución histórica, a ensalzar el rol de una cierta pluralidad de modelos y a resaltar las simbiosis más inesperadas de tradicionalidad y modernidad. El despliegue simultáneo de algunos modelos socio-económicos y político-institucionales divergentes entre sí (Chile y Cuba, Malasia y Birmania, Gabón y Angola) favorece interpretaciones de la realidad que niegan toda validez heurística a teorías pronóstico-normativas (como casi todas las versiones del marxismo) y que subrayan simultánea y paradójicamente el carácter inestable de la cultura y de la sociedad como algo positivo. La falta de estabilidad puede ser ciertamente considerada como factor conveniente de adaptación exitosa a entornos y posibilidades cambiantes; por otra parte, toda comunidad no demasiado sólida tiene un menester mayor de unos mecanismos que la alejen del caos y la anomia, requerimiento que puede naturalmente convertirse en un sistema legitimatorio religioso e ideológico de corte dogmático¹⁴. De todas maneras, parece que fragmentos teóricos de alcance modesto y sin aspiraciones evolutivo-normativas se adecuan mejor a una realidad que se formó fuera del marco conceptual del racionalismo y de la Ilustración y fuera de ese universo social donde la ética protestante, la racionalización de la vida cotidiana y el principio de rendimiento han conformado los pilares de su desarrollo histórico.

La complejidad de la problemática centrada en torno al disciplinamiento social a largo plazo, por un lado, y el discernimiento entre los aspectos positivos y negativos de este proceso pueden ser también analizados mediante una breve controversia con dos grandes productos del siglo XX, el psicoanálisis de *Sigmund Freud* y la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt. Desde una perspectiva del Tercer Mundo ambas corrientes adolecen de un marcado provincialismo, ya que ellas pretenden establecer enunciados e interpretaciones de alcance universal, pero partiendo desde una base empírica, cognoscitiva y existencial muy estrecha, lo que vale igualmente en lo referente a lo geográfico y temporal. Ambas construcciones teóricas tienden — muy humanamente — a pasar por alto el carácter limitado y limitante de las experiencias personales de sus autores y a expandir el ámbito de sus marcos conceptuales y pronósticos sin advertir las fronte-

ras allende las cuales su fuerza explicativa disminuye considerablemente¹⁵.

El avance civilizatorio en cuanto domesticación de los instintos

El psicoanálisis freudiano parte *a priori* del supuesto de que es posible construir enunciados nomológicos de índole universalista fundamentados en el conocimiento de la realidad pertinente en Europa Occidental. Los progresos de la etnología y la propia investigación psicoanalítica antropológica han mostrado lo problemático de este designio. Baste con mencionar la muy alta probabilidad de que el complejo de Edipo¹⁶ y sus muchos aspectos colaterales no sean fenómenos exclusivos del ámbito occidental, pero que sólo en éste posean la relevancia central que les atribuyó Freud. Es también posible que numerosos mecanismos de interacción socio-psíquica e importantes esquemas teóricos del psicoanálisis sean válidos ante todo dentro de aquella sociedad marcada por la economía capitalista liberal, la ética protestante y las convenciones burguesas, o que sólo en ella demuestren toda su eficacia explicativa. Algunas comunidades extra-europeas denotan una predisposición reducida hacia el ordenamiento moderno basado en el principio de rendimiento porque la posesión de bienes materiales y el manejo de los mismos no han sido prefigurados y afianzados convenientemente en el aparato psíquico por medio de pautas agresivas y egoístas de comportamiento que hayan adquirido la calidad de una ética generalmente aceptada.

El psicoanálisis —como porciones notables de la producción teórica de la Escuela de Frankfurt— parte del presupuesto de que es posible y recomendable el proyectar conocimientos e interpretaciones válidas para el desarrollo de un individuo o grupo al conjunto de la sociedad y de la evolución histórica. Esta pretendida compatibilidad liminar entre ontogénesis y filogénesis reproduce una antigua práctica: lo lejano es explicado por lo cercano, lo complejo por lo simple, lo desconocido por lo familiar¹⁷; se trata en todo caso de una proyección efectuada desde la realidad mejor comprendida hacia los espacios menos conocidos. Las grandes filosofías de la historia, el evolucionismo genético, la concepción de la progresiva adquisición de competencias cognoscitivas y todas las "lógicas" y "dinámicas" del desarrollo comparten el mismo mecanismo explicativo de proyecciones biológicas, sociomórficas y teleológico-intencionales, proyecciones que en el fondo exhiben el punto de unión entre mito y ciencia.

Lo relevante para el Tercer Mundo no es tanto la exclusión de elementos míticos en un análisis científico —fenómenos que en sí no son tan negativos¹⁸ —, sino el intento de interpretar la realidad de las periferias mundiales sólo mediante esquemas propios de las naciones centrales, dejando de lado premeditadamente mitos y fragmentos científicos originados en Asia, África y América Latina, cuyo valor cognoscitivo y hermenéutico no es nada desdeñable. Lo útil y pragmático del mito consiste, como

se sabe, en ofrecer orientaciones según modelos no demasiado complejos para situaciones más o menos similares; del microcosmos se efectúan proyecciones hacia el macrocosmos, el cual es visto a menudo como la meta y la unidad hacia las cuales tendería todo desarrollo. Las leyendas modernas recubren este núcleo mítico con un barniz científico que asegura poderosamente su credibilidad, sobre todo en una época en la que la opinión pública en el Tercer Mundo cree firmemente en el carácter mágico y autoritativo de todo aquello relacionado con la ciencia y la tecnología.

Freud, al igual que los hombres de su época y entorno, compartía plenamente la concepción evolutiva que hacía preceder una era científica (la propia) por una religiosa y ésta última por una etapa animista. Además este proceso filogenético correspondería estrictamente a uno de índole ontogenética: la fase animista sería la del narcisismo, el período religioso englobaría el de la sujeción a la autoridad paternal, y el estadio científico abarcaría el de la plena madurez¹⁹. Hacia el fin de su vida Freud enfatizó expresamente esa correspondencia entre decursos evolutivos individuales y colectivos²⁰.

Esta concepción privilegia excesivamente la era europea de la utilización masiva de la ciencia y la tecnología en el marco de un capitalismo marcado por la ética protestante en cuanto la única época "científica" de la filogénesis humana, atribuyendo necesariamente las características de falta de madurez, carencia de espíritu racional y, en general, de una dignidad evolutiva inferior a los períodos premodernos. Es evidente lo que esto significa para el Tercer Mundo, donde visiones del mundo influenciadas por tendencias animistas y credos religiosos juegan un rol considerable; ahora estas culturas pueden ser percibidas científicamente como ordenamientos sociales que permanecen en un estadio de narcisismo e infantilismo colectivos.

En la misma dirección va la teoría freudiana —compartida en lo fundamental por la Escuela de Frankfurt— que concibe la cultura y su progreso como el resultado y la compensación de la domesticación de los instintos y canalización de las inclinaciones espontáneas. La opresión de la naturaleza interna del Hombre y de sus impulsos hacia la felicidad inmediata es el precio que se debe pagar tanto por la consecución de la civilización moderna como por la fundamentación de un yo unitario. Según Freud²¹, "toda la historia de la cultura" se reduciría a mostrar los caminos que los hombres han seguido para domesticar sus deseos insatisfechos bajo las condiciones cambiantes del progreso técnico, las cuales son impuestas por la realidad dentro de su juego de concesiones y privaciones. La cultura estaría fundamentada esencialmente sobre la renuncia a lo instintivo y espontáneo; todo individuo repetiría en su génesis personal el desarrollo de la humanidad hacia una "resignación comprensiva"²². Una buena porción de los más notables productos culturales se debería a que los instintos son desviados de su meta inmediata y primigenia; mediante el proce-

dimiento de la sublimación su energía es utilizada para los altos fines de la creación intelectual.

Emerge así la teoría psicoanalítica en torno a los condicionantes del desenvolvimiento civilizatorio de los mortales, teoría de una notable coherencia interna y de una gran plausibilidad lógica, pero simultáneamente terrible por su aspereza, su frialdad y su carácter trágico, sobrio y desilusionado, carácter que es congruente con otras magnas creaciones del mundo occidental, como el *deus absconditus* y la doctrina de la predestinación de los calvinistas o la "astucia de la razón" de Hegel o la teodicea de Leibniz. Según Freud, los mitos y las leyendas, la religión y la moral representan intentos de indemnización y resarcimiento por la renuncia a la satisfacción de los deseos y las inclinaciones inmediatas; las "grandes instituciones de la religión, del derecho, de la ética y todas las formas de organización estatal" tendrían como objetivo primordial el permitir a cada individuo la superación de su complejo de Edipo y el poder transformar sus energías libidinales espontáneas (e infantiles) en conductas socialmente adecuadas²³. La moralidad se reduciría a ser una obligación neurótica, cuyo origen estaría en una consciencia colectiva, de culpabilidad; la religión representaría una neurosis colectiva que afectaría a toda la humanidad a causa de su índole coactiva sus reiteraciones de lo no superado razonablemente y sus obsesiones insanas²⁴. La religión y otros fenómenos culturales habrían nacido de la necesidad de defenderse contra la omnipotencia contundente de la naturaleza; como mecanismo de racionalización poseerían una considerable fuerza, equivalente a los temores inconscientes y a los deseos reprimidos, a los cuales Freud atribuía una importancia decisiva en las actuaciones humanas.

El psicoanálisis profesa explícitamente una antropología negativa. Después de todas las experiencias de la vida y la historia, quién tendría —se preguntó Freud— la valentía de negar la verdad contenida en la expresión: *homo homini lupus?*²⁵. Si los logros civilizatorios se basan mayoritariamente en la abdicación de lo espontáneo, en la doma de lo instintivo y en la coacción a laborar, si la libertad político-institucional depende de la subordinación y sujeción de nuestros impulsos más profundos, entonces todo progreso cultural sería pagado con el incremento del sentimiento de culpa y la merma de la felicidad: el plan de la Creación, afirmó Freud, no incluía el designio de que el Hombre debería ser feliz. La omnipotencia de la naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la fragilidad de nuestras instituciones familiares, sociales y estatales nos predestinarían a un continuado sufrimiento²⁶. Si la cultura y la sociedad conforman prioritariamente mecanismos y artificios para canalizar nuestras inclinaciones y darnos la ilusión de satisfacerlas, es claro que todo proyecto individual y social es, en el fondo, una quimera; a pesar de reconocer todo esto, Freud, como un estoico genuino, creía en lo positivo del desarrollo histórico, en la necesidad de fortalecer toda instancia racional y en la bondad liminar del racionalismo occidental. Criticó como pocos lo inadecuado, inhumano y ridículo de

nuestros sistemas éticos y normativos en general, pero sostuvo al mismo tiempo la tesis de que el fortalecimiento del *super-ego* habría constituido un factor significativo a lo largo del desenvolvimiento de la civilización, transformando a los mortales en portadores —y no en enemigos— de ese desarrollo. Cuanto mayor sea el número de individuos que hayan internalizado las normas (mandamientos y prohibiciones) de una comunidad cultural, tanto más sólida sería ésta última y tanto menos probable el uso de medios coercitivos violentos. Esta necesaria libertad aparece como la verdadera autonomía del individuo maduro y resignado. Freud exhibió, evidentemente, una intrepidez teórica nada común al interpretar el progreso cultural como la superación del principio de placer mediante el principio de realidad y al afirmar simultáneamente que este proceso deja en los hombres un trauma indeleble; la felicidad no representaría la esencia de la vida, sino algo momentáneo y casual, una recompensa efímera e impredecible. Freud postuló la existencia de una continuidad represiva de la evolución social, imprescindible y al mismo tiempo germen de los mayores logros de la humanidad. Los instintos, dejados a su libre albedrío, son de naturaleza conservadora y, por ende, improductivos para el progreso cultural²⁷. *Wilhelm Reich*²⁸ fue uno de los primeros en señalar las incongruencias de la concepción freudiana, especialmente la contradicción entre un Eros creador de cultura y la imprescindibilidad de la represión sexual para el adelantamiento de la misma. De acuerdo a *Herbert Marcuse* el vínculo psicoanalítico entre libertad y dominación, o entre trabajo y placer y entre la dinámica de los instintos y el despliegue de los valores culturales resulta ser un nexo altamente problemático; igualmente insoluble parece ser el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad²⁹. "El concepto del Hombre que resulta de la teoría de Sigmund Freud representa la acusación más irrefutable contra la cultura occidental —y al mismo tiempo la defensa más consistente de esa misma cultura"³⁰. La relación —que presupone el psicoanálisis— entre el florecimiento de la cultura y la (necesaria) represión de los instintos es simplemente contradictoria: si el Eros es una fuerza elemental que propugna la incorporación de substancias vivientes en unidades cada vez más grandes, entonces viene a ser *per se* creador de cultura... y ésta última profundamente erótica. La producción de cultura no requeriría, por lo tanto, ni de sublimación ni de desexualización³¹

Freud exhibió una actitud ambivalente frente a la civilización occidental, relación compartida plenamente por los representantes de la Escuela de Frankfurt, quienes radicalizaron el enfoque de Freud y lo transpusieron a una época en la cual aparentemente se dan la decadencia del mercado, el desmoronamiento del yo y la descomposición de la familia convencional. Se trata nuevamente de una visión del mundo concebida exclusivamente a partir de la sociedad del llamado capitalismo tardío de Occidente, visión que además tiene una bien ganada fama de unilateralidad y que difícilmente puede ser aplicada a otros ámbitos culturales y geográficos, sobre todo si éstos no tienen la misma tradición que combina el predominio irres-

tricto del principio de rendimiento, la disolución de las estructuras tradicionales de vínculos primarios y el reinado de la manipulación de las consciencias mediante los medios masivos de comunicación.

Según las doctrinas de *Max Horkheimer* y particularmente de *Theodor W. Adorno*, las etapas de la emancipación humana de la ciega potestad de la naturaleza corresponden a la dialéctica de subjetivización y alienación, por una parte, y al desarrollo de competencias cognoscitivas y visiones del mundo cada vez más racionales y complejas, por otra. El énfasis puesto en la concepción de que la subyugación de lo espontáneo y la abdicación de los deseos inmediatos de felicidad constituirían el precio bien pagado para la formación de una consciencia unitaria, para el dominio del Hombre sobre la naturaleza y para una autopreservación de la especie cada día más consolidada, conduce a percibir todo esfuerzo intelectual y espiritual como un mero instrumental al servicio de la voluntad de autoconservación y de poder. La lógica no sería más un procedimiento para conocer la verdad, sino una herramienta del yo para moldear el mundo. La razón se limitaría a ser racionalización de impulsos irracionales o, por lo menos, oscuros. El sujeto plena y racionalmente autónomo no existiría; su razón sería sólo instrumental. Dentro de esta teoría el yo conformaría, como lo señaló *Jürgen Habermas*, el centro del poder y la resignación, pero no el receptáculo de la madurez emancipativa que le atribuyó la Ilustración³². El sujeto filosófico demostraría ser un virtuoso de los ejercicios de racionalizar, justificar y legitimizar al servicio de fuerzas alienadas y alienantes; la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, dedicada a analizar el racionalismo instrumentalista, se manifestaría como una teoría del poder³³. Exagerando una posibilidad implícita en el psicoanálisis freudiano, se llega a entender la consciencia individual como el lugar donde se entrecruzan las pasiones y los intereses y no más como la instancia racional donde se resuelven los conflictos y se conciben soberanamente los designios del sujeto autónomo. En el centro del pensamiento discursivo existen ciertamente un residuo de violencia, un mecanismo para manipular y controlar los fenómenos exteriores y una innegable inclinación a la demencia de índole social-colectiva. Es el mérito de la Escuela de Frankfurt el haber mostrado cómo estos elementos pueden reaparecer en los procesos de racionalización propios de la Era Moderna —desde las ciencias naturales hasta la burocratización de las grandes instituciones estatales— y exhibir sus terribles posibilidades totalitarias³⁴.

Todo este proceso de una razón consagrada a disciplinar, controlar, objetivar, uniformar y domesticar el yo y el mundo exterior concuerda con una imagen de la historia universal, según la cual el desarrollo de las sociedades humanas denota un carácter lineal ascendente: el progreso histórico se manifestaría primordialmente en sus aspectos técnico-materiales y en la creciente subyugación de la naturaleza. Numerosos motivos y argumentos han puesto en cuestión la validez general de estas teorías y, al mismo tiempo, su facultad explicativa, entre los cuales sobresalen la crisis

ecológica, las desilusiones masivas con los mejores frutos de la Razón occidental, la insensatez de la producción ilimitada y del gigantismo industrial, el fracaso del socialismo (como doctrina y en cuanto praxis), el renacimiento de valores y comportamientos premodernos y también el percibirse que en Asia, África y América Latina el desenvolvimiento social, cultural e institucional sigue a menudo pautas que divergen de la cosmovisión contenida en el psicoanálisis y en la Teoría Crítica. Además hay que postular la probabilidad de que estas concepciones, especialmente la de Sigmund Freud, posean una buena dosis de elementos que no sólo interpretan, sino también glorifican la evolución occidental-burguesa en cuanto proceso necesario para alcanzar la madurez humana; estas doctrinas no están exentas, a pesar de todo su aparato crítico, de aspectos legitimizantes y factores justificatorios en pro de lo alcanzado por las clases medias y los estratos burgueses en Europa Occidental desde finales de la Edad Media. Se trataría, por lo menos parcialmente, de una ideología (en el sentido filosófico del término) que cohonestaba como imprescindible la obra, plena de sacrificios, renunciaciones y esfuerzos, que posibilitó la acumulación primaria de capital, la industrialización y la expansión europea sobre el resto del mundo. La índole estoica y hasta trágica de gran parte del proceso, su cuño protestante y su talante esencialmente triste y resignado no son *per se* elementos que sugieran su reproducción en otras latitudes y su enaltecimiento a la categoría de modelo conceptual irrenunciable.

El pensamiento de Freud no estuvo libre de una cierta sobrevalorización de parte de su fundador, la que fue consolidada por sus epígonos y sucesores. Al analizar los mayores agravios que habría sufrido el narcisismo humano, agravios perpetrados por las concepciones de Copérnico, Darwin y la propia, Freud afirmó que el psicoanálisis representaría la ofensa más dolorosamente percibida por la consciencia colectiva, lo que equivale a aseverar que las tesis psicoanalíticas conformarían la obra más osada de toda la creación intelectual³⁵. Por otra parte, la noción de que la resistencia y la oposición a los enunciados psicoanalíticos demostrarían precisamente la veracidad y la certidumbre de los mismos, contiene un claro factor de totalitarismo al auto-inmunizar al psicoanálisis contra toda posibilidad de crítica y relativización³⁶. Freud aceptó ingenuamente el determinismo científico habitual en su época; creía firmemente que en la vida psíquica no hay campo alguno para lo casual y arbitrario³⁷, lo que conlleva una perspectiva reduccionista de las actividades humanas y de sus complejas motivaciones: el Hombre es visto sólo como un ser predeterminado por la dialéctica de la espontaneidad de sus instintos y la necesidad de su represión. (La interpretación freudiana de los sueños representa una hermenéutica bastante audaz, aquejada de toda la contingencia y la arbitrariedad que son características de este venerable método; para ella Freud reclamaba sintomáticamente el *status* de una deducción nomológica al estilo de las ciencias naturales). *Wilhelm Reich* llamó tempranamente la atención acerca del carácter especulativo del psicoanálisis con respecto al origen de la

familia, la sociedad, la moral y el Estado, enfatizando el hecho de que la teoría freudiana en este campo específico se asemejaba a una *petitio principii* esquemática, generalizante y no apoyada por el material empírico suficiente, la cual conduciría además a un determinismo exagerado en las relaciones sociales, sin dejar ningún resquicio a la libre elección de alternativas³⁸.

Freud nunca dejó de considerar el paradigma de las ciencias naturales como el único válido en las actividades científicas y supuso que la investigación biológico-médica demostraría finalmente la veracidad de sus tesis³⁹. Este enfoque tiende a privilegiar análisis de causas y efectos sin otorgar un lugar central a la capacidad del Hombre de dialogar y darse a sí mismo nuevos valores de orientación; aplicado a las ciencias sociales estas corrientes adquieren un marcado tinte positivista y cientificista, que concuerda con una visión de la sociedad como si ésta fuera un gigantesco laboratorio, donde se puede atribuir fácilmente a las relaciones entre los hombres un carácter mecanicista. El desarrollo socio-cultural aparece ante los ojos del psicoanalista como un modelo estructurado según sistemas de distribución de energía, adoptando posibilidades tecnicistas de manipulación, perdiendo facultades prácticas de comunicación y auto-reflexión y coadyuvando a perpetuar el continuo secular de la dominación⁴⁰.

Los laberintos del poder y el problema del control social

Como toda obra verdaderamente grande, el psicoanálisis freudiano admite varias interpretaciones y contiene valiosos puntos de vista sobre una multiplicidad de temas. También para una perspectiva crítica consagrada a comprender mejor la realidad actual del Tercer Mundo, el psicoanálisis y porciones de la Teoría Crítica pueden brindarnos algunos aportes importantes. Una de las contribuciones mayores de Freud no reside en sus modelos deterministas, causales y mecanicistas, sino paradójicamente en sus procedimientos hermenéuticos. Las líneas mayores del desarrollo en las periferias mundiales requieren de una interpretación del sentido de los procesos históricos de disciplinamiento social que tantos sacrificios han impuesto a esas naciones. Precisamente el potencial crítico contenido en el realismo descarnado del psicoanálisis permite reconocer los rasgos poco razonables del racionalismo occidental, del vínculo entre los instintos y el poder y del sesgo antropocéntrico y eurocéntrico del pensamiento científico⁴¹, y simultáneamente entender lo patológico de muchos decursos históricos. El psicoanálisis representa una de las primeras y más exhaustivas metodologías de la auto-reflexión al centrar su atención sobre los temores y los anhelos del subconsciente y al intentar su superación mediante su examen racional. Al reconocer los prejuicios y las ilusiones irracionales, el sujeto individual o colectivo contribuye a esclarecer su propia situación, a evitar la repetición de los mecanismos de auto-engañó, a desvelar la pato-

logía contenida en la "comunicación" habitual, a percatarse de lo extraño en uno mismo y a intentar una terapia emancipatoria mediante una visión crítica de la propia génesis e identidad. Como se sabe, la prosaica realidad, tanto en el plano personal como en el colectivo, no colmó ni de lejos estas expectativas del psicoanálisis, pero este *corpus* teórico ha servido para comprender un aspecto esencial que concierne a la temática aquí tratada: la compleja tensión entre los principios normativos generales y la singularidad o irreductibilidad del caso individual.

El haber enfatizado la primacía de los instintos sobre la Razón ha servido para mitigar las ilusiones y los equívocos del racionalismo y de la Ilustración y para comprender que buena parte de las actividades del raciocinio está destinada a elaborar legitimaciones para velar oscuros impulsos, especialmente de aquellos vinculados al poder⁴². El infantilismo sociopolítico tiene que ver con la dificultad de comprender críticamente el propio pasado; el encubrir los hechos pretéritos y el entorpecer su esclarecimiento fomentan la repetición de pautas irracionales de comportamiento colectivo, que tienden así a consolidarse⁴³.

Uno de los méritos permanentes del psicoanálisis es haber hecho hincapié en la naturaleza ambivalente del Hombre; el fuego de las pasiones y la contención de las mismas conforman el fundamento siempre precario de toda institución humana, y por lo tanto es indispensable un sano escepticismo frente a todos los modelos de ordenamiento social. Freud, al igual que G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, tuvo la genialidad de mostrar la relevancia central de los fenómenos de alienación — y, en general, de los aspectos a los cuales se les atribuye cualidades negativas — para la constitución de una consciencia reflexiva, para toda síntesis cognoscitiva y para la comprensión del mundo exterior⁴⁴.

El reconocimiento de la naturaleza ambivalente del Hombre podría significar un aporte — teórico — para entender mejor la complicada y persistente trama del poder político; es un lugar común el mencionar el hecho de que las estructuras de dominación resultaron particularmente opresivas allí donde la doctrina oficial había proclamado el fin de la lucha de clases y la abolición del Estado como meta normativa de los designios revolucionarios⁴⁵. Igualmente notorias son la predisposición de las masas a una "servidumbre voluntaria"⁴⁶ y la inclinación de élites gubernamentales a una *libido dominandi*, independientemente de la ideología que profesan. Utopistas y revolucionarios han evidenciado a lo largo de toda la historia una curiosa y obstinada tendencia a dejarse fascinar por el poder político y sus prerrogativas, ante todo por la posibilidad de poder disponer sobre hombres y recursos; los discursos legitimatorios correspondientes no han variado gran cosa desde los anabaptistas de Münster (1534) hasta los preclaros pensadores al servicio del socialismo científico bajo Fidel Castro.

Freud vio acertadamente que la *libido dominandi* y la capacidad de ejercer coerciones sociales efectivas sin recurrir necesariamente a la violencia expresa están correlacionadas con la psicología de las masas. El

Hombre en cuanto miembro de un grupo se comporta, como es sabido, en forma diferente a la de individuo aislado; la índole gregaria y maleable de las masas tiene que ver con la relajación de los mecanismos internos de control de los impulsos, con la dilución de la conciencia moral y del sentido de responsabilidad, con un sentimiento difuso de omnipotencia, con su carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático⁴⁷. Todos estos aspectos pueden combinarse con un entorno moderno, con una civilización tecnológicamente muy avanzada y con las tradiciones culturales más diversas; el siglo XX ha sido muy rico en los ejemplos más terribles de este fenómeno⁴⁸, del cual la historia contemporánea del Tercer Mundo no está exenta.

El escepticismo frente a los complejos asuntos del poder no debería conducir al extremo de un pan-dominacionalismo al estilo de *Michel Foucault*⁴⁹, quien percibió el discurso del poder en casi todas las manifestaciones del saber y de la praxis: no habría nada fuera del poder, la voluntad de verdad sería únicamente una voluntad de poder, la resistencia al poder representaría un juego dentro del mismo, etc. El uso inflacionario de conceptos asociados al dominio (político) resta a éstos toda especificidad y, por consiguiente, toda facultad explicativa. Si todo es poder, éste último se diluye en algo nebuloso... e inofensivo.

Igualmente insatisfactorio es el otro extremo, la trivialización de los aspectos dominacionales, desembarazándolos de toda connotación socialpsicológica y ética, como lo hace la *Teoría de Sistemas*. La concepción de que los problemas de gobierno no tienen que ver con el poder en sentido enfático, sino con fenómenos de regulación de circuitos administrativos, de distribución de recursos, de manejo de información y de compensación de intereses divergentes, transforma a las instancias detentadoras del poder en meros regulativos de un sistema que busca de todas maneras su equilibrio y estabilidad óptimas. Es ya un lugar común el aseverar que las numerosas variantes de la teoría sistémica coadyuvan de manera exclusivamente racional-instrumental a hacer más eficiente el trabajo administrativo gubernamental y a solucionar conflictos en la forma menos costosa, pudiendo servir indistintamente a los ordenamientos socio-políticos más diversos; esta especie de ingeniería o tecnología social es indiferente ante los aspectos profundos que están inmersos en la problemática del poder — desde su racionalidad a largo plazo hasta la exigencia de participación efectiva de los ciudadanos —, aunque reproduzca en toda su desnudez un rasgo fundamental de la modernidad: la equiparación de felicidad y éxito con el principio de rendimiento en todos los campos de la vida humana⁵⁰.

Aunque sea de paso, tampoco hay que olvidar que algunos representantes de la Escuela de Frankfurt cayeron en una ingenua y laudatoria actitud frente al poder estatal, si éste era detentado por la tendencia "correcta", es decir por la izquierda radical. Partiendo de la doctrina inflacionaria de que la razón es poder y de que todo estatuto político-jurídico es represivo, se llega fácilmente a cohonestar un gobierno despótico como

apropiado e históricamente necesario si tal régimen parece obligado a los sacrosantos lineamientos de la lógica histórica. El desprecio por los mecanismos de la democracia constitucional y pluralista, el desdeñar los intereses individuales — en cuanto manifestaciones del egoísmo burgués — y la concentración de actividades productivas y administrativas en un gobierno central representan otros aspectos de una "dictadura educacional" al estilo de *Jean-Jacques Rousseau*, a la cual no era refractario Herbert Marcuse⁵¹. En general se puede objetar contra la concepción del poder de la Escuela de Frankfurt que ésta se entrega a un "escepticismo irrestricto con respecto a la razón"⁵²: el enaltecimiento exagerado de la razón instrumentalista totalizadora a la categoría de única (o predominante) manifestación de la Razón impide ver la diferencia entre la racionalidad del sistema y la de la actuación, la posibilidad de una razón comunicativa y la existencia de impulsos espontáneos que no deben ser atribuidos sin más a las fuerzas irracionales y obscurantistas que perviven en toda sociedad.

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó en el Tercer Mundo por la irrupción de la modernidad, combinada con dilatados procesos de intenso cambio social y con experimentos socio-políticos de la más variada especie. Todos ellos han conllevado para sus pueblos la doble carga de un disciplinamiento colectivo en una escala sin precedentes en su historia y de un fortalecimiento también inusitado de los aparatos administrativos y gubernamentales. En aquellas naciones abocadas a regímenes socialistas de inspiración marxista, el disciplinamiento masivo y el reordenamiento radical de los "recursos humanos" fueron particularmente intensos y vastos, aunque sus resultados globales hayan sido decepcionantes y su eficiencia general no pudiese alcanzar ni lejanamente la obtenida en sistemas de libre mercado. De todas maneras la totalidad de estos procesos ha estado entrelazada con una enorme expansión de la lógica instrumental, lo cual ha traído consigo, por lo menos parcialmente, un renacimiento de la *libido dominandi* (con ropaje tecnocrático) y de movimientos populistas dispuestos a dejarse manipular por las técnicas contemporáneas de seducción social. Todavía no existen los conceptos adecuados para captar la magnitud y dirección de estos decursos evolutivos ni tampoco los criterios para juzgar el éxito o el fracaso a largo plazo de los mismos. Hace falta una teoría genuinamente crítica de los aspectos dominacionales en el Tercer Mundo, que correlacione esta problemática con el campo de lo político-institucional y de lo socio-cultural.

Los costes del disciplinamiento colectivo y lo positivo del orden premoderno

Aunque se trata de una cuestión altamente especulativa, es conveniente hacer una aproximación teórica en torno al sentido y al precio de los procesos de homogeneización, disciplinamiento y modernización, que hoy en día conforman la parte substancial de los esfuerzos en pro de un desa-

rollo integral en Asia, África y América Latina. Un posible acceso es el que brinda el debate crítico acerca de la modernidad, que simultáneamente nos hace percibir los elementos negativos del progreso occidental y lo positivo, es decir lo rescatable, del orden tradicional.

La modernidad es la sociedad de la industria, de la urbanización, de la solidaridad orgánica, de la racionalización de la vida cotidiana, de la diferenciación y especialización de funciones, pero también la del crecimiento gigantesco de la producción y del despilfarro equivalente de los recursos naturales, y en los países del Tercer Mundo la del incremento exponencial de la población y de los problemas anexos. También en las periferias mundiales la modernidad causa el florecimiento hipertrófico de la burocracia, la despersonalización de las relaciones humanas, la incertidumbre sobre el futuro, la transformación de la experiencia del tiempo y la cultura plebeya del consumismo masivo (paradójicamente junto al agotamiento explicativo de los modelos racionalistas y al descrédito de las utopías).

Una de las pérdidas más deplorables que conlleva el fin de la tradicionalidad es la disolución de los llamados vínculos primarios. La familia extendida, las jerarquías sociales basadas en el prestigio histórico, los sistemas de solidaridad recíproca, la amistad espontánea y los contextos de estabilidad afectiva están en franca decadencia y también en el Tercer Mundo son reemplazados por la educación universal, las pautas uniformes de comportamiento, la disciplina de la oficina y la fábrica y por las relaciones interhumanas dominadas por el frío cálculo de la conveniencia. La modernidad ofrece más opciones⁵³, pero restringe la cantidad y la calidad de los lazos afectivos, los que, después de todo, son indispensables para la formación de identidades razonables. A pesar de su infinitamente mayor libertad de elección, la sociedad moderna despliega con frecuencia rasgos patológicos al rehusar a sus ciudadanos el calor humano y al exigirles al mismo tiempo la internalización eficaz y exhaustiva de un número muy elevado de normas, cuya transgresión es penada de manera menos brutal, pero más eficiente que en las comunidades tradicionales. El desarrollo contemporáneo del Tercer Mundo está igualmente determinado por las alienaciones modernas, pero estas naciones periféricas carecen (aun) del espíritu crítico necesario para percatarse de que las bendiciones de la modernidad son de índole ambivalente. Están obstinadas en dejar atrás su infancia en el lapso de tiempo más breve posible, pero se olvidan de que este período de crecimiento — del cual ahora se avergüenzan como de un estadio de pobreza y atraso — representa la época de la fantasía creativa, del contacto inmediato con la propia naturaleza y de los impulsos espontáneos más nobles. La pérdida de este tipo de infancia es, como afirmó *Odo Marquard*, también una historia universal de la decadencia que puede desembocar en la catástrofe⁵⁴.

El progreso material y el disciplinamiento correspondiente producen el ya aludido quebranto de la policromía socio-cultural, conculcando el legado más valioso de la tradicionalidad, que es la diversidad en la organización

político-institucional y en las pautas de comportamiento. La enérgica propensión en todo el Tercer Mundo hacia la adopción de los parámetros metropolitanos de desarrollo, que implican lo normalizado y centralizado, ha desprestigiado las propias tradiciones culturales en las periferias mundiales y las ha convertido en un asunto folklórico de los estratos de menores ingresos y oportunidades de educación. Si bien es cierto que este proceso ha debilitado al mismo tiempo odiosos privilegios convencionales, diluido valores irracionales de orientación y abolido desigualdades jurídicas, también ha denigrado la idea de lo positivo en la heterogeneidad, ha desprestigiado el estilo de vida rural y provinciano y ha imposibilitado la formación de algo que dé sentido trascendente a la existencia humana y a los valores éticos y estéticos⁵⁵. A ciencia cierta no se sabe todavía si la modernidad realmente compensa los sacrificios colectivos que demanda (entre los cuales se hallan la supresión de individuos anárquicos, la eliminación de comportamientos socialmente anómalos, la mitigación de regionalismos exorbitantes y la terminación de lo que ahora es considerado como anacrónico), y esto conforma una cuestión que puede ser dilucidada a la vista de otros procesos evolutivos que actualmente tienen lugar en el Tercer Mundo y que han sido prefigurados por el desenvolvimiento de las sociedades metropolitanas.

Aunque enunciados generales se vuelven — con toda razón — cada día más problemáticos, se puede afirmar que la modernización imitativa y parcializante en las periferias mundiales, centrada en los aspectos técnico-económicos, ha introducido evidentemente nuevos padrones de comportamiento en el campo laboral, en los negocios y en la educación, pero ha reforzado en numerosos países, sobre todo en el ámbito islámico, pautas autoritarias de orientación. Además, los procesos modernizadores han incrementado la plasticidad y maleabilidad de los mortales, hasta un nivel deplorable. La moralidad anteriormente estaba regulada por instituciones de origen más o menos arcaico, como la iglesia y el ejército. El deterioro que ha sufrido la autoridad casi sagrada de estas instituciones y de sus funciones otrora soberanas ha privado al Hombre de importantes reglas de actuación y modelos de praxis cotidiana, lo que conduce, por otra parte, a que las energías internas acumuladas se descarguen en proceder anómicos o en un envanecimiento de la subjetividad, a veces de marcado cuño hedonista. El Hombre moderno se halla a menudo en estado de perplejidad y desamparo frente a la inextricable complejidad de la civilización industrial contemporánea, y justamente porque ésta le sugiere constantemente los ideales de autodeterminación y auto-reflexión⁵⁶. Genuina religiosidad ha representado un dique bastante resistente contra las seducciones manipulativas del mundo moderno, por las cuales el carácter autoritario se deja fascinar con suma ligereza. Este elemento central de la tradicionalidad puede contribuir a una distinción entre *autoridad* (basada en la competencia que brindan los conocimientos, la experiencia práctica y el ejercicio de una ética razonable) y *poder* (mera disposición, muchas veces teñida de

libidinosidad y arbitrariedad, sobre hombres y recursos); la nivelización propugnada por la modernidad, que es muy popular por las envidias y los resentimientos ancestrales aun vigentes, impide que los criterios indispensables para realizar aquella discriminación entre autoridad y poder tengan una relevancia colectiva.

*Jessica Benjamin*⁵⁷ adelantó la muy plausible tesis de que en el ámbito occidental la racionalidad instrumental es un fenómeno básicamente masculino: la división de identidades, roles y labores, que experimenta su consolidación polarizadora en el complejo de Edipo, origina un sujeto masculino orientado por valores como la autonomía individualista, la auto-conservación, la actividad compulsiva, el interés propio, el anhelo de poder, la capacidad competitiva y otras facultades afines, que pertenecen más al campo de las mónadas que a la esfera de la intersubjetividad. Para el individuo masculino la identificación con otros sujetos puede conllevar el peligro de la pérdida del ego; en lugar de la intersubjetividad de iguales, el yo masculino prefiere el control y la dominación del prójimo. El individuo femenino se orienta según los valores del amor a los otros y del cuidado y fomento de éstos, lo cual constituye un contexto mayor, más humano y de carácter altruista y asistencial, contexto que depasa el estrecho margen de la racionalidad instrumental y conforma el fundamento de una razón globalizante. (Freud y la Escuela de Frankfurt compartieron decididamente el modelo edípico de un ego patriarcal y monádico).

La concepción del progreso cultural como domesticación de los instintos se basa en esta concepción que contrapone el entendimiento intersubjetivo (considerado como secundario, retardatario, ingenuo y hasta perjudicial) a la apertura y dominación exitosas del mundo exterior de parte de sujetos agresivos y conscientes de su singularidad inconfundible. El aporte de esta concepción a la conquista del planeta y a su explotación por Occidente está fuera de toda duda; igualmente loable es su contribución a impedir que el ego y su proceso de individuación recaigan en impulsos arcaicos proclives a diluir toda diferenciación entre los mortales. Pero la devastación acelerada de la Tierra y de sus recursos, los desarreglos crecientes del medio ambiente y la decreciente calidad de la vida en las grandes aglomeraciones urbanas nos hacen cuestionar estos éxitos y poner en duda su bondad liminar, especialmente en los países del Tercer Mundo, donde todo este desenvolvimiento ha tenido lugar en pocas décadas y con un aceleramiento desprovisto de espíritu crítico. Es a la vista de esta nueva situación que surge la pregunta por la deseabilidad de una racionalidad más amplia, que además de valores como auto-afirmación, competencia y *libido dominandi*, incluya en primera línea reciprocidad, cercanía y asistencia al prójimo y capacidad de establecer vínculos humanos desinteresados.

En presencia de todos estos factores no muy positivos para la supervivencia humana, los esfuerzos por el disciplinamiento colectivo adoptan un carácter ambiguo. No se puede negar sus nexos profundos con el adelantamiento económico-técnico de todo tipo, pero precisamente el carácter detestable de estos éxitos obliga a un marcado escepticismo, especialmente con respecto a la evolución en las periferias mundiales. Se puede adelantar un juicio fragmentario e interino en torno a este proceso acudiendo a dos argumentos. En Asia, África y América Latina el desarrollo premeditadamente acelerado, parcialmente planificado y constreñido principalmente a sus aspectos económicos y tecnológicos ha tenido lugar a partir de la Segunda Guerra Mundial (la excepción más notable es la Argentina). En un lapso de tiempo de una brevedad excepcional a todo lo largo de la historia universal, la modernización de estas naciones ha conseguido éxitos innegables (como la industrialización de sociedades de Asia Oriental, que habían permanecido estáticas durante siglos o milenios), pero también ha causado daños ecológicos irreparables a escala planetaria, ha originado aglomeraciones humanas realmente monstruosas, ha dilapidado recursos naturales que tardaron eras geológicas en formarse y, en la mayoría de los casos, no ha logrado brindar un sentido existencial a las dilatadas masas arrancadas precipitadamente de sus raíces tradicionales. Por otra parte, allí donde la modernidad ha calado más profundamente y donde parece haber tenido los resultados más satisfactorios, es que la "sociedad laboral", es decir el orden basado en el trabajo abstracto mediatizado por el mercado y el dinero, ha entrado en franco descrédito, el cual ha atacado también a las grandes utopías socio-políticas que derivaron su fuerza teórica y su fascinación sobre las masas de una pretendida reorganización de la esfera productiva y de la abolición del trabajo alienante⁵⁸.

La descomposición de los regímenes socialistas a nivel mundial, los cuales no escatimaron esfuerzo alguno en los intentos de disciplinamiento colectivo, pone en cuestionamiento la bondad de los objetivos inmersos en los proyectos modernizantes. No hay, es verdad, una sola lógica inevitable de la modernidad, y por ello existen diversas alternativas en torno a la racionalización del mundo y otras tantas posibilidades de explicar y diagnosticar sus patologías⁵⁹. La potencia emancipadora de la razón auto-reflexiva y comunicativa sigue en pie, ya que *razón* no es absoluto equivalente de *poder*. (El liberarse de la primera no garantiza, por ende, el eximirse del segundo.) Pero la incertidumbre creciente frente a todo tipo de futuro, la declinación de los "grandes relatos", la desconfianza hacia toda clase de planificación y las dudas en torno a la necesidad de "abrir" y "domeñar" todo espacio geográfico han minado el fundamento justificativo de la modernidad, que era la promesa segura de un porvenir mejor y la comparación desdeñosa con un pasado vilipendiado⁶⁰. De este desprestigio no están libres los experimentos más o menos democráticos de una economía planificada ni los sistemas con un Estado benefactor bastante dilatado⁶¹.

Ex negativo han ganado en aprecio modelos institucionales y valores socio-culturales que hasta hace muy poco tiempo parecían haber perdido la estimación pública: las ideologías fragmentarias y anticuadas, los mecanismos laxos de control social, las lealtades diluidas, el redescubrimiento de lo familiar, local y regional, un ritmo lento de apropiación de recursos naturales, la dinámica pausada del desenvolvimiento económico, el cariño al entorno vecinal y parroquial, la diversidad de estructuras jerárquicas y estatutos dominacionales y la existencia tolerada de autonomías comarcales fácticas. A pesar (o a causa) de su índole estática, disgregable y hasta incoherente, todos estos elementos han servido para contrarrestar los efectos nocivos que toda modernización trae consigo, como el carácter omnívoro de sus grandes aparatos (el Estado, el partido, la administración burocratizada), el compromiso total que éstos exigen a menudo, la difusión universal de los cánones culturales de los estratos medios de los países ya industrializados, la carencia de una relación sana del Hombre con la naturaleza y la manía luciferiana de implementar en la realidad lo que es técnicamente factible.

El desarrollo sorpresivo del otrora bloque socialista, la consciencia ecológica y el debate sobre la modernidad han puesto en duda — también en el Tercer Mundo, aunque de manera aun débil — la obligatoriedad de líneas maestras y de leyes inexorables de la evolución histórica y, por lo tanto, de reproducir en todo el planeta el proceso de disciplinamiento colectivo que caracterizó a Occidente. La falta de un principio que regule la historia universal, el percatarse del carácter ficticio de las vanguardias que creen que pueden conocer y guiar el desenvolvimiento de los pueblos, el desvanecimiento de las grandes utopías y la carencia de un proyecto histórico totalizador empiezan a ser percibidos como factores de una curiosa dilución de coerciones: sólo en una atmósfera exenta de una providencia omnisciente y de un destino histórico inevitable puede florecer un espíritu público proclive a las innovaciones y a las mejoras genuinas de toda comunidad humana.

Existen historias concretas de determinadas sociedades y designios particulares para situaciones específicas, pero la idea de un gran proyecto socio-político, sustentado por una teoría global de un despliegue lógico-obligatorio de secuencias históricas concatenadas entre sí, ha caído en franca decadencia, máxime si la concepción concomitante — la capacidad de una élite de iluminados de comprender e interpretar las grandes verdades históricas y, por ende, de canalizar la praxis pertinente — ha conllevado una enorme dosis de sangre y despotismo. Todo esto conduce a que los extensos procesos de disciplinamiento colectivo hayan perdido el aura de lo históricamente forzoso, positivo y hasta virtuoso; la política misma, en cuanto el esfuerzo colectivo por excelencia, emerge ahora como una actividad de importancia relativa, puesto que su capacidad para "transformar el mundo" y para inducir cambios sociales relevantes sería muy limitada⁶². En contraposición a concepciones basadas en la "soberanía popular", en

la "voluntad general" y en todas las ideologías del cambio radical, algunos movimientos sociales en la actualidad tratan de buscar nuevas vías de desarrollo en la dedicación a trabajos comunitarios estrictamente delimitados, en el rescate de tradiciones laborales de etnias oprimidas y en las faenas productivas que respeten criterios ecológicos y conservacionistas. El horizonte temporal y espacial restringido de estos intentos así como su distanciamiento más o menos consciente con respecto a los sacrosantos principios de rendimiento, eficiencia y acrecentamiento compulsivos debilitan afortunadamente la rigidez e intensidad de los procesos habituales de disciplinamiento colectivo, que están ligados a decursos de ordinario muy largos, a una voluntad centralizadora y a metas normativas más o menos claras. En cierto sentido se puede aseverar que estos afanes de aliento menor privilegian el presente (y no el porvenir); al atribuir una mayor importancia a las cosas momentáneas — como las experiencias del amor y la alegría⁶³ —, restan significación a la gratificación postergada y a otros fenómenos análogos de la ética protestante.

Paralelamente debe mencionarse la posibilidad de otras formas de disciplinamiento colectivo. Fuera de la variante burguesa, protestante y propia de los estamentos medios, se da también una domesticación de los instintos de índole aristocrática, nacida de lo inevitable que era un tráfico no agresivo entre los miembros de la élite en las cortes de Francia y Borgoña; esta morigeración de los impulsos espontáneos no desplaza al olvido los elementos lúdicos y estéticos, concede la debida relevancia a los aspectos exteriores y mediante vestigios de (auto)ironía temple los excesos de sistematicidad y metodicidad⁶⁴. Erich Fromm llamó la atención sobre el hecho de que un elemento central del disciplinamiento occidental burgués, la tendencia al ascetismo intramundano, puede representar la sobrecompensación por sentimientos centrados en posesión, consumo, envidia y afines, reprimidos por el sujeto y denigrados por la ideología oficial, lo que puede conducir a situaciones de patología social⁶⁵. Esto no quiere decir, evidentemente, que se tenga que hacer la apología de un hedonismo irrestricto, que, como se sabe, no conduce a ninguna parte⁶⁶.

Una evaluación definitiva de los procesos de disciplinamiento y de su inevitabilidad histórica es imposible. Pero no es del todo erróneo el postular la conveniencia de relativizarlos y aminorarlos y el encuadrarlos en intentos de democratización genuina dentro de grupos sociales más o menos delimitados y transparentes para sus propios integrantes, en una atmósfera antiburocrática que fomente su cuestionamiento permanente y que no imponga consensos obligatorios bajo formalismos democráticos⁶⁷.

El disciplinamiento colectivo ha constituido uno de los pilares centrales del desarrollo de la racionalidad instrumental y, por consiguiente, de la evolución de las naciones occidentales y de la actual civilización industrial. Sus méritos en pro del progreso material, institucional y cultural son innegables, pero también son notorias las calamidades que están ligadas a este proceso secular. El Tercer Mundo puede aprender de las experiencias

históricas anteriores (si es que alguna comunidad humana lo hace de los errores ajenos), no forzando programas de modernización que signifiquen simultáneamente la descomposición de tradiciones y modos de vida autóctonos y la utilización de sus ciudadanos como meros recursos sobre los cuales dispone una élite que está empeñada en imitar el desenvolvimiento técnico-económico de las metrópolis mundiales.

Como corolario es conveniente reiterar que los aspectos positivos conectados con la modernidad — que van desde la moralidad universal-racionalista de la Ilustración hasta el anhelo de objetividad en el conocimiento científico y de la plena autonomía del sujeto⁶⁸ — deben ser complementados con lo rescatable de la tradición⁶⁹ y con el fomento de una racionalidad comunicativa. El disciplinamiento social ha coadyuvado adecuadamente a una mejor adaptación de las sociedades a medios aleatorios y a recursos cambiantes y, por consiguiente, a un amplio dominio de los hombres sobre la naturaleza y sobre ellos mismos. El elevado grado de este "éxito" pone en peligro, sin embargo, la gran conquista paralela del racionalismo: el tener que fundamentar convincentemente las propias opciones y la facultad de poner en cuestionamiento las propias premisas, por más sólidas y razonables que éstas parezcan ser. La labor prioritaria de los países del Tercer Mundo sería el combinar un mínimo de disciplinamiento con una racionalidad comunicativa⁷⁰ que ayude a mitigar las alienaciones de la civilización industrial y las rigurosidades del orden moderno, conservando, si es necesario, fragmentos de aquellos vínculos primarios que solían brindar solidaridad y generosidad sin trabas burocráticas.

¹ Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Sobre el proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas), vol. II: *Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (Esbozo de una teoría de la civilización), Frankfurt: Suhrkamp 1980, p. 316 sss.

² *Ibid.*, p. 330

³ *Ibid.*, p. 314, 348

⁴ Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (El discurso filosófico de la modernidad), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 138.

⁵ Jürgen Habermas acierta con acostumbrada brillantez en su tratamiento ideológico-crítico del discurso postmodernista, poniendo en evidencia todos sus lados flacos y en relieve los aspectos rescatables del racionalismo y la Ilustración. El conjunto de su obra denota, sin embargo, una curiosa ceguera frente a los grandes problemas de la actualidad, tematizados por los postmodernistas (crisis del medio ambiente, colapso del socialismo y del Estado de bienestar social, eurocentrismo y antropocentrismo de los magnos sistemas teóricos, decadencia del ornato público y de la estética en todos los regímenes subsumidos por la civilización industrial), problemas que no fueron ni anticipados ni analizados adecuadamente por Habermas. En sus escritos se buscaría vanamente una sola mención a las deformaciones burocráticas o al hastío de la vida generados por la

tutela omnipotente del Estado benefactor en la Suecia socialdemocrática. (Cf. por ejemplo Hans Magnus Enzensberger, *Ach Europa*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, pp. 9-49).

⁶ Cf. una obra, cuyo título es tan lacónico como preciso: Willy Huhn, *Trockij — der gescheiterte Stalin* (Trockij — el Stalin impedido), BerlínW: Kramer 1973, p. 38 sq.- El concepto de "campo de concentración" aparece aquí enunciado literalmente; era un castigo menor para aquellos "delincuentes", pues en el mismo lugar Trockij propuso en realidad su simple eliminación física.

⁷ Sobre esta problemática, tratada ampliamente por los pensadores de la Escuela de Frankfurt (en su segunda fase), existe una amplísima literatura. Cf. Helga Geyer-Ryan Helmut Lethen, *Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung* (De la dialéctica de la violencia a la dialéctica de la Ilustración), en: Willem van Reijen / Gunzelin Schmid Noerr (comps.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987* (Cuarenta años de mensaje en botella: "La dialéctica de la Ilustración" 1947 hasta 1987), Frankfurt: Fischer 1987, p. 43 sq.; Friedrich W. Schmidt, *Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes* (La inutilidad del sacrificio y la irrealidad de la muerte), en: *ibid.*, pp. 139-153; Hauke Brunkhorst, *Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte* (El mundo como botín. Racionalización y razón en la historia), en: *ibid.*, p. 175.

⁸ El saber y el arte no son posibles sin un entusiasmo pasional por la verdad y la belleza. Desde Platón hasta Marx, los representantes del racionalismo no dejaron de reconocer este vínculo. Sobre la pasión en cuanto la fuerza esencial que impulsa al Hombre a su auto-realización en el mundo, cf. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (Economía política y filosofía: Manuscritos de París), en: Marx, *Die Frühschriften* (Escritos tempranos), compilación de Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1964, p. 275.

⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido 1947, p. 71.

¹⁰ Cf. por ejemplo: Enzo Faletto / Gonzalo Martner (comps.), *Repensar el futuro. Estilo de desarrollo*, Caracas: Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL 1986; Gonzalo Martner (comp.) *Diseños para el cambio. Modelos socioculturales*, Caracas: Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL 1987.

¹¹ Algunos marxistas (posteriormente exitosos en cuanto postmodernistas) intentaron mostrar tempranamente que la obra de Marx contenía una axiomática plural de valores antropológicos. Cf. Agnes Heller, *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte* (Hipótesis sobre una teoría marxista de los valores), Frankfurt: Suhrkamp 1972, pp. 12-14.

¹² Como fue el caso de la conversión casi mística de Georg Lukács al marxismo. Cf. Andrew Arato / Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México: FCE 1986, p. 21, 133 sq.

¹³ Cf. Jürgen Altwegg / Aurel Schmidt, *Französische Denker der Gegenwart* (Pensadores franceses actuales), Munich: Beck 1988, p. 14, 53, 70; cf. también: Günther Schwy, *Poststrukturalismus und "neue Philosophen"* (Postestructuralismo y los "nuevos filósofos"), Reinbek: Rowohlt 1985.- Cf. también Bernhard Taureck, *Französische Philosophen im 20. Jahrhundert* (Filósofos franceses en el siglo XX), Reinbek: Rowohlt 1989.

¹⁴ Cf. entre otros: Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (La dialéctica de la religión y la sociedad), Frankfurt: Fischer 1988, p. 7, 23 sq., 87.

¹⁵ Cf. Willy Hochkeppel, *Pathologie der Moderne. Jürgen Habermas versucht, die Dialektik der Aufklärung fortzuführen* (La patología de la modernidad. Jürgen Habermas intenta proseguir la dialéctica de la Ilustración), en: DIE ZEIT (Hamburgo), N° 12 del 21 de marzo de 1986, p. 17.- Sobre la falta de auto-reflexión en torno a las propias experiencias en su tiempo entre los miembros de la Escuela de Frankfurt, cf. Rolf Wigger-

shaus, *Theodor W. Adorno*, Munich 1987, p. 60 sq.: Adorno habría atribuido una importancia excesiva al fascismo y a sus fenómenos (como la impotencia individual y la capacidad manipulativa del Estado), por constituir éstos principalmente las experiencias que le tocó vivir.

¹⁶ Cf. el excelente ensayo de Reimut Reiche, *Ist der Ödipuskomplex universell?* (Es universal el complejo de Edipo?), en: KURSBUCH, N° 29, septiembre de 1972, p. 160; Paul Parin, *Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen. Eine Anwendung der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (El resultado del conflicto edipal en tres diferentes culturas. Una aplicación del psicoanálisis como ciencia social), en: *ibid.*, pp. 179-201, especialmente p. 196; Pierre Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París: Minuit 1974, p. 168; Georges Devereux, *Ethnopschoanalyse* (Etnopsicoanálisis), Frankfurt: Suhrkamp 1978.- Cf. también la réplica de los psicoanalistas ortodoxos: Helmut Dahmer et al., *Das Elend der Psychoanalyse-Kritik. Subjektverleugnung als politische Magie* (La miseria de la crítica al psicoanálisis. La negación del sujeto como magia política), Frankfurt: Athenäum 1973.

¹⁷ Ernst Topitsch, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung* (Conocimiento e ilusión. Estructuras básicas de nuestra visión del mundo), Hamburgo: Hoffmann & Campe 1979, p. 10; sobre el paralelismo de ontogénesis y filogénesis en la obra de Jürgen Habermas cf. Paul Nolte, *Was können Historiker von Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns" lernen?* (Qué pueden aprender los historiadores de la obra "Teoría de la actuación comunicativa" de Habermas?), en: GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT, vol. 12 (1986), N° 4, pp. 534-536.

¹⁸ El pensamiento *mítico* parecería englobar implícitamente el conocimiento *crítico* de que la realidad y sus procesos no están nunca libres del sujeto y sus actos; hoy se sabe por ejemplo que elementos de irracionalidad — como los valores y la visión del mundo del investigador — forman parte constitutiva de todo proceso de investigación, reflexión y comunicación científicas.

¹⁹ Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (Tótem y tabú), Frankfurt: Fischer 1972, p. 100, 102; Freud, *Das Interesse an der Psychoanalyse* (El interés por el psicoanálisis), en: Freud, *Darstellungen der Psychoanalyse* (Exposiciones del psicoanálisis), Frankfurt: Fischer 1969, p. 123.

²⁰ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (El hombre Moisés y la religión monoteísta), Frankfurt: Suhrkamp 1965, p. 105, 123, 155; Freud, *Nachschrift 1935* (Postscriptum de 1935), en: Freud, *"Selbstdarstellung". Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse* ("Auto-exposición". Escritos sobre la historia del psicoanálisis), compilado por Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt: Fischer 1971, p. 98.

²¹ Freud, *Das Interesse...*, op. cit. (nota 19), p. 124 sq.

²² Freud, *Kurzer Abriss der Psychoanalyse* (Breve bosquejo del psicoanálisis), en: Freud, *"Selbstdarstellung"*, op. cit. (nota 20), p. 220.

²³ *Ibid.*, p. 221; Freud, *Das Interesse...*, *ibid.*, p. 125.- Freud calificó la moralidad lacónicamente como "restricción de los instintos". Freud, *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse* (Las resistencias contra el psicoanálisis), en: Freud, *"Selbstdarstellung"*, op. cit. (nota 20), p. 230.- Cf. el substancioso comentario de Erich Fromm, *Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten* (El modelo freudiano del Hombre y sus determinantes sociales), en: Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (Psicología social analítica y teoría social), Frankfurt: Suhrkamp 1971, pp. 190-192.- Para una visión distinta y brillante de toda esta temática cf. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: Holt / Reinhard 1973.

²⁴ Sobre la moralidad: Freud, *Der Mann Moses...*, op. cit. (nota 20), p. 173 sq., 177; sobre la religión: *ibid.*, p. 72, 75, 168.- Cf. la formulación clásica en: Freud, *Totem...*, op. cit. (nota 19), pp. 161-174; Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (El malestar en la cultura

ra), Frankfurt: Fischer 1965, p. 71, 73, 79, 82, 92, 102, 114 sq., 126; Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Psicopatología de la vida cotidiana), Frankfurt: Fischer 1954, p. 217; Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (El futuro de una ilusión), Frankfurt: Fischer 1967, p. 87 sq., 96 sqq., 123.

²⁵ Freud, *Das Unbehagen...*, *ibid.*, p. 102.

²⁶ *Ibid.*, p. 75, 82.- Sobre los aspectos problemáticos del teorema de la sublimación en cuanto fundamento del adelantamiento cultural cf. el brillante ensayo de Alfred Lorenzer, *Symbol, Interaktion un Praxis* (Símbolo, interacción y praxis), en: A. Lorenzer et al., *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (Psicoanálisis como ciencia social), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 17, donde Lorenzer expuso el carácter cuantitativo-mecanicista que subyace a la concepción compensatoria de la cultura desarrollada por Freud.- Cf. también: Jos van Ussel, *Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft* (Opresión sexual. Historia de la hostilidad a lo sexual), Reinbek: Rowohlt 1970, p. 76 sqq.; sobre las incongruencias de esta teoría con respecto a los espíritus creadores cf. Arno Plack, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral* (La sociedad y lo malo. Una crítica de la moral dominante), Munich: List 1969, pp. 250-255.

²⁷ Sobre esta problemática cf. Igor A. Caruso, *Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik* (Psicoanálisis, ideología, crítica a la ideología), en: Hans-Peter Gente (comp.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol* (Marxismo, psicoanálisis, sexpol), Frankfurt: Fischer 1972, vol. II, p. 65, 70; Herbert Marcuse, *Trieblehre und Freiheit* (Teoría de los instintos y libertad), en: *ibid.*, pp. 181-187; Jean-Marie Brohm, *Psychoanalyse und Revolution* (Psicoanálisis y revolución), en: *ibid.*, p. 268, 274 sq.

²⁸ Wilhelm Reich, *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen* (La revolución sexual. Sobre el autogobierno caracterológico del Hombre), Frankfurt: Fischer 1971, p. 41, 44 (La obra fue escrita entre 1918 y 1935).- Cf. también: Charles Rycroft, *Wilhelm Reich*, Munich: dtv 1972, p. 28.

²⁹ Herbert Marcuse, *Trieblehre...*, *op. cit.* (nota 27), p. 179, 194.- El notabilísimo mérito de Herbert Marcuse no consiste únicamente en haber combinado psicoanálisis y teoría crítica de la sociedad en una brillante síntesis, sino también en haber postulado una diferencia fundamental entre la domesticación de los instintos necesaria para el desenvolvimiento de la cultura y la represión suplementaria requerida substancialmente para la preservación de un sistema de dominación social histórica y tecnológicamente depasado por la historia. Cf. Marcuse *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Eros y civilización. Una contribución filosófica a Sigmund Freud), Frankfurt: Suhrkamp 1965, p. 40 sqq.

³⁰ Marcuse, *Triebstruktur...*, *ibid.*, p. 17.- Cf. también Jean-Marie Benoist, *Marcuse, "Aufklärer" gegen die Aufklärung* (Marcuse, filósofo "ilustrador" contra la Ilustración), en: Hans-Peter Gente (comp.), *op. cit.* (nota 27), vol. II, pp. 202-222; Wolfgang Bonss, *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule* (Psicoanálisis como ciencia y crítica. La recepción de Freud de parte de la Escuela de Frankfurt), en: Wolfgang Bonss / Axel Honneth (comps.), *Sozialforschung als Kritik. Zum Sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie* (Investigación social como crítica. Sobre el potencial científico-social de la Teoría Crítica), Frankfurt: Suhrkamp 1982, pp. 367-425; Erich Wulff, *Psychoanalyse und Realität* (Psicoanálisis y realidad), en: DAS ARGUMENT, vol. 23, julio/agosto de 1981, pp. 540-550.

³¹ Cf. el brillante ensayo de Gvozden Flego, *Erotisieren statt sublimieren* (Erotizar en lugar de sublimar), en: Institut für Sozialforschung (comp.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse* (La crítica y la utopía en la obra de Herbert Marcuse), Frankfurt: Suhrkamp 1992, p. 192

³² Jürgen Habermas, *Ein philosophierender Intellektueller* (Un intelectual filosofante), en: *Über Theodor W. Adorno* (En torno a Theodor W. Adorno), Frankfurt: Fischer 1968, p. 40; Alfred Lorenzer, op. cit. (nota 26), p. 26.

³³ Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica del poder. Estadios reflexivos de una teoría crítica de la sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 54; J.F. Schmucker, *Adorno — Logik des Zerfalls* (Adorno — Lógica de la descomposición), Stuttgart 1977, passim; Karl-Heinz Sahmel, *Die Kritische Theorie* (La teoría crítica), Würzburg: Königshaus/Neumann 1988; Reinhard Kager, *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos* (Dominación y reconciliación. Una introducción a la obra de T.W. Adorno), Frankfurt / New York: Campus 1988; Harry Kunneman / Hent de Vries (comps.), *Die Aktualität der "Dialektik der Aufklärung". Zwischen Moderne und Postmoderne* (La actualidad de la "Dialéctica de la Ilustración". Entre la modernidad y la postmodernidad), Frankfurt/New York: Campus 1988.

³⁴ Sobre esta problemática cf. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. Crítica de la razón después de Adorno), Frankfurt: Suhrkamp 1985, pp. 11, 70-73; cf. las formulaciones entre tanto clásicas de Horkheimer / Adorno, op. cit. (nota 9), pp. 37-46, 53, 55; Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, pp. 15-21, 146-150, 158 sqq., 308 sqq.; cf. la crítica de Seyla Benhabid, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie* (La modernidad y las aporías de la Teoría Crítica), en: Bonss / Honneth (comps.), op. cit. (nota 30), pp. 127-175.

³⁵ Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (Una dificultad del psicoanálisis), en: Freud, *Darstellungen...*, op. cit. (nota 19), p. 135.- Sobre otros aspectos autoritarios y dogmáticos en el psicoanálisis cf. Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, vol. I: *L'Anti-Oedipe*, París 1972, passim.

³⁶ Freud, *Das Interesse...*, op. cit. (nota 19), p. 118.

³⁷ Freud, *Über Psychoanalyse* (Sobre el psicoanálisis), en: Freud, *Darstellungen...*, op. cit. (nota 19), p. 82; Freud, *Zur Psychopathologie...*, op. cit. (nota 24), p. 216; Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften* (Tres tratados sobre la teoría sexual y escritos afines), Frankfurt: Fischer 1965, pp. 120-123; Freud, *Über Träume und Traumdeutungen* (Sobre sueños e interpretación de sueños), Frankfurt: Fischer 1972, p. 19.

³⁸ Wilhelm Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie* (La irrupción de la moral sexual. La historia de la economía sexual), Kopenhagen: VSP 1935, pp. 92-97; Wilhelm Reich, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (Materialismo dialéctico y psicoanálisis), Berlin/W: Underground Press L. 1968 (1934), p. 21.- Charles Rycroft escribió que la propia obra de Reich adolecería de tendencias mecanicistas y deterministas; sus escritos posteriores principalmente se asemejarían más al campo de la mística y la religión que al área de las ciencias naturales, de la cual se reclamaban Reich y Freud. (Rycroft, op. cit. [nota 28], pp. 25, 93-106).- Cf. Bernd A. Laska, *Wilhelm Reich*, Reinbek: Rowohlt 1985, p. 21.

³⁹ Freud, *Drei Abhandlungen...*, op. cit. (nota 36), p. 183; Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, Harmondsworth: Penguin 1963, p. 108, 111; Freud, *Kurzer Abriss...*, op. cit. (nota 22), p. 215; Freud, *Die Widerstände...*, op. cit. (nota 23), p. 226; Alfred Lorenzer, op. cit. (nota 26), pp. 11-16.

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Cognición e interés), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 300-302, 341, 348.

⁴¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La Razón en la era científica), Frankfurt: Suhrkamp 1976, p. 101 sq.: Los procedimientos hermenéuti-

cos, complementando otros enfoques, ayudan a relativizar una sola interpretación definitiva mediante un interés mayor por preguntas que por respuestas.

⁴² No sólo a causa del carácter secundario y accidental del intelecto, sino también a causa de la persistencia de los instintos de agresión y dominación, Freud consideró que la abolición de la propiedad privada, propugnada por socialistas y comunistas, no traería consigo el fin de la agresión entre los hombres y la pacificación social.- Freud, *Das Unbehagen...*, op. cit. (nota 24), p. 103.

⁴³ Cf. Thomas Mirbach, *Kritik der Herrschaft* (Crítica de la dominación), Frankfurt/New York: Campus 1979, p. 52.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: Hegel, *Werke* (Obras), Frankfurt: Suhrkamp 1972, vol. 3, p. 39 sq., 359 sqq.; con respecto a la importancia del pecado para el conocimiento cf. Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, p. 81, 140 sqq.; sobre la influencia de la *Gnosis* sobre esta temática cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon 1963, pp. 320-340 (en torno a la relevancia actual de la Gnosis clásica).

⁴⁵ Sobre esta temática cf. Edgar Morin, *L'homme révolutionné et l'homme révolutionnaire*, en: SOCIALISME OU BARBARIE (París), Nº 39, marzo/abril 1965, passim; J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, París: Calmann-Lévy 1966; Jacques Julliard, *La faute à Rousseau. Essais sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, París: Seuil 1985.

⁴⁶ Etienne de la Boétie, *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre), Frankfurt: EVA 1980, passim; Guillermo Franco-vich, *El odio al pensamiento. Los nuevos filósofos franceses*, Buenos Aires: Depalma 1982, pp. 75-78; Judith Le Soldat, *Freiwillige Knechtschaft* (Servidumbre voluntaria), Frankfurt: Fischer 1989; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft* (Historia y dominación), Frankfurt: Suhrkamp 1979.

⁴⁷ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo), Frankfurt: Fischer 1967, p. 13, 16, 19.- Sobre esta temática cf. tres excelentes trabajos: Heinrich Popitz, *Prozesse der Machtbildung* (Procesos de la formación del poder), Tübingen: Mohr-Siebeck 1969; Hans Strotzka, *Macht. Ein psychoanalytischer Essay* (Poder. Un ensayo psicoanalítico), Frankfurt: Fischer 1988; Axel Honneth, op. cit. (nota 33), pp. 66-69, 171-179, 196-223.

⁴⁸ Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (El miedo a la libertad), Frankfurt: EVA 1966, p. 107 sqq.; Fromm, *Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil* (Autoridad y familia. Parte socialpsicológica), en: Hans-Peter Gente (comp.), op. cit. (nota 27), vol. I, pp. 291-300.

⁴⁹ Sobre la concepción del Michel Foucault en torno al poder cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París 1969; Foucault, *Power / Knowledge*, Brighton: Harvester Press 1980; cf. también Alex Callinicos, *Postmodernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?*, en: Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza 1988, p. 285; J. Picó, *Introducción*, en: *ibid.*, p. 40; Axel Honneth, op. cit. (nota 33), pp. 168-224; Gilles Deleuze, *Foucault*, París 1986, passim.

⁵⁰ La enorme difusión de los enfoques sistémicos tiene que ver con la reducción de la democracia a un respeto formalizado de las reglas de juego, y en el mundo socialista con la conceptualización de una "ciencia de la conducción de recursos humanos" al estilo de un ingeniería socio-política.- Cf. Michael Th. Greven, *Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse* (Teoría sistémica y análisis de la sociedad), Darmstadt: Luchterhand 1974, pp. 26-29, 84, 103 sq., 124, 134, 157 sqq., 171-181, 253-260; Jürgen Habermas / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?* (Teoría de la sociedad o tecnología social — qué rinde la investiga-

ción sistémica?), Frankfurt: Suhrkamp 1971, passim; Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 4), p. 409 sqq.

⁵¹ Cf. Jürgen Habermas et al., *Gespräche mit Herbert Marcuse* (Conversaciones con Herbert Marcuse), Frankfurt: Suhrkamp 1978, p. 29 sq., 38 sq., 143 sq.; Marcuse, *Trieblehre...*, op. cit. (nota 27), p. 179: "La libertad es una forma de poder".- Una crítica a esta posición: Jean-Marie Benoist, op. cit. (nota 30), p. 208.- Una percepción demasiado radical del orden "burgués" llevó a Marcuse a nivelizar las diferencias entre la guerra y la paz y entre el estado de excepción y la normalidad cotidiana, viendo como única salida un (inaceptable) mesianismo concebido como lucha de clases. Cf. Marcuse, *Nachwort* (Epílogo), en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, p. 100, 105; Marcuse, *Repressive Toleranz* (Tolerancia represiva), en: Robert Paul Wolff et al., *Kritik der reinen Toleranz* (Crítica de la tolerancia pura), Frankfurt, Suhrkamp 1966, p. 95, 97, 114 sq., 120; Marcuse, *Konterrevolution und Revolte* (Contrarrevolución y revuelta), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 66-70.

⁵² Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 4), p. 156; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa), vol. II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Crítica de la razón funcionalista), Frankfurt: Suhrkamp 1981, p. 490 sq.- Sobre la teoría habermasiana cf. Gerhard Gamm, *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Habermas' Deutung der Moderne* (Comunicación unidimensional. Razón y retórica en la interpretación habermasiana de la modernidad), Würzburg: Königshaus/Neumann 1987.

⁵³ Ralf Dahrendorf, *Kulturpessimismus versus Fortschrittshoffnung. Eine notwendige Abgrenzung* (Pesimismo cultural contra esperanza en el progreso. Una delimitación necesaria), en: Jürgen Habermas (comp.), *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit"* (Conceptos sobre la "Situación espiritual del tiempo"), vol. I: *Nation und Republik* (Nación y república), Frankfurt: Suhrkamp 1980, p. 222 sq.; cf. también: Fritz J. Raddatz, *Kontaktsperre* (Bloqueo de contacto), en: ibid., vol. II: *Politik und Kultur* (Política y cultura), pp. 554-577.

⁵⁴ Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* (Apología de lo casual. Estudios filosóficos). Stuttgart: Reclam 1986, p. 79.

⁵⁵ Sobre las relaciones entre la pérdida contemporánea de sentido, la experiencia del nihilismo y abdicación de la universalidad de la Razón cf. Jürgen Habermas, *Theorie...*, op. cit. (nota 52), vol. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Racionalidad de la actuación y racionalización social), pp. 336-339.

⁵⁶ Sobre esta temática cf. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (El nuevo desorden), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 42 sqq.; Conde Christian von Krockow, *Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbsterstörung* (Política y naturaleza humana. Diques contra la autodestrucción), Stuttgart: DVA 1987, passim

⁵⁷ Jessica Benjamin, *Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse* (Las antinomias del pensamiento patriarcal. Teoría crítica y psicoanálisis), en: Bonss / Honneth (comps.), op. cit. (nota 30), p. 441; cf. también Wolfgang Bonss, op. cit. (nota 30), pp. 367-425.

⁵⁸ Habermas, *Die Neue...*, op. cit. (nota 56), p. 145 sq.; sobre el carácter ambivalente de este proceso y los aspectos positivos del racionalismo cf. Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 4), pp. 391-393.

⁵⁹ Josep Picó, *Introducción*, op. cit. (nota 49), p. 43; Habermas, *Theorie...*, op. cit., vol. I (nota 55), p. 27 sq., 128, 523 sqq.; vol. II (nota 52), p. 9 sqq., 184 sq., 338.

⁶⁰ Cf. Urs Jaeggi, *Drinnen und draußen* (Adentro y afuera), en: Habermas (comp.), *Stichworte...*, op. cit. (nota 53), vol. II, pp. 476-478.

⁶¹ Jürgen Habermas concibió una defensa muy convencional y poco convincente del Estado de bienestar social encarnado en los regímenes de la socialdemocracia y, en general, del socialismo en cuanto modelo de organización social, definiendo a este último en términos de extraordinaria modestia: socialismo sería aquel sistema de cuño falibilista, que corrige sus propios errores y que trata de disminuir la represión evitable y la injusticia identificable y que intenta impedir la erosión de formas solidarias de vida social.- Habermas, *Die Neue...*, op. cit. (nota 56), p. 73, 152.- Cf. también: David Sobrevilla, *El problema de la modernidad: el debate entre Lyotard y Habermas*, en: SOCIA-LISMO Y PARTICIPACION, N° 43, septiembre de 1988, pp. 65-82.

⁶² Cf. Norbert Lechner, *Reflexiones sobre estilos de desarrollo y visiones del futuro*, en: Faletto / Martner (comps.) op. cit. (nota 10), pp. 25-27; Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile: FLACSO 1984; Lechner, *De la revolución a la democracia*, en: LA CIUDAD FUTURA, N° 2, octubre de 1986, p. 35; José Joaquín Brunner, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, en: Gonzalo Martner (comp.), op. cit. (nota 10), pp. 110-115; Aníbal Quijano *Las ideas son cárceles de larga duración*, en: LA CIUDAD FUTURA, N° 2, octubre de 1986, p. 21 sqq.; Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad & Política 1988; José Aricó / Waldo Ansaldi, *Debemos reinventar América Latina, pero... desde qué conceptos "pensar" América?*, en: DAVID & GO-LIATH, vol. XVI, N° 49, julio de 1986, p. 3 sqq.

⁶³ Cf. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Los fundamentos espirituales de una nueva sociedad), Munich: dtv 1981, p. 125.

⁶⁴ Norbert Elias, *Über den Prozess...*, op. cit. (nota 1), vol. I: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Modificaciones en el comportamiento de las capas altas mundanas de Occidente), pp. 1-42.- La crítica alemana contrapuso a esta *civilización* francesa (brillante, pero superficial) la propia *cultura* (profunda, filosóficamente fundamentada y obviamente seria), que en fondo era una ideología legitimatoria de las clases medias relativamente exitosas.- Elias aludió con razón a la censura que hizo Thorstein Veblen del consumo ostentoso de las élites, anotando que tal crítica se nutría de los prejuicios puritanos de los estratos medios. Cf. N. Elias, *Die höfische Gesellschaft* (La sociedad cortesana), Neuwied/Berlín: Luchterhand 1969, p. 104; Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, México: FCE 1963, passim.

⁶⁵ Erich Fromm, *Haben...*, op. cit. (nota 63), p. 86 sq.

⁶⁶ Cf. el ensayo que no ha perdido vigencia: Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus* (Crítica del hedonismo), en: Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1965, vol. I, pp. 128-168, especialmente 158, 161-163.

⁶⁷ Cf. Odo Marquard, op. cit. (nota 54), p. 73: El consenso habermasiado poseería un elemento autoritario al permitir la polifonía y el disenso sólo como punto de partida; el consenso universal a establecerse después de la discusión general sería absorbente y obligatorio.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *Modernidad versus postmodernidad*, en: Josep Picó (comp.), op. cit. (nota 49), p. 95.

⁶⁹ Lo aparente anticuado, como la monarquía, puede preservar valiosos elementos del mundo no racionalizado instrumentalmente y contribuir a dar un sentido de continuidad e identidad a la comunidad respectiva, precisamente porque contiene valores estéticos superiores, porque simboliza la continuidad con el pasado histórico de toda la humanidad (el renegar de él apunta al designio patológico de no querer reconocerse en su propia génesis y a fomentar la reproducción irracional de lo desplazado al fondo del subconsciente) y porque evoca un rasgo indeleble de la condición humana, que es la contingencia. El hecho de que la dignidad más alta del Estado pertenezca a alguien por

la mera casualidad de su nacimiento nos recuerda que no todo lo pre-racional es irracional; además así el símbolo (familiar) de la colectividad permanece fuera de la codicia y los afanes de la casta política.

⁷⁰ Habermas, *Theorie...*, op. cit., (nota 52 y 55), vol. I, p. 27 sq., 107, 128, 523 sqq.; vol. II: p. 9 sq. 184 sq., 338