

EL DISCIPLINAMIENTO SOCIAL COMO FACTOR DEL DESARROLLO HISTORICO

(Una visión heterodoxa
desde el Tercer Mundo)

Por H. C. F. MANSILLA

*A la memoria
de Herbert Marcuse*

SUMARIO

- I. LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD Y SU SIGNIFICACIÓN EN EL TERCER MUNDO.—
- II. TENDENCIAS DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y FENÓMENOS DE DISCIPLINAMIENTO SOCIAL.—
- III. EL AVANCE CIVILIZATORIO EN CUANTO DOMESTICACIÓN DE LOS INSTINTOS.—
- IV. LOS LABERINTOS DEL PODER Y EL PROBLEMA DEL CONTROL SOCIAL.—
- V. LOS COSTES DEL DISCIPLINAMIENTO COLECTIVO Y LO POSITIVO DEL ORDEN PREMODERNO.

I. LA CRITICA DE LA MODERNIDAD Y SU SIGNIFICACION 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 organización sociopolítica y gustos estéticos que pertenecen al ámbito de lo premoderno, ámbito que, aunque tiende hoy 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 aún 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 del progreso técnico-material y la negativa a considerar la evolución 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 preindustrial, 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 quizá ayuden a mitigar las parcialidades de esta concepción hoy día casi extravagante.

El debate acerca del postmodernismo tiene una relevancia singular para el Tercer Mundo. 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, esta discusión teórica 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, aún hoy, conforma en el Tercer Mundo la casi totalidad de los esfuerzos en pro de aquello que se designa con los conceptos mágicos 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 occidental. 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 cultural. Las pautas de orientación de las actuales elites gobernantes de Asia, Africa 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 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 elite 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 sociocultural 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, Africa y América Latina a ser visto con una desconfianza creciente, parece indispensable el señalar ante todo el carácter ambiva-

lente 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 des-arreglo 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 sobreutilización de recursos naturales (ahora en clara disminución), un marcado empeoramiento de la calidad de la vida de sus ciudadanos, un erosionamiento progresivo de 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 sociopsíquicas 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.

II. TENDENCIAS DE LA EVOLUCION HISTORICA Y FENOMENOS 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 testimonios 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 coercitiva de los instintos, pero igualmente un aumento de la complejidad organizativa de la

sociedad y de sus productos materiales e intelectuales (1). 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 persona (2). Las presiones sociales, que surgen de las relaciones de los hombres y grupos entre sí, tienden a cristalizar 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 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 autocontrol hace que los contrastes entre las clases altas y bajas se vuelva más reducido, pero origina simultáneamente una mayor variedad de tipos de comportamiento (3). Mientras que la autodisciplina 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 desig-nios, ideales e intereses.

No cabe duda de que este disciplinamiento social, de enorme dimensión, es uno de los prerequisites del progreso histórico (como se lo concibe hoy

(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 un teoría de la civilización), Francfort, Suhrkamp, 1980, págs. 316 y sigs.

(2) *Ibidem*, pág. 330.

(3) *Ibidem*, págs. 314 y 348.

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 auténticamente 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 aún hoy de resabios morales y estéticos de origen protestante. Las ventajas de la modernidad son indiscutibles: la autorreflexión 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 individualistas (4). 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 antropocentrismo (5). 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 L. D. Trotski, el jefe de la posterior oposición antiestalinista, 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 instrumen-

(4) JÜRGEN HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (El discurso filosófico de la modernidad), Francfort, Suhrkamp, 1985, pág. 138.

(5) Jürgen Habermas acierta con su acostumbrada brillantez en el 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 (cfr., por ejemplo, HANS MAGNUS ENZENSBERGER: *Ach Europa*, Francfort, Suhrkamp, 1987, págs. 9-49).

tal (6). No sólo las muchas variantes del «socialismo realmente existente», 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 sociopolítica 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 estalinista) haya caído en un relativo descrédito, siguen vigentes la idea y el ideal de crear una economía coherente, estandarizada y autosustentada, cuya dinámica 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 nivelizadoras, 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

(6) Cfr. una obra cuyo título es tan lacónico como preciso: WILLY HUHNS: *Trockij — der gescheiterte Stalin* (Trotsky, el Stalin impedido), Berlín, Kramer, 1973, págs. 38 y sigs. El concepto de «campo de concentración» aparece aquí enunciado literalmente; era un castigo menor para aquellos «delincuentes», pues en el mismo lugar Trotsky propuso en realidad su simple eliminación física.

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 vistos 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 inclinaciones elementales y naturales y, al mismo tiempo, la fundamentación de la racionalidad instrumentalista (7). 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 autonegación de las propensiones más nobles del hombre, de sus pasiones (8), y de todo aquello que es Naturaleza en él. Este proceso, en cuanto núcleo de toda racionalidad civilizadora, es simultáneamente el centro de la mística 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 renunciamiento (9).

En medio de esta crítica al racionalismo instrumentalista, que comienza a extenderse en las comunidades intelectuales del Tercer Mundo (10), emerge

(7) Sobre esta problemática, tratada ampliamente por los pensadores de la Escuela de Francfort (en su segunda fase), existe una amplísima literatura. Cfr. 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), Francfort, Fischer, 1987, págs. 43 y sig.; FRIEDRICH W. SCHMIDT: «Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes» (La inutilidad del sacrificio y la irrealidad de la muerte), en *ibidem*, págs. 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 *ibidem*, pág. 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 autorrealización en el mundo, cfr. 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, pág. 275.

(9) MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam, Querido, 1947, pág. 71.

(10) Cfr., por ejemplo, ENZO FALETTI/GONZALO MARTNER (comps.): *Repensar el futuro. Estilos de desarrollo*, Caracas, Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL, 1986; GONZALO MARTNER

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 modernizante). Se percibe una oposición creciente 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 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 transmitimos sabidurías arcaicas, lo exótico y lo prohibido, lo plural y lo que se resiste al discurso uniformante (es decir, excluyente de lo reactivo al principio monológico), representa lo que empieza a abrirse paso frente a la corriente aún preponderante de la modernidad occidental, tanto en sus versiones capitalistas como en las socialistas (11).

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 crítica racionalista. Una concepción que parta del supuesto de que la filosofía es la nostalgia por que el mundo sea hogar corre el riesgo de transformarse en la senda de conversiones repentinas a dogmas sangrientos (12). Parece más razonable el servirse, con todas las reservas que prescribe un *common sense* crítico, del pensamiento nómada que tiene su origen en la obra de los escépticos, de los moralistas como Montaigne y La Rochefoucauld, de Friedrich Nietzsche y de la Escuela Parisina contemporánea. Se enfatiza la importancia de lo no codificado y no codificable, lo antisistémico, lo (aparentemente) ilógico, lo minoritario, desplazado y divergente, lo plural y lo misterioso, lo equívoco y lo irónico...

(comp.): *Diseños para el cambio. Modelos socioculturales*, Caracas, Nueva Sociedad/UNITAR/PROFAL, 1987.

(11) Algunos marxistas (posteriormente exitosos en los debates en torno al postmodernismo) intentaron mostrar tempranamente que la obra de Marx contenía una axiomática plural de valores antropológicos. Cfr. AGNES HELLER: *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte* (Hipótesis sobre una teoría marxista de los valores), Francfort, Suhrkamp, 1921, págs. 12-14.

(12) Como fue el caso de la conversión casi mística de Georg Lukács al marxismo. Cfr. ANDREW ARATO/PAUL BREINES, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México, FCE, 1986, págs. 21, 133 y sigs.

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 territorializar y 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 todos (13).

La evolución contemporánea de Asia, Africa 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 notable pluralidad de modelos y a resaltar las simbiosis más inesperadas de tradicionalidad y modernidad. El despliegue simultáneo de tantos modelos socioeconómicos y político-institucionales 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 un 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 legitimario religioso e ideológico de corte dogmático (14). De todas maneras, parece que fragmentos teóricos de alcance modesto y sin aspiraciones evolutivo-normativas se adecúan 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 ha 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 los grandes productos del siglo XX, el psicoanálisis de Sigmund Freud y la Teoría Crítica de la Escuela de Francfort. Desde una pers-

(13) Cfr. JÖRGEN ALTWEGG/AUREL SCHMIDT: *Französische Denker der Gegenwart* (Pensadores franceses actuales), Munich, Beck, 1988, págs. 14, 53 y 70; GÜNTER SCHIWY: *Poststrukturalismus und «neue Philosophen»* (Postestructuralismo y los «nuevos filósofos»), Reinbek, Rowohlt, 1985. Cfr. también BERNHARD TAURECK: *Französische Philosophen im 20. Jahrhundert* (Filósofos franceses en el siglo XX), Reinbek, Rowohlt, 1989.

(14) Cfr., entre otros, PETER L. BERGER: *Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft* (La dialéctica de la religión y la sociedad), Francfort, Fischer, 1988, págs. 7, 23 y sig., 87.

pectiva 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 fronteras allende las cuales su fuerza explicativa disminuye considerablemente (15).

III. EL AVANCE CIVILIZATORIO EN CUANTO DOMESTICACION 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 desiginio. Baste con mencionar la muy alta probabilidad de que el complejo de Edipo (16) y sus muchos aspectos colaterales no sean fenómenos exclusivos del ámbito occidental, pero que sólo en éste poseen la relevancia central que les atribuyó Freud. Es también posible que numerosos mecanismos de interacción sociopsíquica 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 conven-

(15) Cfr. 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*, núm. 12, de 21 de marzo de 1986, pág. 17. Sobre la falta de autorreflexión en torno a las propias experiencias en su tiempo entre los miembros de la Escuela de Francfort, cfr. ROLF WIGGERSHAUS: *Theodor W. Adorno*, Munich, Beck, 1987, págs. 60 y sigs.: Adorno habría atribuido una importancia excesiva al fascismo y a sus fenómenos como la impotencia individual y la capacidad manipuladora del Estado.

(16) Cfr. el excelente ensayo de REIMUT REICHE: «Ist der Ödipuskomplex universell?» (¿Es universal el complejo de Edipo?), en *Kursbuch*, núm. 29, septiembre de 1972, pág. 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 *ibidem*, págs. 179-201, especialmente pág. 196; PIERRE CLASTRES: *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, París, Minuit, 1974, pág. 168; GEORGE DEVEREUX: *Ethnopschoanalyse* (Etnopsicoanálisis), Francfort, Suhrkamp, 1978. Cfr. también la réplica de los psicoanálisis 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), Francfort, Athenäum, 1973.

ciones 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 posición 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 Francfort— 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 explicativo por lo cercano, lo complejo por lo simple, lo desconocido por lo familiar (17); 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 negativos (18)—, 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, Africa 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

(17) ERNEST TOPITSCH: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung* (Conocimiento e ilusión. Estructuras básicas de nuestra visión del mundo), Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1979, pág. 10. Sobre el paralelismo de ontogénesis y filogénesis en la obra de Jürgen Habermas, cfr. PAUL NOLTE: «Was können Historiker von Jüngen 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*, núm. 4, vol. 12, 1986, págs. 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.

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 esta 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 madurez (19). Hacia el fin de su vida, Freud enfatizó expresamente esa correspondencia entre decursos evolutivos individuales y colectivos (20).

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 influidas por tendencias animistas y credos religiosos desempeñan 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 Francfort— 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

(19) S. FREUD: *Totem und Tabu* (Tótem y tabú), Francfort, Fischer, 1972, págs. 100 y 102; S. FREUD: «Das Interesse an der Psychoanalyse» (El interés por el psicoanálisis), en S. FREUD: *Darstellungen der Psychoanalyse* (Exposición del psicoanálisis), Francfort, Fischer, 1969, página 123.

(20) S. FREUD: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (El hombre Moisés y la religión monoteísta), Francfort, Suhrkamp, 1965, págs. 105, 123 y 155; S. FREUD: «Nachschrift, 1935» (Postscriptum de 1935), en S. FREUD: «Selbstdarstellung». *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse* («Autoexposición». Escritos sobre la historia del psicoanálisis), compilado por Ilse Grubrich-Simitis, Francfort, Fischer, 1971, pág. 98.

la fundamentación de un yo unitario. Según Freud (21), «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 procedimiento 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 adecuadas (23). 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

(21) S. FREUD: «Das Interesse...», cit. (nota 19), págs. 124 y sigs.

(22) S. FREUD: «Kurzer Abriss der Psychoanalyse» (Breve bosquejo del psicoanálisis), en S. FREUD: «Selbstdarstellung»..., cit. (nota 20), pág. 220.

(23) *Ibidem*, pág. 221; S. FREUD: «Das Interesse...», cit., pág. 125. Freud calificó la moralidad lacónicamente como «restricción de los instintos». S. FREUD: «Die Widerstände gegen die Psychoanalyse» (Las resistencias contra el psicoanálisis), en S. FREUD: «Selbstdarstellung»..., cit. (nota 20), pág. 230. Cfr. el sustancioso 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), Francfort, Suhrkamp, 1971, págs. 190-192. Para una visión distinta y brillante de toda esta temática, cfr. FROMM: *The Anatomy of Human Destructiveness*, Nueva York, Holt/Reinhard, 1973.

superado razonablemente y sus obsesiones insanas (24). La religión y otros fenómenos culturales habrían nacido de la necesidad de defenderse contra la omnipotencia contundente de la naturaleza; como mecanismo de racionalización, poseería una considerable fuerza, equivalente a los temores inconvenientes 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 sufrimiento (26). 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

(24) Sobre la moralidad, S. FREUD: *Der Mann Moses...*, cit. (nota 20), págs. 173 y sig., 177; sobre la religión, *ibidem*, págs. 72, 75 y 168. Cfr. la formulación clásica en S. FREUD: *Totem...*, cit. (nota 19), págs. 161-174; S. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (El malestar en la cultura), Francfort, Fischer, 1965, págs. 71, 73, 79, 82, 92, 102, 114 y sigs., 126; S. FREUD: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Psicopatología de la vida cotidiana), Francfort, Fischer, 1954, pág. 217; S. FREUD: *Die Zukunft einer Illusion* (El futuro de una ilusión), Francfort, Fischer, 1967, págs. 97 y sig., 96 y sigs., 123.

(25) S. FREUD: *Das Unbehagen...*, cit., pág. 102.

(26) *Ibidem*, págs. 75 y 82. Sobre los aspectos problemáticos del teorema de la sublimación en cuanto fundamento del adelantamiento cultural, cfr. el brillante ensayo de ALFRED LORENZER «Symbol, Interaktion und Praxis» (Símbolo, interacción y praxis), en A. LORENZER *et al.*: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (Psicoanálisis como ciencia social), Francfort, Suhrkamp, 1971, pag. 17, donde Lorenzer expuso el carácter cuantitativo-mecanicista que subyace a la concepción compensatoria de la cultura desarrollada por Freud. Cfr. también JOS VAN USSEL: *Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft* (Opresión sexual. Historia de la hostilidad a lo sexual), Reinbek, Rowohlt, 1970, págs. 76 y sigs.; sobre las incongruencias de esta teoría con respecto a los espíritus creadores, cfr. 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, págs. 250-255.

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 este desarrollo. Cuanto mayor sea el número de individuos que hayan internalizado las normas (mandamientos y prohibiciones) de una comunidad cultural, tanto más sólida sería esta última y tanto menos probable el uso de medios coercitivos violentos. Esta necesaria *ilibertad* 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 causal, 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 cultural (27).

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 imprescindible de la represión sexual para el adelantamiento de la misma. Herbert Marcuse llamó la atención sobre lo problemático del vínculo psicoanalítico entre libertad y dominación, entre trabajo y placer y entre la dimámica de los instintos y el despliegue de los valores culturales, así como sobre lo insoluble del conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad (29). «El concepto del hombre que resulta

(27) Sobre esta problemática, cfr. IGOR A. CARUSO: «Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik» (Psicoanálisis, ideología, crítica a la ideología), en HANS-PETER GENTE (com.): *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol* (Marxismo, psicoanálisis, sexpol), Francfort, Fischer, 1972, volumen II, págs. 56 y 70; HERBERT MARCUSE: «Trieblehre und Freiheit» (Teoría de los instintos y libertad), en *ibidem*, págs. 181-187; JEAN-MARIE BROHM: «Psychoanalyse und Revolution» (Psicoanálisis y revolución), en *ibidem*, págs. 268, 274 y sig.

(28) WILHELM REICH: *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen* (La revolución sexual. Sobre el autogobierno caracteriológico del hombre), Francfort, Fischer, 1971, págs. 41 y 44. (La obra fue escrita entre 1918 y 1935.) Cfr. también CHARLES RYCROFT: *Wilhelm Reich*, Munich, dtv 1972, pág. 28.

(29) HERBERT MARCUSE: «Trieblehre...», cit. (nota 27), págs. 179 y 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

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). Freud exhibió una relación ambivalente frente a la civilización occidental, relación compartida plenamente por los representantes de la Escuela de Francfort, 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 irrestricto 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

fundamental entre la domesticación de los instintos necesaria para el desenvolvimiento de la cultura y la represión suplementaria requerida sustancialmente para la preservación de un sistema de dominación social histórica y tecnológicamente depasado por la historia. Cfr. MARCUSE: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein Philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Eros y civilización. Una contribución filosófica a Sigmund Freud), Francfort, Suhrkamp, 1965, págs. 40 y sigs.

(30) MARCUSE: *Triebstruktur...*, cit., pág. 17. Cfr. 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, págs. 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 Francfort), 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), Francfort, Suhrkamp, 1982, págs. 367-425; ERICH WULFF: «Psychoanalyse und Realität» (Psicoanálisis y realidad), en *Das Argument*, núm. 128, vol. 23, julio-agosto de 1981, págs. 540-550.

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 Ilustración (31). 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 Francfort, dedicada a analizar el racionalismo instrumentalista, se manifestaría como una *teoría del poder* (32). 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 Francfort 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 totalitarias (33).

(31) JÜRGEN HABERMAS: «Ein philosophierender Intellektueller» (Un intelectual filosofante), en *Über Theodor W. Adorno* (En torno a Theodor W. Adorno), Francfort, Fischer, 1968, página 40; A. LORENZER: *op. cit.* (nota 26), pág. 26.

(32) A. HONNETH: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica del poder. Estadios reflexivos de una teoría crítica de la sociedad), Francfort, Suhrkamp, 1985, pág. 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; R. KAGER: «Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adorno (Dominación y reconciliación. Una introducción a la obra de T. W. Adorno), Francfort/Nueva 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), Francfort/Nueva York, Campus, 1988.

(33) Sobre esta problemática, cfr. A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. Crítica de la razón después de Adorno), Francfort, Suhrkamp, 1985, págs. 11, 70-73; cfr. las formulaciones, entre tanto, clásicas de HORKHEIM/ADORNO: *op. cit.* (nota 9), págs. 37-46, 53, 55; THEODOR W. ADORNO: *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Francfort, Suhrkamp, 1966, págs. 15-21, 146-150, 158 y sigs.; cfr. 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), págs. 127-175.

Todo este proceso de una razón consagrada a disciplinar, controlar, objetivar, uniformar y domesticar el yo y el mundo exterior concuerdan con una imagen de la historia universal, según la cual el desarrollo de las sociedades humanas denota un carácter linear ascendente: el progreso histórico se manifiesta 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 percatarse que en Asia, Africa 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, poseen 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 cohonesto 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 sobrevaloración 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 conciencia colectiva, lo que equivale a aseverar que las tesis psicoanalíticas conformarían la obra más osada de toda la creación intelectual (34). Por otra parte, la noción de que la resistencia y la oposición a los

(34) S. FREUD: «Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse» (Una dificultad del psicoanálisis), en S. FREUD: *Darstellungen...*, cit. (nota 19), pág. 135. Sobre otros aspectos autoritarios y

enunciados psicoanalíticos demostrarían precisamente la veracidad y la certidumbre de los mismos, contiene un claro factor de totalitarismo al autoinmunizar al psicoanálisis contra toda posibilidad de crítica y relativización (35). Freud aceptó ingenuamente el determinismo científico habitual en su época; creía firmemente que en la vida psíquica no haya campo alguno para lo causal y arbitrario (36), lo que conlleva una perspectiva reduccionista de las actividades humanas y de sus complejas motivaciones: el hombre es visto sólo como 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 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 suficiente material empírico, la cual conduciría además a un determinismo exagerado en las relaciones sociales, sin dejar ningún resquicio a la libre elección de alternativas (37).

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 tesis (38). Este enfoque tiende a privilegiar análisis de causas y efectos sin otorgar un

dogmáticos en el psicoanálisis, cfr. G. DELEUZE/F. GUATTARI: *Capitalisme et Schizophrénie*, volumen I: *L'Anti-Oedipe*, París, 1972, *passim*.

(35) S. FREUD: «Das Interesse...», cit. (nota 19), pág. 118.

(36) S. FREUD: «Über Psychoanalyse» (Sobre el psicoanálisis), en S. FREUD: *Darstellungen...*, cit. (nota 19), pág. 82; S. FREUD: *Zur Psychopathologie...*, cit. (nota 24), pág. 216; S. FREUD: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften* (Tres tratados sobre la teoría sexual y escritos afines), Francfort, Fischer, 1965, págs. 120-123; S. FREUD: *Über Träume und Traumdeutungen* (Sobre sueños e interpretación de sueños), Francfort, Fischer, 1972, pág. 19.

(37) W. REICH: *Der Einbruch der Sexualmoral. Zur Geschichte der Sexuellen Ökonomie* (La irrupción de la moral sexual. La historia de la economía sexual), Copenhague, VSP, 1935, págs. 92-97; W. REICH: *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (Materialismo dialéctico y psicoanálisis), Berlín, Underground Press L., 1968 (1934), pág. 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 el área de las ciencias naturales, de la cual se reclamaban Reich y Freud (RYCROFT: *op. cit.* [nota 28], págs. 25, 93-106). Cfr. BERND A. LASKA: *Wilhelm Reich*, Reinbek, Rowohlt, 1985, pág. 21.

(38) S. FREUD: *Drei Abhandlungen...*, cit. (nota 36), pág. 183; S. FREUD: *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, Harmondsworth, Penguin, 1963, págs. 108 y 111; S. FREUD: «Kurzer Abriss...», cit. (nota 22), pág. 226; A. LORENZER: *op. cit.* (nota 26), págs. 11-16.

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 sociocultural 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 autorreflexión y coadyuvando a perpetuar el continuo secular de la dominación (39).

IV. 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 determinantes, causales y mecanicistas, sino, paradójicamente, en sus procedimientos hermenéuticos. Las líneas mayores del desarrollo en las periferias mundiales requieren 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 científico (40), y simultáneamente entender lo patológico de muchos decursos históricos. El psicoanálisis representa una de las primeras y más exhaustivas metodologías de la autorreflexión al centrar la 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

(39). JÜRGEN HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse* (Cognición e interés), Francfort, Suhrkamp, 1968, págs. 300-302, 341 y 348.

(40) Cfr. HANS-GEORG GADAMER: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La Razón en aras científica), Francfort, Suhrkamp, 1976, págs. 101 y sig. Los procedimientos hermenéuticos, complementando otros enfoques, ayudan a relativizar una sola interpretación definitiva mediante un interés mayor por preguntas que no respuestas.

su propia situación, a evitar la repetición de los mecanismos de autoengaño, a desvelar la patología contenida en «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 frustración 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 poder (41). 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 consolidarse (42).

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 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 atribuyen cualidades negativas— para la constitución de una consciencia reflexiva, para toda síntesis cognoscitiva y para la comprensión del mundo exterior (43). El reconocimiento de la naturaleza

(41) 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 (S. FREUD: *Das Unbehagen...*, cit. (nota 24), pág. 103).

(42) Cfr. THOMAS MIRBACH: *Kritik der Herrschaft* (Crítica de la dominación), Francfort/Nueva York, Campus, 1979, pág. 52.

(43) G. W. F. HEGEL: «Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu), en HEGEL: *Werke* (Obras), Francfort, Suhrkamp, 1972, vol. 3, págs. 39 y sigs., 359 y sigs.; con respecto a la importancia del pecado para el conocimiento, cfr. ERICH FROMM: *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Paidós, 1967, págs. 81, 140 y sigs.; sobre la influencia de la *gnosis* sobre esta temática, cfr. HANS JONAS: *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon, 1963, págs. 320-340 (en torno a la relevancia actual de la *gnosis* clásica).

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 revolucionarios (44). Igualmente notorias son la predisposición de las masas a una «servidumbre voluntaria» (45) y la inclinación de elites 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 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 un carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático (46). 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

(44) Sobre esta temática cfr. EDGAR MORIN: «L'homme révolutionné et l'homme révolutionnaire», en *Socialisme ou Barbarie*, núm. 39, marzo-abril, 1965, *passim*; L. J. TALMON: *Les origines de la démocratie totalitaire*, París, Calmann-Lévy, 1966; J. JULLIARD: *La faute à Rousseau. Essais sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, París, Seuil, 1985.

(45) ETIENNE DE LA BOÉTIE: *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del hombre), Francfort, EVA, 1980, *passim*; G. FRANCOVICH: *El odio al pensamiento. Los nuevos filósofos franceses*, Buenos Aires, Depalma, 1982, págs. 75-78; J. LE SOLDAT: *Freiwillige Knechtschaft* (Servidumbre voluntaria), Francfort, Fischer, 1989; A. SOLLNER: *Geschichte und Herrschaft* (Historia y dominación), Francfort, Suhrkamp, 1979.

(46) SIGMUND FREUD: *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo), Francfort, Fischer, 1967, págs. 13, 16 y 19. Sobre esta temática, cfr. tres excelentes trabajos: H. POPITZ: *Prozesse der Machtbildung* (Procesos de la formación del poder), Tubinga, Mohr-Siebeck, 1969; H. STROTZKA: *Macht. Ein psychoanalytischer Essay* (Poder. Un ensayo psicoanalítico), Francfort, Fischer, 1988; A. HONNETH: *op. cit.* (nota 32), págs. 66-69, 171-179 y 196-223.

este fenómeno (47), 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-dominacionismo al estilo de Michel Foucault (48), quien percibió el discurso del poder en casi todas las manifestaciones del saber y de las 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, este último se diluye en algo nebuloso... e inofensivo.

Igualmente insatisfactorio es el otro extremo, la trivialización de los aspectos dominacionales, desembarazándolos de toda connotación social-psicológica 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 óptima. 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 sociopolíticos 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 humana (49).

(47) E. FROMM: *Die Furcht vor der Freiheit* (El miedo a la libertad), Francfort, EVA, 1966, págs. 107 y sigs.; FROMM: «Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil» (Autoridad y familia. Parte social-psicológica), en H.-P. GENTE (comp.): *op. cit.* (nota 27), vol. I, páginas 291-300.

(48) Sobre la concepción de Michel Foucault en torno al poder, cfr. M. FOUCAULT: *L'archéologie du savoir*, París, 1969; F. FOUCAULT: *Power/Knowledge*, Brighton, Harvester Press, 1980; cfr. también A. CALLINICOS: «Postmodernidad, postestructuralismo, postmarxismo?», en J. PICÓ (comp.): *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 285; J. PICÓ: *ibidem*, página 40; A. HONNETH: *op. cit.* (nota 32), págs. 168-224; G. DELEUZE: *Foucault*, París, 1986, *passim*.

(49) 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

Aunque sea cursoriamente, tampoco hay que olvidar que algunos representantes de la Escuela de Francfort 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 Marcuse (50). En general, se puede objetar contra la concepción del poder de la Escuela de Francfort que ésta se entrega a un «escepticismo irrestricto con respecto a la razón» (51): 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

conceptualización de una «ciencia de la conducción de recursos humanos» al estilo de una ingeniería sociopolítica. Cfr. MICHAEL TH. GREVEN: *Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse* (Teoría sistémica y análisis de la sociedad), Darmstadt, Luchterhand, 1974, págs. 26-29, 84, 103 y sigs., 124, 134, 157 y sigs., 171-181, 253-260; J. HABERMAS/N. LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?* (¿Teoría de la sociedad o tecnología social — qué rinde la investigación sistémica?), Francfort, Suhrkamp, 1971, *passim*; HABERMAS: *Der Philosophische...*, cit. (nota 4), págs. 409 y sigs..

(50) Cfr. JURGEN HABERMAS *et al.*: *Gespräche mit Herbert Marcuse* (Conversaciones con Herbert Marcuse), Francfort, Suhrkamp, 1978, págs. 29 y sig., 38 y sig., 143 y sig.; MARCUSE: «Trieblehre...», cit. (nota 27), pág. 179: «La libertad es una forma de poder.» Crítica a esta posición: J.-M. BENOIST: *op. cit.* (nota 30), pág. 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 mesianismo concebido como lucha de clases. Cfr. MARCUSE: «Nachwort» (Epílogo), en W. BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Crítica de la violencia y otros ensayos), Francfort, Suhrkamp, 1956, págs. 100 y 105; R. PAUL WOLFF *et al.*: *Kritik der reinen Toleranz* (Crítica de la tolerancia pura), Francfort, Suhrkamp, 1966, págs. 95, 97, 114 y sigs., 120; MARCUSE: *Konterrevolution und Revolte* (Contrarrevolución y revuelta), Francfort, Suhrkamp, 1973, págs. 66-70.

(51) JURGEN HABERMAS: *Der Philosophische...*, cit. (nota 4), pág. 156; HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa), vol. II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Crítica de la razón funcionalista), Francfort, Suhrkamp, 1981, págs. 490 y sig. Sobre la teoría habermasiana, cfr. G. 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.

comunicativa y la existencia de impulsos espontáneos que no deben ser atribuidos sin más a las fuerzas irracionales y oscurantistas que perviven en toda sociedad.

La segunda mitad del siglo xx se caracteriza en el Tercer Mundo por la irrupción de la modernidad, combinada con dilatados procesos de intenso cambio social y con experimentos sociopolíticos 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» han sido 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 sociocultural.

V. 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 día conforman la parte sustancial de los esfuerzos en pro de un desarrollo integral en Asia, Africa y América Latina. Un posible acceso es el que brinda el debate acerca del postmodernismo, que simultáneamente nos hace percibir los elementos negativos de la modernidad 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 diferen-

ciación 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, el agotamiento explicativo de los modelos racionalistas, la incertidumbre sobre el futuro, el descrédito de las utopías, la transformación de la experiencia del tiempo y la obsolescencia de los grandes discursos.

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 efectiva 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 opciones (52), pero restringe la cantidad y 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 (aún) 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 ya afirmó Odo

(52) R. 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), Francfort, Suhrkamp, 1980, págs. 222 y sigs.; cfr. también FRITZ J. RADDATZ: «Kontaktsperre» (Bloqueo de contacto), en *ibidem*, vol. II: *Politik und Kultur* (Política y cultura), págs. 554-577.

Marquard (53), también una historia universal de la decadencia, que puede desembocar en la catástrofe.

El progreso material y el disciplinamiento correspondiente producen el aludido quebranto de la policromía sociopolítica, 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 folclórico 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 desacreditado la idea de lo positivo en la heterogeneidad, ha denigrado 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 estéticos (54). 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 patrones 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 morales hasta un nivel deplorable. Antes la moralidad estaba regulada por instituciones de origen más o menos arcaico, como la Iglesia y el Ejército. El deterioro que ha sufrido la autoridad casi

(53) O. MARQUARD: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* (Apología de lo casual. Estudios filosóficos), Stuttgart, Reclam, 1986, pág. 79.

(54) Sobre las relaciones entre la pérdida contemporánea de sentido, la experiencia del nihilismo y abdicación de la universalidad de la Razón, cfr. JÜRGEN HABERMAS: *Theorie...*, cit. (nota 51), vol. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Racionalidad de la actuación y racionalización social), págs. 336-339.

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 autorreflexión (55). Genuina religiosidad ha representado un dique bastante resistente contra las seducciones manipulativas del mundo moderno, por los 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 nivelación propugnada por la modernidad, que es muy popular por las envidias y los resentimientos ancestrales aún vigentes, impide que los criterios indispensables para realizar aquella discriminación entre autoridad y poder tengan una relevancia colectiva.

Jessica Benjamin (56) 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 autoconservación, 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

(55) Sobre esta temática, cfr. JÜRGEN HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit* (El nuevo orden), Francfort, Suhrkamp, 1985, págs. 42 y sigs.; CONDE CHRISTIAN VON KROCKOW: *Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbsterstörung* (Política y naturaleza humana. Diques contra la autodestrucción), Stuttgart, DVA, 1987, *passim*; GÜNTER H. LENZ/KURT L. SHELL (comps.): *The Crisis of Modernity*, Francfort/Nueva York, Campus, 1986.

(56) J. 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), pág. 441; cfr. también WOLFGANG BONSS: *op. cit.* (nota 30), págs. 367-425.

cual constituye un contexto mayor, más humano y de carácter altruista y asistencial, contexto que rebasa el estrecho margen de la racionalidad instrumental y conforma el fundamento de una razón globalizante. (Freud y la Escuela de Francfort 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 exitosa del mundo exterior por 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 cuando surge la pregunta por la deseabilidad de una racionalidad más amplia, que, además de valores como autoafirmación, 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, Africa 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 sociopolíticas 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 alienante (57).

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 patologías (58). La potencia emancipadora de la razón autorreflexiva y comunicativa sigue en pie, ya que *razón* no es en 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 vilipendiado (59). De este desprestigio no están libres los experimentos más o menos democráticos de una economía planificada ni los sistemas con un Estado benefactor bastante dilatado (60).

(57) JURGEN HABERMAS: *Die Neue...*, cit. (nota 55), págs. 145 y sigs.; sobre el carácter ambivalente de este proceso y los aspectos positivos del racionalismo, cfr. HABERMAS: *Der Philosophische...*, cit. (nota 4), págs. 391-393.

(58) J. PICÓ: «Introducción», cit. (nota 48), pág. 43; HABERMAS: *Theorie...*, cit. (nota 54), págs. 27 y sig., 128, 523 y sigs.; vol. II (nota 51), págs. 9 y sigs., 184 y sig., 338.

(59) Cfr. U. JÄGGI: «Dinnen und draussen» (Adentro y afuera), en HABERMAS (comp.): *Stichworte...*, cit. (nota 52), vol. II, págs. 476-478.

(60) Jürgen Habermas concibió una defensa muy convencional y poco convincente del Estado de bienestar social encargado 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...*, cit. (nota 55), págs. 73 y 152]. Cfr. también D. SOBREVILLA: «El problema de la modernidad: el debate entre Lyotard y Habermas», en *Socialismo y Participación*, núm. 43, septiembre de 1988, págs. 65-82.

Ex negativo han ganado en aprecio modelos institucionales y valores socioculturales 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 recubrimiento 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 el postmodernismo han puesto en duda —también en el Tercer Mundo— la obligatoriedad de líneas maestras y de leyes inexorables de la evolución histórica y, por 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, obviamente, historias concretas de determinadas sociedades y designios particulares para situaciones específicas, pero la idea de un gran proyecto sociopolítico 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 elite 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 impor-

tancia relativa, puesto que su capacidad para «transformar el mundo» y para inducir cambios sociales relevantes sería muy limitada (61). 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 incipientemente 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 alegría (62)—, 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 elite en las cortes de Francia y Borgoña; esta morigeración de los impulsos espontáneos no desplaza al olvido los lúdicos y estéticos, concede la debida relevancia a los aspectos exteriores y mediante vestigios de (auto)ironía templada los excesos de sistematicidad y metodicidad (63). Erich Fromm llamó la atención sobre el hecho de que un elemento

(61) Cfr. N. LECHNER: «Reflexiones sobre estilos de desarrollo y visiones del futuro», en FALETTO/MARTNER (comps.): *op. cit.* (nota 10), págs. 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*, núm. 2, octubre de 1986, pág. 35; J. J. BRUNNER: «Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina», en G. MARTNER (comp.): *op. cit.* (nota 10), págs. 110-115; A. QUIJANO: «Las ideas son cárceles de larga duración», en *La Ciudad Futura*, núm. 2, octubre de 1986, págs. 21 y sigs.; A. QUIJANO: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad & Política, 1988; R. A. MAYORGA: *Las paradojas e insuficiencias de la modernización y democratización*, La Paz, CERES, 1987; J. ARICÓ/W. ANSALDI: «Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos «pensar» América?», en *David & Goliath*, vol. XVI, núm. 49, julio de 1986, págs. 3 y sigs.

(62) Cfr. E. FROMM: *Haben Oder sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Los fundamentos espirituales de una nueva sociedad), Munich, 1981, pág. 125.

(63) N. ELIAS: *Über den Prozess...*, cit. (nota 1), vol. I: *Wandlungen des Verhaltens in*

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 social (64). Esto no quiere decir, evidentemente, que se tenga que hacer la apología de un hedonismo irrestricto, que, como se sabe, no conduce a ninguna parte (65).

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 democráticos (66).

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. 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 autónomos y la utilización de sus ciudadanos como meros recursos sobre los cuales dispone una elite que está empeñada en imitar el desenvolvimiento técnico-económico de las metrópolis mundiales.

den weltlichen Oberschichten des Abendlandes (Modificaciones en el comportamiento de las capas altas mundanas de Occidente), págs. 1-42. La crítica alemana contrapuso a esta civilización francesa (brillante, pero superficial) la propia *cultura* (profunda, filosóficamente fundamentada y obviamente seria), que en el 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 elites, anotando que tal crítica se nutría de los prejuicios puritanos de los estratos medios [cfr. N. ELIAS: *Die Höfische Gesellschaft* (La sociedad cortesana), Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1969, pág. 104; VEBLEN: *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 1963, *passim*].

(64) E. FROMM: *Haben...*, cit. (nota 62), págs. 86 y sigs.

(65) Cfr. el ensayo que no ha perdido vigencia: H. MARCUSE: «Zur Kritik des Hedonismus» (Crítica del hedonismo), en MARCUSE: *Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad), Francfort, Suhrkamp, 1965, vol. I, págs. 128-168, especialmente 158 y 161-163.

(66) Cfr. O. MARQUARD: *op. cit.* (nota 53), pág. 73: El consenso habermasiano poseería un elemento autoritario al permitir la polifonía y el disenso sólo como puntos de partida; el consenso universal a establecerse después de la discusión general sería absorbente y obligatorio.

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 sujeto (67)— deben ser complementados con lo rescatable de la tradición (68) 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 comunitaria (69) 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.

(67) JÜRGEN HABERMAS: «Modernidad *versus* postmodernidad», en J. PICÓ (comp.): *op. cit.* (nota 48), pág. 95.

(68) Lo aparentemente 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 reputación irracional de lo desplazado al fondo del subconsciente) y porque evoca un rasgo indefeble 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 prerracional es irracional; además, así el símbolo (familiar) de la colectividad permanece fuera de la codicia y los afanes de la casta política.

(69) JÜRGEN HABERMAS: *Theorie...*, cit. (notas 51 y 54), vol. I, págs. 27 y sig., 107, 128, 523 y sigs.; vol. II, págs. 9 y sig., 184 y sig., 338.