

H. C. F. Mansilla

# El disciplinamiento social como factor del desarrollo histórico. Una visión heterodoxa desde el tercer mundo

(Primera parte)

**Summary:** *Social Disciplinization as a Factor of Historical Development. An Heterodox Approach out of the Third World.*

*Departing from diverging perspectives, Sigmund Freud, Norbert Elias and even the Frankfurt School have perceived the disciplinization of instincts and passion as a fundamental civilizatory element. Taking into account the not very positive results of this process in the Third World (universal standardization, decline of spontaneity and the individual), the author advances a critical revision of those approaches.*

**Resumen:** *El disciplinamiento social como factor del desarrollo histórico. Una visión heterodoxa desde el Tercer Mundo*

*Desde puntos de vista divergentes, Sigmund Freud, Norbert Elias y la Escuela de Frankfurt han considerado el disciplinamiento de los instintos y las pasiones como un elemento civilizatorio central. Tomando como base los resultados no muy benéficos de este proceso en el Tercer Mundo (uniformamiento generalizado, decadencia de lo espontáneo y del individuo), se propone una visión crítica a este enfoque teórico.*

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

Dentro del actual debate en torno al postmodernismo, la crítica a importantes presupuestos teóricos y a resultados prácticos del racionalismo, de la Ilustración y, en general, de la civilización occidental ha tomado con todo derecho un lugar central. Este proceso trae consigo una cierta revalorización de tradiciones culturales, formas de organización socio-política y gustos estéticos que pertenecen al ámbito de lo premoderno, ámbito que, aunque tiende hoy en día a desaparecer, se ha conservado bajo modalidades a veces curiosas en los países del llamado Tercer Mundo.

El presente ensayo intenta enfocar esta compleja temática desde una perspectiva premeditadamente inusual, excéntrica y hasta extemporánea: se trata de una visión que parte de valores de orientación y puntos de vista que 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 actual de los países metropolitanos de Europa y Norteamérica como paradigmas normativos de evolución histórica, constituyen los elementos básicos de esta visión. Su carácter aristocrático, ligado a la civilización

pre-industrial, permite una distancia crítica frente a los logros tan problemáticos de nuestra era dominada por la tecnología, el consumismo, la destrucción del medio ambiente y los desarreglos psíquicos masivos; todo esto no garantiza *per se*, obviamente, el evitar distorsiones teóricas, crasos errores de apreciación y tendencias irracionales de variada índole. El *common sense* guiado críticamente, el respeto por las tradiciones del racionalismo y el anhelo de aprender de otras herencias culturales quizás ayuden a mitigar las parcialidades de esta concepción hoy en día casi extravagante.

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 empieza 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 idea-

listas, quienes han podido percibir mejor los resultados ciertamente inesperados y contraproducentes del racionalismo instrumentalista, el cual aun hoy conforma en el Tercer Mundo la casi totalidad de los esfuerzos en pro de aquéllo 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. Las pautas de orientación de las actuales élites gobernantes de Asia, África y América Latina están desprovistas de un sentido crítico-histórico de proporciones humanas referidas a largos plazos y de criterios que vayan allende lo inmediato, lo instrumental y lo habitual.

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

## II. Tendencias de la evolución histórica y fenómenos de disciplinamiento social

Uno de los elementos centrales y decisivos de la modernidad occidental ha sido el dilatado proceso iniciado en Europa a más tardar durante el siglo XVII, que puede ser descrito aproximadamente como la domesticación de los instintos, la sujeción de las voluntades individuales, la canalización de los anhelos personales hacia fines generales y el disciplinamiento de ambiciones y albedríos singulares en pro de objetivos sociales que se materializaron paulatinamente en la industrialización masiva, en la consolidación de los estados nacionales y en la urbanización a gran escala. Aspiraciones particulares, proyectos de vida al margen de esa corriente absorbente, doctrinas filosóficas divergentes y hasta testimonio artístico-litera-

rios extemporáneos con respecto a esta vía nivelizadora de la evolución histórica fueron aniquilados por esta tendencia a domeñar, amaestrar y subyugar todo lo espontáneo que habían conservado los mortales.

Como lo indicó *Norbert Elias*, la regulación de los afectos sucedió paralela y combinadamente con una diferenciación de las funciones y los roles sociales; el proceso civilizatorio trajo consigo una clara remodelación restringente de los instintos, pero igualmente un aumento de la complejidad organizativa de la sociedad y de sus productos materiales e intelectuales.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Las presiones sociales, que surgen de las relaciones de los hombres y grupos entre sí, tienden a cristalizarse en el aparato psíquico individual: en la Era Moderna cada uno libra ahora una batalla, pero para desbravar sus instintos y mitigar sus inclinaciones espontáneas. Según esta concepción, que coincide en cierta manera con el psicoanálisis de *Sigmund Freud*, la moral constituiría uno de los mecanismos de ese control endógeno de los afectos y los impulsos. A lo largo de los siglos este proceso moldeó decisivamente lo que ahora se conoce como la modernidad occidental; aunque hubiese transcurrido sin una estrategia predeterminada (por ejemplo sin una programación educativa adecuada a su espíritu) y obviamente sin perseguir una meta específica, este decurso evolutivo tuvo consecuencias de primerísima importancia para la conformación del mundo actual y, por lo tanto, también para las naciones periféricas. La canalización de los instintos, la domesticación de las pasiones y la restricción de los afectos constituyen las piedras angulares de una sociedad cimentada en el principio de rendimiento y contrapuesta a los ideales y las pautas prácticas del antiguo orden aristocrático y preburgués; la conversión de las imposiciones sociales exteriores en obligaciones éticas interiores es uno de los paradigmas de desarrollo de mayor relevancia y difusión en todo el planeta. Este auto-control hace que los contrastes entre las clases altas y bajas se vuelva más reducido, pero origina simultáneamente una mayor variedad de tipos de comportamiento.<sup>3</sup> Mientras que

la auto-disciplina se intensifica y se transforma en un fenómeno más estable, expandido y uniforme, crece igualmente la interdependencia entre los hombres, disminuye la posibilidad de arbitrariedades de todo tipo y se da la base para los complejos procesos actuales de cambio social, caracterizados por el entrelazamiento de numerosísimos desig-nios, ideales e intereses.

No cabe duda de que este disciplinamiento social de enorme dimensión es uno de los prerrequisitos del progreso histórico (como se lo concibe hoy en día). A pesar de sus innumerables aspectos racionales y positivos, es de justicia el mencionar que este proceso conlleva al mismo tiempo la eliminación de lo multiforme y variopinto (es decir, de lo auténtico humano), el menosprecio más o menos institucionalizado de inclinaciones singulares, divergentes y extemporáneas y la instauración de una civilización mundial asentada en los valores de los estratos medios de los países metropolitanos, no exentos aún hoy de resabios morales y estéticos de origen protestante. Las ventajas de la modernidad son indiscutibles: la auto-reflexión del espíritu científico, la dinámica profundamente humanista del talante crítico, las bases universalistas del derecho y la moral, los estatutos jurídico-constitucionales para la solución pacífica de conflictos, el respeto a los derechos del Hombre y la construcción de identidades sobre fundamentos libres e individualistas.<sup>4</sup> 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 euro-centrismo y del antropocentrismo.<sup>5</sup> 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. Trockij*, el jefe de la posterior oposición antistalinista, para todos los disidentes ideológicos y políticos el 8 de agosto de 1918, pueden representar la

paradójica culminación de una línea evolutiva que parte del núcleo mismo del racionalismo instrumental.<sup>6</sup> No sólo las muchas variantes del “socialismo realmente existente”, sino también el marxismo primigenio comparten la concepción tecnocrática de que se puede hacer *tabula rasa* con el pasado, con las peculiaridades históricas, étnicas y culturales, con las tradiciones desplegadas orgánicamente a lo largo de siglos y con el “espontaneísmo” de los individuos. Son innumerables las corrientes político-ideológicas que consideran posible y deseable la “construcción” del progreso social según las pautas de proyectos técnicamente factibles. Marx mismo nunca ocultó su admiración por los jacobinos franceses, quienes detestaban todo modelo de organización socio-política basado en la diversidad de aquéllo que ha crecido históricamente de manera autónoma y no prevista por los iluminados que creen conocer e interpretar las leyes de los grandes decursos históricos.

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

Este incipiente malestar tiene que ver con la convicción de que el sometimiento de la naturaleza exterior ha significado también una subyugación de la naturaleza interna, estimada ahora como intolerablemente dura, exhaustiva y hasta innecesaria. El control de los instintos, la sujeción de la propia voluntad y la doma de los deseos profundos empiezan a ser vistas como un precio demasiado alto que el Hombre debe pagar por haber subordinado el planeta bajo sus designios, ya que esto ha quedado inextricablemente vinculado a la represión de las facultades emotivas y comunicativas del Hombre. Los mortales han terminado convirtiéndose en meros medios de unos para otros. La autoconservación del Hombre y el despliegue de sus potencialidades han implicado un avasallamiento de sus inclinaciones elementales y naturales y, al mismo tiempo, la fundamentación de la racionalidad instrumentalista.<sup>7</sup> Aunque es exagerado el postular una correlación equivalente entre el sometimiento de la naturaleza exterior y la reducción mortificante de los propios instintos, no hay duda de que el "progreso" ha traído consigo una auto-negación de las propensiones más nobles del Hombre, de sus pasiones<sup>8</sup>, y de todo aquello que es Naturaleza en él. Este proceso, en cuanto núcleo de toda racionalidad civilizadora, es simultáneamente el centro de la mítica irracionalidad que acompaña toda evolución. Según Adorno y Horkheimer, la historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio y, por ende, del renunciamiento.<sup>9</sup>

En medio de esta crítica al racionalismo instrumentalista, que comienza a extenderse en las comunidades intelectuales del Tercer Mundo<sup>10</sup>, emerge una revalorización de lo premoderno, que se manifiesta políticamente en un renacimiento de movimientos regionalistas y étnicos y culturalmente en una reanimación de concepciones más o menos tradicionalistas (es decir, situadas al margen de la actual normativa desarrollista y modernizante). Se percibe una oposición 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 tie-

ne su fin en sí mismo, lo que trasciende los límites impuestos por la cultura dominante, lo que parece transmitirnos sabidurías arcaicas, lo exótico y lo prohibido, lo plural y lo que se resiste al discurso uniformante (es decir, excluyente de lo reactivo al principio monológico), representa lo que empieza a abrirse paso frente a la corriente aun preponderante de la modernidad occidental, tanto en sus versiones capitalistas como en sus socialistas.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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 Escuela Parisiense contemporánea. Se enfatiza la importancia de lo no codificado y no codificable, lo anti-sistemático, lo (aparentemente) ilógico, lo minoritario, desplazado y divergente, lo plural y lo misterioso, lo equívoco y lo irónico... En suma: se reconoce la relevancia de aquéllo 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 aquéllo 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.<sup>13</sup>

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 socio-económicos y político-institucionales favorece interpretaciones de la realidad que niegan

toda validez heurística a teorías prognóstico-normativas (como casi todas las versiones del marxismo) y que subrayan simultánea y paradójicamente el carácter inestable de la cultura y de la sociedad como algo positivo. La falta de estabilidad puede ser ciertamente considerada como factor conveniente de adaptación exitosa a entornos y posibilidades cambiantes; por otra parte, toda comunidad no demasiado sólida tiene un menester mayor de unos mecanismos que la alejen del caos y la anomia, requerimiento que puede naturalmente convertirse en un sistema legitimatorio religioso e ideológico de corte dogmático.<sup>14</sup> 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 han conformado los pilares de su desarrollo histórico.

La complejidad de la problemática centrada en torno al disciplinamiento social a largo plazo, por un lado, y el discernimiento entre los aspectos positivos y negativos de este proceso pueden ser también analizados mediante una breve controversia con dos grandes productos del siglo XX, el psicoanálisis de Sigmund Freud y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Desde una perspectiva del Tercer Mundo ambas corrientes adolecen de un marcado provincialismo, ya que ellas pretenden establecer enunciados e interpretaciones de alcance universal, pero partiendo desde una base empírica, cognoscitiva y existencial muy estrecha, lo que vale igualmente en lo referente a lo geográfico y temporal. Ambas construcciones teóricas tienden – muy humanamente – a pasar por alto el carácter limitado y limitante de las experiencias personales de sus autores y a expandir el ámbito de sus marcos conceptuales y prognósticos sin advertir las fronteras allende las cuales su fuerza explicativa disminuye considerablemente.<sup>15</sup>

### III. El avance civilizatorio en cuanto domesticación de los instintos

El psicoanálisis freudiano parte *a priori* del supuesto de que es posible construir enunciados nomológicos de índole universalista fundamentados en el conocimiento de la realidad pertinente en

Europa Occidental. Los progresos de la etnología y la propia investigación psicoanalítica antropológica han mostrado lo problemático de este designio. Baste con mencionar la muy alta probabilidad de que el complejo de Edipo<sup>16</sup> y sus muchos aspectos colaterales no sean fenómenos exclusivos del ámbito occidental, pero que sólo en este posean la relevancia central que les atribuyó Freud. Es también posible que numerosos mecanismos de interacción socio-psíquica e importantes esquemas teóricos del psicoanálisis sean válidos ante todo dentro de aquella sociedad marcada por la economía capitalista liberal, la ética protestante y las convenciones burguesas, o que sólo en ella demuestren toda su eficacia explicativa. Algunas comunidades extra-europeas denotan una predisposición reducida hacia el ordenamiento moderno basado en el principio de rendimiento porque la posesión de bienes materiales y el manejo de los mismos no han sido prefigurados y afianzados convenientemente en el aparato psíquico por medio de pautas agresivas y egoístas de comportamiento que hayan adquirido la calidad de una ética generalmente aceptada.

El psicoanálisis – como porciones notables de la producción teórica de la Escuela de Frankfurt – parte del presupuesto de que es posible y recomendable el proyectar conocimientos e interpretaciones válidas para el desarrollo de un individuo o grupo al conjunto de la sociedad y de la evolución histórica. Esta pretendida compatibilidad liminar entre ontogénesis y filogénesis reproduce una antigua práctica: lo lejano es explicado por lo cercano, lo complejo por lo simple, lo desconocido por lo familiar<sup>17</sup>; 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<sup>18</sup> –, 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 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 paterna, y el estadio científico abarcaría el de la plena madurez.<sup>19</sup> Hacia el fin de su vida Freud enfatizó expresamente esa correspondencia entre decursos evolutivos individuales y colectivos.<sup>20</sup>

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

En la misma dirección va la teoría freudiana — compartida en lo fundamental por la Escuela de Frankfurt — que concibe la cultura y su progreso como el resultado y la compensación de la domesticación de los instintos y canalización de las inclinaciones espontáneas. La opresión de la naturaleza interna del Hombre y de sus impulsos hacia la

felicidad inmediata es el precio que se debe pagar tanto por la consecución de la civilización moderna como por la fundamentación de un yo unitario. Según Freud<sup>21</sup>, "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".<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> La moralidad se reduciría a ser una obligación neurótica, cuyo origen estaría en una consciencia colectiva, de culpabilidad; la religión presentaría una neurosis colectiva que afectaría a toda la humanidad a causa de su índole coactiva sus reiteraciones de lo no superado razonablemente y sus obsesiones insanas.<sup>24</sup> La religión y otros fenómenos culturales habrían nacido de la necesidad de defenderse contra la omnipotencia contundente de la naturaleza; como mecanismo de racionalización poseerían una considerable fuerza, equivalente a los temores inconscientes y

a los deseos reprimidos, a los cuales Freud atribuía una importancia decisiva en las actuaciones humanas.

El psicoanálisis profesa explícitamente una antropología negativa. Después de todas las experiencias de la vida y la historia, ¿quién tendría – se preguntó Freud – la valentía de negar la verdad contenida en la expresión: *homo homini lupus?*<sup>25</sup> 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 continuo sufrimiento.<sup>26</sup> Si la cultura y la sociedad conforman prioritariamente mecanismos y artificios para canalizar nuestras inclinaciones y darnos la ilusión de satisfacerlas, es claro que todo proyecto individual y social es, en el fondo, una quimera; a pesar de reconocer todo esto, Freud, como un estoico genuino, creía en lo positivo del desarrollo histórico, en la necesidad de fortalecer toda instancia racional y en la bondad liminar del racionalismo occidental. Criticó como pocos lo inadecuado, inhumano y ridículo de nuestros sistemas éticos y normativos en general, pero sostuvo al mismo tiempo la tesis de que el fortalecimiento del *super-ego* habría constituido un factor significativo a lo largo del desenvolvimiento de la civilización, transformando a los mortales en portadores – y no en enemigos – de ese desarrollo. Cuanto mayor sea el número de individuos que hayan internalizado las normas (mandamientos y prohibiciones) de una comunidad cultural, tanto más sólida sería ésta última y tanto menos probable el uso de medios coercitivos violentos. Esta necesaria libertad aparece como la verdadera autonomía del individuo maduro y resignado. Freud exhibió, evidentemente, una intrepidez teórica nada común al interpretar el progreso cultural como la superación del principio de placer mediante el principio de realidad y al afirmar simultáneamente que este proceso deja en los hombres un trauma indeleble; la felicidad no representaría la esencia de la vida, sino algo momentáneo y casual, una recompensa efímera e im-

predecible. 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.<sup>27</sup>

*Wilhelm Reich*<sup>28</sup> fue uno de los primeros en señalar las incongruencias de la concepción freudiana, especialmente la contradicción entre un Eros creador de cultura y la imprescindibilidad de la represión sexual para el adelantamiento de la misma. De acuerdo a *Herbert Marcuse* el vínculo psicoanalítico entre libertad y dominación, o entre trabajo y placer y entre la dinámica de los instintos y el despliegue de los valores culturales resulta ser un nexo altamente problemático; igualmente insoluble parece ser el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad.<sup>29</sup> “El concepto del Hombre que resulta de la teoría de Sigmund Freud representa la acusación más irrefutable contra la cultura occidental – y al mismo tiempo la defensa más consistente de esa misma cultura”.<sup>30</sup> La relación – que presupone el psicoanálisis – entre el florecimiento de la cultura y la (necesaria) represión de los instintos es simplemente contradictoria: si el Eros es una fuerza elemental que propugna la incorporación de sustancias vivientes en unidades cada vez más grandes, entonces viene a ser *per se* creador de cultura... y ésta última profundamente erótica. La producción de cultura no requeriría, por lo tanto, ni de sublimación ni de desexualización.<sup>31</sup>

Freud exhibió una actitud ambivalente frente a la civilización occidental, relación compartida plenamente por los representantes de la Escuela de Frankfurt, quienes radicalizaron el enfoque de Freud y lo transpusieron a una época en la cual aparentemente se dan la decadencia del mercado, el desmoronamiento del yo y la descomposición de la familia convencional. Se trata nuevamente de una visión del mundo concebida exclusivamente a partir de la sociedad del llamado capitalismo tardío de Occidente, visión que además tiene una bien ganada fama de unilateralidad y que difícilmente puede ser aplicada a otros ámbitos culturales y geográficos, sobre todo si éstos no tienen la misma tradición que combina el predominio 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 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.<sup>32</sup> El sujeto filosófico demostraría ser un virtuoso de los ejercicios de racionalizar, justificar y legitimizar al servicio de fuerzas alienadas y alienantes; la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, dedicada a analizar el racionalismo instrumentalista, se manifestaría como una *teoría del poder*.<sup>33</sup> 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 ídolo social-colectiva. Es el mérito de la Escuela de Frankfurt el haber mostrado cómo estos elementos pueden reaparecer en los procesos de racionalización propios de la Era Moderna – desde las ciencias naturales hasta la burocratización de las grandes instituciones estatales – y exhibir sus terribles posibilidades totalitarias.<sup>34</sup>

Todo este proceso de una razón consagrada a disciplinar, controlar, objetivar, uniformar y domesticar el yo y el mundo exterior concuerda con una imagen de la historia universal, según la cual el desarrollo de las sociedades humanas denota un carácter lineal ascendente: el progreso histórico se manifestaría primordialmente en sus aspectos técnico-materiales y en la creciente subyugación de la naturaleza. Numerosos motivos y argumentos han puesto en cuestión la validez general de estas teorías y, al mismo tiempo, su facultad explicativa, entre los cuales sobresalen la crisis ecológica, las desilusiones masivas con los mejores frutos de la Razón occidental, la insensatez de la producción ilimitada y del gigantismo industrial, el fracaso del socialismo (como doctrina y en cuanto praxis), el renacimiento de valores y comportamientos premodernos y también el 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, posean una buena dosis de elementos que no sólo interpretan, sino también glorifican la evolución occidental-burguesa en cuanto proceso necesario para alcanzar la madurez humana; estas doctrinas no están exentas, a pesar de todo su aparato crítico, de aspectos legitimizantes y factores justificatorios en pro de lo alcanzado por las clases medias y los estratos burgueses en Europa Occidental desde finales de la Edad Media. Se trataría, por lo menos parcialmente, de una ideología (en el sentido filosófico del término) que cohonesta como imprescindible la obra, plena de sacrificios, renuncias y esfuerzos, que posibilitó la acumulación primaria de capital, la industrialización y la expansión europea sobre el resto del mundo. La índole estoica y hasta trágica de gran parte del proceso, su cuño protestante y su talante esencialmente triste y resignado no son *per se* elementos que sugieran su reproducción en otras latitudes y su enaltecimiento a la categoría de modelo conceptual irrenunciable.

El pensamiento de Freud no estuvo libre de una cierta sobrevalorización de parte de su fundador, la que fue consolidada por sus epígonos y sucesores. Al analizar los mayores agravios que habría sufrido el narcisismo humano, agravios perpetrados por las concepciones de Copérnico, Darwin y la propia, Freud afirmó que el psicoanálisis representaría la

ofensa más dolorosamente percibida por la conciencia colectiva, lo que equivale a aseverar que las tesis psicoanalíticas conformarían la obra más osada de toda la creación intelectual.<sup>35</sup> Por otra parte, la noción de que la resistencia y la oposición a los enunciados psicoanalíticos demostrarían precisamente la veracidad y la certidumbre de los mismos, contiene un claro factor de totalitarismo al auto-inmunizar al psicoanálisis contra toda posibilidad de crítica y relativización.<sup>36</sup> Freud aceptó ingenuamente el determinismo científico habitual en su época; creía firmemente que en la vida psíquica no hay campo alguno para lo casual y arbitrario,<sup>37</sup> lo que conlleva una perspectiva reduccionista de las actividades humanas y de sus complejas motivaciones: el Hombre es visto sólo como un ser predeterminado por la dialéctica de la espontaneidad de sus instintos y la necesidad de su represión (la interpretación freudiana de los sueños representa una hermenéutica bastante audaz, aquejada de toda la contingencia y la arbitrariedad que son características de este venerable método; para ella Freud reclamaba sintomáticamente el *status* de una deducción nomológica al estilo de las ciencias naturales). *Wilhelm Reich* llamó tempranamente la atención acerca del carácter especulativo del psicoanálisis con respecto al origen de la familia, la sociedad, la moral y el Estado, enfatizando el hecho de que la teoría freudiana en este campo específico se asemejaba a una *petitio principii* esquemática, generalizante y no apoyada por el material empírico suficiente, la cual conduciría además a un determinismo exagerado en las relaciones sociales, sin dejar ningún resquicio a la libre elección de alternativas.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> Este enfoque tiende a privilegiar análisis de causas y efectos sin otorgar un lugar central a la capacidad del Hombre de dialogar y darse a sí mismo nuevos valores de orientación; aplicado a las ciencias sociales estas corrientes adquieren un marcado tinte positivista y cientificista, que concuerda con una visión de la sociedad como si esta fuera un gigantesco laboratorio, donde se puede atribuir fácilmente a las relaciones entre los hombres un carácter mecanicista. El desarrollo socio-cultural aparece ante los ojos del psicoanalista como un modelo estructurado según sistemas de distribu-

ción de energía, adoptando posibilidades tecnicistas de manipulación, perdiendo facultades prácticas de comunicación y auto-reflexión y coadyuvando a perpetuar el continuo secular de la dominación.<sup>40</sup>

## Notas

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

2. *Ibid.*, p. 330

3. *Ibid.*, p. 314, 348

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

5. Jürgen Habermas acierta con acostumbrada brillantez en su tratamiento ideológico-crítico del discurso postmodernista, poniendo en evidencia todos sus lados flacos y en relieve los aspectos rescatables del racionalismo y la Ilustración. El conjunto de su obra denota, sin embargo, una curiosa ceguera frente a los grandes problemas de la actualidad, tematizados por los postmodernistas (crisis del medio ambiente, colapso del socialismo y del Estado de bienestar social, eurocentrismo y antropocentrismo de los magnos sistemas teóricos, decadencia del ornato público y de la estética en todos los regímenes subsumidos por la civilización industrial), problemas que no fueron ni anticipados ni analizados adecuadamente por Habermas. En sus escritos se buscaría vanamente una sola mención a las deformaciones burocráticas o al hastío de la vida generados por la tutela omnipotente del Estado benefactor en la Suecia socialdemocrática. (Cf. por ejemplo Hans Magnus Enzensberger, *Ach Europa*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, pp. 9-49).

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

7. Sobre esta problemática, tratada ampliamente por los pensadores de la Escuela de Frankfurt (en su segunda fase), existe una amplísima literatura. Cf. Helga Geyer-Ryan / Helmut Lethen, *Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung* (= De la dialéctica de la violencia a la dialéctica de la Ilustración), en: Willem van Reijen / Gunzelin Schmid Noerr (comps.),

*Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987* (= Cuarenta años de mensaje en botella: "La dialéctica de la Ilustración" 1947 hasta 1987), Frankfurt: Fischer 1987, p. 43 sq.; Friedrich W. Schmidt, *Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes* (= La inutilidad del sacrificio y la irrealidad de la muerte), en: *ibid.*, pp. 139-153; Hauke Brunkhorst, *Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte* (= El mundo como botín. Racionalización y razón en la historia), en: *ibid.*, p. 175.

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

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

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

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

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

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

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

15. Cf. Willy Hochkeppel, *Pathologie der Moderne. Jürgen Habermas versucht, die Dialektik der Aufklärung*

*fortzuführen* (= La patología de la modernidad. Jürgen Habermas intenta proseguir la dialéctica de la Ilustración), en: DIE ZEIT, No. 12 del 21 de marzo de 1986, p. 17.- Sobre la falta de auto-reflexión en torno a las propias experiencias en su tiempo entre los miembros de la Escuela de Frankfurt, cf. Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Munich 1987, p. 60 sq.: Adorno habría atribuido una importancia excesiva al fascismo y a sus fenómenos como la impotencia individual y la capacidad manipulativa del Estado.

16. Cf. el excelente ensayo de Reimut Reiche, *Ist der Ödipuskomplex universell?* (= Es universal el complejo de Edipo?), en: KURSBUCH, No. 29, septiembre de 1972, p. 160; Paul Parin, *Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen. Eine Anwendung der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (= El resultado del conflicto edipal en tres diferentes culturas. Una aplicación del psicoanálisis como ciencia social), en: *ibid.*, pp. 179-201, especialmente p. 196; Pierre Clastres, *La Société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París: Minuit 1974, p. 168; Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse* (Etnopsicoanálisis), Frankfurt: Suhrkamp 1978.- Cf. También la réplica de los psicoanalistas ortodoxos: Helmut Dahmer et al., *Das Elend der Psychoanalyse-Kritik. Subjektverleugnung als politische Magie* (= La miseria de la crítica al psicoanálisis. La negación del sujeto como magia política), Frankfurt: Athenäum 1973.

17. Ernst Topitsch, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung* (= Conocimiento e ilusión. Estructuras básicas de nuestra visión del mundo), Hamburgo: Hoffmann & Campe 1979, p. 10; sobre el paralelismo de ontogénesis y filogénesis en la obra de Jürgen Habermas cf. Paul Nolte, *Was können Historiker von Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns" lernen?* (= ¿Qué pueden aprender los historiadores de la obra "Teoría de la actuación comunicativa" de Habermas?), en: *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 12 (1986), No. 4, pp. 534-536.

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

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

20. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (= El hombre Moisés y la religión monoteísta), Frankfurt: Suhrkamp 1965, p. 105,

123, 155; Freud, *Nachschrift 1935* (= Postscriptum de 1935), en: Freud, "Selbstdarstellung". *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse* (= "Auto-exposición". Escritos sobre la historia del psicoanálisis), compilado por Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt: Fischer 1971, p. 98.

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

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

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

24. Sobre la moralidad: Freud, *Der Mann Moses...*, op. cit. (nota 20), p. 173 sq., 177; sobre la religión: *ibid.*, p. 72, 75, 168.- Cf. la formulación clásica en: Freud, *Totem...*, op. cit. (nota 19), pp. 161-174; Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (= El malestar en la cultura), Frankfurt: Fischer 1965, p. 71, 73, 79, 82, 92, 102, 114 sq., 126; Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (= Psicopatología de la vida cotidiana), Frankfurt: Fischer 1954, p. 217; Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (= El futuro de una ilusión), Frankfurt: Fischer 1967, p. 87 sq., 96 sqq., 123.

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

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

27. Sobre esta problemática cf. Igor A. Caruso, *Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik* (= Psicoanálisis, ideología, crítica a la ideología), en:

Hans-Peter Gente (comp.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol* (= Marxismo, psicoanálisis, sexpol), Frankfurt: Fischer 1972, vol. II, p. 65, 70; Herbert Marcuse, *Trieblehre und Freiheit* (= Teoría de los instintos y libertad), en: *ibid.*, pp. 181-187; Jean-Marie Brohm, *Psychoanalyse und Revolution* (= Psicoanálisis y revolución), en: *ibid.*, p. 268, 274 sq.

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

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

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

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

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

33. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*

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

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

35. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (= Una dificultad del psicoanálisis), en: Freud, *Darstellungen...*, op. cit. (nota 19), p. 135.- Sobre otros aspectos autoritarios y dogmáticos en el psicoanálisis cf. Gilles Deleuze / Félix Guattari,

*Capitalisme et Schizophrénie*, vol. I: *L'Anti-Oedipe*, París 1972, passim.

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

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

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

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

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

Dr. H. C. F. Mansilla  
Casilla 2049  
La Paz / Bolivia