

Felipe Mansilla

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

(II Parte)

Summary: *Departing from divergin 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: *Desde puntos de vista divergentes, Sigmund Freud, Norbert Elias y la Escuela de Frankfurt han considerado el disciplinamiento de los intentos 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.*

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 deterministas, causales y mecanicistas, sino paradójicamente en sus procedimientos hermenéuticos. Las líneas mayores del desarrollo en las periferias mundiales requieren de una interpretación del sentido de los procesos históricos de disciplinamiento social que tantos sacrificios han impuesto a esas naciones. Precisamente el potencial crítico contenido en el realismo descanado del psicoanálisis permite reconocer los rasgos poco razonables del racionalismo occidental, del vínculo entre los instintos y el poder y del sesgo antropocéntrico y eurocéntrico del pensamiento científico⁴¹, y simultáneamente entender lo patológico de muchos decursos históricos. El psicoanálisis representa una de las primeras y más exhaustivas metodologías de la auto-reflexión al centrar su atención sobre los temores y los anhelos del subconsciente y al intentar su superación mediante su examen racional. Al reconocer los prejuicios y las ilusiones irracionales, el sujeto individual o colectivo contribuye a esclarecer su propia situación a evitar la repetición de los mecanismos de auto-engaño, a desvelar la patología contenida en la "comunicación" habitual, a percatarse de lo extraño en uno mismo y a intentar una

terapia emancipatoria mediante una visión crítica de la propia génesis e identidad. Como se sabe, la procaica 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 principales normativos generales y la singularidad o irreductibilidad del caso individual.

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

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

El reconocimiento de la naturaleza ambivalente del Hombre podría significar un aporte -teórico- para entender mejor la complicada y persistente trama del poder político; es un lugar común el mencionar el hecho de que las estructuras de dominación resultaron particularmente opresivas allí donde la doctrina oficial había proclamado el fin de la lucha de clases y la abolición del Estado como meta normativa de los designios revolucionarios⁴⁵. Igualmente notorias son la predisposición de las masas a una "servidumbre voluntaria"⁴⁶ y la inclinación de élites gubernamentales a una *libido dominandi*, independientemente de la ideología que profesan. Utopistas y revolucionarios han evidenciado a lo largo de toda la historia una curiosa

y obstinada tendencia a dejarse fascinar por el poder político y sus prerrogativas, ante todo por la posibilidad de poder disponer sobre hombres y recursos; los discursos legitimatorios correspondientes no han variado gran cosa desde los anabaptistas de Münster 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 un individuo aislado; la índole gregaria y maleable de las masas tiene que ver con la relajación de los mecanismos internos de control de los impulsos, con la dilución de la conciencia moral y del sentido de responsabilidad, con un sentimiento difuso de omnipotencia, con su carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático⁴⁷. Todos estos aspectos pueden combinarse con un entorno moderno, con una civilización tecnológicamente muy avanzada y con las tradiciones culturales más divesas; el siglo XX ha sido muy rico en los ejemplos más terribles de este fenómeno⁴⁸, del cual la historia contemporánea del Tercer Mundo no está exenta.

El escepticismo frente a los complejos asuntos del poder no debería conducir al extremo de un pan-dominacionalismo a estilo de Michel Foucault⁴⁹, quien percibió el discurso del poder en casi todas las manifestaciones del saber y de la praxis: no habría nada fuera del poder, la voluntad de verdad sería únicamente una voluntad de poder, la resistencia al poder representaría un juego dentro del mismo, etc. El uso inflacionario de conceptos asociados al dominio (político) resta a éstos toda especificidad y, por consiguiente, toda facultad explicativa. Si todo es poder, éste último se diluye en algo nebuloso... e inofensivo.

Igualmente insatisfactorio es el otro extremo, la trivialización de los aspectos dominacionales, desembarazándolos de toda connotación 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 menos regulativos de un

sistema que busca de todas maneras su equilibrio y estabilidad óptimas. Es ya un lugar común el aseverar que las numerosas variantes de la teoría sistémica coadyuvan de manera exclusivamente racional-instrumental a hacer más eficiente el trabajo administrativo gubernamental y a solucionar conflictos en la forma menos costosa, pudiendo servir indistintamente a los ordenamientos socio-políticos más diversos; esta especie de ingeniería o tecnología social es indiferente ante los aspectos profundos que están inmersos en la problemática del poder -desde su racionalidad a largo plazo hasta la exigencia de participación efectiva de los ciudadanos-, aunque reproduzca en toda su desnudez un rasgo fundamental de la modernidad: la equiparación de felicidad y éxito con el principio de rendimiento en todos los campos de la vida humana⁵⁰.

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

La segunda mitad del siglo XX se caracteriza en el Tercer Mundo por la irrupción de la modernidad, combinada con dilatados procesos de intenso cambio social y con experimentos socio-políticos

de la más variada especie. Todos ellos han conllevado para sus pueblos la doble carga de un disciplinamiento colectivo en una escala sin precedentes en su historia y de un fortalecimiento también inusitado de los aparatos administrativos y gubernamentales. En aquellas naciones abocadas a regímenes socialistas de inspiración marxista, el disciplinamiento masivo y el reordenamiento radical de los "recursos humanos" han sido particularmente intentos 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 evaluativos ni tampoco los ritros para juzgar el éxito o el fracaso a largo plazo de los mismos. Hace falta una teoría genuinamente crítica de los aspectos dominacionales en el Tercer Mundo, que correlacione esta problemática con el campo de lo político-institucional y de lo socio-cultural.

V. Los costos 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 homogenización, disciplinamiento y modernización, que hoy en día conforman la parte substancial 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 diferenciación y especialización de funciones, pero también la del crecimiento gigantesco de la producción y del despilfarro equivalente de los

recursos naturales, y en los países del Tercer Mundo la del incremento exponencial de la población y de los problemas anexos. También en las periferias mundiales la modernidad causa el florecimiento hipertrófico de la burocracia, la despersonalización de las relaciones humanas, 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 recursos.

Una de las pérdidas más deplorables que conlleva el fin de la tradicionalidad es la disolución de los llamados vínculos primarios. La familia extendida, las jerarquías sociales basadas en el prestigio histórico, los sistemas de solidaridad recíproca, la amistad espontánea y los contextos de estabilidad afectiva están en franca decadencia y también en el Tercer Mundo son reemplazados por la educación universal, las pautas uniformes de conocimiento, la disciplina de la oficina y la fábrica y por las relaciones interhumanas dominadas por el frío cálculo de la conveniencia. La modernidad ofrece más opciones⁵³, pero restringe la cantidad y la calidad de los lazos afectivos, los que, después de todo, son indispensables para la formación de identidades razonables. A pesar de su infinitamente mayor libertad de elección, la sociedad moderna despliega con frecuencia rasgos patológicos al rehusar a sus ciudadanos el calor humano y al exigirles al mismo tiempo la internalización eficaz y exhaustiva de un número muy elevado de normas, cuya transgresión es penada de manera menos brutal, pero más eficiente que en las comunidades tradicionales. El desarrollo contemporáneo del Tercer Mundo está igualmente determinado por las alienaciones modernas, pero estas naciones periféricas carecen (aun) del espíritu crítico necesario para percatarse de que las bendiciones de la modernidad son de índole ambivalente. Están obstinadas en dejar atrás su infancia en el lapso de tiempo más breve posible, pero se olvidan de que este período de crecimiento -del cual ahora se avergüenzan como de un estadio de pobreza y atraso- representa la época de la fantasía creativa, del contacto inmediato con la propia naturaleza y de los impulsos espontáneos más nobles. La pérdida de este tipo de infancia es, como afirmó Odo Marquard⁵⁴, también una historia universal de la decadencia que puede desembocar en la catástrofe.

El progreso material y el disciplinamiento correspondiente producen el ya aludido quebranto de la policromía socio-cultural, conculcando el legado

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

Aunque enunciados generales se vuelven -con toda razón- cada día más problemáticos, se puede afirmar que la modernización imitativa y parcializante en las periferias mundiales, centrada en los aspectos técnico-económicos, ha introducido evidentemente nuevos padrones de comportamiento en el campo laboral, en los negocios y en la educación, pero ha reforzado en numerosos países, sobre todo en el ámbito islámico, pautas autoritarias de orientación. Además, los procesos modernizadores han incrementado la plasticidad y maleabilidad de los mortales, hasta un nivel deplorable. La moralidad anteriormente estaba regulada por instituciones de origen más o menos arcaico, como la iglesia y el ejército. El deterioro que ha sufrido la autoridad casi sagrada de estas instituciones y de sus funciones otrora soberanas ha privado al Hombre de importantes reglas de actuación y modelos de praxis cotidiana, lo que conduce, por otra parte, a que las energías internas acumuladas se descarguen en procedimientos anómicos o

en un envanecimiento de la subjetividad, a veces de marcado cuño hedonista. El Hombre moderno se halla a menudo en estado de perplejidad y desamparo frente a la inextricable complejidad de la civilización industrial contemporánea, y justamente porque ésta le sugiere constantemente los ideales de autodeterminación y auto-reflexión⁵⁶. Genuina religiosidad ha representado un dique bastante resistente contra las seducciones manipulativas del mundo moderno, por las cuales el carácter autoritario se deja fascinar con suma ligereza. Este elemento central de la tradicionalidad puede contribuir a una distinción entre *autoridad* (basada en la competencia que brindan los conocimientos, la experiencia práctica y el ejercicio de una ética razonable) y *poder* (mera disposición, muchas veces teñida de libidinosidad y arbitrariedad, sobre hombres y recursos); la nivelización propugnada por la modernidad, que es muy popular por las envidias y los resentimientos ancestrales aun vigentes, impide que los criterios indispensables para realizar aquella discriminación entre autoridad y poder tengan una relevancia colectiva.

Jessica Benjamin⁵⁷ adelantó la muy plausible tesis de que en el ámbito occidental la racionalidad instrumental es un fenómeno básicamente masculino: la división de identidades, roles y labores, que experimenta su consolidación polarizadora en el complejo de Edipo, origina un sujeto masculino orientado por valores como la autonomía individualista, la auto-conservación, la actividad compulsiva, el interés propio, el anhelo de poder, la capacidad competitiva y otras facultades afines, que pertenecen más al campo de las mónadas que a la esfera de la intersubjetividad. Para el individuo masculino la identificación con otros sujetos puede conllevar el peligro de la pérdida del ego; en lugar de la intersubjetividad de iguales el yo masculino prefiere el control y la dominación del prójimo. El individuo femenino se orienta según los valores del amor a los otros y del cuidado y fomento de éstos, lo cual constituye un contexto mayor, más humano y de carácter altruista y asistencial, contexto que depasa el estrecho margen de la racionalidad instrumental y conforma el fundamento de una razón globalizante. (Freud y la Escuela de Frankfurt compartieron decididamente el modelo edípico de un ego patriarcal y monádico).

La concepción del progreso cultural como domesticación de los instintos se basa en esta concepción que contrapone el entendimiento intersubjetivo (considerado como secundario, retardatario,

ingenuo y hasta perjudicial) a la apertura y dominación exitosas del mundo exterior 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 que surge la pregunta por la deseabilidad de una racionalidad más amplia, que además de valores como auto-afirmación, competencia y *libido dominandi*, incluya en primera línea reciprocidad, cercanía y asistencia al prójimo y capacidad de establecer vínculos humanos desinteresados.

En presencia de todos estos factores no muy positivos para la supervivencia humana, los esfuerzos por el disciplinamiento colectivo adoptan un carácter ambiguo. No se puede negar sus nexos profundos con el adelantamiento económico-técnico de todo tipo, pero precisamente el carácter detestable de estos éxitos obliga a un marcado escepticismo, especialmente con respecto a la evolución en las periferias mundiales. Se puede adelantar un juicio fragmentario e interino en torno a este proceso acudiendo a dos argumentos. En Asia, 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 socio-políticas que derivaron su fuerza teórica y su fascinación sobre las masas de una pretendida reorganización de la esfera productiva y de la abolición del trabajo alienante⁵⁸.

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

Ex negativo han ganado en aprecio modelos institucionales y valores socio-culturales que hasta hace muy poco tiempo parecían haber perdido la estimación pública: las ideologías fragmentarias y anticuadas, los mecanismos laxos de control social, las lealtades diluidas, el redescubrimiento de lo familiar, local y regional, un ritmo lento de apropiación de recursos naturales, la dinámica pausada del desenvolvimiento económico, el cariño al entorno vecinal y parroquial, la diversidad de estructuras jerárquicas y estatutos dominacionales y la existencia tolerada de autonomías comarcales fácticas. A pesar (o a causa) de su índole

estática, disgregable y hasta incoherente, todos estos elementos han servido para contrarrestar los efectos nocivos que toda modernización trae consigo, como el carácter omnívoro de sus grandes aparatos (el Estado, el partido, la administración burocratizada), el compromiso total que éstos exigen a menudo, la difusión universal de los cánones culturales de los estratos medios de los países ya industrializados, la carencia de una relación sana del Hombre con la naturaleza y la manía luciferiana de implementar en la realidad lo que es técnicamente factible.

El desarrollo sorpresivo del otrora bloque socialista, la conciencia 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 lo tanto, de reproducir en todo el planeta el proceso de disciplinamiento colectivo que caracterizó a Occidente. La falta de un principio que regule la historia universal, el percatarse del carácter ficticio de las vanguardias que creen que pueden conocer y guiar el desenvolvimiento de los pueblos, el desvanecimiento de las grandes utopías y la carencia de un proyecto histórico totalizador empiezan a ser percibidos como factores de una curiosa dilución de coerciones: sólo en una atmósfera exenta de una providencia omnisciente y de un destino histórico inevitable puede florecer un espíritu público proclive a las innovaciones y a las mejoras genuinas de toda comunidad humana.

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

general" y en todas las ideologías del cambio radical, algunos movimientos sociales en la actualidad tratan 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 alegría⁶³-, restan significación a la gratificación postergada y a otros fenómenos análogos de la ética protestante.

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

Una evaluación definitiva de los procesos de disciplinamiento y de su inevitabilidad histórica es imposible. Pero no es del todo erróneo el postular la conveniencia de relativizarlos y aminorarlos y el

encontrarlos en intentos de democratización genuina dentro de grupos sociales más o menos delimitados y transparentes para sus propios integrantes, en una atmósfera antiburocrática que fomente su cuestionamiento permanente y que no imponga consensos obligatorios bajo formalismos democráticos⁶⁷.

El disciplinamiento colectivo ha constituido uno de los pilares centrales del desarrollo de la racionalidad instrumental y, por consiguiente, de la evolución de las naciones occidentales y de la actual civilización industrial. Sus méritos en pro del progreso material, institucional y cultural son innegables, pero también son notorias las calamidades que están ligadas a este proceso secular. El Tercer Mundo puede aprender de las experiencias históricas anteriores (si es que alguna comunidad humana lo hace de los errores ajenos), no forzando programas de modernización que signifiquen simultáneamente la descomposición de tradiciones y modos de vida autóctonos y la utilización de sus ciudadanos como meros recursos sobre los cuales dispone una élite que está empeñada en imitar el desenvolvimiento técnico-económico de las metrópolis mundiales.

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

Notas

41. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (= La Razón en la era científica), Frankfurt: Suhrkamp 1976, p. 101 sq.: Los procedimientos hermenéuticos, complementando otros enfoques, ayudan a relativizar una sola interpretación definitiva mediante un interés mayor por preguntas que por respuestas.

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

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

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

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

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

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

48. Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (= El miedo a la libertad), Frankfurt: EVA 1966, p. 107 sqq.; Fromm, *Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil* (= Autoridad y familia. Parte socialpsicológica), en:

Hans-Peter Gente (comp.), op. cit. (nota 27), vol. I, pp. 291-300.

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

50. La enorme difusión de los enfoques sistémicos tiene que ver con la reducción de la democracia a un respeto formalizado de las reglas de juego, y en el mundo socialista con la conceptualización de una "ciencia de la conducción de recursos humanos" al estilo de un ingeniería socio-política.- Cf. Michael Th. Greven, *Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse* (= Teoría sistémica y análisis de la sociedad), Darmstadt: Luchterhand 1974, pp. 26-29, 84, 103 sq., 124, 134, 157 sqq., 171-181, 253-260; Jürgen Habermas / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (= Teoría de la sociedad o tecnología social – qué rinde la investigación sistémica?), Frankfurt: Suhrkamp 1971, passim; Habermas, *Der Philosophische...*, op. cit. (nota 4), p. 409 sqq.

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

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

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

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

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

56. Sobre esta temática cf. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (= El nuevo desorden), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 42 sqq.; Conde Christian von Krockow, *Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbsterstörung* (= Política y naturaleza humana. Diques contra la autodestrucción), Stuttgart: DVA 1987, *passim*; Günter H. Lenz / Kurt L. Shell (comp.), *The Crisis of Modernity*, Frankfurt/New York: Campus 1986.

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

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

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

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

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

Habermas, en: SOCIALISMO Y PARTICIPACION, No. 43, septiembre de 1988, pp. 65-82.

62. Cf. Norbert Lechner, *Reflexiones sobre estilos de desarrollo y visiones del futuro*, en: Faletto / Martner (comps.) op. cit. (nota 10), pp. 25-27; Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile: FLACSO 1984; Lechner, *De la revolución a la democracia*, en: LA CIUDAD FUTURA, No. 2, octubre de 1986, p. 35; José Joaquín Brunner, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, en: Gonzalo Martner (comp.), op. cit. (nota 10), pp. 110-115; Anibal Quijano *Las ideas son cárceles de larga duración*, en: LA CIUDAD FUTURA, No. 2, octubre de 1986, p. 21 sqq.; Anibal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad & Política 1988; René Antonio Mayorga, *Las paradojas e insuficiencias de la modernización y democratización*, La Paz: CERES 1987; José Aricó / Waldo Ansaldi, *Debemos reinventar América Latina, pero... desde qué conceptos "pensar" América?*, en: DAVID & GOLIATH, vol. XVI, No. 49, julio de 1986, p. 3 sqq.

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

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

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

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

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

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

69. Lo aparente anticuado, como la monarquía, puede preservar valiosos elementos del mundo no racionalizado

instrumentalmente y contribuir a dar un sentido de continuidad e identidad a la comunidad respectiva, precisamente porque contiene valores estéticos superiores, porque simboliza la continuidad con el pasado histórico de toda la humanidad (el renegar de él apunta al designio patológico de no querer reconocerse en su propia génesis y a fomentar la reproducción irracional de lo desplazado al fondo del subconsciente) y porque evoca un rasgo indeleble de la condición humana, que es la contingencia.

El hecho de que la dignidad más alta del Estado pertenezca a alguien por la mera casualidad de su nacimiento nos recuerda que no todo lo pre-racional es irracional; además así el símbolo (familiar) de la colectividad permanece fuera de la codicia y los afanes de la casta política.

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

H.C.F. Mansilla
Casilla 2029
La Paz/Bolivia