

## Los fundamentos de la teoría crítica de la modernización. Una visión autobiográfica.

*H. C. F. Mansilla*  
*Universidad de Zurich*  
*Zurich - Suiza*

### Resumen

A través de un recuento de elementos biográficos, el autor despliega no solo una visión de la evolución de su pensamiento filosófico, sino además de la evolución misma de algunas de las ideas más debatidas en el mundo filosófico de la segunda mitad del siglo XX, y las cuales influyeron en la elaboración de su teoría crítica de la modernización, la cual aquí se expone en líneas generales.

**Palabras clave:** teoría crítica de la modernización; H.C.F; Mansilla; filosofía contemporánea.

The Basis for a Theoretical Critique of Modernization:  
an Autobiographical Vision.

### Abstract

Through an account of biographical elements, the autor displays not only a vision of the evolution of his philosophical thought, but also of the evolution of some of the most debated ideas in the philosophical world during the second half of the XXth century, and which had influence in his elaboration of a Critical Theory of Modernization, which is here presented in its general outline.

**Key words:** Critical Theory of Modernization; H.C.F; Mansilla; contemporary philosophy.

**Recibido: 06-11-04**

**Aceptado: 13-12-04**

Para quien que se dedica al quehacer científico puede resultar imprudente la vinculación de su teoría con algunos de sus datos biográficos. Se expone al peligro o, por lo menos, a la molestia de que sus enfoques, interpretaciones y diagnósticos sean considerados como subjetivos y hasta arbitrarios. Con todo derecho se piensa que la ciencia es la actividad más alejada de los caprichos personales y de las casualidades inherentes a toda existencia individual.

Pero mi generación ha vivido la profunda desilusión de ver las consecuencias poco benéficas asociadas al avance científico más notable de la historia humana, tales como la devastación del medio ambiente y la producción de armas de destrucción masiva; al mismo tiempo, ha hecho la amarga experiencia de percibir que las bases y los métodos del conocimiento y trabajo científicos son, en el fondo, de carácter cambiante, aleatorio y endeble.

No es sorprendente, entonces, que ya antes de mi bachillerato en 1961, obtenido en el Colegio Alemán de La Paz, me hubiera inclinado por una postura distanciada con respecto a los ideales de la objetividad y científicidad, que se intensificó con motivo de mi viaje a Alemania para iniciar mis estudios universitarios. En Europa me encontré con la llamada *generación escéptica*, que correspondía más o menos a la mía. El recuerdo todavía fresco de la Segunda Guerra Mundial, un individualismo vehemente y una notable desconfianza hacia ideologías y promesas de todo tipo contribuyeron a que estos jóvenes adoptasen un talante receloso ante el saber en general y las labores académicas en particular y, por extensión, frente a toda organización social. Compartí lo esencial de esta tendencia durante los largos y cómodos años de estudio en universidades alemanas (1962-1973). Fue un periodo libre de preocupaciones financieras y existenciales, por el cual siento aun hoy una considerable nostalgia.

Aquella actitud escéptica, que yo, con un alarde de arrogancia, prefiero llamar crítica, me permitió vislumbrar la importancia de la fantasía, de los prejuicios y de la voluntad en la conformación del quehacer científico desde la Antigüedad clásica. De un modo algo difuso me di cuenta entonces de la imposibilidad y acaso de la indeseabilidad de distinguir tajantemente entre ciencia y mito, juicio y prejuicio. Lo subjetivo no tiene por que ser subjetivista: la imaginación puede contribuir a abrir nuevos horizontes cognoscitivos y plantear perspectivas novedosas para comprender mejor problemas irresueltos.

Esto no significa evidentemente la creación de mejores procedimientos científicos, pero nos permite al menos percatarnos de las insuficiencias y, ocasionalmente, de la falsedad de las teorías generalmente aceptadas. En 1963 fui deslumbrado por Michel de Montaigne: si comprendí bien la intención de sus imperecederos

*Ensayos*, el esfuerzo intelectual nos debería llevar a entender nuestros motivos clandestinos, –a menudo monstruosos– nuestros anhelos y temores, y la claridad así adquirida sería el cimiento para una genuina obra maestra: una vida bien lograda. Alcanzar esta meta constituiría algo más valioso que ganar batallas y conquistar provincias<sup>1</sup>. Poco después, en 1964, comencé el estudio de la llamada *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt, seguramente la corriente filosófica que ejerció la influencia más profunda y duradera sobre mi pensamiento. Según Jürgen Habermas, no podemos evitar todos nuestros prejuicios, pero sí aprender a convivir con ellos, a discriminar sus lados negativos de los positivos y a soportar la tensión entre la meta de objetividad científica y la persistencia de nuestros móviles prerracionales.

Por aquellos años tuvo lugar la expansión de la doctrina marxista en los medios académicos europeos. El movimiento contestatario juvenil y universitario se inició en Alemania en 1967 y precisamente en mi *alma mater*, la Universidad Libre de Berlín. Esta desagradable mixtura de un credo dogmático con un infantilismo anti-estético fue una de las peores vivencias que tuve que soportar. Justamente como reacción a esta nueva religión secular empezó por entonces un modesto renacimiento de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, que mucho después se convertirían en los apóstoles del postmodernismo. La espléndida prosa de este último –el alemán más elegante escrito jamás en el campo de la filosofía– me reconfortó en la idea de que la fantasía es indispensable para un pensamiento realmente creativo, que por ello mismo tiene que ser sorpresivo, difícil e insólito, y, por lo tanto, diferente del trabajo científico cotidiano<sup>2</sup>.

Pero precisamente el mundo académico en el que yo estaba inmerso se ensañó en demostrar que la obra de Nietzsche y Schopenhauer era la pura subjetividad y, por ende, digna de poco crédito: se decía que sus libros conformaban un tejido de justificaciones y racionalizaciones de traumas producidos durante la niñez y de unas pocas experiencias vitales de la vida adulta. El psicoanálisis freudiano y la crítica marxista de las ideologías estaban detrás de esta severa impugnación; la autoridad de ambos enfoques ha generado en mi espíritu hasta hoy una cierta aversión hacia ambos pensadores y una comprensible renuencia a tomar en serio a autores demasiado extravagantes o a teorías compuestas por meras paradojas, como son la mayoría de los enfoques postmodernistas.

No hay duda de que el pensamiento de Nietzsche<sup>3</sup>, por lo menos parcialmente, puede ser visto como una explosión de subjetivismo. Creo que la filosofía de Schopenhauer es globalmente confusa; encuentro sus celebrados *Aforismos*<sup>4</sup> simplemente tediosos y su existencia terrenal me parece una retahíla de necedades<sup>5</sup>. Su pesimismo proviene tal vez del hecho de que Schopenhauer no conoció el amor

primario, que es el materno: nunca se sintió arrastrado por una simpatía fundamental hacia los hombres ni percibió la vida como calor y alegría. Careció de una confianza liminar en el mundo; por ello no pudo aceptar del todo lo extraño y heterogéneo. Pero no le faltó una orgullosa consciencia de sí mismo<sup>6</sup>. La totalidad del universo era para Schopenhauer algo yermo y hostil, sin sentido y sin intención, pero simultáneamente una lucha eterna, una voluntad ciega e irracional.

Quizá por ello puso esta fuerza misteriosa en el centro de su filosofía: la voluntad resulta ser lo básico y primero, el punto donde se conjuga todo el ser, pero es al mismo tiempo lo negativo y lo enemigo. La senda del conocimiento es el descenso a los niveles más densos y oscuros del cuerpo y la volición. La anulación de la voluntad emerge entonces –al igual que en el budismo– como la única posibilidad de redención<sup>7</sup>.

Alargo indebidamente este soporífero aspecto porque mi *teoría crítica de la modernización* tiene que ver *directamente* con algo que, a pesar de todo, aprendí de Schopenhauer. Su doctrina representa un claro rechazo a las leyes de la evolución histórica y a las esperanzas mesiánicas secularizadas que constituyen la última legitimización del marxismo en cuanto teoría y del socialismo en cuanto praxis; su escepticismo frente a los grandes conjuntos sociales coadyuva a revalorizar lo individual, concreto y particular; su melancolía y desilusionismo fomentan paradójicamente una actitud serena y hasta risueña en medio de las adversidades. Y el carácter general de su obra promueve una mejor comprensión de lo fragmentario y asistemático, en lo que concuerda con el temprano existencialismo de Sören Kierkegaard.

Los grandes edificadores de sistemas se asemejan, según Kierkegaard, a aquellas personas que levantan trabajosamente inmensos palacios y luego habitan en miserables chozas al costado de los mismos<sup>8</sup>. Comprendí leyendo a este filósofo danés que la experiencia de la angustia y de los desgarramientos internos, las pasiones solitarias y los abismos del alma, las depresiones y hasta los delirios pueden ser productivos. Mi visión de la problemática actual del Tercer Mundo ha sido, en última instancia, una compleja elaboración teórica de lo visto y vivido en aquellos países, pero una elaboración que incluía de alguna manera las tormentas de la psique.

De estos impulsos antidogmáticos y contrarios a un sistema cerrado nació la primera idea para mi teoría crítica de la modernización. Mis estudios de ciencias políticas fueron ciertamente fructíferos y hasta indispensables para obtener una noción más o menos confiable de la realidad contemporánea, para enterarme de los progresos teóricos y exegéticos en mi área de especialización y para

alcanzar un buen dominio de métodos y técnicas de investigación, pero no favorecieron una actitud crítica frente a las doctrinas entonces imperantes y tampoco la sensibilidad necesaria para aprehender los riesgos inherentes a la modernidad y lo rescatable de la tradicionalidad.

Mi formación académica fue ordenada y bastante amplia; aparte de las asignaturas específicas de ciencias políticas tuve la oportunidad de introducirme parcialmente en los estudios de Europa Oriental y del mundo islámico, dos regiones y culturas que hasta hoy gozan de mi mayor interés. Algunos de mis maestros tenían una bien ganada reputación de excelencia, como Margherita von Brentano, Gert von Eynern, Ernst Fraenkel, Richard Löwenthal, Alexander Schwan y Wilhelm Weischedel. Las materias que más me gustaron fueron: Historia de las ideas político-filosóficas, Derecho constitucional, Sociología de la religión y Antropología política. En aquella época feliz no se habían dado aun la crisis del medio ambiente, el descrédito de los magnos sistemas de pensamiento, ni el cuestionamiento del progreso material y de la sociedad de consumo.

El Instituto de Ciencias Políticas (*Otto-Suhr-Institut*) de la Universidad Libre de Berlín era por aquel entonces un sólido baluarte de la socialdemocracia: nos enseñaron a apreciar el funcionamiento –y las ventajas– de la democracia liberal y pluralista, a entender las falacias del bloque comunista y a registrar los rasgos más importantes de las relaciones internacionales, pero tuvimos que soportar al mismo tiempo un culto grosero de la civilización industrial (en su versión occidental), un desprecio evidente por todo aspecto estético del pasado y del presente y una indiferencia total por el universo simbólico de la vida social.

Los catedráticos y asistentes practicaban una ética laboral de marcado carácter protestante-puritano (y encima la elogiaban en cuanto la moral más avanzada del desarrollo humano), detestaban ostensiblemente todo fenómeno aristocrático y se comportaban como genuinos pequeños burgueses.

El principio de rendimiento era obviamente la norma sacrosanta; como buenos socialdemócratas (o influidos por esta corriente) acariciaban opiniones demasiado favorables sobre las grandes instituciones (cual la administración pública y la burocracia), el Estado de bienestar social y el rol de los sindicatos.

Mi resistencia a estas tendencias fue alimentada por la predominancia de una concepción en torno al Tercer Mundo que siempre me disgustó: se suponía que toda la problemática de Asia, Africa y América Latina era explicable mediante principios teóricos generales, de los cuales las sociedades extra-europeas conformarían

simples casos de aplicación específica, teniendo en cuenta naturalmente un retraso típico e irremediable en las tierras del Tercer Mundo. Antes y después del auge académico del marxismo –iniciado en mi universidad alrededor de 1967– se daba por cierto que esas normas universales eran idénticas con las leyes evolutivas diseñadas para Europa Occidental, donde culminaría indefectiblemente la gran historia comenzada en la Grecia clásica.

No sólo las tendencias hegeliano-marxistas compartían esta idea central; derechistas de toda laya creían firmemente que las naciones de Asia, Africa y América Latina estaban destinadas a repetir (con una lamentable demora) la experiencia histórica ejemplar que exhibían Europa y sobre todo Alemania.

A partir de 1965 me entraron serias dudas en torno a estas doctrinas que predicaban, en el fondo, un propósito y fin comunes a todos los pueblos del planeta. Fue entonces que hallé en la literatura y la filosofía algunas sugerencias para poner en cuestión los paradigmas teóricos que subyacen a todo monismo, es decir al postulado de una unidad primigenia de todos los fenómenos.

Este ideal satisface requerimientos psíquicos elementales y por ello inevitables en todos los hombres: la seguridad de haber encontrado su lugar en el cosmos, la superación de las dudas y los conflictos, la justificación de decisiones dolorosas e inciertas. En este contexto es que tomé una especial afición por escritores que no poseen un solo precepto organizador o una visión unitaria del mundo social, sino que persiguen simultáneamente varios fines, a menudo no relacionados entre sí o hasta contradictorios.

Decía Sir Isaiah Berlin que los escritores pueden clasificarse en zorros y erizos: El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa<sup>9</sup>. Mi simpatía ha estado siempre del lado de los zorros, entre los cuales se encuentran mis autores favoritos, como Aristóteles y Erasmo, Montaigne, Goethe y Balzac, propugnadores de concepciones antimonistas: la historia no obedece a ningún plan premeditado, obligatorio y universal; no hay soluciones políticas o científicas de validez general; la libertad no puede suprimirse en nombre de abstracciones, por más nobles que éstas parezcan; los hombres importan más que la humanidad; no se debe sacrificar la suerte de una generación en aras de la presunta felicidad de edades futuras.

Por aquellos días (marzo de 1965) en que me empezaba a aburrir la aridez de las ciencias políticas, cayó en mis manos un opúsculo de Martin Heidegger. Todavía hoy, cuando vuelvo a hojear en su *Epístola sobre el humanismo*, siento la emoción de la primera vez. Esta vigorosa impresión tuvo que ver con la fuerza sombría que irradia el

breve texto, pero igualmente con una erupción volcánica de conceptos antiguos, originales e incómodos, y por ello de una validez casi bíblica. Esta prosa de índole verdaderamente soberana recorre dos milenios y medio de la historia del pensamiento para concentrarse en lo esencial: Heidegger afirma que el destino del mundo es el desamparo y admite *en passant* que la teoría marxista es superior a toda otra historiografía por haber colocado la alienación en el centro de su esfuerzo argumentativo<sup>10</sup>, para luego ignorar olímpicamente todo aporte del marxismo y toda reflexión genético-histórica.

La obra de Heidegger deja translucir la marca de un profeta del Antiguo Testamento: su lenguaje es una notable recreación estilística, novedoso y robusto, mientras que su mensaje —el de un vidente— apunta a poner en cuestión algunas certidumbres centrales de la civilización contemporánea, como la del rol preponderante de la técnica, el carácter presuntamente positivo del progreso histórico y la idolatría del humanismo. Se debe a Martin Heidegger la idea de que la tecnología liberada de toda atadura ética se combina eficazmente con un nihilismo expansivo: el dominio irrestricto del Hombre sobre la naturaleza corresponde a un sinsentido creciente de la historia humana, y la arrogancia del poder tecnológico va de la mano de la depravación de la vida cotidiana.

Mi interés por Heidegger fue, a pesar de todo, ambivalente. Su prosa era grandiosa, pero igualmente alambicada, artificial y engañosa; su concepción era profunda, sin duda alguna, pero también llena de rasgos superficiales, pretensiosos y confusos —en suma: a menudo me pareció una fanfarronada erudita<sup>11</sup>. Es un lenguaje impreciso que ataca persistentemente las imprecisiones de otras doctrinas. Su ritual de la no-adaptación está destinado, como escribió mi maestro Theodor W. Adorno, a acomodarse a lo que critica, que es lo que existe en un momento dado<sup>12</sup>.

La *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger sintetiza algunos problemas esenciales de la era actual, pero los convierte en difusos y aislados de todo contexto histórico, lo cual permite exculpar crímenes, ya que después de tanta elaboración conceptual resulta que la única actitud razonable es la de la obediencia y del sometimiento a los destinos inevitables del ser<sup>13</sup>. Las consecuencias inadmisibles son la negación de la responsabilidad individual y la dilución de la ética política.

A pesar —o a causa— de esta impetuosa sensación de ambigüedad que me dejó la lectura de Heidegger, debo a él y al incipiente conocimiento de la Escuela de Frankfurt tres convicciones que subyacen a mi teoría crítica de la modernización: (1) un claro escepticismo ante la dominación del mundo contemporáneo por la

tecnología (la crítica de la razón instrumentalista), (2) la desconfianza frente a los decursos evolutivos obligatorios y a las presuntas bondades del desarrollo acelerado, y finalmente (3) la concepción de que los valores estéticos, contenidos sobre todo en la literatura y en el arte, permiten un conocimiento más veraz y genuino que la filosofía y que todos los esfuerzos de la ciencia. Ya Schopenhauer había supuesto que su doctrina era una experiencia estética del mundo.

Según Heidegger, en las grandes obras de arte se manifiesta la verdad del ser: en la belleza se refugia lo verídico<sup>14</sup>. Que la senda de la estética sea la mejor vía al auténtico conocimiento es también una imagen obsesiva en Nietzsche: consolidó mi desdén por el omnipresente principio de rendimiento, me incitó a seguir leyendo novelas en lugar de soporíferos tratados sobre economía contemporánea, reafirmó mi creencia de que todo trabajo es una ignominia<sup>15</sup> y confirmó mi sospecha de que la llamada dignidad laboral se reducía a ser una ideología justificatoria de los poderosos.

Este ideal del hombre auténtico en cuanto artista y no como *homo faber* concuerda con la actual doctrina postmodernista de que la vida plenamente humana empieza recién allende el trabajo y la lucha, en aquel espacio que aun preserva algo de la magia, el erotismo y la espontaneidad de la era pre-industrial<sup>16</sup>. La inclusión de la dimensión estética en cuanto acceso privilegiado a la esfera social, cultural e institucional es probablemente lo que me ha permitido percibir lo rescatable de la tradicionalidad y lo condenable de la moderna sociedad de masas; se trata, sin embargo, de una visión que está mucho más cerca de Adorno que de Heid

La benéfica influencia de la Escuela de Frankfurt y los estudios específicos de dilatadas áreas histórico-culturales me han ayudado –o, por lo menos, así lo espero– a evitar dos extremos: el suponer que la realidad se reduce a lo inmediato, externo y cuantificable según datos estadísticos y el afirmar que la dimensión del presente y de la experiencia empírica es algo deleznable, efímero, superficial y sin mucha relevancia.

La devaluación de la historia, que se manifiesta claramente en Heidegger, no llegó a convencerme, como tampoco la creencia en leyes evolutivas y en metas inevitables y positivas del desarrollo humano. Siempre he reconocido la importancia del enfoque genético-crítico para comprender las transformaciones de cualquier sociedad, pero hay que mitigar este método mediante un sano escepticismo con respecto al sentido y al fin de toda evolución de la historia humana –lo que probablemente no existe. Podríamos atribuir un sentido a la historia (cosa que indudablemente reconfortaría mi espíritu) si antes admitimos o nos imaginamos un fin (*telos*) de la misma, cosa hartamente arbitraria y



desautorizada por los acontecimientos del siglo XX, sobre todo por Auschwitz y Hiroshima. Por otra parte, me pareció convincente la opinión de Karl Jaspers: a largo plazo y en vista de las atrocidades de que se compone el desarrollo de los mortales, parece que los idealistas han tenido más razón que los realistas de toda laya<sup>19</sup>. Nietzsche, en cambio, siempre proclive a las exageraciones, dijo que la esperanza es el mayor de todos los males, porque prolonga los sufrimientos humanos<sup>20</sup>.

Y también debemos a Nietzsche la muy plausible tesis de que la dialéctica del progreso sea en realidad una ideología justificatoria de los resentidos y del resentimiento – idea que ha cobrado nueva vigencia en el postmodernismo<sup>21</sup>.

Me decidí por una línea intermedia: no hay necesidad de devaluar la historia, pero sí la filosofía de la misma, sobre todo en sus variantes hegeliano-marxista, cristiano-mesiánica y populista-milenarista. No podemos establecer una ley general para explicar todas las revoluciones, pero nos es dable interpretar una revolución específica partiendo de sus antecedentes, aspectos concomitantes y consecuencias. Y si la historia humana resulta sin un sentido global, sin su carácter teleológico y, por ende, sin la certidumbre de constante progreso, factibilidad y perfeccionamiento, le podemos conferir, a pesar de todo, un sentido reducido dentro de los límites de nuestra época y existencia: el *Sísifo* de Albert Camus era feliz, porque mediante sus esfuerzos incesantes y vanos otorgaba sentido a algo que seguramente no lo tenía<sup>22</sup>.

No hay duda que todas estas reflexiones están impregnadas por la influencia de Karl Löwith, pensador estoico y libre de toda ilusión, cuya prosa, de una elegancia y sencillez atenienses, me ha cautivado siempre. Aunque con dudas, comparto su concepción: todas las doctrinas del progreso histórico que culminan en la salvación religiosa o material del género humano son, en el fondo, versiones secularizadas de aquel avance lineal de la evolución de los mortales que subyace al pensamiento bíblico y a toda la historiografía judía y cristiana. El materialismo histórico de Marx sería, de acuerdo con Löwith, una historia redentoria escrita en el lenguaje de la economía política<sup>23</sup>.

Viviendo cada día el clima casi apocalíptico de la universidad alemana desde 1967, desplegué una especie de alergia contra ese imaginario colectivo que identificaba la sociedad capitalista avanzada – donde sus adversarios llevaban una existencia muy cómoda– con el imprescindible infierno (las épocas de la negatividad alienante) que purificaría, consolidaría y unificaría al proletariado, el cual edificaría el orden armonioso, justo y eterno a partir de las llamas y cenizas de la revolución.

Este proceso requeriría obviamente la guía de los revolucionarios ilustrados para llegar a su meta ineludible: esta recua de oportunistas predicaba desde sus puestos y cátedras bien pagadas una sumisión fatalista a las verdades reveladas del marxismo. En lo que me pareció una posición más humilde y más adecuada a la compleja realidad, hice mío un concepto de Adorno: no es conveniente la construcción de doctrinas positivas y prescriptivas sobre el futuro y la sociedad ideal; la crítica y la desaprobación de lo equivocado ya constituirían los indicios de aquello que podría ser mejor<sup>24</sup>.

En 1966/1967 me sumergí en la lectura de la *Dialéctica del Iluminismo*, obra que causó en mi espíritu una conmoción mucho mayor que el primer Heidegger. Nunca llegué ni llegaré a comprender del todo este libro de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: contiene docenas de trozos y frases bellamente formuladas, de una profundidad conceptual e histórica no superada en el siglo XX; su crítica del positivismo en el quehacer científico y de la razón instrumental es simplemente indispensable para comprender las calamidades de nuestra época. Temas como la autodestrucción de la razón, las falacias de la sociedad de masas, la función mistificadora de la industria de la cultura y la nostalgia por una sociedad donde no todo está normado y uniformado, conforman la base, a veces implícita, de todos mis modestos esfuerzos teóricos.

La brillantez del prólogo y del capítulo central en la *Dialéctica del Iluminismo*<sup>25</sup> queda opacada por el resto del voluminoso libro, que es una repetición, a veces inaguantable, de una idea tautológica: el mito es iluminación, la iluminación es un modo del instinto de autoconservación, este instinto es la razón, la razón es el mito.

Como era inevitable, mi admiración por la Escuela de Frankfurt se mezcló con una actitud crítica frente a la misma. Desde el primer instante no me convenció la doctrina de que todos los afanes de la razón se reducirían a ser o a fomentar los instrumentos de dominación (como lo postuló más tarde el padre del postmodernismo, Michel Foucault): el liberalismo llevaría al fascismo, el mundo moderno sería una jaula inescapable de total alienación.

Toda la Escuela de Frankfurt exhibe hasta hoy una sintomática incompreensión de la dimensión política, un arrogante desinterés por la esfera institucional, una ignorancia absoluta acerca del funcionamiento, los problemas y los logros de la moderna democracia pluralista y una afición simplemente ridícula por los fundamentos de la teoría marxista, particularmente por aquellos que han estado bien alejados de las propias áreas de trabajo (como la economía).

Pese a una vida bien enraizada en el mundo burgués y a una cierta antipatía por el socialismo realmente existente, los pensadores frankfurtianos se abstuvieron premeditadamente de poner en cuestión los principios esenciales del *corpus* teórico de Marx y Engels. Por lo demás: quien conoce la historia interna de la Escuela de Frankfurt se da cuenta de que ésta es una combinación demasiado humana de brillantes y audaces enfoques teóricos con ceguera política y con mezquindad personal.

Durante mi periodo universitario tuvo lugar el famoso debate iniciado por Theodor W. Adorno y Sir Karl R. Popper que contrapuso el pensamiento crítico-dialéctico a las tendencias positivistas y empiricistas. Seguí con creciente interés esta larga disputa erudita que moldeó mi inclinación por cuestiones teórico-metodológicas, epistemológicas y filosóficas y mi desapego concomitante por estudios que se reducen a datos y números en torno a temáticas estrictamente delimitadas.

Mis pocas intervenciones públicas dentro del medio académico alemán –yo era un estudiante reservado y tímido– se debieron a ese entusiasmo que despertó en mí la controversia entre positivismo y dialéctica. Desde un comienzo tomé partido por la posición histórico-dialéctica representada por la Escuela de Frankfurt; mi teoría *crítica* de la modernización alude explícitamente a ello. Hasta hoy comparto plenamente el análisis crítico frankfurtiano del (neo)positivismo, del (neo)empiricismo y de las teorías sistémicas, tan difundidas en el ámbito de habla inglesa.

Supongo, por lo tanto, que es insostenible la estricta separación entre conocimiento científico y juicio de valor: es imposible la extirpación de los intereses del acto cognoscitivo. (Mi propia teoría es manifiestamente valorativa y hasta normativa). No sería lícito, por ejemplo, limpiar las ciencias sociales de toda preocupación humanista y política; la abstención de juicios de valor y la cientificidad purificada propugnadas por el positivismo –sólo quedarían encuestas, compilaciones de datos, clasificaciones, descripciones, análisis cuantitativos y afines– favorecen el decisionismo y la consolidación del *status quo* momentáneo, resultando a la postre muy poco neutrales.

Un enfoque teórico razonable requiere, por el contrario, de un análisis genético-histórico, de una hermenéutica (interpretación del sentido del fenómeno estudiado), de un diagnóstico valorativo y de un principio ético de responsabilidad social<sup>26</sup>.

Desde el primer contacto con la Escuela de Frankfurt he mantenido distancias con esa gran creación intelectual. Mi adhesión a la democracia liberal y pluralista y mi simultáneo rechazo del estilo

literario de los frankfurtianos son elementos de esa reticencia, paradójicamente ligados entre sí: me disgustan el lenguaje innecesariamente enmarañado, la sintaxis premeditadamente enrevesada y el carácter ambiguo de la mayoría de los productos de la Escuela de Frankfurt, porque creo percibir aspectos autoritarios y esotéricos en la obra de estos maestros pensadores.

La Escuela de Frankfurt se ha consagrado también a la producción de un saber libresco neobizantino: mediante las acreditadas artes de la exégesis, la combinación, el obscurecimiento, la abstracción y la reelaboración se ha logrado fabricar textos a partir de otros textos, lo que, en cadena ininterrumpida, genera el progreso del conocimiento científico y el avance de la discusión académica. Y todo esto tiene lugar dentro de la mejor tradición de la universidad alemana, en un lenguaje ininteligible, cuyo objetivo es intimidar al público en general y a los colegas en particular.

En sociedades algo más primitivas se conoce este procedimiento como la magia de las expresiones altisonantes; en el ámbito germánico las cosas son obviamente más refinadas. Lo nebuloso y abstruso se mezcla con testimonios de una notable erudición y con destellos de genuina creación.

Con el paso de los años este método ha alcanzado una reputación tan eminente que toda crítica a él es recusada como una simplificación inadmisibles de una problemática difícil y como la típica incomprensión de teorías originales por parte de espíritus anacrónicos y mal informados. Es claro que todas estas obras no son falsas, sino excesivas; su carácter complicado trata vanamente de sugerir que son complejas. Como se sabe, una superficie turbia no garantiza que el agua sea profunda.

El contacto personal con los representantes más conspicuos de la Escuela de Frankfurt fue otra desilusión. El frecuentar gente ilustre – igualmente en el campo de la política– me recordó la aseveración del escepticismo clásico acerca de la naturaleza frágil y ambigua de los grandes modelos.

Era gente dedicada profesionalmente a criticar los fenómenos de alienación en la civilización industrial o las maldades del imperialismo en el resto del mundo, pero se podía percibir en ellos todas las enajenaciones juntas y un eurocentrismo acendrado. Me parecieron inaccesibles, fríos, aburridos, torpes y de un mal gusto digno de mención. Eran, sobre todo, insensibles a todo aspecto o asunto personal, aunque no careciesen de fuertes aversiones: Horkheimer censuró a un colega porque a éste le faltaba la agudeza que sólo suele brindar el odio<sup>27</sup>.

Cuanto más erudición han exhibido los corifeos de la Escuela de Frankfurt (como los miembros de las últimas generaciones), tanto menos relevante ha sido el aporte intelectual. Jürgen Habermas, por ejemplo, el más prolífico de los frankfurtianos del presente, acierta brillantemente cuando analiza los discursos ajenos, poniendo en evidencia sus lados flacos, pero el conjunto de su obra denota una ceguera sintomática frente a los grandes problemas actuales, como el colapso del socialismo, la crisis del medio ambiente, los fenómenos del burocratismo y estatismo y la decadencia de la estética pública en el mundo moderno, problemas que tienen que ver directamente con la razón instrumentalizada y que no fueron anticipados ni tratados adecuadamente por los representantes contemporáneos de la Escuela de Frankfurt.

Mi posición frente a esta corriente ha sido ambivalente; al distanciarme de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt me percaté de lo rescatable del orden premoderno y de lo positivo que aun existe en el Tercer Mundo. Los frankfurtianos reproducían en el ambiente cotidiano lo que censuraban en su teoría: no vivían unos con otros, sino unos al lado de otros, como afirmaba Jaspers sobre los alemanes en general.

En la praxis diaria no hacían nada por alterar una sociedad como la alemana, técnicamente perfecta y humanamente gélida. Eran catedráticos bien pagados; asistían a varios simposios y congresos anualmente; usaban los medios más sofisticados de la ciencia y la tecnología. Pero no tenían aventuras eróticas; no cultivaban el arte del amistad; si tenían que invitar a alguien, lo hacían a lo sumo dos veces al año y lo lamentaban durante dos meses.

¡Qué diferencia con la existencia cotidiana de Immanuel Kant, hombre de salud endeble, quien jamás salió de su ciudad natal de Königsberg! Kant fue un docente muy ocupado en la universidad y dejó una obra impresionante e imperecedera, pero también tenía ganas y tiempo para alternar cada día con la gente de manera informal<sup>28</sup>. Casi cotidianamente Kant recibía huéspedes durante el almuerzo; el gran pensador se preocupaba por los gustos de sus invitados, preparaba personalmente la mostaza y elegía los vinos con sumo cuidado.

Sus comensales –nunca menos de tres– eran individuos cultivados, pero no eruditos o colegas de profesión; rezaba la prohibición de tocar temas filosóficos y mencionar las publicaciones del anfitrión. ¡Qué pérdida de tiempo y dinero de acuerdo con parámetros actuales!

A partir de 1966 me he preocupado de modo intermitente por el psicoanálisis de *Sigmund Freud*. Sus pretensiones de científicidad son

ciertamente infundadas y sus facultades terapéuticas muy reducidas, pero en cuanto ensayo de interpretación de nuestra constitución psíquica nos brinda un buen instrumento para comprender las motivaciones, obscuridades y contradicciones de nuestro subconsciente, individual y colectivamente. Me interesó su aporte a la hermenéutica socio-histórica y la posibilidad de esclarecer ciertas pautas normativas adoptadas del exterior e internalizadas de manera prerracional, pautas que definen la dirección del desarrollo en el Tercer Mundo.

El origen de las mismas es mantenido precisamente en las periferias mundiales dentro de una sospechosa penumbra, ya que es doloroso admitir que la meta de la evolución socio-histórica es tomada de la detestada civilización foránea.

Mi aceptación de la moderna democracia occidental tiene indudablemente que ver con mis experiencias en Europa Oriental y con el gran tratado de Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*<sup>29</sup>, pero posee también un tinte biográfico. Debo a la influencia de mi padre mi inclinación por el pluralismo ideológico. Él manifestó siempre la mayor tolerancia y paciencia hacia las posturas ideológicas más extravagantes, que eran fenómenos permanentes en la Universidad de La Paz, de la cual él fue un ejemplar rector durante varios periodos. Nací en noviembre de 1942, pocos días después del triunfo británico en El Alamein (Egipto) y del desembarco de los Aliados en el Norte de Africa.

Desde muy pequeño me dijeron que mi vida empezó con el vuelco decisivo que tomó entonces la Segunda Guerra Mundial, al perfilarse la posterior derrota de las Potencias del Eje. A partir de la infancia he asociado mi existencia a la declinación del totalitarismo fascista (y luego comunista) y a la expansión del sistema democrático. Esta evolución personal ha estado ciertamente vinculada a las aficiones pro-británicas de mi familia. Me pareció, por ejemplo, que el Reino Unido tuvo que cargar solo el peso y la responsabilidad de defender la cultura occidental y democrática en los primeros años – los más difíciles– de la guerra, antes de la intervención de los Estados Unidos y mientras duraba aun el Pacto de No-Agresión entre Alemania y la Unión Soviética.

Mi admiración por la conducta británica abarca también a sus instituciones políticas: fueron éstas la obra de la casualidad, de un lento desarrollo orgánico-histórico y de la necesidad de múltiples compromisos, cuyo resultado es la compleja simbiosis de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, tal como la preconizaron Aristóteles, Polibio y Cicerón.

Desde el primer contacto directo en 1962, la concisión y la elegancia del estilo académico inglés suscitaron mi simpatía. Por aquellos días tuve la suerte de leer al divino Jorge Luis Borges, y al no menos preclaro Octavio Paz, mucho antes de que se pusieran de moda en Europa y América Latina: la sencillez, aunada a la claridad y la belleza conforman un modelo ático de pensamiento que trasciende el campo meramente literario. Hacia 1970 retomé el estudio de los llamados moralistas franceses. Encontré en los escritos de Montaigne, La Rochefoucauld, Saint-Simon y Voltaire un espíritu similar al de Borges y Paz: no sólo una prosa cristalina (sin ser transparente), exenta de todo adorno y aderezo redundantes, sino también un trasfondo común de cuño escéptico, relativista, irónico, a veces pesimista y estoico, pero siempre cosmopolita, abierto a otras opiniones y deseoso de nuevas experiencias.

Era, por otra parte, el inconfundible estilo de gente que estuvo cerca del poder supremo. Algunos de mis autores favoritos fueron en realidad escritores ocasionales, pues eran en el fondo hombres de guerra o de Estado que pertenecieron a los estratos más altos de la sociedad, y que precisamente a causa de todo ello abogaron por la tolerancia, la duda y la convivencia razonable entre los mortales.

En las *Memorias* del Duque de Saint-Simon conocí la ambigüedad fundamental de todo ser humano, mientras que el sereno pesimismo del Duque de La Rochefoucauld me preparó para detestar el dogmatismo, rehuir todo fundamentalismo y desconfiar del espíritu provinciano. ¿Contribuyeron estos libros a formar mi carácter o los aprecié en tal alto grado porque confirmaban mi visión del mundo y mis prejuicios? ¿Quién puede saberlo? ¿Tiene esta actitud alguna semejanza con el cinismo postmodernista, esa mixtura de resignación y regocijo?<sup>30</sup>.

Siguiendo a Montaigne y a Lord Bertrand Russell llegué a la convicción de que el cosmopolitismo es el mejor antídoto contra el fanatismo, el nacionalismo y el nativismo. Por ello he dedicado una buena parte de mi tiempo y mis recursos a los viajes. Puse el pie en los cinco continentes; pasé períodos bastante largos en la India y países aledaños, en el Africa Occidental y en casi toda América Latina; recorrí Europa (con las excepciones de Islandia y Albania) y visité muchos regímenes que ensayaban experimentos socialistas y nacionalistas.

Todo esto contribuyó a relativizar las teorías aprendidas y a buscar soluciones propias. En 1972 me dediqué a estudiar la *Teoría de la Dependencia*, la contribución latinoamericana a las teorías del desarrollo, y comprendí que pese a su innegable originalidad y a sus elementos éticos no coadyuvaba a comprender la realidad del Tercer Mundo y más bien conformaba una ideología justificatoria de la

industrialización acelerada y una exculpación de sistemas autoritarios. En aquel mismo año cayó en mis manos el breve libro *The Limits to Growth*<sup>31</sup> de Dennis L. Meadows, que me pareció extraordinariamente innovador e importante a causa de su enfoque.

En lugar de presuponer, como casi todas las teorías, que la naturaleza y sus recursos son casi ilimitados y están al servicio del desarrollo, este análisis invierte los términos en forma realista y se pregunta por las consecuencias de una evolución incesante a la vista de recursos finitos y de una degradación gigantesca del medio ambiente, motivada precisamente por el progreso material y sus secuelas, como el crecimiento demográfico en el Tercer Mundo (de orden exponencial), que se debe también a mejoras en la salud e higiene públicas, mejoras ciertamente modestas, pero de una transcendencia imprevisible en otros ámbitos de la vida social.

En 1973 descubrí la Teoría de la Modernización en su versión clásica (por medio de autores como Gabriel A. Almond, David E. Apter, James S. Coleman, S. N. Eisenstadt, Daniel Lerner, Marion J. Levy y otros, influidos todos ellos por los aportes precursores de Max Weber y Talcott Parsons), y se me ocurrió la idea de combinar este enfoque con la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt, la ética de la responsabilidad (Hans Jonas) y con las concepciones ecologistas y conservacionistas, mitigando esta síntesis por medio de una visión escéptica del mundo y del Hombre.

La teoría que yo prefiero llamar clásica de la modernización ha postulado el continuum tradicionalidad/modernidad para explicar la evolución del Tercer Mundo en nuestra época: en contraposición a la doctrina marxista y a sus muchas variantes se afirma que las sociedades de África, Asia y América Latina no avanzan desde regímenes feudales o capitalistas hacia modelos socialistas y ulteriormente comunistas, sino de un estadio marcado por elementos *tradicionales* (premodernos, preindustriales) a otro signado por la *modernidad* (la civilización industrial contemporánea).

En este tránsito, llamado *proceso de modernización*, la propiedad de los medios de producción (y otros caracteres determinantes socio-históricos según la corriente marxista y la Teoría de la Dependencia) juega un rol secundario. El orden tradicional es aquel basado en pautas particularistas de comportamiento, en el cual la religión, la familia extendida, el origen social de la persona, las lealtades políticas locales, las jerarquías rígidas y la vida rural-agrícola conforman los factores decisivos.

El orden moderno es aquel donde reinan pautas universalistas de comportamiento, en el cual se dan un grado muy elevado de



urbanización, la agregación y articulación de intereses mediante partidos políticos despersonalizados, un alto nivel de consumo masivo, jerarquías abiertas que dependen del principio de rendimiento, roles altamente diferenciados y una estructura productiva especializada e industrializada. Este tránsito es medible según criterios tales como el consumo de energía, el ingreso promedio *per capita*, las tasas de urbanización, alfabetismo y escolaridad y muchos otros indicadores cuantificables. Según la teoría clásica de la modernización, la inmensa mayoría de los países del Tercer Mundo se hallaría –en diferentes grados y estadios– entre los polos fijados por los conceptos de tradicionalidad y modernidad.

Esta última estaría encarnada en las naciones altamente industrializadas de Europa Occidental y América del Norte; a este tipo de modernidad se le atribuyen además otras cualidades, como lo son el carácter histórico paradigmático y ejemplar, la conjunción de progreso y libertad, alta capacidad de adaptación e integración y la consecución de una democracia plena.

Mi teoría crítica de la modernización admite que la evolución contemporánea del Tercer Mundo puede ser interpretada como un proceso de modernización, moviéndose entre los polos de la tradicionalidad y modernidad. Pero circunscribe este modelo explicativo a la época que comienza en la segunda mitad del siglo XX y no le otorga la característica de obligatoriedad. Acepta la determinación de tradicionalidad y modernidad de acuerdo con los rasgos distintivos y los indicadores recién mencionados para medirlas cuantitativamente, pero rechaza enfáticamente la identificación de modernidad con democracia.

Con respecto al paradigma occidental de evolución, mi enfoque se inclina, como ya mencioné más arriba, por la crítica de la Escuela de Frankfurt a los fenómenos de alienación, denegando a la modernidad las bondades enteramente positivas que le atribuye la teoría clásica. Aun en el caso de que esta transición aparezca como históricamente inevitable, no creo que sea tarea de los científicos sociales el justificar y cohonestar este decurso evolutivo como algo simultáneamente bueno y necesario.

El espacio temporal durante el cual tendría validez la teoría crítica de la modernización corresponde más o menos a mi propio tiempo biográfico. Esto podría sugerir la idea de que esta teoría es un mero *argumentum pro domo*, pero no es así.

Durante siglos o milenios han ocurrido enormes cambios en Asia, África y América Latina: desde invasiones hasta alteraciones

tecnológicas, pasando por el florecimiento de notables culturas autóctonas.

Pero el desarrollo que tiene lugar a partir aproximadamente de 1950 sobrepasa todo lo anterior de manera cuantitativa y cualitativa: en pocas décadas se produce un crecimiento demográfico absolutamente inusitado en la historia de todos aquellos pueblos; la destrucción del medio ambiente, posibilitada por la importación de modernas tecnologías, había sido algo prácticamente desconocido antes, sobre todo bajo la actual forma de su ritmo vertiginoso de expansión.

Los procesos de urbanización e industrialización que ocurren a partir de la Segunda Guerra Mundial transforman a las diversas sociedades del Tercer Mundo, dejando pocos resquicios totalmente libres del furor modernizante.

La identidad colectiva de todas ellas se halla sumida en algún tipo de cambio acelerado o crisis. Es verdad que gran parte de este proceso acelerado de cambio atañe la esfera técnico-económica, dejando de lado el ámbito ideológico, cultural y familiar, pero, en conjunto, las modificaciones y los traumas vinculados al proceso de modernización han convertido a las sociedades del Tercer Mundo en algo substancialmente distinto de lo que existía en esos territorios hasta la primera mitad del siglo XX.

En la mayoría de los procesos de modernización que conozco se puede advertir la carencia de metas normativas genuinamente originales: lo que se pretende alcanzar es una reproducción –relativamente mediocre– de lo ya logrado en las naciones metropolitanas del Norte.

Esta modernización imitativa es parcial, acrítica y de carácter instrumentalista: se copian los aspectos técnico-económicos y se descuidan los científico-culturales.

Se da suma importancia, por ejemplo, a la industrialización y a la modernización de los transportes y las comunicaciones, pero se desatiende al mismo tiempo la problemática ecológica, la conformación de una consciencia crítica colectiva y la instauración de una cultura política democrática.

Las sociedades sumidas en este tipo de modernización imitativa tienen pocas de las ventajas y casi todas las desgracias de las naciones altamente industrializadas del Norte: sus grandes ciudades poseen un tráfico más denso y caótico, una atmósfera más contaminada, unos servicios públicos más deficientes, una criminalidad más elevada, edificios más feos –y muchos menos testimonios culturales,

posibilidades de recreación e institutos científicos— que las aglomeraciones urbanas de magnitud comparable en Europa o Norteamérica. Por estos motivos mi enfoque teórico propugna un claro escepticismo (que no debe ser entendido como un rechazo total) frente a los fenómenos de crecimiento y desarrollo, que ahora gozan del aura de lo mágico, pero que pueden llevar consigo los gérmenes del irracionalismo y la regresión.

Esto último puede detectarse claramente en variados intentos de modernización acelerada, que bajo programas socialistas o nacionalistas, se consagraron a una industrialización forzada dirigida casi exclusivamente por el Estado, cercenando premeditadamente las libertades públicas y los derechos humanos. El argumento usual ha sido que éstos y aquéllas provienen de un origen burgués y europeo occidental (por lo tanto: ajeno al acervo nacional respectivo) y que en la praxis sólo sirven para disgregar una comunidad e impedir la imprescindible unidad de todos los esfuerzos y las energías en pro de un experimento de rápida modernización. Se puede aseverar, por consiguiente, que en el Tercer Mundo el socialismo ha sido sobre todo una estrategia de modernización acelerada, pero una fallida: sus mediocres resultados económicos concuerdan irónicamente con su desgastada y devaluada ideología revolucionaria.

El proceso imitativo de modernización puede consolidar una cultura política preexistente de autoritarismo: el fundamentalismo islámico se ha distinguido por una utilización virtuosa de muchas tecnologías occidentales —en los campos de la comunicación, el armamento y la manipulación de masas— y, al mismo tiempo, por la preservación de las porciones más reaccionarias del legado musulmán.

Se puede inferir, entonces, que los procesos de modernización son esencialmente ambivalentes y no siempre significan mayores libertades, un nivel de vida más alto o un futuro más seguro para los pueblos inmersos en ellos. Esto lleva a ver con otros ojos el régimen premoderno. Sólo después de haber experimentado las calamidades inherentes a la modernidad se puede apreciar las ventajas del orden tradicional —que tampoco son muy abundantes.

La seguridad emocional que brinda un sistema social con valores normativos sólidos, el calor y hasta la protección económica asociadas a la familia extendida, el respeto al medio ambiente natural (así sea por falta de una tecnología apropiada para aprovechar a fondo los recursos), una estética pública de innegable buen gusto y un ritmo de vida apacible (debido, entre otras cosas, a una densidad demográfica razonablemente baja), constituyen ejemplos de lo positivo que encierran aun las estructuras premodernas<sup>32</sup>.

No hay que perder de vista, empero, todo lo negativo que el orden tradicional puede abarcar: la tiranía de lo provinciano y pueblerino, las barreras infranqueables entre los estratos sociales, los métodos odiosos para controlar a los individuos, la miseria de las masas (fenómeno de una apabullante uniformidad a través de todo el planeta), las más diversas formas de autoritarismo y la debilidad e ineficiencia de las estructuras estatales<sup>33</sup>.

Es preciso, sin embargo, insistir en los elementos rescatables del orden premoderno porque pueden brindarnos algunas luces con respecto a los temas más acuciantes de la actualidad. Algunos de ellos, como la problemática ecológica y la declinación de la ética de responsabilidad social, están paradójicamente asociados a aspectos situados en el campo de lo religioso.

Las grandes religiones orientales y otros credos no provenientes del tronco judeocristiano propugnaron una actitud colectiva de admiración y respeto frente al cosmos y a la naturaleza, lo que fomenta una predisposición conservacionista y ecologista frente a los recursos del planeta y a los espacios físicos en general.

Las religiones derivadas de la Biblia son, por el contrario, antropocentristas: el universo es sólo el mundo para el Hombre, una cantera para sufragar y mantener el desenvolvimiento humano sobre la Tierra. Pero aun así las creencias religiosas promueven un freno para la *hybris* –el orgullo y la soberbia–, una limitación para los designios humanos de dominación y explotación totales del universo. Los credos religiosos asumen también la función de recordar al Hombre el carácter perecedero de su naturaleza y vano de sus acciones en última instancia: pueden contribuir a evitar que el Hombre se coloque a sí mismo en lugar de lo absoluto, convirtiéndose en un ídolo que exige que el universo mismo sea sacrificado en sus altares<sup>34</sup>.

La relativización de estos designios de omnipotencia es hoy día tanto más necesaria cuanto la tecnología parece que los puede transformar en una irreversible y sangrienta realidad.

Fragmentos de religiosidad pueden quizá mitigar la índole insaciable y unilateral de un racionalismo instrumentalista, que de acuerdo con la cientificidad en boga no reconoce ninguna atadura moral, ninguna autoridad por encima de sus enfoques y sus procedimientos cuantitativos y ningún respeto por la naturaleza y sus criaturas.

Sólo la genuina religiosidad puede brindarnos dos grandes principios normativos, hoy tan indispensables como en épocas lejanas: algo que dé sentido a la existencia misma del universo y al conjunto de

los esfuerzos humanos<sup>35</sup>, por un lado, y una base para cimentar nuestros sistemas éticos, por otro. Sin una moral trascendente, que de alguna manera estriba en lo divino, no se puede afirmar, como escribió el fundador de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer<sup>36</sup>, que la justicia y el amor sean mejores que la iniquidad y el odio. La substancia perenne de la religiosidad consiste en el anhelo de que el mundo en su totalidad no sea un mero absurdo<sup>37</sup>, en la esperanza de que las víctimas de todo tipo encuentren redención<sup>38</sup> y en el reconocimiento de que lo otro (las obras de la creación) y los otros (nuestros hermanos) no deban ser únicamente medios para fines ulteriores.

Así se podría corregir la muy difundida opinión de que la religión se reduce, en el fondo, a ser una ideología justificatoria y exculpativa de nuestros temores y nuestras ansias. Exagerando este argumento afirmó Friedrich Nietzsche que el cristianismo no es más que la automutilación de nuestra libertad<sup>39</sup> o el resentimiento institucionalizado de lo débil y enfermo contra lo sano y bello<sup>40</sup>.

Esta crítica, inmensamente popular entre marxistas y liberales, defensores de la modernidad y postmodernistas, constriñe la comprensión de los fenómenos religiosos, considerándolos sólo como racionalizaciones de nuestras angustias y añoranzas y como etapas precientíficas –y, por lo tanto, superables– de la cosmovisión humana.

Mi concepto de religión, totalmente diferente, ha sido influido por la religiosidad de mi madre: desde niño he observado que su credo no tiene nada de supersticioso, santurrón, devoto o extrovertido, cosa tan común en los estratos plebeyos de todo el mundo. Es más bien un acto de confianza y agradecimiento ante la racionalidad y el sentido del universo y, al mismo tiempo, un trato razonable y bondadoso hacia el prójimo y todas las criaturas de la naturaleza. Esta actitud está en armonía con la vida que yo conocí durante mi infancia en un ámbito claramente premoderno.

El ritmo cotidiano era apacible y se percibían las muestras de solidaridad inmediata que brindaba la estructura familiar tradicional. En mi ciudad (La Paz) la gente no perdía tiempo en problemas de transporte; el aire no estaba contaminado por el humo de los automotores y el polvo proveniente de los suelos erosionados.

A pocos metros de mi casa empezaba un bosque de eucaliptos; diariamente veía pasar mansas recuas de vacas y llamas. Apreciábamos el valor de cada objeto y de cada regalo, porque eran inusuales, preciosos y elaborados para durar una vida. Hoy en día, en cambio, la misma ciudad y el mismo barrio se caracterizan por el ruido, la vulgaridad, las congestiones de tráfico, las masas de peatones en las

calles, las laderas de las montañas sin árboles y los edificios horribles, monótonos y fríos, cuyos habitantes, al igual que en las envidiadas naciones del Norte, no conocen – ni quieren conocer– a sus vecinos más cercanos.

Se puede afirmar sin duda alguna que toda esta argumentación está indebidamente embellecida por la nostalgia de una niñez feliz y los recuerdos de un muchacho de los estratos privilegiados que no experimentó la servidumbre de la pobreza y la ignorancia. Pero no todo es ideología en sentido clásico; estos elementos autobiográficos contribuyen también a situarse en otra perspectiva que no sea la reproducción del actual dogma del progreso y crecimiento acelerados y, por ende, a ganar una óptica que nos permita ver allende la facticidad contemporánea.

La historia y la sociedad no están predeterminadas por leyes evolutivas inexorables, y por ello aun existe un espacio para la esperanza.

## **Referencias**

2. ADORNO, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965.

3. ADORNO, Theodor W., *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

4. BERLIN, Sir Isaiah, *Pensadores rusos*, FCE, México, 1980.

5. BUCK-MORSS, Susan, *The Origins of Negative Dialectics*, Harvester, Hassocks / The Free Press, New York, 1979.

6. CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942.

7. CRONE, Patricia, *Pre-Industrial Societies*, Blackwell, Oxford, 1989.

8. ELIADE, Mircea, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.

9. ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, París, 1965.

10. GOEL, Dharmendra , *Philosophy of History. A Critical Study of Recent Philosophies of History*, Sterling, Delhi, 1967.

11. HABERMAS, Jürgen, Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
12. HABERMAS, Jürgen, Texte und Kontexte, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
13. HEIDEGGER, Martín, Holzwege, Klostermann, Frankfurt, 1950.
14. HEIDEGGER, Martín, Über den Humanismus, Klostermann, Frankfurt, 1947.
15. HORKHEIMER, Max, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Furche, Hamburgo, 1970.
16. HORKHEIMER, Sozialphilosophische Studien, Fischer-Athenäum, Frankfurt, 1972.
17. HORKHEIMER, Max, Verwaltete Welt, Arche, Zurich, 1970.
18. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica del Iluminismo. Fragmentos filosóficos), Querido, Ámsterdam, 1947.
19. JASPERS, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Piper, Munich, 1962.
20. JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
21. LÖWITH, Karl, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.
22. LÖWITH, Karl, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Kohlhammer, Stuttgart, 1956; FRENZEL, Ivo, Friedrich Nietzsche, Rowohlt, Reinbek, 1966.
23. LÖWITH, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1967.
24. LÖWITH, Karl, Wissen, Glaube und Skepsis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.
25. MEADOWS, Dennis L., et al., The Limits to Growth, Universe Books, New York, 1972.

26. NEEDHAM, Joseph, Dentro de los cuatro mares. Diálogos entre Oriente y Occidente, Siglo XXI, Madrid, 1975.
27. NIETZSCHE, Friedrich, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, en Nietzsche, Studienausgabe, compilación de Hans Heinz Holz, Fischer, Frankfurt, 1968.
28. POPPER, Karl, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Francke, Munich, 1975.
29. REIJEN, Willem van, et al., Adorno zur Einführung, Junius, Hamburgo, 1990.
30. RIPPEL, Philipp, "Souveränität und Revolte. Die Wiedererweckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich", en KEMPER, Peter (comp.), "Postmoderne" oder der Kampf um die Zukunft, Fischer, Frankfurt, 1988.
31. ROHDE, Peter P., Sören Kierkegaard, Rowohlt, Reinbek, 1965.
32. SAFRANSKI, Rüdiger, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, Rowohlt, Reinbek, 1992.
33. SANER, Hans Karl Jaspers, Rowohlt, Reinbek, 1976.
34. SCHIEL, Tielman, "La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad produce la particularidad y viceversa", en LANDER, Edgardo (comp.), Modernidad y universalismo, Nueva Sociedad/UNESCO, Caracas, 1991.
35. SCHOPENHAUER, Arthur, Aphorismen zur Lebensweisheit, Reclam, Stuttgart, 1985.
36. SCHULTZ, Uwe, Immanuel Kant, Rowohlt, Reinbek, 1965, pp. 26-28.
37. SCHULTZ, Uwe, Michel de Montaigne, Rowohlt, Reinbek, 1989.
38. STAROBINSKI, Jean, Montaigne. Denken und Existenz, Munich 1986.
39. WIGGERSHAUS, Rolf, Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung, Hanser, Munich, 1987.



1 Cfr. STAROBINSKI, Jean: *Montaigne. Denken und Existenz* (Montaigne. Pensamiento y existencia), Munich 1986; SCHULTZ, Uwe: *Michel de Montaigne*, Rowohlt, Reinbek, 1989.

2 NIETZSCHE, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Fischer, Frankfurt, 1968, vol. I, pp. 144-146.

3 Sobre Nietzsche cfr. LÖWITH, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (La filosofía de Nietzsche del eterno retorno de lo igual), Kohlhammer, Stuttgart, 1956; FRENZEL, Ivo: *Friedrich Nietzsche*, Rowohlt, Reinbek, 1966.

4 SCHOPENHAUER, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Aformismos para vivir sabiamente), Reclam, Stuttgart, 1985.

5 Cfr. ABENDROTH, Walter: *Arthur Schopenhauer*, Rowohlt, Reinbek, 1967.

6 Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie* (Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía), Rowohlt, Reinbek, 1992, pp. 31 sq., 145, 209, 299.

7 *Ibid.*, pp. 299, 313 sq., 317.

8 ROHDE, Peter P.: *Sören Kierkegaard*, Rowohlt, Reinbek, 1965, p. 110.

9 BERLIN, Sir Isaiah: *Pensadores rusos*, FCE, México, 1980, pp. 69 sq., 92 sq. (Según un fragmento del poeta griego Arquíloco).

10 HEIDEGGER, Martín: *Über den Humanismus* (Sobre el humanismo = Epístola a Jean Beaufret), Klostermann, Frankfurt, 1947 (?), p. 27.

11 Cfr. LÖWITH, Karl: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Heidegger, pensador en tiempos mezquinos), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960; HABERMAS, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 67-92.

12 ADORNO, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana), Suhrkamp, Frankfurt, 1965, pp. 14, 68.

**13** HABERMAS, Jürgen: *Martin Heidegger -Werk und Weltanschauung* (Martin Heidegger -obra y cosmovisión), en: HABERMAS, J.: *Texte und Kontexte* (Textos y contextos), Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 71-73.

**14** HEIDEGGER, Martín: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (El origen de la obra de arte), en: HEIDEGGER, M.: *Holzwege* (Sendas aporéticas), Klostermann, Frankfurt, 1950, pp. 25, 44, 59.

**15** La expresión pertenece literalmente a Friedrich Nietzsche, en su escrito *Der griechische Staat* (El Estado griego), en: NIETZSCHE, F.: *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), vol. I, pp. 126 sq.

**16** Cfr. RIPPEL, Philipp: □Souveränität und Revolte. Die Wiedererweckung Nietzsches und Heideggers in Frankreich □ (Soberanía y revuelta. El nuevo despertar de Nietzsche y Heidegger en Francia), en: KEMPER, Peter (comp.): *Postmoderne oder der Kampf um die Zukunft* (Postmodernismo o la lucha por el futuro), Fischer, Frankfurt, 1988, p. 107.

**17** HABERMAS, J.: *Max Horkheimer: zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes* (Max Horkheimer: sobre el desarrollo histórico de su obra), en: Habermas, *Texte...*, op. cit. (nota 13), p. 103.

**18** HABERMAS, J.: *Martin Heidegger*, op. cit. (nota 13), pp. 80 sq.

**19** JASPERS, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Sobre el origen y la meta de la historia), Piper, Munich, 1962, passim; sobre Jaspers cfr. SANER, Hans *Karl Jaspers*, Rowohlt, Reinbek, 1976, pp. 103-110; HABERMAS, J.: *Karl Jaspers*, en: *Philosophisch-politische...*, op. cit. (nota 11), pp. 93-115.

**20** NIETZSCHE, F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres), en *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), vol. II, p. 70.

**21** Cfr. el excelente ensayo de Philipp Rippel, op. cit. (nota 16), pp. 115 sq. (crítica de Gilles Deleuze).

**22** CAMUS, Albert: *Le mythe de Sisyphe* (El mito de Sísifo), Gallimard, Paris, 1942, pp. 90-92. -Sobre una filosofía de la historia sin un *telos* organizador en las filosofías orientales cfr. la bella obra de Joseph Needham, *Dentro de los cuatro mares. Diálogos entre Oriente y Occidente*, Siglo XXI, Madrid, 1975, passim.

**23** LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y sucesos redentorios. Las presuposiciones teológicas de la filosofía de la historia), Kohlhammer, Stuttgart etc., 1967, p. 48.- Cfr. también BERLIN, I.: op. cit. (nota 9), p. 404.

**24** ADORNO, Theodor W.: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft* (= Crítica. Escritos breves sobre la sociedad), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 19.

**25** HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica del Iluminismo. Fragmentos filosóficos), Querido, Ámsterdam, 1947, pp. 5-57; REIJEN, Willem van, et al., *Adorno zur Einführung* (Introducción a Adorno), Junius, Hamburgo, 1990, pp. 45-56; BUCK-MORSS, Susan: *The Origins of Negative Dialectics*, Harvester, Hassocks / The Free Press, New York, 1979, (brillante estudio sobre Adorno y la influencia de Walter Benjamin sobre la Escuela de Frankfurt).

**26** La teoría crítica de la modernización propugna una visión ético-social como la desarrollada por Hans Jonas en su obra *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

**27** WIGGERSHAUS, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (La Escuela de Frankfurt. Historia, desarrollo teórico, significación política), Hanser, Munich, 1987, p. 298.

**28** SCHULTZ, Uwe: *Immanuel Kant*, Rowohlt, Reinbek, 1965, pp. 26-28.

**29** Esto no incluye la aceptación del decisionismo popperiano, posición deleznable que se desprende de algunos fragmentos del libro de Sir Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), Francke, Munich, 1975, vol. II, pp. 284 sq., 304 sq.

**30** Cfr. KEMPER, Peter: *Flucht nach vorn oder Sieg des Vertrauten?* (¿Huida hacia adelante o triunfo de lo familiar?), en: Peter Kemper (comp.), op. cit. (nota 16), p. 325.

**31** MEADOWS, Dennis L., et al.: *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.

**32** El más brillante desarrollo se manifiesta a veces como un regreso a niveles de vida que habían existido antes de los grandes procesos de urbanización e industrialización, como puede comprobarse en muchos países latinoamericanos comparando el nivel de ingresos, la seguridad ciudadana y la situación ecológica de 1950 y los datos de fenómenos comparables a comienzos del siglo XXI.- Cfr. SCHIEL, Tielman: La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad produce la particularidad y viceversa, en: LANDER, Edgardo (comp.): *Modernidad y universalismo*, Nueva Sociedad/UNESCO, Caracas, 1991, pp. 64 sq.

**33** Cfr. el brillante estudio de Patricia Crone, *Pre-Industrial Societies*, Blackwell, Oxford, 1989, capítulo 3.

**34** Cfr. ELIADE, Mircea: *Le sacré et le profane*, Gallimard, París, 1965, passim; GOEL, Dharmendra : *Philosophy of History. A Critical Study of Recent Philosophies of History*, Sterling, Delhi, 1967, p. 181.

**35** Cfr. ELIADE, Mircea: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung* (La nostalgia por el origen), Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 11 sq.- Esta necesidad anímica de todo ser humano se transluce, según Mircea Eliade, en las múltiples estrategias de buscar un origen identificador y en las nostalgias por conocer los comienzos del Hombre y del universo.- Cfr. un enfoque distinto en la hermosa y breve obra de Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (Saber, creer y escepticismo), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1962, passim.

**36** HORKHEIMER, Max: *Verwaltete Welt* (Mundo administrado), Arche, Zurich, 1970, p. 36.-Conocí personalmente a Max Horkheimer y le hice una entrevista sobre esta temática específica en 1972, en Montagnola, Suiza.

**37** HORKHEIMER, Max: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Furche, Hamburgo, 1970, p. 41: Es vano tratar de salvar un sentido incondicional sin Dios □Cfr. la crítica a esta famosa sentencia de Horkheimer en HABERMAS, J.: *Zur Horkheimers Satz: □Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel* □(En torno a la frase de Marx Horkheimer: Es vano el salvar un sentido incondicional sin Dios), en HABERMAS, J.: *Texte...*, op. cit. (nota 13) p. 124 sq.: La fundamentación de un sentido absoluto o incondicional tiene lugar, según Habermas, en la estructura de los procesos de comunicación e intersubjetividad humanas; es un sentido que otorga certidumbre referida a la comprensión de lo que queremos comunicar, pero no brinda consuelo en las contingencias de la soledad, el dolor, la enfermedad, la injusticia y la muerte.- Se puede concluir que Habermas confunde sentido con certidumbre de comprensión.

**38** HORKHEIMER, Max: *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion* (Notas sobre la liberalización de la religión), en: HORKHEIMER, Max: *Sozialphilosophische Studien* (Estudios social-filosóficos), Fischer-Athenäum, Frankfurt, 1972, pp. 135 sq.

**39** NIETZSCHE, F.: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Allende lo bueno y lo malo. Prólogo a una filosofía del futuro), en NIETZSCHE, F.: *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), vol. III, p. 61.

**40** NIETZSCHE, F.: *Der Antichrist* (El Anticristo), en NIETZSCHE, F.: *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), vol. III, pp. 224, 234.