

La revalorización de la tradición como la causa del desencanto con la modernidad

The new valuing of tradition as the cause of disillusionment with modernity

H. C. F. Mansilla¹
hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

La eliminación de instituciones y concepciones premodernas es considerada generalmente como imprescindible y, por ende, como positiva para acelerar la evolución histórica y alcanzar el anhelado objetivo del progreso material. La tradicionalidad ha sido desde entonces vista como algo fundamentalmente negativo. El proceso de modernización engloba, sin embargo, factores destructivos, que recién ahora empiezan a ser percibidos de forma realista. Algunos elementos premodernos merecen una mejor suerte en la consciencia intelectual, como la religión en cuanto fuente de sentido y consuelo; la concepción del arte y la literatura como una estética fundamentada en lo bello y algunos valores no cuantificables materialmente.

Palabras claves: tradición, orden premoderno, modernidad, elementos rescatables, destructividad.

Abstract

The elimination of pre-modern institutions and views has been generally considered as essential and therefore as positive for the purpose of accelerating the historical evolution of any society and of bringing material progress. The traditional order has been supposed to be something basically negative. However, the modernization process includes destructive factors, which are now being increasingly perceived in a more realistic manner. Some pre-modern elements deserve a better fate in the collective intellectual awareness, such as religion (as a source of meaning and comfort), the classical view of art and literature (an aesthetics based on beauty) and non-quantitative values.

Key words: tradition, pre-modern society, modernity, aspects to be preserved, destructiveness.

La eliminación de instituciones, normas y concepciones premodernas fue considerada por marxistas y liberales como imprescindible y, por ende, como altamente positiva y promisoría para acelerar la evolución histórica de todas las sociedades y alcanzar aceleradamente el anhelado objetivo del progreso material. La tradicionalidad, en cuanto noción global opuesta a la modernidad, ha sido desde entonces vista como algo fundamentalmente negativo o, dicho de modo más be-

¹ Cientista político e filósofo. Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim. Membro da Academia de Ciências da Bolívia.



nevolente, como algo anacrónico y digno de desaparecer lo más pronto posible. El proceso de modernización, celebrado por los padres del marxismo y los apologistas del capitalismo, engloba, sin embargo, factores destructivos, que recién ahora empiezan a ser percibidos en toda su magnitud e intensidad. Numerosos aspectos de la tradicionalidad, por el mero hecho de pertenecer al mundo premoderno y pre-industrial (es decir *a priori* de un análisis de cada caso), no pueden ser calificados de retrógrados, perniciosos e inhumanos, sobre todo teniendo en cuenta la profunda desilusión que ha causado la modernidad en numerosos campos de la actividad humana. Pese a la impopularidad de tal designio, este ensayo pretende rescatar del olvido algunos elementos premodernos que merecen una mejor suerte en la conciencia intelectual y en el imaginario social. El intento de decir algo relevante conlleva siempre el peligro del error², pero hay que arriesgarse a ello para sacar a luz una temática injustamente postergada por las ciencias sociales contemporáneas.

Tradición proviene de *tradere*, que tiene los significados de transmitir, legar algo de un pariente a otro, o arrastrar normas de una generación a la siguiente. Originalmente tenía una connotación de inmediatez, cercanía corporal y ámbito familiar: lo que pasaba de una persona a otra. La tradición – y particularmente la tradicionalidad en cuanto sistema social previo al racionalismo instrumental de índole universalista – ha conocido escasos procedimientos anónimos, impersonales y abstractos. Su motor no es la conciencia reflexiva de sí misma, sino la normatividad no cuestionada derivada de formas elementales y hasta atávicas de organización social y de los llamados vínculos primarios. El mundo burgués-capitalista y el intercambio de equivalentes expresable en dinero asestaron hasta ahora el golpe más duro a las tradiciones, lo que naturalmente no significa que esa evolución sea históricamente ineludible y exclusivamente positiva. De todas maneras es inhumano menospreciar la tradición porque esto conlleva ignorar el sufrimiento acumulado, el dolor de nuestros propios antepasados, la angustia de las generaciones que nos precedieron, y desdeñar las palabras, los aromas y los colores de nuestra infancia y de nuestro origen. Es despreciar lo que nos brinda un sentimiento de pertenencia e identidad inconfundibles, lo que fundamenta la confianza, aquello que también está entrelazado con la esperanza y la nostalgia, y a menudo también con el desconsuelo. No hay que subestimar la tradición, sino hay que confrontarla con las formas más avanzadas de la conciencia crítica y tratar de vislumbrar lo aceptable que pudiera haber en ella. Debemos considerar la tesis, tal vez demasiado optimista, de Hans-Georg Gadamer (y parcialmente de la escuela hermenéutica), quien sostuvo que la tradición no se basa necesariamente en la defensa de lo convencional, sino en la continua acción de dar

forma a la vida social-ética, es decir, en hacer consciente la realidad, lo que conduciría a una nueva dimensión de libertad³.

En el mundo contemporáneo, tan alejado de la tradicionalidad, las exhaustivas incursiones de la razón meramente instrumental en la praxis cotidiana del Hombre y la expansión de mecanismos burocráticos en las relaciones sociales (“la colonización del mundo de la vida por los sistemas técnicos”)⁴ han conllevado el empobrecimiento de las estructuras de comunicación interhumanas y el aumento de los fenómenos clásicos de alienación hasta alturas insospechadas para los clásicos del pensamiento social progresista. Y esta patología social puede ser analizada adecuadamente si se toman en consideración puntos de vista comparativos, por ejemplo los que brinda la confrontación con los elementos positivos que también ha poseído el orden premoderno y preburgués.

Los progresos de las ciencias modernas⁵, los triunfos de la tecnología y hasta los adelantos de la filosofía, las artes y la literatura han producido un mundo donde el Hombre experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados, un sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar y una experiencia de consuelo y comprensión – es decir: algo que daba sentido a su vida. Desde la segunda mitad del siglo XX esta situación tiende a agravarse a causa de un sistema civilizatorio centrado en el crecimiento y el desarrollo materiales a ultranza, sistema que, por un lado, fomenta la soledad del individuo en medio de una actividad frenética, y, por otro, diluye las diferencias entre lo privado y lo público, entre el saber objetivo y la convicción pasajera, entre el arte genuino y la impostura de moda, entre el amor verdadero y el libertinaje hedonista. No es de extrañar que dilatados fenómenos de anomia desintegradora surjan cada vez más frecuentemente en estas sociedades de impecable desenvolvimiento tecnológico y uniformamiento inhumano: se incrementa notoriamente el número de personas y grupos autistas, que ya no pueden distinguir entre agresión a otros y autodestrucción (y que no poseen justificativo alguno para cometerlas)⁶.

Sería necio negar los logros y las ventajas que entre tanto ha alcanzado la civilización de Occidente mediante su combinación de economía de libre mercado y democracia representativa pluralista. La tolerancia ideológica y el bienestar general pertenecen a esta constelación, única en la historia por su magnitud e intensidad. Pero la obligación sagrada del espíritu crítico es percatarse de los aspectos negativos inherentes a todo ordenamiento social. Al lado de la prosperidad de Occidente puede detectar-

² Siguiendo en esto a Theodor W. Adorno, 1966, p. 170.

³ Hans-Georg Gadamer, 1975, p. 533. Cf. también Theodor W. Adorno, 1967, p. 29-35.

⁴ Jürgen Habermas, 1981, vol. I, p. 107; vol. II, p. 171, 229; sobre esta temática cf. Willem van Reijen, 1990, p. 75-81.

⁵ Cf. la hermosa y breve obra de Karl Löwith, 1962, p. 76.

⁶ Sobre esta temática cf. Peter Waldmann, 1998, p. 143-164; sobre la anomia asociada al terrorismo irracional cf. Hans Magnus Enzensberger, 1996, p. 20, 29, 48.

se – en las palabras de Octavio Paz – el nihilismo de la abdicación: no hay “ni una sabiduría más alta ni una cultura más profunda”. “El panorama espiritual de Occidente es desolador: chabacanería, frivolidad, renacimiento de las supersticiones, degradación del erotismo, el placer al servicio del comercio y la libertad convertida en la alcahueta de los medios de comunicación” (Octavio Paz, 1983, p. 17).

La pérdida de la diversidad y el colorido socio-culturales y su correlato, la homogeneización del planeta entero según los cánones de la cultura del consumismo masivo y del principio de rendimiento, constituyen un programa innegablemente popular (el progreso!), pero generan al mismo tiempo una atmósfera general de melancolía: la inmensa mayoría de los habitantes de estas sociedades técnicamente exitosas sabe que nunca alcanzará el nivel de consumo que la televisión le insinúa como normativo. La propaganda, por ejemplo, estimula a todos los consumidores a vestirse de la misma manera y les sugiere al mismo tiempo que así llegarán a ser originales y hasta únicos. Ellos no disponen ya de referentes que les puedan brindar una identidad e individualidad específicas y, por otro lado, están obligados a exhibir una alegría y un optimismo artificiales según los dictados de los medios masivos de comunicación. “La civilización industrial satisface promesas materiales y despierta esperanzas insaciables.” (Iring Fetscher, 1983, p. 152). De acuerdo a Konrad Lorenz el mundo contemporáneo exige comportamientos altamente diferenciados, que se complementan paradójicamente con una “atrofia de la inactividad” y una “ceguera creciente ante los valores”: nuestros potenciales éticos y estéticos decaen en un orden social hiperdesarrollado que ya no permite al Hombre tener un sentimiento tan anacrónico como la admiración ante la belleza de la naturaleza o el respeto de los méritos individuales de sus congéneres. El falso igualitarismo – la ideología que menosprecia las diferencias y jerarquías basadas en el talento y el mérito – que predicán todos los modelos contemporáneos presupone un acondicionamiento de los seres humanos que hace de éstos meros súbditos maleables según los requerimientos del sistema social⁷.

Hoy en día es menester una actitud eminentemente crítica que ponga en cuestionamiento esta magna alianza de la tecnología más avanzada con el infantilismo producido por la organización socio-política, alianza que subyace a la ilusión generalizada de que la técnica puede resolver todos los problemas de la humanidad. Esta quimera contemporánea es alimentada por la perfidia de los políticos, la ingenuidad de los intelectuales y el pragmatismo de las élites (incluida entre éstas la cleptocracia de los países postcomunistas). Esta ficción ha sido compartida hasta el final por los intelectuales marxistas más lúcidos⁸. En cambio el espíritu crítico que nos hace falta como en cualquier otra época es el de la filoso-

fía auténtica: un sentimiento de nostalgia, desencanto y hasta repugnancia con respecto a las incongruencias y aberraciones de que está lleno el mundo actual. Nostalgia⁹ porque el Hombre nunca ha vivido por largo tiempo en un verdadero hogar, desencanto porque las realizaciones de la praxis no están jamás a la altura de nuestros sueños. No hay duda, por otra parte, de que la experiencia de la incertidumbre, los temores y todas las formas de alienación han tenido también su aspecto positivo al ensanchar nuestro conocimiento del mundo, al enriquecer nuestras perspectivas y al hacernos comprender lo valioso en aquello que desaprobamos. El espíritu crítico nos enseña a discernir: no cualquier vivencia o doctrina es aceptable por el hecho de ser nueva o extraña: hasta lo históricamente necesario no constituye de ninguna manera lo éticamente admisible o lo estéticamente recomendable. Y la reflexión más ardua o más refinada no debe paralizar nuestra capacidad de emitir juicios valorativos que pueden aplicarse a la praxis cotidiana. Además: el obtener conocimientos probables no nos da derecho a creer que poseemos un saber enteramente cierto e indubitable. Pero: comprender no es perdonar.

Hoy en día se ha expandido un relativismo disfrazado de buen humor y talante científico-académico, que premeditadamente se niega a establecer certezas y derroteros obligatorios. El progreso en comparación con los totalitarismos del siglo XX salta a la vista. Pero este escepticismo muchas veces forzado y repetitivo tiene también sus graves dilemas. Una búsqueda sin fin y sin término, durante la cual no se encuentra nada relevante, es similar a un error y un error perennes. Sería un auto-engaño suponer que el indagar e inquirir sin límite y sin resultado representan una forma adecuada de verdad¹⁰. El abstenerse de juicios precipitados y tajantes es ciertamente mejor que proclamar dogmas de débil consistencia, pero el escepticismo radical se enreda en sus propias trampas lógicas. Por ello lo razonable parece residir en una zona intermedia, en la cual una actitud crítica se atreve a enunciados valorativos de índole provisoria, calculando lo fácil que es equivocarse.

Un ejemplo de este dilema nos brindan los temas del momento. Las doctrinas actuales adscritas al fundamentalismo neoliberal tienden a igualar la lógica del mercado y el principio rector de la democracia, postulando que los problemas económicos y los conflictos de la política pueden ser resueltos mediante el mismo mecanismo: la decisión de los consumidores¹¹. Esta concepción olvida premeditadamente que en el mercado no hay, en el fondo, un debate genuino basado en posiciones liminarmente diversas, sino la elección – según la racionalidad instrumental – de mercaderías e instrumentos adecuados a ciertos fines que no son objeto de reflexión. En cambio las decisiones democráticas están inmersas – o deberían estarlo – en una discusión pública en

⁷ Konrad Lorenz, 1973, p. 28, 93. –Sobre este autor cf. Heinrich Meier, 1978, p. 141-156.

⁸ Cf. el canto celebratorio de los milagros de la tecnología en una obra del periodo inicial del régimen comunista, obra que tuvo una inmensa difusión en los primeros años de la Unión Soviética: Nikolaj Buxarin / Evgenij Preobrazhenskij, *ABC du communisme* [1919], Paris, Maspero, 1971 (2 vols.).

⁹ La idea de que la filosofía es, en realidad, nostalgia, fue expresada por Georg Lukács siguiendo a Novalis y antes de su conversión al marxismo. G. Lukács, 1914/1915, en: Lukács, 1968, p. 81.

¹⁰ Karl Löwith, 1962, p. 36 sq. (siguiendo a San Agustín).

torno a metas y paradigmas que tienen que ser valorados y fundamentados de acuerdo a argumentos racionales y a experiencias pasadas que son percibidas a través de lógicas culturales, es decir a través de factores cualitativos y no meramente cuantitativos.

El Hombre no se reduce, por consiguiente, a una racionalidad práctico-pragmática, que puede ser explicada suficientemente por medio de los conflictos de intereses materiales. Como todos los seres vivientes, los humanos tienen que vivir en medio del mundo material y en confrontación con éste, pero lo hacen de acuerdo a creencias, instituciones, normas y convenciones que dan sentido y significación a sus esfuerzos. Como afirmó Marshall Sahlins, lo decisivo no estriba en que los modelos civilizatorios obedezcan a coerciones materiales – todas las especies animales hacen lo mismo –, sino en que el Hombre se doblega ante estas presiones del entorno natural siguiendo las reglas de sistemas simbólicos y normativos, que no están pre-determinados exhaustivamente por el substrato material y entre los cuales reina, por consiguiente, una cierta variabilidad. La utilidad es algo ya interpretado culturalmente¹². En este campo es donde mantienen su relevancia fenómenos como la religión, las jerarquías no económicas y la esfera de la estética, que la modernidad y, más aun, sus últimos apéndices postmodernistas, tratan de disipar. La decadencia de la dimensión simbólica ha conllevado un empobrecimiento inocultable de la civilización actual, y éste tiene que ver directamente con el decaimiento de las tradiciones aristocráticas. La ruina de las convenciones en el trato social, la abolición de ritos y ceremonias, la dilución del tacto y la cortesía, la transformación del arte en una técnica de publicidad y la declinación de la estética y el ornato públicos han conducido a estabilizar un mundo regido exclusivamente por principios técnicos, dominado por la uniformidad cultural y caracterizado por la pobreza emotiva, la difusión de un narcisismo tan cínico como obvio y la pérdida del sentido de responsabilidad. Las personas se saben intercambiables entre sí: al no recibir el reconocimiento de los otros, despliegan una baja auto-estima, muy proclive a la destrucción del entorno y a la automutilación, sin que esta violencia anómica esté basada o, por lo menos, acompañada de justificaciones ideológicas. La situación es agravada por factores estrictamente modernos, como ser el surgimiento de enormes aglomeraciones urbanas, el incremento poblacional (debido paradójicamente a modestas pero continuas mejoras de la salud e higiene públicas) y la intensificación de la presión demográfica (en un mundo finito e inelástico), lo que aumenta el desamparo existencial, el autodesprecio y la sensación de la escasa valía de cada persona¹³. Hasta en sociedades bien administradas, como en la Suecia socialdemocrática del presente, se advierten el hastío de la vida despersonalizada, la

mezquindad burocrática y el centralismo asfixiante causados por la tutela omnipotente del Estado benefactor y la ruina de la esfera simbólico-cultural (Enzensberger, 1987, p. 9-49).

La modernidad y el orden burgués-capitalista han significado, sin duda alguna, el triunfo del individualismo y del racionalismo, pero, al mismo tiempo, han minado desde adentro al individuo y a la razón. Cuanto más racional funciona la sociedad, cuanto más justicia social brinda a sus miembros, tanto más reemplazable resulta cada individuo y tanto menos es éste diferenciable de sus congéneres. La lógica de la evolución histórica conlleva la disolución de las odiosas formas exteriores de las jerarquías y diferencias sociales, pero también significa la nivelización de los individuos por obra de los grandes colectivos y las necesidades tecnológicas del presente (Horkheimer, 1972, p. 142). El florecimiento de la tecnología, en cuanto la manifestación más patente de la razón instrumental, y la exacerbación del narcisismo asocial, como la culminación del neoliberalismo, amenazan con hacer superfluos el legado humanista, el espíritu crítico y la consciencia personal. El endiosamiento de la evolución técnica ha conducido a que la máquina pueda prescindir del maquinista. El perfeccionamiento de los instrumentos técnicos hace superflua la reflexión en torno a las metas para las cuales aquéllos fueron creados: los medios desplazan a los fines (Horkheimer, 1967, p. 124, 144). Comportamientos basados en la solidaridad y la espontaneidad, la capacidad de reflexión crítica y los elementos lúdicos asociados a la fantasía creativa han sido reemplazados paulatinamente por otras destrezas que gobiernan el mundo actual; las pericias técnicas, la capacidad de adaptación al entorno, la mimetización con la mayoría de turno y la astucia en las cosas pequeñas de la vida constituyen las virtudes indispensables de nuestra era. "Hoy se ha hecho realidad el sueño de que las máquinas desplieguen habilidades humanas, pero los hombres actúan cada vez más como si fuesen máquinas" (Horkheimer, 1972, p. 101).

El funcionamiento específico de las grandes organizaciones en los campos de la economía, la administración y la política nos hacen ver los límites históricos a los que ha llegado el individuo: como lo entrevió Max Weber de manera clarividente, la burocracia ha sido la gran triunfadora en las lides del siglo XX, con independencia del régimen político concreto. La burocratización ha diluido las distinciones entre las diferentes clases de trabajo, ha "parcelado el alma", ha conllevado la pérdida de la libertad, ha compelido al Hombre a ser un engranaje bien aceitado de una maquinaria difícil de controlar, ha creado la "jaula de hierro de la servidumbre" y ha separado la moral de la razón instrumental. La burocratización ha transformado toda forma de actuación social en algo similar al funcionamiento de una fábrica (Max Weber, 1920/1921, t. I, p. 204, 521, 552, 569; t. III,

¹¹ Cf. la temprana crítica a esta posición de Jürgen Habermas, 1965, en: Habermas, 1998, p. 457.

¹² Cf. el interesante estudio de Marshall Sahlins, 1976, *passim*, en el cual Sahlins criticó el potencial explicativo de conocidas teorías de la evolución histórica centradas en el interés y la utilidad materiales, como el marxismo.

¹³ Cf. la espléndida obra de Hannah Arendt, 1951, 1973, p. 323, 330, 475, 477. Cf. también Stefan Breuer, 1993, p. 14; Neil Postman, 1983, p. 151; Richard Sennett, 1983, p. 299.

120; Weber, 1980, p. 308, 330-332, 556-558). Y en este contexto Max Weber se planteó la "cuestión central": ¿Qué podemos hacer para contrarrestar esta maquinaria, para preservar un "resto de humanidad" de esta parcelación del alma y de este predominio exclusivo de los principios e ideales racional-burocráticos? (Max Weber, 1924, p. 414). Max Weber supuso que sólo existen dos vías aceptables para mitigar la acción paralizante de la burocracia y, en general, de la racionalidad instrumental: un impulso científico-crítico y una política inteligente. A este propósito contribuirían igualmente individualidades bien formadas, una aristocracia cultural, ciertas fuerzas emocionales carismáticas y un pesimismo estoico y hasta heroico frente a los decursos históricos. Estos factores constituirían la única defensa contra la jaula de hierro de la servidumbre, la gran creación de la racionalidad instrumental.

A comienzos del siglo XXI tenemos una constelación general que corresponde a lo criticado por Weber acerbamente hacia el final de su vida y que hubiera merecido su repudio total, pese a que él precisamente postuló y fundamentó la total abstención de juicios de valor: un pueblo sin valores éticos se vuelve servil, y una administración pública altamente burocratizada produce indefectiblemente políticos corruptos y oportunistas¹⁴. No es superfluo recordar que Max Weber, adversario de toda ciencia que incluyera la dimensión normativa y ética, enunciados valorativos y tomas de posición política¹⁵, sintiera una gran nostalgia por valores y normas solidarias y humanistas: lamentó que la racionalización y burocratización de la vida social hubiesen relegado los valores normativos y las actitudes emotivas (como la fraternidad, la gracia y la dignidad personales, la creatividad original) casi exclusivamente hacia el campo de la intimidad, la mística religiosa y las artes, y los hayan desplazado del ámbito público-político (Weber, 1968, p. 338).

El mundo contemporáneo, basado en los logros de la ciencia y la técnica, no resulta, entonces, tan positivo y promisorio como lo creen sus apologistas. La modernidad ha engendrado formas contemporáneas y menos visibles de prejuicios, discriminación y dogmatismo, que, debido a su envoltorio técnico y módico, no pueden ser constatadas fácilmente.

La enorme apatía de la población con respecto a temas socio-políticos – apatía totalmente comprensible por la estulticia y corruptibilidad de la clase política en numerosos regímenes – parece representar actualmente la pauta de comportamiento cultural-político más difundida en dilatados parajes del Tercer Mundo. Y esta constelación no parece ser favorable a la instauración de una democracia sólida y duradera en estos países. Pero hay otras causas más profundas y permanentes para este fenómeno. Mediante una gran encuesta empírica a mitad del siglo XX, Theodor W. Adorno y sus colaboradores encontraron que en los Estados Unidos una porción relevante de la población, que había reci-

bido una adecuada instrucción especializada y estaba dotada de considerables destrezas laborales, compartía prejuicios irracionales, anticuados e insostenibles sobre otros grupos humanos y acerca de poblaciones enteras a nivel mundial. Estas personas disponían de una buena base de conocimientos científicos y exhibían simultáneamente supersticiones curiosas; estaban orgullosas de ser "individualistas" y, al mismo tiempo, vivían en el temor constante de no ser exactamente como los otros; se jactaban de su "independencia", pero se sometían dócilmente a aquéllos que detentaban poder y autoridad. Se segregaban rápidamente en grupos antagónicos: los propios (*ingroups*), que congregaban todas las virtudes positivas, y los otros (*outgroups*), donde parecía acumularse todo lo negativo (Adorno *et al.*, 1967, p. 104, 147-150). Las cosas no han cambiado fundamentalmente desde entonces. Después de un largo proceso histórico, en el cual la Ilustración, el racionalismo en todas las esferas y la democracia liberal han jugado los roles determinantes, nos enfrentamos hoy en día con dilatados sectores sociales que alimentan comportamientos atávicos, rígidos y autoritarios: son incapaces de acercarse en cuanto individuos a las personas de los otros grupos y siguen percibiendo en éstos al Otro por excelencia, es decir al extraño, al adversario y al inferior. Y, por lo demás, tiene marcadas actitudes racistas o, por lo menos, etnocéntricas: la humanidad en cuanto tal les es indiferente u odiosa. Pese a todos los adelantos técnicos en el campo comunicacional, para la mayoría de la humanidad tienen relevancia sólo las experiencias inmediatas – y no la reflexión crítica –, y éstas pueden estar cargadas de factores etnocéntricos. En medio del progreso actual persiste una personalidad autoritaria que se la creía superada hacía muchísimo tiempo; los individuos alienados y desorientados de las sociedades modernas – que conforman probablemente una sólida mayoría y que se destacan por una remarcable ignorancia acerca de todo aquello que no cae dentro de su inmediata esfera laboral – buscan y encuentran chivos expiatorios en las minorías de todo tipo, aminorando así a largo plazo la validez de los derechos humanos y del Estado de Derecho (Adorno *et al.*, 1967, p. 618, 653, 658-663).

El diseño de crecer y desarrollarse sin restricciones en un mundo finito no deja de exhibir aspectos irracionales. Ya en 1966, en su crítica del progama "The Great Society" del entonces presidente norteamericano Lyndon Johnson, Herbert Marcuse señaló que la dinámica representada por una economía que crece sin fin y por una productividad que se incrementa sin límites es esencialmente irracional, pues los factores de esta dinámica se transforman en objetivos en sí mismos, en metas normativas autónomas, desligadas de necesidades y dimensiones humanas. Una sociedad de despliegue económico inexorable e imparable es, asimismo, un sistema de inmenso derroche y pésima asignación de recursos, y no podría, por ende, constituir nunca un "puerto seguro", un "lugar de paz", donde

¹⁴ Testimonios de esta crítica weberiana altamente emotiva, basada en la necesidad de solidaridad y fraternidad, en el excelente trabajo de Arthur Mitzman, 1976, p. 161-163.

¹⁵ Max Weber, en: Weber, 1968, p. 188-190; p. 265. Sobre esta temática cf. el importante texto de Volker Heins, 1990, p. 24, 37, 56.

el Hombre se encuentre consigo mismo, liberado de los incesantes imperativos de las maquinarias productiva y administrativa, imperativos que van siempre ligados a procesos de manipulación masiva. Además: un modelo económico de crecimiento infinito perpetúa paradójicamente la escasez, puesto que hace brotar incesantemente nuevas necesidades artificiales de bienes y servicios; se vuelve perenne la lucha de los individuos por sobrevivir en medio de una competencia despiadada y para tratar – infructuosamente – de elevar permanentemente el propio nivel de consumo (Herbert Marcuse, 1969, p. 158). Erich Fromm, siguiendo un argumento de John Stuart Mill, afirmó acertadamente que una suspensión del incremento del sector productivo y del aumento demográfico no significaría de ninguna manera una paralización del progreso civilizatorio. Una congelación de los índices de crecimiento abriría unas perspectivas bastante aceptables para el progreso en otras áreas, incluyendo las culturales y ecológicas (Fromm, 1974, p. 108). Aunque estrictamente razonable en términos científicos, el llamado crecimiento cero se perfila como muy impopular en el Tercer Mundo, donde la religión contemporánea del desarrollo continuo se ha transformado en un dogma incontrovertible.

La realidad cotidiana en Asia, África y América Latina se halla hoy en día signada por factores como la contaminación ambiental, la pérdida de tiempo por congestiones de tráfico, el aire irrespirable, la impresionante acumulación de basura en los mejores barrios, la destrucción de todo lo verde, el horario cotidiano dictado hasta en sus más mínimos detalles por imposiciones de una burocracia despersonalizada, la criminalidad alarmante y la pérdida de la identidad de las ciudades y hasta de los ciudadanos¹⁶. Los aburridos centros comerciales de estilo provinciano norteamericano se han transformado en los templos y coliseos contemporáneos. Los costes de la modernización han subido tanto en los países del Tercer Mundo que mucha gente ya se pregunta si vale la pena "subirse en estos términos al carro de la modernidad. Al punto que los términos de modernización y calidad de la vida aparecen cada vez más, en las evaluaciones silenciosas que hacemos todos, como términos en conflicto." (Martin Hopenhayn, 1995, p. 51).

Considérese por ejemplo el caso del Brasil. Hacia 1940 esta nación denotaba características mayoritariamente agrarias, tradicionales y premodernas, con una movilidad social muy restringida y terribles desigualdades sociales. Pero no era de ninguna manera una sociedad retrógrada y atrasada. Contaba con unos 45 millones de habitantes, un buen sistema educativo en el área urbana, dos ciudades ya entonces enormes, una industria manufacturera importante y un nivel cultural remarcable. La hospitalidad de los brasileños era proverbial, así como su carácter sensual y extrovertido. La seguridad ciudadana era ejemplar, así como la limpieza y el cuidado de los núcleos urbanos. Sus selvas tropicales estaban intactas y sus costas impolutas.

Escasamente dos generaciones más tarde el país es simplemente otro. A comienzos del siglo XXI Brasil se ha convertido en la octava potencia industrial del mundo. Su producción manufacturera es gigantesca y de la más variada índole, y su tecnología de punta (por ejemplo en los campos de la industria bélica, las telecomunicaciones y la aviación) ha resultado admirable. La movilidad social tiene un grado considerable; la esperanza de vida es mucho mayor que antes. El acceso a todos los niveles educativos se ha democratizado fuertemente. Y, sin embargo, el Brasil actual con sus ciento setenta millones de habitantes, sus megalópolis industriales y su ocupación de casi todo el territorio no es necesariamente una sociedad con una calidad de vida más elevada y más razonable que en 1940. La criminalidad y la inseguridad en las zonas urbanas tienen la triste reputación de hallarse entre las más altas del mundo; sus aglomeraciones urbanas – de una fealdad proverbial – abarcan dilatadas barriadas donde imperan el desempleo, la miseria, el crimen y las drogas. El brasileño común y corriente pierde una parte importante de su tiempo en problemas de transporte, en trámites burocráticos enrevesados y superfluos y en una lucha despiadada contra el prójimo. El Brasil constituye hoy una sociedad extremadamente violenta, insolidaria, sin rasgos de una identidad original, salvo en el campo del folklore y la música popular. En amplios sectores sociales los medios masivos de comunicación han generado una genuina estulticia colectiva, que está vinculada a expectativas siempre crecientes de mayor consumo, más diversión y descenso marcado de normas éticas. El exagerado optimismo de la población y su propensión por el gigantismo tienen que ver con el infantilismo producido por una cultura popular ligera y trivial. La esperanza de un mejoramiento permanente del nivel de vida se revela como ilusorio ante la dilapidación irresponsable de los recursos naturales, pero también a causa de la acrecentada anomia socio-política y la miopía incurable de las clases dirigentes. La sensualidad de antaño se ha transformado en un libertinaje hedonista determinado por criterios comerciales. El sistema político es inestable, los partidos son meras maquinarias electorales sin capacidad de articular y viabilizar las demandas de la población. La corrupción en todos los niveles es indescriptible por su intensidad y expansión, y la élite política no se diferencia fundamentalmente de una mafia criminal. La distancia entre los más pobres y los más ricos es mucho mayor que hace medio siglo; en lugar de las antiguas diferencias de rango y origen hoy el dinero es el criterio que define claramente las capas sociales – y que las separa de modo brutal. El número de universidades y organizaciones no gubernamentales consagradas a tareas educativas es inmenso y, sin embargo, las creaciones intelectuales y la investigación científica alcanzan sólo una dimensión muy modesta. Dentro de poco el bosque tropical será un mero recuerdo literario. La desertificación de una buena porción del territorio es ya un problema cotidiano. Ningún paisaje

¹⁶ Sobre algunas de estas temáticas cf. el número monográfico de *Nueva Sociedad* (Caracas), 2000, dedicado a la "inseguridad, la violencia y el miedo en América Latina".

se salva de una contaminación ambiental de extraordinaria magnitud¹⁷. ¿Valió la pena el enorme esfuerzo modernizador? O dicho en una perspectiva más amplia: ¿Tiene sentido – ya a mediano plazo – acabar con los últimos bosques y poner en peligro los ecosistemas naturales por conseguir un desarrollo material según el modelo norteamericano?

Finalmente, y por razones de equidad, hay que mencionar los aspectos negativos del orden premoderno. Como la crítica racionalista se ha consagrado a ello de manera exhaustiva desde el siglo XVIII, podemos resumirla en pocas palabras. La tradicionalidad ha sido el mundo del colectivismo y el conformismo, en el cual la variabilidad de roles era muy restringida; el Hombre estaba habitualmente condenado a asumir una sola función durante toda su vida, que era simultáneamente su identidad. Las estructuras político-institucionales premodernas eran débiles, improductivas e inconfiables; su capacidad de actuación era tan limitada como era fragmentaria su penetración geográfica y espacial. Los sistemas premodernos se destacaban por ser estáticos y altamente jerárquicos, en los cuales la autonomía del individuo estaba, como se sabe, sometida a los avatares más diversos, como los caprichos del gobernante de turno y la tuición asfixiante de las confesiones religiosas¹⁸.

Pero, como ya se mencionó, son los aspectos negativos de la modernidad los que nos hacen volver la vista a la tradicionalidad. Ultimamente las ciencias sociales y la etnografía han subrayado la enorme relevancia social de valores y modelos normativos pre-industriales y preburgueses, como la heterogeneidad estructural, la familia extendida y las redes de parentesco, los sistemas de solidaridad y reciprocidad inmediatas, la estabilidad emotiva brindada por lazos primarios sólidos – que luego resultan tan indispensables para producir individualidades bien conformadas –, el tener tiempo para entregarse a la imaginación y espacio para el ocio y la existencia de jerarquías sociales transparentes y más o menos razonables. La revalorización de estos factores por las ciencias sociales y la literatura nos exige de examinarlos en este ensayo. Por otra parte: muchas de las normativas y las pautas de comportamiento tradicionales, y precisamente algunas de las más difundidas, no merecen francamente ser rescatadas.

La tesis básica de este ensayo apunta a una idea poco habitual hoy en día: los elementos populares de la tradicionalidad han sido los más ligados al irracionalismo y colectivismo, los más próximos a las supersticiones y a los cultos groseros,

política y culturalmente los más proclives al servilismo y, ante todo, los que estaban más atados al espíritu de su época. En una palabra: los ingredientes populares de la tradicionalidad resultan ser los más anacrónicos y obsoletos, los más representativos de una cultura plebeya de mal gusto y enteramente propensa a caer bajo los dictados de modas efímeras de consumo masivo y alienante. Los principios premodernos alejados de la esfera popular-populista, bien por su índole teórico-racionalista, bien por su carácter aristocrático, se manifiestan, por lo contrario, como dignos de ser preservados en la actualidad. La religiosidad de estos últimos es, por ejemplo, más intelectual y, por consiguiente, menos extrovertida, santurrona y farisaica. Formas aristocráticas de religiosidad tienen, por lo general, poco que ver con tendencias mesiánicas y profecías radical-apocalípticas y, paradójicamente, se acercan más a doctrinas éticas profanas, aunque también existen formas elitarias de ascetismo y rechazo a lo terrenal. De acuerdo a Max Weber históricamente sólo los estratos plebeyos han sido capaces de reducir la dimensión mundana a algo sin magia y significado intrínsecos, y, sin embargo, construir sobre esta visión sobria y desencantada de lo terrenal una civilización exitosa que termina en la burocratización de las relaciones humanas y en la mecanización de la vida¹⁹. La estética representada por estratos aristocráticos es más depurada y sensual, menos mojonada y atada a asuntos circunstanciales, y, por lo tanto, menos pasajera y transitoria. Su distancia frente a los gustos y inclinaciones del momento les confiere a los principios intelectual-racionalistas y a los aristocráticos una relevancia cosmopolita y de largo aliento, favorable, por ejemplo, a planteamientos ecológicos y conservacionistas y, por ende, propicia a una ética de la responsabilidad.

Como afirmó Jürgen Habermas, el pensamiento crítico con intención práctica puede ser fomentado mediante el análisis y la recuperación del sentido de los elementos extravagantes, enojosos y hasta irritantes del desarrollo histórico, que hoy son apenas tomados en cuenta²⁰. Esta toma de posición en favor de lo premoderno está basada parcialmente en autores representativos de la modernidad y en críticos progresistas de la misma, como Alexis de Tocqueville, Max Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt, sin compartir empero las opiniones antiliberales, antipluralistas y antidemocráticas de algunos de los frankfurtianos sobre la esfera práctico-política²¹. Esta defensa de la religión y de algunas tradiciones aristocráticas premodernas no está sustentada en un desig-

¹⁷ Es interesante mencionar el siguiente teorema. El vocablo *Brasil* proviene de un árbol de corteza roja del mismo nombre, muy estimado como colorante. Esta especie fue talada tan vorazmente en las décadas siguientes al descubrimiento del Brasil (1500), que se encuentra totalmente extinguida desde mediados del siglo XVI. La identidad nacional se halla curiosa e intrínsecamente vinculada a una destrucción del medio ambiente tan temprana como exhaustiva. Cf. Ana Augusta Rocha, 2000, p. 28-37.

¹⁸ Entre la enorme literatura existente sobre esta temática cf. el compendio de Patricia Crone, 1989.

¹⁹ Hasta el presente esta temática fue tratada de la forma más exhaustiva y brillante por Max Weber. Cf. Volker Heins, 1990, p. 38-40.

²⁰ Jürgen Habermas, 1998, 11.

²¹ Walter Benjamin expresó claras dudas acerca del carácter sagrado de la vida humana ("la última aberración de la debilitada tradición occidental"): Benjamin, 1965, p. 62. Para Herbert Marcuse el genuino Mesías es la lucha de clases, a la cual habría que sacrificar los principios de la democracia representativa: Marcuse, *in* Benjamin, 1965, p. 100, 105. Sobre la total incomprensión de Herbert Marcuse con respecto de la democracia pluralista moderna, por un lado, y de la esfera político-institucional, por otro, cf. Helmut Dubiel, 1992, p. 61-73; Furio Cerutti, *in* Dubiel, 1992, p. 110-123.

nio irónico (ello sería, por ejemplo, la utilización de doctrinas agnósticas y en parte izquierdistas para reivindicar la existencia de Dios y la necesidad de la monarquía). En la obra de estos autores, cuya calidad está fuera de toda duda, se halla un tratamiento diferenciado del legado premoderno: esta es la mejor condición para comprender de modo más adecuado una compleja problemática obscurecida por los prejuicios y las modas intelectuales de los últimos doscientos años. Es superfluo añadir que, como toda gran creación, la obra de los pensadores mencionados admite varias interpretaciones simultáneamente válidas. Por otra parte: la actualidad de muchos filósofos y científicos sociales, como Karl Marx, no reside en sus análisis concretos y en sus conclusiones práctico-políticas – de índole relativa y discutible –, sino en su impulso ético y en su crítica radical de los comportamientos y las instituciones que impiden el desarrollo libre de cada individuo y, por ende, de la sociedad en su conjunto (cf. Maximilien Rubel, 1970). En estos textos magnos se puede detectar el propósito de evitar la idolatría de la historia, la exaltación del éxito material y la sumisión bajo los poderes establecidos; al mismo tiempo se advierte en ellos el intento de no resignarse ante los hechos consumados y (aun en el caso de Max Weber) emitir juicios valorativos acerca de la evolución socio-política.

Jürgen Habermas expuso la tesis de que hoy en día la filosofía sólo puede subsistir en cuanto crítica, es decir como análisis del fundamento de toda creencia – incluida la pretensión de totalidad de toda religión y de todo conocimiento metafísico –, cual elemento reflexivo de toda actividad humana y en cuanto cuestionamiento de toda interpretación afirmativa del mundo y de la sociedad²². Como "esclarecimiento del auto-engaño humano" (Duque de La Rochefoucauld) o "arte de la desconfianza" (Friedrich Nietzsche) o como "resistencia consciente contra los lugares comunes" y "obligación de no ceder a la ingenuidad" (Theodor W. Adorno, 1973, p. 132; Adorno, 1964, p. 21), el impulso crítico-filosófico puede aun brindar eminentes servicios a la humanidad, puesto que representa un estímulo contrario a la resignación generalizada y a las certezas convencionales de la época, por un lado, y la nostalgia por una vida bien lograda, por otro. Este impulso está opuesto a la actitud predominante hoy en día en los campos académicos e intelectuales, donde lo habitual es plegarse a la moda del momento con genuina devoción; como en muchas otras épocas, lo necio, lo desaconsejado y lo irrisorio es estar fuera de la ortodoxia de turno. John Stuart Mill, el gran pensador liberal del siglo XIX, dijo que lo peligroso de su tiempo era la suave tiranía de la opinión pública, sin que existiese un régimen despótico consagrado a prohibiciones y exclusiones. Que tan pocos se atrevieran a ser excéntricos y tener coraje revelaría el principal peligro de la era liberal-democrática (Stuart Mill, 1974, p. 93).

Por otra parte, hay que evitar el peligro de que la reflexión crítica se agote en una mera erudición y en el recuento de sus éxitos. Más adecuado es pensar en las amenazas que los triunfos de la actual civilización occidental significan para el espíritu crí-

tica de la misma. Mediante el examen de temas contemporáneos y la confrontación con otras áreas del saber la filosofía en cuanto crítica no corre el peligro de transformarse en un mero ejercicio de auto-reflexión, en una cadena interminable de exámenes de sus propios presupuestos; adquiere entonces un elemento integrativo que surge del análisis permanente y de la relativización de verdades parciales provenientes de otros campos del saber (Horkheimer, 1968, p. 236). La continuada corrección de conocimientos fragmentarios nos da una idea, básicamente precaria y provisoria, de lo que podría ser mejor.

En el marco de este ensayo esos aspectos integrativos, esas visiones de un mundo más aceptable están representadas por los pocos factores rescatables del orden premoderno y pre-industrial; estos momentos tienen que pasar por el tamizado del espíritu crítico y aun así permanecen sujetos a una impugnación racional. Estos fragmentos aceptables de la tradicionalidad no son, obviamente, los únicos componentes de una sociedad razonable; la modernidad ha producido un número elevado de instituciones socio-políticas, normas de comportamiento, creaciones artístico-literarias y adelantos científico-técnicos que merecen ser preservados para edades venideras. Los frutos positivos de la modernidad son ampliamente conocidos y admitidos como tales, y por ello no se los mencionará en el marco de este breve ensayo. La falibilidad básica del conocimiento humano nos lleva a que hagamos uso de cierta tolerancia para con los elementos más curiosos y menos conocidos hoy en día de la evolución histórica: para la consciencia del presente el orden premoderno se ha transformado en algo prácticamente desconocido o, por lo menos, exótico y muy lejano. El propósito de reivindicar la tradicionalidad adquiere, por consiguiente, el carácter de un acto de justicia histórica. Hay que reiterar, empero, que aquí sólo se examinará lo rescatable de las épocas premodernas, y se evitará caer en un tradicionalismo, es decir en una apología de la tradición por la tradición misma, como si toda creación posterior llevase la mácula de lo negativo e ignominioso. Después de la Revolución Francesa emergió una ola de refutaciones de la Ilustración, la Enciclopedia y de todo lo que parecía estar vinculado a ellas; estas críticas – sobre todo las asociadas al romanticismo – contenían muchas veces observaciones muy agudas sobre los excesos del racionalismo, impugnaciones clarividentes del capitalismo y fragmentos valiosos en torno a una vida bien lograda. Pero muchos de estos esfuerzos restaurativos terminaron a menudo en una celebración más o menos burda de lo irracional y lo autoritario, en la irrupción grosera del patriotismo y el nacionalismo, en el cultivo premeditado de los prejuicios convencionales y en el uso profano de la religiosidad santurrón. Las terribles consecuencias de todo ésto pueden ser rastreadas hasta los peores sistemas totalitarios del siglo XX²³. Estos aspectos del orden premoderno merecen quedar en el más profundo olvido.

El diseño de combinar los aspectos rescatables de dos órdenes diferentes y hasta divergentes no es nada raro en la historia de las ideas. La obra de Herbert Marcuse, por ejemplo, pue-

²² Jürgen Habermas, 1998, p. 31.

²³ Sobre esta temática cf. el interesante tratado de Herbert Marcuse, 1969, p. 113-129.

de ser considerada como el intento de introducir un impulso romántico y una concepción substantiva de la felicidad en la esfera de la Ilustración: la fascinación que irradiaron sus escritos sobre las generaciones juveniles tiene que ver con su ensayo de incorporar las fuerzas libertarias y cognitivas de la imaginación y la fantasía dentro de los preceptos de la razón socio-histórica. De acuerdo a Marcuse, la noción materialista de ésta y, sobre todo, el ímpetu romántico de la libertad, han sido preservados en la esfera de la estética, y nuestra obligación es hacerlos fructíferos para la dimensión política, sin traicionar los principios de la razón, es decir, sin recaer en una apología de lo místico, lo mítico, lo preracional y lo irracional²⁴. La crítica de la modernidad y la defensa simultánea del derecho a la felicidad no deben ser jamás confundidas con una apología de la barbarie, el atraso y el retorno al infantilismo. Por ésta y otras razones porciones notables de la teoría asociada a la Escuela de Frankfurt han sido percibidas como una crítica cultural conservadora revestida de un lenguaje revolucionario.

El cuestionamiento de una época de la superficialidad generalizada, de la vida rápida y, por ende, ligera en muchos sentidos, y del amor desmedido por cualquier novedad trivial, representan evidentemente un lugar común de la crítica cultural conservadora, pero ese cuestionamiento va más allá de una posición que defiende el pasado por el pasado mismo²⁵. A comienzos del siglo XXI hemos llegado a un endiosamiento tal de la técnica que el Hombre en cuanto mero ser viviente se avergüenza ante la perfección alcanzada por sus productos: las últimas maravillas de la industria y la informática parecen superar las destrezas tan deficientes del ciudadano común y corriente. Este embeleso ante las obras de su propia creación conducen paradójicamente a que el Hombre pierda el sentido de proporción con respecto a sus propios inventos: ya no se puede imaginar las consecuencias negativas que están asociadas a su poder creador. El Hombre tiende, por lo menos, a convertirse en un servidor de la técnica, la cual trasciende así su clásico rol de instrumento neutral. Las consecuencias totalitarias de todo esto resaltan más o menos claramente. Este ensayo quería sólo llamar la atención sobre esta constelación.

Referencias

- ADORNO, T.W. 1964. Wozu noch Philosophie (Para qué aun filosofía). In: T.W. ADORNO, *Eingriffe: Neun kritische Modelle* (Intervenciones: Nueve modelos críticos), Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1966. *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa). Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1967. Thesen über Tradition (Tesis sobre la tradición). In: T.W. ADORNO, *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica* (Sin paradigma), Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 1973. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung* (Terminología filosófica: Introducción). Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. et al. 1967 [1950]. *The Authoritarian Personality*. New York, Wiley.
- ARENDT, H. 1973[1951]. *The Origins of Totalitarianism*. New York/London, Harcourt Brace.
- BENJAMIN, W. 1965. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos). Frankfurt, Fischer.
- BREUER, S. 1993. *Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation* (La sociedad de la disipación: Sobre la autodestrucción de la civilización técnica). Hamburg, Junius.
- BRUNKHORST, H. y KOCH, G. 1990. *Herbert Marcuse zur Einführung* (Introducción a Herbert Marcuse). Hamburg, Junius.
- BUXARIN, N. y PREOBRAZHENSKIJ, E. 1971[1919]. *ABC du communisme*. Paris, Maspero, 2 vols.
- CRONE, P. 1989. *Pre-Industrial Societies*. Oxford, Blackwell.
- DUBIEL, H. 1992. Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse (Democracia y capitalismo en Marcuse). In: INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (comp.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse* (Crítica y utopía en la obra de Marcuse), Frankfurt, Suhrkamp.
- ENZENSBERGER, H.M. 1987. *Ach Europa!* (Ah Europa). Frankfurt, Suhrkamp.
- ENZENSBERGER, H.M. 1996. *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Perspectivas de la guerra civil). Frankfurt, Suhrkamp.
- FETSCHER, I. 1983. Das Recht, man selbst zu bleiben (El derecho de permanecer siendo uno mismo). In: FETSCHER, *Arbeit und Spiel: Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie* (Trabajo y juego: Ensayos sobre crítica cultural y filosofía social), Stuttgart, Reclam.
- FROMM, E. 1974[1968]. *Die Revolution der Hoffnung: Für eine humanisierte Technik* (La revolución de la esperanza: Para una técnica humanizada). Reinbek, Rowohlt.
- GADAMER, H.-G. 1975. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Verdad y método: Bases de una hermenéutica filosófica). Tübingen, Mohr-Siebeck.
- HABERMAS, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la actuación comunicativa). Frankfurt, Suhrkamp, vol. I e II.
- HABERMAS, J. 1988[1965]. Die verzögerte Moderne (La modernidad retardada). en: HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- HEINS, V. 1990. *Max Weber zur Einführung* (Introducción a Max Weber). Hamburg, SOAK/Junius.
- HOPENHAYN, M. 1995. Respirar Santiago. *Nueva Sociedad*, 136, marzo/abril.
- HORKHEIMER, M. 1967. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Crítica de la razón instrumental). Frankfurt, Fischer.
- HORKHEIMER, M. 1968. Zum Problem der Wahrheit (Sobre el problema de la verdad). In: M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie* (Teoría crítica), compilación de Alfred Schmidt. Frankfurt, Fischer.
- HORKHEIMER, M. 1972. *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición). Frankfurt, Athenäum-Fischer.
- HORKHEIMER, M. 1972. Pessimismus heute (Pesimismo hoy). In: M. HORKHEIMER, *Sozial-philosophische Studien* (Estudios social-filosóficos). Frankfurt, Athenäum-Fischer.
- LORENZ, K.L. 1973. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada). München, Piper.
- LÖWITZ, K. 1962. *Wissen, Glaube und Skepsis* (Saber, creer y

²⁴ De acuerdo a Marcuse desde Aristóteles hasta Kant la fantasía y el poder imaginativo habrían encarnado un potencial cognitivo de eminente significación: la independencia con respecto a lo existente, la libertad en un mundo sin ella, la capacidad de trascender la dimensión de lo fáctico (Marcuse, 1965, p. 122). Cf. el interesante compendio de Hauke Brunkhorst / Gertrud Koch, 1990, p. 9-13, 44.

²⁵ Sobre esta temática (y la crítica antimodernista del joven Martin Heidegger) cf. el brillante estudio de Rüdiger Safranski, 2000, p. 34.

- escepticismo). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LUKÁCS, G. 1968 [1914/1915]. Geschlossene Kulturen (Culturas cerradas). In: G. LUKÁCS, *Schriften zur Literatursoziologie* (Escritos sobre sociología de la literatura). Neuwied/Berlin, Luchterhand.
- MARCUSE, H. 1965 [1937]. Philosophie und kritische Theorie (Filosofía y teoría crítica). In: H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad). Frankfurt, Suhrkamp, vol. I.
- MARCUSE, H. 1969. [1966] Das Individuum in der "Great Society" (El individuo en la "Great Society"). In: H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Ideas sobre una teoría crítica de la sociedad). Frankfurt, Suhrkamp.
- MEIER, H. 1978. Konrad Lorenz. In: C. von SCHRENCK-NOTZING (comp.), *Konservative Köpfe* (Cabezas conservadoras). Manchen, Criticon.
- MILL, J.S. 1974[1859]. *Über die Freiheit* (Sobre la libertad). Stuttgart, Reclam.
- MITZMAN, A. 1976 [1969]. *La jaula de hierro: Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza.
- NUEVA SOCIEDAD (Caracas), nº 167, mayo/junio de 2000.
- PAZ, O. 1983. *Tiempo nublado*. Barcelona, Seix Barral.
- POSTMAN, N. 1983. *Das Verschwinden der Kindheit* (La desaparición de la infancia). Frankfurt, List.
- ROCHA, A.A. 2000. Brasil: un paraíso de paradojas. *Americas*, 52(2).
- RUBEL, M. (comp.). 1970. *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*. París, Payot.
- SAFRANSKI, R. 2000. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* (Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo). Frankfurt, Fischer.
- SAHLINS, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago/London, Chicago U. P.
- SENNET, R. 1983. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: Die Tyrannei der Intimität* (Decadencia y fin de la vida pública: La tiranía de la intimidad). Frankfurt, Suhrkamp.
- Van REIJEN, W. 1990. Die Aushöhlung der abendländischen Kultur: Jürgen Habermas' magnum opus (La socavación de la cultura occidental: La obra magna de Jürgen Habermas). In: D. HORSTER, *Habermas zur Einführung* (Introducción a Habermas), Hamburg, Junius.
- WALDMANN, P. 1998. Soziale Anomie (Anomia social). *Geschichte und Gegenwart*, 17(3).
- WEBER, M. 1920/1921. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Ensayos reunidos sobre sociología de la religión). Tübingen, Mohr-Siebeck. t. I, t. III.
- WEBER, M. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Trabajos reunidos sobre sociología y política social). Tübingen, Mohr-Siebeck.
- WEBER, M. 1968 [1917]. Der Sinn der "Wertfreiheit" der Sozialwissenschaften (El sentido de la "abstención de valores" en la ciencia social). In: WEBER, *Soziologie, weltge-schichtliche Analysen, Politik* (Sociología, análisis histórico-universales, política) [compilación de Johannes Winckelmann], Stuttgart, Kröner.
- WEBER, M. 1968 [1904]. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis (La "objetividad" del conocimiento en ciencias sociales). In: WEBER, *Soziologie, weltge-schichtliche Analysen, Politik* (Sociología, análisis histórico-universales, política) [compilación de Johannes Winckelmann], Stuttgart, Kröner.
- WEBER, M. 1968 [1919]. Vom inneren Beruf zur Wissenschaft (Sobre la profesión de la ciencia). In: WEBER, *Soziologie, weltge-schichtliche Analysen, Politik* (Sociología, análisis histórico-universales, política) [compilación de Johannes Winckelmann], Stuttgart, Kröner.
- WEBER, M. 1980. *Gesammelte politische Schriften* (Escritos políticos reunidos) [compilación de Johannes Winckelmann]. Tübingen, Mohr-Siebeck.

Submetido em: 26/02/2007

Aceito em: 23/04/2007