

El sentido común crítico y la evaluación de las grandes tendencias históricas



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

H. C. F. Mansilla*

Resumen

Basado en elementos de la filosofía clásica, el *common sense* anglosajón y la Escuela de Francfort, el autor postula un sentido común guiado críticamente, útil para evaluar las tendencias históricas y los modelos de modernización en el Tercer Mundo. Evitando extremos, este teorema rechaza tanto las pretensiones de verdad de muchos enfoques racionalistas como el relativismo epistemológico y ético. La existencia de leyes y etapas obligatorias de la historia es uno de esos extremos; otro es la opción teórica que afirma que los modelos culturales son incomparables e inconmensurables entre sí. Es conveniente adoptar una línea intermedia entre universalismo y particularismo y alcanzar una síntesis fructífera de ambos.

Palabras clave: Escuela de Francfort, Habermas, Kant, particularismo, sentido común, universalismo

Abstract

Drawing upon elements of classical philosophy, the Anglo-Saxon *common sense* and the School of Frankfurt, the author proposes a critically guided common sense that is useful in appraising historical tendencies and Third World modernization models. Whilst avoiding extremes, this theorem denies the pretensions of truth that various rationalist approaches hold as well as epistemological and ethical relativism. The existence of laws and periods of history is one of these extremes; another is the theoretical strand that upholds that cultural models are incomparable and immeasurable amongst themselves. It is worthwhile to assume an intermediary stance between universalism and particularism to achieve a fruitful synthesis of both.

Key words: School of Frankfurt, Habermas, Kant, particularism, common sense, universalism

* Miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y miembro correspondiente de la Real Academia Española.
hcf_mansilla@yahoo.com

La pregunta de si el desenvolvimiento histórico tiene un sentido no puede ser respondida de manera directa y fácil. Un caso similar es la cuestión en torno al éxito o fracaso de los procesos de modernización en el Tercer Mundo, sobre todo en aquellos países que no han logrado integrarse adecuadamente al mercado mundial. Estos problemas –como el precio ecológico que hay que pagar por el progreso material– pertenecen al género de las grandes cuestiones recurrentes a lo largo de la evolución humana, como la plausibilidad del vínculo entre fe y razón o el sentido último de nuestra existencia, cuestiones que admiten variadas interpretaciones, todas ellas insatisfactorias, y que se hallan en la cercanía del campo metafísico e incluso teológico.

Una abstención de juicios valorativos no sería pertinente en este contexto. Las ciencias sociales tienen que esbozar una respuesta, por provisoria que sea, a los anhelos de dilatados grupos de la población y de innumerables individuos aislados que desean saber si tal o cual experimento sociopolítico ha sido en efecto provechoso en la perspectiva de largo plazo y si vale la pena imitarlo en otros países y otras culturas. En una palabra: mucha gente tiene el legítimo interés de conocer los criterios y las valoraciones que se hallan en la base o detrás de los trabajos de los especialistas para luego decidirse por un modelo sociopolítico o por otro. Para cumplir este objetivo necesariamente hay que emitir un juicio valorativo, y para ello el *sentido común guiado críticamente* puede resultar un instrumento adecuado. La inmensa, pero inútil divulgación de doctrinas equivocadas (de índole “progresista”) sobre el Tercer Mundo hasta el declive del socialismo (1989-1991) no es un argumento suficiente para descalificar todo esfuerzo teórico en este campo; los más activos propagandistas de tales concepciones sostienen ahora la cómoda ocurrencia de que ha llegado el fin del Tercer Mundo (como concepto que tuviera sentido) y que ha fracasado, por consiguiente, la “gran teoría” sobre su evolución. Lo sintomático de dicha posición es que estos autores olvidan sistemáticamente lo que propugnaban entonces con marcado entusiasmo y hasta fanatismo, y en la actualidad se consagran a lo que hacían sus adversarios: reconocer

los aspectos positivos del desarrollo capitalista, incluyendo su aporte a la moderna democracia pluralista.¹

Una aproximación más adecuada a esta importante temática es, por ejemplo, la intentada por Hans Küng, quien mediante su extensa obra ha tratado de utilizar de manera fructífera los aspectos religiosos y las reflexiones teológicas para aclarar problemas sociales y políticos. El sentido común crítico que se puede derivar de algunos fragmentos de la tradición religioso-teológica nos pueden brindar elementos de juicio para evaluar las tendencias sociales. Küng aseveró que el impulso primordial de las grandes religiones proféticas reside en una relación dialógica entre Dios y el hombre, en una ética de humanidad elemental y en un sentido histórico del desarrollo del mundo y de los seres humanos (Küng, 2006: 130).² Si existe algo así como un código moral común a todos los mortales, una convicción de carácter *ecuménico* en torno a la unidad del género humano y un desarrollo histórico que no es del todo arbitrario y fortuito, podemos entonces aseverar que nuestro mundo posee algo que le brinda un sentido más o menos permanente, aunque sea muy arduo expresar este sentido en un idioma racional y aceptado en el ámbito moderno. Esto se vislumbra, por ejemplo, cuando se reconoce que el Estado de derecho contemporáneo, liberal-democrático y secular, está basado en presupuestos normativos prepolíticos que el propio orden político, laico y democrático no ha creado y no puede garantizar, como lo afirmó Jürgen Habermas al discutir el papel de la religión y sus complejos nexos con los procesos de secularización.³ Estos cimientos normativos prepolíticos tienen que ir hoy acompañados de una atmósfera general de tolerancia pluralista, que sólo la secularización en Europa Occidental y en el Asia Oriental han sabido brindar con éxito duradero, que impiden el regreso a creencias religiosas exclusivistas y que permiten el libre juego de las disonancias cognitivas (Borradori, 2006: 70-113, en especial p. 103). No hay duda, por otra parte, de que la Modernidad ha conllevado un progreso en el campo ético, el universalismo de la *moral posconvencional* (Habermas), generalizando un sistema normativo que se legitima mediante los argumentos racionales y no acudiendo a una tradición que estaría por encima del cuestionamiento discursivo.

¹ Cf. la exculpación y autoestilización de esta escuela (inspirada por Dieter Senghaas) y su adaptación a las corrientes de moda (Menzel, 1992: 68, 125-126).

² El hombre sería el *amigo* de Dios según las religiones derivadas del tronco de Abraham (Küng, 2006: 87).

³ En un texto de factura trabajosa y retorcida, Jürgen Habermas llegó a admitir lo positivo y hasta constructivo de factores religiosos para la vida social-política: "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?" (Habermas, 2006: 15-37, especialmente pp. 31-32). Cf. también el engorroso texto de Hent de Vries, *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas* (2005).

La evaluación de lo alcanzado hasta ahora y, por consiguiente, de las grandes tendencias de la evolución humana, no puede renunciar a determinadas preguntas, aunque éstas sean calificadas de metafísicas o teológicas. Para precisar esta temática no es superfluo retornar a un clásico. Immanuel Kant comenzó su obra más conocida señalando que la razón es asediada por cuestiones que ella no puede rechazar, pues provienen de la naturaleza misma de la razón (Kant, 1968a: 11). Estas cuestiones, como la existencia de Dios, el inicio del universo, la esencia de la libertad, el sentido del mundo y otras afines, son indemostrables para la razón pura, pero, según Kant (1968a: 33-34), son los postulados fundamentales de la razón práctica. La misma facultad que impide el análisis y la aclaración de las cuestiones metafísicas mediante la razón pura obliga a ponerlas sobre el tapete de una discusión más amplia; este hecho nos muestra las limitaciones propias de la razón (Kant, 1968b: 252-266). El porqué de todo lo existente o la contingencia absoluta de toda la creación no es sólo una de las grandes interrogantes teológico-metafísicas, sino una cuestión básica para juzgar los esfuerzos humanos en la esfera terrenal (Löwith, 1962: 80-81).

Según Sir Isaiah Berlin, cada nueva generación se hace las mismas preguntas, que no pueden ser contestadas mediante un concepto restringido de razón instrumentalista. Estos asuntos giran en torno al sentido de la vida, la configuración de una existencia bien lograda, el contenido de conceptos como libertad, autoridad y obligación, la voluntad histórica de una comunidad, los vínculos entre individuo e institución y la compleja relación entre poder, eficiencia y orden (Berlin, 1992: 229). Una visión sólo analítico-descriptiva, por más exacta y aguda que sea, no llega a formular una aproximación fructífera a estas preguntas, como tampoco el impulso universalista del racionalismo y la Ilustración llega a comprender el valor intrínseco de las culturas particulares, una de cuyas funciones más relevantes es brindar una identidad propia e inconfundible a sus miembros.

La abstención de juicios de valor ha estado vinculada a las diversas teorías positivistas y empiricistas, cuya significación en los últimos tiempos no ha dejado de crecer. Entre los logros perdurables de la Escuela de Francfort están: 1) haber mostrado con exhaustividad las consecuencias del positivismo aplicado a la praxis sociopolítica y 2) haber diferenciado entre una razón global de los fines y una racionalidad instrumental de los medios. Max Horkheimer abogó por una posición que evitaba dos extremos: la fundición del sujeto y el objeto en una sola entidad o hasta identidad, por un lado, y la estricta separación de ambos en una oposición dualista permanente. Esta segunda posición, claramente visible en el legado cartesiano, obliga a la razón consagrada a la crítica de los fines a permanecer en una dimensión subjetivista y una actitud contemplativa, que muchas veces deriva

en una aceptación acrítica del entorno y casi siempre en una posición apolítica (Horkheimer 1968a: 228-276, en especial pp. 229, 241-242; 1968b: 118-174, sobre todo pp. 118-122; y 1968c: 82-136, especialmente pp. 83-85 y 115). En el plano de la prosaica praxis cotidiana, esta gran corriente teórica, continuando con la abstención de juicios de valor, considera que los esfuerzos científicos no pueden contribuir a elaborar respuestas y alternativas racionales a cuestiones políticas. El Hombre contemporáneo habitaría necesariamente en la intemperie existencial y en el vacío de valores fundamentados de modo metafísico. La política moderna, de índole aporética, se movería entre los extremos conformados por la contingencia y la decisión; las cuestiones políticas tendrían que ser decididas, en última instancia, como en el campo de los sentimientos.⁴

Pero aparte de este aspecto es útil señalar que la crítica de la Escuela de Francfort a la reducción instrumentalista de la razón no quería caer en argumentaciones metafísicas, en el postulado de que existe algo por afuera y por encima de la evolución social concreta que permitiría actuar como tribunal de la razón para juzgar la historia. Como afirmó Martin Jay, la teoría de Horkheimer negó al mismo tiempo *a*) las pretensiones de verdad absoluta y *b*) el relativismo epistemológico y ético.⁵ El evitar estos extremos es un arduo ejercicio de sentido común guiado críticamente. No es superfluo, sin embargo, mencionar que tampoco la Escuela de Francfort logró plasmar explicaciones claras y definiciones operativas de la razón substantiva, contrapuesta a la racionalidad instrumental, ni de la verdad histórica. Su fuerte es, como se sabe, una actitud eminentemente crítica (y no tanto un negativismo doctrinario): el análisis inexorable de la sociedad moderna, enraizado en los hechos y las teorías de la misma, pero manteniendo una distancia adecuada frente a ella. Uno de sus instrumentos más útiles es la crítica inmanente: confrontar la realidad sociopolítica de un momento con sus pretensiones programáticas y los elementos definitorios de su identidad.

Por otra parte: elementos del sentido común crítico pueden ganarse de la crítica del racionalismo dogmático. La Escuela de Francfort ha volcado su atención a las grandes paradojas de la actualidad: guerras civiles, odios raciales, una pobreza inimaginable, la destrucción de la naturaleza y la prevalencia de nuevas “verdades políticas” en medio del desarrollo más notable de la racionalidad instrumental de toda la historia universal. Una *vida averiada* (Theodor W. Adorno) al lado de

⁴ Karl R. Popper y Hannah Arendt no fueron extraños a esta teoría, que nos brinda el consuelo de que el propio actuar debe superar las aporías de la acción (cf. Bonacker, 2003).

⁵ Cf. el brillante estudio de Martin Jay, *The Dialectic Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (1973: 61-63). Jay dice refiriéndose a la teoría crítica de Horkheimer: “Dialectics was superb at attacking other systems’ pretensions to truth, but when it came to articulate the ground of its own assumptions and values, it fared less well” (Jay, 1973: 63).

la prosperidad más notable. Nuestros mejores sistemas políticos y nuestros esfuerzos teóricos más reputados no alcanzan para comprender y menos para mitigar esta constelación en la praxis (Waldman, 1998: 247-248). Es de justicia señalar una curiosa paradoja del pensamiento contemporáneo. La Escuela de Francfort, que tematizó la dialéctica entre razón substancial (de los fines) y racionalidad instrumental (de los medios), llegó a postular el predominio universal e irrestricto de esta última en todas las esferas de la vida social, como si fuese la característica inescapable de la era moderna, renunciando así a su propia distinción entre las dos naturalezas de la razón. Los pensadores francfortianos han llegado a subsumir *tout court* el potencial crítico de la reflexión bajo las manifestaciones del instinto de autopreservación (Habermas, 1985: 108, 119-120, 137, 156). Mediante esta operación la Escuela de Francfort, que no pudo o no quiso resistir la seducción del pensamiento de Friedrich Nietzsche, se ha privado del mejor instrumento para un análisis diferenciado de la realidad social contemporánea (Habermas, 1991: 97-98, 101).⁶

Por todo ello se puede aseverar lo siguiente. Al ejercer un juicio valorativo matizado sobre las etapas del desarrollo histórico no podemos dejar de lado los elementos rescatables del orden premoderno. O, dicho en tono enfático: la marcha triunfal de la razón instrumentalista ha generado algunos traumas recurrentes, y la consciencia intelectual no puede eximirse de analizarlos. El recuerdo de otras épocas y otras posibilidades de organización social nos otorga la necesaria distancia crítica para apreciar el presente y evitar una apología de lo alcanzado por el hombre en los últimos 200 años, que es en su mayoría el éxito de la ciencia y la tecnología. El recuerdo del mundo premoderno nos ofrece algunos criterios razonables de apreciación si observamos, por ejemplo, la destrucción del medio ambiente, la decadencia estética y la declinación ética⁷ que caracterizan parcialmente la Modernidad. La soledad existencial del hombre moderno, los fenómenos de alienación y cosificación⁸ en la vida laboral y social y los aspectos monstruosos vinculados al desarrollo de la ciencia y la tecnología nos obligan a ver con otros ojos el mundo premoderno.

No hay duda de que vivimos en una *sociedad de riesgo* (Beck, 1986: *passim*; 1999: 73-75), que produce un número muy elevado de amenazas y situaciones de peligro –por ejemplo en el campo ecológico y de los recursos naturales–, que no pueden

⁶ Sobre las relaciones entre Nietzsche, Adorno y Horkheimer, cf. Rath (1987).

⁷ Hasta las obras más refinadas de la ética posmodernista no nos ofrecen criterios sólidos para la actuación social y política en la vida cotidiana. Cf., por ejemplo, Bauman (1995: *passim*).

⁸ Axel Honneth (2005), estudio basado en el *dictum* de Horkheimer y Adorno: “Toda cosificación es un olvido”.

ser controladas o mantenidas a raya por factores tales como el sentimiento de responsabilidad, autolimitación y repartición de daños y riesgos. Estos últimos se distinguen porque no tienen ninguna solución clara, lo que menoscaba el gran proyecto de la Modernidad: la factibilidad de los designios humanos. La sociedad industrial del presente, que promete bienestar a todos, genera de manera inexorable una destrucción equivalente (Beck, 1993: 37-38, 47, 58-59, 67). Para ello, la única solución viable es volver al principio clásico de la moderación: algo que es fácil enunciar y difícil llevar a cabo. Más difícil aún si seguimos a Manfred Wöhlcke, para quien la sociedad contemporánea denota una propensión irrefrenable a la entropía social, a la desestructuración de sus principios organizativos y a la crisis ecológica y demográfica, a lo cual contribuiría asimismo la democratización generalizada (Wöhlcke, 1996: 15, 27, 171) –argumento que no se digiere con facilidad en el Tercer Mundo.

A esta visión más sobria de la actualidad y, al mismo tiempo, más respetuosa de la realidad empírica parece contribuir el llamado *giro histórico* en las ciencias sociales y políticas, que desplaza el *giro lingüístico*, la importancia de la epistemología y el relativismo axiológico que prevalecieron en las últimas décadas del siglo xx (McDonald, 1996; Fernández Ramil, 2005; Jerez, 1999).

Además, el sentido común guiado críticamente debe exhibir una necesaria distancia frente a todos los intentos por modificar radical y racionalmente el mundo y la historia, sopesando los resultados poco promisorios de los experimentos revolucionarios del siglo xx. Con base en modelos clásicos, como los esbozados por pensadores escépticos y por la medicina clínica, Odo Marquard expuso de modo asistemático su teorema sobre *vita brevis, ars longa*: la brevedad de la existencia humana hace imposible el probar de manera adecuada todos los modelos y experimentos que proponen una vida mejor en los planos social, político y cultural. No tenemos a libre disponibilidad todo el tiempo requerido para examinar las ventajas y desventajas de la infinidad de propuestas de cambio radical. Puesto que la existencia está determinada en gran parte por lo que ya somos y lo que traemos de atrás, lo que en realidad podemos modificar no es muy amplio. No poseemos la capacidad de disponer del pasado a nuestro antojo, el cual, además, puede ser considerado como una *protección* contra las inevitables arbitrariedades de todo proyecto reformador. El futuro proviene del pasado y necesita de él. Cuando un buen cirujano opera, elimina sólo lo imprescindible y conserva todo lo posible y conveniente (Marquard, 1981: 16-20, 124-125). Por ello: quienes pretenden los cambios tienen que producir y presentar los argumentos en favor de éstos (Marquard, 1981: 77-78).⁹ Un caso actual: el progreso

⁹ Cf. el gran estudio sistemático sobre este tema: Harald Weinrich (2004).

material y tecnológico no debería ser puesto en duda porque contribuye a superar estructuras anquilosadas y constelaciones injustas –ésa es su función primordial e histórica–, sino porque obliga a la humanidad a un tipo único de desarrollo, porque impulsa a un proceso de globalización que puede terminar con el pluralismo cultural y porque quiere eliminar toda forma de contingencia. La concepción marxista original reproducía igualmente un optimismo exagerado sobre las bondades civilizatorias del colonialismo europeo en el Tercer Mundo, que los propios marxistas no aceptan hoy en día.¹⁰ El tipo actual de progreso amenaza con erradicar toda conexión con nuestro pasado y, por consiguiente, destruir todo factor de identificación con tradiciones que contienen elementos razonables y que nos brindan un sentido de pertenencia a aquello que significa identidad para nosotros (cf. Dahrendorf, 2007).

Esta evolución se funda, según Odo Marquard, en el *monomito* por excelencia: desde la Ilustración del siglo XVIII se ha consolidado el mito del progreso perenne, que nos compele a una única evolución histórica, lo que conlleva la eliminación del plural de las historias particulares y la coerción a volvernos cada vez “más adultos”, en sentido sociopolítico y cultural, es decir, a renunciar a toda espontaneidad y a la fantasía creadora de la infancia (Marquard, 1981: 99 y 1986: 79). El mundo estaría sometido, según Gerhard Schulze, al juego de la intensificación incesante; el incremento y aumento de todo constituiría el mínimo común denominador de la sociedad (Schulze, 2004: 18). El análisis del monomito resultaría un mero ejercicio teórico inofensivo si no se hubieran dado las consecuencias totalitarias del mito del progreso permanente. Desde la Revolución Francesa pueden detectarse nuevos credos *pseudo*-religiosos, dogmáticos y avasalladores, que prescriben magnas obras de reforma sociopolítica, reforma que sería obligatoria según las presuntas leyes de la historia. Sería necio, entonces, prestar resistencia a decursos evolutivos de carácter insoslayable y general. El *fatalismo* de las masas y su aceptación acrítica de esas leyes y esos proyectos se complementan con el *voluntarismo* soberano de los políticos –que implementan estos proyectos en la praxis sin preocuparse mucho de los costes humanos– y con el *oportunismo* de los intelectuales, encargados, como es habitual, de justificar los mismos mediante argumentos que parezcan irrefutables (Burrin, 2002: 185). Como se sabe, la sacralización de la violencia, la maleabilidad de los hombres y la credulidad de las masas se han constituido los factores que han hecho posible los diversos totalitarismos del siglo XX.

¹⁰ El testimonio más famoso de este optimismo eurocéntrico es: Karl Marx, 1960. Sobre la temprana crítica de la Escuela de Francfort a la concepción mecanicista de progreso material e histórico de Friedrich Engels y del marxismo vulgarizado de los partidos comunistas, cf. el importante texto de Martin Jay (1973: 156-157).

Ante esta constelación, un sentido común guiado críticamente nos sugiere considerar con más cuidado los impulsos social-psicológicos del desarrollo histórico y la temática de las mentalidades colectivas, problemática, como se sabe, desatendida sistemáticamente por teorías marxistas y afines. En este marco la Escuela de Francfort y, de manera muy destacada, la obra de Erich Fromm realizaron una labor original y pionera. El motor de la historia no sería en primer lugar la dialéctica de condiciones de producción y relaciones de clase, sino el conflicto del ser humano con la naturaleza y las consecuencias del mismo en la psique individual. Los nexos de poder se reproducirían en el aparato anímico de cada hombre (Jay, 1973: 256), lo que conlleva, manifiestamente, ver con más detenimiento el rol de los intelectuales, la función de los aparatos ideológicos, el papel de los medios masivos de comunicación y, en general, el peso político de la cultura popular.

Pensadores ilustres y de notable influencia pública han contribuido muy poco al esclarecimiento de esta problemática. La traición de los grandes intelectuales de moda, su frivolidad frente a los problemas realmente serios y su desconsideración ante los problemas de la vida cotidiana tienen que ver con sus principios morales primarios y su procedencia de una tradición cultural poco crítica y más bien autoritaria y hasta dogmática, disimulada, con certeza, por las modas del día, el relativismo axiológico y la tolerancia superficial respecto a todo. Los déspotas reales a los que ellos cantan alabanzas –mientras esta actividad brinda réditos público-políticos– corresponden a los dictadores que llevan en su interior de modo permanente: el alma tiránica y egoísta tan usual entre los maestros pensadores.¹¹

En la mayor parte del Tercer Mundo las tradiciones y prácticas liberal-democráticas han sido hasta hoy débiles y accidentales. Su consolidación se dificulta por la preponderancia del legado cultural del autoritarismo. En dilatadas regiones de Asia, África y América Latina la democracia representativa, liberal y pluralista no ha podido echar raíces profundas, aunque este juicio sea demasiado general y no tenga validez para el futuro. Estas doctrinas fueron importadas en variadas ocasiones y han sido y son desplazadas con idéntica facilidad por ideologías nacionalistas y socialistas, que reniegan del legado liberal-individualista y que tienen como objetivo una modernización apresurada dirigida por un Estado centralizado y poderoso. Pensadores nacionalistas y marxistas tienden a otorgar poca importancia a la mentalidad prevaleciente, ya que ésta constituiría el “factor subjetivo” o la “superestructura ideológica”, que, en el mejor de los casos, sería barrida del horizonte social por medio de los procesos materiales de urbanización e

¹¹ Sobre la predisposición autoritaria de los pensadores posmodernistas más destacados (y sus inspiradores), cf. el instructivo ensayo de Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics* (2001: 216).

industrialización. Desde el primer contacto con la cultura europea occidental, los intelectuales del Tercer Mundo se destacaron –con pocas y notables excepciones– por adoptar una versión tecnicista e instrumentalista de la Modernidad. Esto les permitió tolerar tanto el autoritarismo como el burocratismo rutinarios en la administración pública y mantener los antiguos hábitos sociales, todo esto como una preservación de elementos centrales de la identidad colectiva tradicional. Ellos mismos provenían de una herencia cultural autoritaria, y por ello este fenómeno no les llamó la atención en sentido negativo. Más aún: el autoritarismo –practicado generosamente en regímenes nacionalistas y socialistas– parecía y parece ser altamente favorable para los fines de un progreso acelerado dirigido desde arriba. La inmensa mayoría de los intelectuales en Asia, África y América Latina no protestó contra la carencia de valores y procedimientos democráticos en el ámbito socialista (hasta 1989). Tampoco les preocupa ahora la dignidad ontológica inferior atribuida al individuo en sus propios países y el uniformamiento de las pautas de comportamiento derivado del actual proceso globalizador. A comienzos del siglo XXI es posible constatar en numerosos países del Tercer Mundo una modernización tecnocrática que, con muchas limitaciones, ha devaluado el estatismo y el colectivismo, pero ha dejado incólume una porción considerable de la tradición autoritaria y ha generado una amplia homogeneización de toda la vida privada y pública.

Uno de los fundamentos de la mentalidad conservadora-convencional prevalente en el Tercer Mundo es de manera paradójica una visión acrítica de la Modernidad: la convicción de que ésta no es una creación específica de un grupo de naciones –para la que fueron imprescindibles la ciencia y el racionalismo, cosas que se dieron en pocas regiones del mundo–, sino un fenómeno general, casi natural, al cual accederán, más temprano o más tarde, todos los pueblos del mundo. Esta cualidad de universalidad atribuida al proceso de modernización tiende a sobrevalorar sus aspectos positivos (entre otras razones porque serían históricamente obligatorios) y a pasar por alto sus lados negativos. Ya que la modernización es considerada como algo fácticamente inexorable, la consciencia intelectual ha evitado todo cuestionamiento serio y profundo de ese objetivo tan anhelado. En la praxis lo que ha resultado de todo esto puede ser descrito como una modernización imitativa de segunda clase que es vista como si fuese de primera. La consecuencia inevitable es una tecnofilia en el ámbito económico-organizativo: los intelectuales del Tercer Mundo no han desarrollado la ciencia contemporánea ni generado los grandes inventos técnicos, y precisamente por ello tienen una opinión ingenua y casi mágica de todo lo relacionado con la tecnología. Casi todos los sectores sociales desdeñan la esfera del pensamiento crítico-científico con igual

entusiasmo con que utilizan las técnicas importadas, sin reflexionar sobre las repercusiones a largo plazo de tal comportamiento. El resultado general es una mentalidad colectiva, predominante en dilatadas porciones del Tercer Mundo, que puede ser calificada como una *fatal combinación de autoritarismo y tecnofilia*. Una de mis experiencias recurrentes y deprimentes es la carencia de una conciencia de problemas en el Tercer Mundo en torno a los propios asuntos más alarmantes, como la crisis del medio ambiente, los efectos de la explosión demográfica, la excesiva burocratización de la administración pública y la necesidad de pensar en el largo plazo.

Esta mentalidad tiene algunos inconvenientes adicionales. No es una actitud que examina con ánimo esclarecedor ni la propia tradición ni la recepción meramente instrumental de la modernidad occidental. Es más bien una renovación de la tradicional apología del propio pasado que ahora, con autoridad "científica", subestima el legado autóctono de despotismo e irracionalidad y sobreestima los aspectos técnico-económicos de la modernidad importada.¹² Por ello el autoritarismo y la adopción de una modernidad acrítica y tecnocrática van bastante bien de la mano, desatendiendo los problemas del medio ambiente, minimizando las deficiencias de la urbanización acelerada, callando los excesos del desarrollo demográfico y celebrando los modestos logros de una industrialización dudosa. Todo esto representa, por otra parte, un aporte apreciado y popular para consolidar una identidad colectiva devenida precaria, una contribución intelectual muy esperada para reafirmar una nacionalidad que pierde prestigio ante el avance imparable de la modernización occidental. La mencionada mezcla de autoritarismo y tecnofilia es percibida como una reconquista (Abdel-Malek, 1972: 69) de la identidad colectiva: la rápida superación de un atraso técnico-industrial considerado como intolerable en el contexto actual de las naciones, una superación que incluye un reforzamiento de tradiciones culturales vistas ahora como amenazadas por la influencia occidental. Esta nueva identidad nacional constituye un puente entre el pasado ahora revalorizado y una aceptación selectiva de la Modernidad percibida como algo universal, es decir, como algo que supera de lejos el horizonte civilizatorio europeo. El peligro de todo esto reside, por supuesto, en una nueva ilusión colectiva y en la probabilidad de diversas variantes de fundamentalismo. La nueva utopía es concebida como una abundancia de bienes materiales posibilitada por el avance técnico, pero que tiene lugar en una constelación de colectivismo y homogeneidad muy marcada. Por ello el fundamentalismo es

¹² Cf. dos obras que no han perdido vigencia: Samuel Kodjo, *Probleme der Akkulturation in Afrika* (1973); y Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (1981).

considerado como la respuesta premoderna a los desafíos de la modernidad occidental en aquellas regiones del Tercer Mundo que están amenazadas por crisis de identidad y donde predomina una ambigüedad irritante en los valores de orientación: las tradiciones aristocráticas se evaporan, las normativas convencionales de índole autoritaria y colectivista se mantienen y no surgen nuevos valores endógenos de orientación a consecuencia de una debilidad básica frente a la exitosa cultura occidental (cf. Meyer, 1989: 16).

El sentido común guiado críticamente se nutre del pensamiento clásico, mitigado por las tareas de la gente consagrada a la vida práctica y a los negocios cotidianos. El *common sense* británico se originó en aquella atmósfera que gozaba de una cierta autonomía con respecto al poder estatal y que estaba enlazada con el comercio internacional, donde la pluralidad de culturas, perspectivas y visiones del mundo impidió el surgimiento de dogmatismos profundos y permanentes. La tradición empírica, la inclinación a soluciones pragmáticas, la tendencia a sopesar todos los aspectos de un asunto y la propensión a los experimentos, fomentaron la consolidación de un *common sense* que pasó paulatinamente del terreno práctico-pragmático a la esfera del pensamiento y las actividades intelectuales.¹³ Un sentido común guiado críticamente no es un escepticismo doctrinario, y requiere de los esfuerzos sistemáticos desplegados por las escuelas racionalistas de la filosofía y las ciencias sociales y de la permanente reflexión ética (Aristóteles, 1972: 182-190 [1139a-1141b]).¹⁴ El pensamiento crítico y radical sólo puede ser fructífero, dijo Erich Fromm (1981: 490-491), si está unido a la cualidad más valiosa del ser humano: el amor a la vida.

El sentido común guiado críticamente es, en cierto modo, una prolongación del modelo clásico de prudencia y plausibilidad, pero enriquecido mediante el análisis crítico de la historia universal, decurso, en general, de hechos atroces y al mismo tiempo banales. No es, por lo tanto, otra versión del “sano sentido común convencional” que, con toda razón, criticara Theodor W. Adorno, actitud que siempre buscó las coincidencias con el poder político del momento y que ha sido responsable de algunas de las aberraciones sociopolíticas más graves de los últimos siglos (Adorno, 1971: 89 y 1970: 115).

Es paradójico que este tipo de *common sense* crítico nos haga ver en otra luz –más positiva– algunos aspectos del saber clásico, sobre todo la relación entre metas e instrumentos. Aristóteles trató de manera sistemática el objetivo del Estado, estableciendo que este último, con todas sus instituciones y reglas, no es

¹³ Sobre la plausibilidad y necesidad de un *common sense* en la sociología política y la antropología filosófica, cf. Schulze (2004: 192-207).

¹⁴ La obra de ética más notable escrita jamás.

más que un medio para un fin más alto: la felicidad de sus ciudadanos. El funcionamiento adecuado de una comunidad y la dicha de los mortales pueden ser consideradas dos caras complementarias del mismo esfuerzo, tales como son, por ejemplo, la contemplación teórica y la praxis política ciudadana (Aristóteles, 1965: 94 [1279a-b]; 97-99 [1280a-1281a]; 233-234 [1325b]). Este enfoque todavía puede rendir frutos adecuados en el presente: la mejor filosofía de la historia es aquella que examina el desempeño global de un modelo económico-político específico de acuerdo con la felicidad que brinda a sus ciudadanos y al criterio de la vida cotidiana, y no según su cercanía a modelos abstractos de organización social, a utopías literarias o a leyes presuntamente obligatorias del desarrollo histórico. En este contexto es conveniente mencionar que el respeto estricto a los procedimientos democráticos, la corrección en las elecciones, la continuidad de las instituciones del Estado de derecho y hasta el *patriotismo constitucional* (Habermas), quizá no son suficientes para configurar un orden razonable; como sostuvo Axel Honneth (1998: 65-66, 68, 73, 278-279), hace falta una constelación formada por la solidaridad, el reconocimiento y el amor para asegurar la participación efectiva en la vida pública.¹⁵

Este ensayo ha tratado de explorar la conveniencia de posiciones intermedias, es decir, de evaluar lo positivo de las grandes tendencias históricas, evitando sobreestimar los extremos.

Aristóteles (1966: 223 [1055b]) entrevió esta posibilidad: las contradicciones convencionales no dejan lugar para terceras posiciones, pero sí los opuestos, que sólo marcan los extremos, entre los cuales son posibles diversas posturas y actitudes. Para edificar una explicación coherente de problemas actuales pueden y deben considerarse puntos intermedios entre las siguientes posiciones que de ninguna manera son equidistantes entre ellas, y que están mencionadas aquí sólo como ejemplos didácticos de un sentido común guiado críticamente.

Entre la concepción que afirma el sentido pleno de la evolución histórica y el enfoque que proclama el sinsentido primordial de ese desarrollo parece razonable dudar de un sentido evidente y estable del mismo, pero se puede atribuir un sentido parcialmente satisfactorio a determinados periodos históricos y a ciertos esfuerzos sistemáticos de los seres humanos, destinados a mejorar la convivencia social. La existencia de leyes y etapas obligatorias de la historia es una opción teórica muy improbable. Pero no todos los sistemas sociopolíticos y económicos se hallan a la misma altura entre sí (o a igual distancia de Dios). Afirmar que todos los modelos culturales son inconmensurables entre sí es un débil consuelo

¹⁵ Cf. La posición matizada de Jürgen Habermas (2004: 64-66, 68-70).

para encubrir las falencias (y la inhumanidad) de numerosos ordenamientos sociales. Existe una gradación cualitativa entre ellos, y los mejores son sin duda aquellos que han sabido brindar una vida bien lograda y libertades más amplias a sus habitantes. La existencia de un solo paradigma normativo-positivo de desarrollo es insostenible, como lo es la posición que decreta la diversidad e incomparabilidad totales de los regímenes civilizatorios.

El contexto de ideas e instituciones alrededor de la Ilustración europea es algo digno de ser defendido aun hoy y la negación deconstruccionista del racionalismo representa una moda deleznable que no pasará la prueba del tiempo y las generaciones. La apología de las diferencias culturales y sociohistóricas como valores *per se*, fuera de todo cuestionamiento racionalista, encubre la existencia de prácticas autoritarias que no pueden ser defendidas por ningún argumento racional. El extremo que hay que evitar de todas maneras es la transición de autoritarismo a totalitarismo, posibilidad que ahora, en el Tercer Mundo, se ha acrecentado por el surgimiento de regímenes populistas y fundamentalistas.

Es conveniente adoptar una línea intermedia entre universalismo y particularismo y alcanzar una síntesis fructífera de ambos. También es adecuada una posición intermedia entre la teoría que califica la política como el juego aleatorio del poder y la concepción de la política como la ocupación más noble para hacer razonable y segura la convivencia humana. Pese a todas sus carencias, la democracia representativa pluralista, originada en Europa Occidental, sigue siendo el camino menos malo para organizar la vida social de los mortales y, por ello, junto con el Estado de derecho, merece ser consolidada y ampliada.

Se trata, en el fondo, de conclusiones de sentido común, dichas además en clave provisoria, que como tales son decepcionantes para el lector que ha buscado respuestas definitivas o novedosas.

Bibliografía

Abdel-Malek, Anouar

1972 *La dialectique sociale*, Seuil, París.

Adorno, Theodor W.

1970 *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie* [Ensayos sobre teoría de la sociedad y metodología], Suhrkamp, Francfort.

1971 *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [Minima moralia. Reflexiones desde la vida deteriorada], Suhrkamp, Francfort.

Aristóteles

- 1965 *Politik* [Política], Rowohlt, Reinbek.
- 1966 *Metaphysik* [Metafísica], Rowohlt, Reinbek.
- 1972 *Nikomachische Ethik* [Ética a Nicómaco], DTV, Munich.

Bauman, Zygmunt

- 1995 *Postmoderne Ethik* [Ética posmoderna], Hamburger Institut für Sozialforschung, Hamburgo.

Beck, Ulrich

- 1986 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* [La sociedad de riesgo. En camino a una otra Modernidad], Suhrkamp, Francfort.
- 1993 *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung* [La invención de lo político. Sobre una teoría de la modernización reflexiva], Suhrkamp, Francfort.
- 1999 *Was ist Globalisierung?* [¿Qué es globalización?], Suhrkamp, Francfort.

Berlin, Isaiah

- 1992 *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* [La madera torcida de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas], Fischer, Francfort.

Bonacker, Thorsten

- 2003 “Die Kontingenz politischen Handelns. Adorno, Arendt und die Legitimationsprobleme in der politischen Gesellschaft” [“La contingencia de la acción política. Adorno, Arendt y los problemas de legitimación en la sociedad política”], en Dirk Auer et al. (comps.), *Arendt und Adorno* [Arendt y Adorno], Suhrkamp, Francfort, pp. 286-310.

Borradori, Giovanna

- 2006 “Die Rekonstruktion des Terrorismusbegriffs nach Habermas” [“La reconstrucción del concepto de terrorismo según Habermas”], en Jürgen Habermas y Jacques Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* [Filosofía en tiempos del terror], compilación de G. Borradori, EVA, Hamburgo, pp. 70-113.

Burrin, Philippe

- 2002 “Totalitäre Gewalt als historische Möglichkeit” [“La violencia totalitaria como posibilidad histórica”], en Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* [Caminos a la violencia. Las religiones políticas modernas], Fischer, Francfort.

Dahrendorf, Lord Ralf

- 2007 *El recomienzo de la historia*, Katz, Buenos Aires.

Fernández Ramil, María de los Ángeles

- 2005 “La ciencia política en el diván: la introspección disciplinar”, en *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 4, núm. 2, Santiago de Compostela, pp. 11-30.

Fromm, Erich

- 1981 *Anatomie der menschlichen Destruktivität* [*Anatomía de la destructividad humana*], Rowohlt, Reinbek.

Habermas, Jürgen

- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* [*El discurso filosófico de la Modernidad. Doce lecciones*], Suhrkamp, Francfort.
- 1991 *Max Horkheimer: zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes* [*Max Horkheimer: sobre la historia de la evolución de su obra*], en Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte* [*Textos y contextos*], Suhrkamp, Francfort.
- 2004 *Der gespaltene Westen* [*El Occidente escindido*], Suhrkamp, Francfort.
- 2006 "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?" ["Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?"], en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* [*Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión*], Herder, Freiburg, pp. 15-37.

Honneth, Axel

- 1998 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [*Lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales*], Suhrkamp, Francfort.
- 2005 *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* [*Cosificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*], Suhrkamp, Francfort.

Horkheimer, Max

- 1968a *Zum Problem der Wahrheit* [*Sobre el problema de la verdad*] [1935], en Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* [*Teoría crítica. Una documentación*], t. I, compilación de Alfred Schmidt, Fischer, Francfort, pp. 228-276.
- 1968b *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* [*Sobre el debate en torno al racionalismo en la filosofía del presente*] [1934], en Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* [*Teoría crítica. Una documentación*], t. I, compilación de Alfred Schmidt, Fischer, Francfort, pp. 118-174.
- 1968c *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* [*El más reciente ataque a la metafísica*] [1937], en Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* [*Teoría crítica. Una documentación*], t. II, compilación de Alfred Schmidt, Fischer, Francfort, pp. 82-136.

Jay, Martin

- 1973 *The Dialectic Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Little Brown, Boston y Toronto.

Jerez Mir, M.

- 1999 *Ciencia política, un balance de fin de siglo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Kant, Immanuel

1968a *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] [prólogo de 1781, no incluido en la edición posterior de 1787], en Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* [Obras en diez tomos], t. 3, compilación de Wilhelm Weischedel, WBG, Darmstadt.

1968b *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica] [1788], en Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* [Obras en diez tomos], t. 6, compilación de Wilhelm Weischedel, WBG, Darmstadt.

Kodjo, Samuel

1973 *Probleme der Akkulturation in Afrika* [Problemas de aculturación en África], Hain, Meisenheim.

Küng, Hans

2006 *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* [El Islam. Historia, presente, futuro], Piper, Munich.

Lilla, Mark

2001 *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, The New York Review of Books, Nueva York.

Löwith, Karl

1962 *Wissen, Glaube und Skepsis* [Saber, creer y escepticismo], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Marquard, Odo

1981 *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* [Adiós a los principios. Estudios filosóficos], Reclam, Stuttgart.

1986 *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien* [Apología de lo casual. Estudios filosóficos], Reclam, Stuttgart.

Marx, Karl

1960 *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien* [Los resultados futuros del dominio británico en la India], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* [Obras], t. 9, Dietz, Berlín, pp. 220-226.

McDonald, T.

1996 *The Historic Turn in the Human Sciences*, University of Michigan Press, Michigan.

Menzel, Ulrich

1992 *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der grossen Theorie* [El fin del Tercer Mundo y el fracaso de la gran teoría], Suhrkamp, Frankfurt.

Meyer, Thomas

1989 "Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung" ["Fundamentalismo. La otra dialéctica de la Ilustración"], en Thomas Meyer (comp.),

Fundamentalismus in der Dritten Welt. Die Internationale der Unvernunft [El fundamentalismo en el Tercer Mundo. La Internacional del irracionalismo], Suhrkamp, Francfort.

Rath, Norbert

- 1987 “Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos” [“Sobre la recepción de Nietzsche por Horkheimer y Adorno”], en Willem van Reijen y Gunzelin Schmid Noerr (comps.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: “Dialektik der Aufklärung” 1947-1987 [Cuarenta años de mensaje en botella: la “Dialéctica de la Ilustración” 1947-1987]*, Fischer, Francfort, pp. 73-110.

Schulze, Gerhard

- 2004 *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? [El mejor de todos los mundos. ¿Adónde se dirige la sociedad en el siglo XXI?]*, Fischer, Francfort.

Tibi, Bassam

- 1981 *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter [La crisis del Islam moderno. Una cultura preindustrial en la era científico-técnica]*, Beck, Munich.

Vries, Hent de

- 2005 *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

Waldman, Gilda

- 1998 “Max Horkheimer: un diálogo inconcluso”, en Gina Zabłudovsky (comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Plaza y Valdés, México.

Weinrich, Harald

- 2004 “Knappe Zeit”. *Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens [“Tiempo escaso”. Arte y economía de la vida limitada]*, Beck, Munich.

Wöhlcke, Manfred

- 1996 *Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches [Entropía social. La civilización y el camino de toda carne]*, DTV, Munich.