



espacio abierto

Cuaderno Venezolano de Sociología



Auspiciada por la International Sociological Association (ISA),
la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)
y la Asociación Venezolana de Sociología (AVS)

Vol.27
Julio - Septiembre
2018

3



Nota del Editor.

Rigoberto Lanz, Sociólogo e investigador venezolano, nació en Upara, Estado Bolívar, en 1945 y falleció en Caracas, en 2013. Luego de 4 años de estudios y activa participación en los asuntos académicos y políticos, en 1969 –año duro de la “Renovación”-, se graduó, de Sociólogo en la Universidad Central de Venezuela; la irreverente UCV de aquella época. En un ambiente de debate permanente y de innovación en los programas de estudio, el mismo



año inicia la carrera como profesor de la Escuela de Sociología y Antropología; en ese momento y con la incorporación al partido de izquierda que se reformulaba –el MIR-, arranca su postura como “Intelectual Militante”, incorporándose a la discusión cotidiana en torno a los asuntos universitarios, del país, del mundo y de las tendencias de la izquierda. Basado en la convicción de que el debate político y académico “tienen como soporte ontológico el reconocimiento y el procesamiento de las diferencias como requisito sine qua non para la vida en común”, concretó a finales de los años setenta una primera iniciativa con los TALLERES DE INVESTIGACIÓN MILITANTE en varias ciudades del país,

cuyo mecanismo para recoger las divergencias era la revista *EXPRESAMENTE*. Fueron esfuerzos que se mantuvieron por más de una década, enmarcados en el Marxismo Crítico, en tránsito hacia la Teoría Crítica Posmarxista.

A principio de los años ochenta, en la Universidad Autónoma de México, Rigoberto compartió la visión de un genuino marxismo latinoamericano, la concepción de la crítica, como crítica radical, fundamentalmente animada por el sociólogo ecuatoriano Agustín Cuevas. En México vivió y construyó nexos con intelectuales mexicanos y los chilenos, argentinos, brasileños y uruguayos expulsados por las dictaduras suramericanas de la época; entre otros, se relacionó con, Pablo González Casanova, Agapito Maestre, Javier Roiz, Enrique Semo, Fernando Castañeda y Atilio Borón. En el modo como manejó las diferencias y aproximaciones a sus posiciones se muestra la sensibilidad, la capacidad para mantener una discusión de altura y la interfecundación de subjetividades a las que apostó siempre.

Después vinieron los estudios doctorales en París, una época en cual las críticas de los múltiples rostros de la Razón y la reflexión en torno a planteamientos de pensadores posestructuralistas y posmarxistas lo habían llevado a tomar distancia de discursos normativos, a los cuales obligan las fidelidades. Para Rigoberto muchas fueron las fuentes, posiciones y pensadores de este periodo, pero es Michel Foucault el autor cuya obra resultó decisiva para su transición hacia otro modo de pensar. Entusiasmado con la revisión crítica de su pensamiento, organizó varios eventos nacionales y participó en diversos centros europeos y latinoamericanos. En la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1985, recibió el título de Doctor en Sociología, tramo de una trayectoria que incluye los Post-Doctorados en la Universidad de Montreal (1990), el Colegio de México (1992), la Universidad de Lille (1999) y La Sorbonne (2001).

De la experiencia académica y el esfuerzo de los Talleres de Investigación Militante y la revista *Expresamente*, Rigoberto extrae el marco conceptual y operativo para promover nuevos escenarios y mecanismos para el pluralismo, para la diversidad de criterios, como experimentos dialógicos. Llegó a la creación del Centro de Estudios Posdoctorales CIPOST; entidad que pensó como experimento para la democracia real, como espacio donde la clave sería la configuración de proyectos comunes, – eventos, publicaciones–; en términos de un ejercicio académico como práctica lúdica, con otro estilo de investigar sin burocratismo, articulados por actores que piensan de manera crítica de forma autónoma y tienen diversas visiones del mundo. La revista *RELEA* intentó ser un ejemplo práctico de lo que teóricamente venía sustentando, como voluntad de encuentro, en espíritu de interpelación con el reto de la preservación de las diferencias.

Con otras influencias, evidentemente bastante alejado ya de la tradición marxista-leninista, encuentra fundamental abordar los mecanismos de la reproducción social; es decir, la ideología y el conocimiento. Por eso para él es tan importante la "práctica teórica", especialmente en el ámbito de la epistemología. Se trata de deconstruir –al estilo Derrida– los registros, las lógicas, las representaciones, que han animado a la ciencia y al pensamiento desde hace siglos y por eso se pasea por territorios cercanos a la semiótica y al psicoanálisis, denunciando las raíces gnoseológicas de la dominación, sus códigos, sus modos de producción de sentido. La subjetividad nómada, instantánea, frágil, fugaz, le resulta, la más adecuada para la labor crítica, más que el sujeto que siempre resulta de una sujeción y una disciplina. De allí el interés en la obra de Maffesoli: el énfasis en la dimensión estética de los agrupamientos sociales, tribus y multitudes, en la figuración de su ética. En el ejercicio de la Crítica Radical Rigoberto se alinea con lo que Boaventura Dos Santos denominó *Posmodernismo Oposicional*. Rigoberto fue Vicepresidente del Observatorio Internacional de Reformas Universitarias (Orus), cuyo presidente es Edgar Morin, y Coordinador del Capítulo Venezuela.

A lo largo de su carrera escribió varios libros en los cuales plasma sus preocupaciones e intereses de cada momento: *"Dialéctica de la Ideología"* (1975); *"Dialéctica del Conocimiento: notas para la fundamentación de una matriz epistemológica dialéctica"* (1977); *"Por una Teoría del Poder y el Partido"* (1979); *"El Marxismo no es una Ciencia"* (1980); *"Marxismo y Sociología. Para una crítica de la Sociología Marxista"* (1981); *"Discusión sobre Ideología"* (1981); *"Crítica de la Investigación"* (1981); *"¿Qué es la Ideología?"* (1983); *"Razón y dominación: contribución a la crítica de la ideología"* (1988); *"Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada"* (1991); *"El pensamiento social hoy: crítica de la razón académica"* (1992); *"El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica"* (1993); *"La discusión posmoderna"* (1994); *"¿Fin del sujeto?"* (1996); *"La deriva posmoderna del sujeto: para una semiótica del poder"* (1998); *"Temas posmodernos: crítica de la razón formal"* (1998); *"La crisis de la historia y los reacomodos del discurso historiográfico"* (1999); *"El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica"* (2000); *"El discurso político de la posmodernidad. Algunas claves para comprender la subjetividad de las tribus urbanas"* (2003); *"Posmodernidades: la obra de Michel Maffesoli revisitada"* (2004); *"Las palabras no son neutras: glosario semiótico sobre la posmodernidad"* (2005); *"El discurso político de la posmodernidad"* (2006); *"Debate abierto sobre Misión Ciencia"* (2006); *"Ni una sola ciencia; ni una sola técnica"* (2007); *"Paradigma de la política"* (2012).

Para reconocer la trascendencia de su obra y la generosidad del acompañamiento en desvelos y preocupaciones intelectuales

de colegas, a quienes siempre se dirigió con el apelativo de “Poeta” –el saludo entre estudiantes renovadores de los años sesenta-, entregamos el artículo “El ‘Progreso’ de la Barbarie” publicado en 1988. Recordamos a quien fuera nuestro preocupado profesor de Lógica a principio de su carrera docente y de la nuestra como estudiante en la antigua sede la Escuela de Sociología y Antropología en el edificio de la Residencia 1 del Campus de la UCV. Recordamos al activo miembro del Consejo PARITARIO de la Escuela y sus formulaciones en las multitudinarias y participativas asambleas de esa comunidad. Recordamos nuestro posterior compartir académico y amistoso en diversos escenarios en el país y el exterior, bien organizados por la ISA, por ALAS, por la UCV, por LUZ, por la ULA con la presencia de Quijano, González Casanova, de Fals Borda, de Raquel Sosa y de muchos otros intelectuales latinoamericanos y también con el francés Maffesoli; siempre dispuesto al debate. Recordamos el amable apoyo a nuestra participación en el Seminario Postdoctoral promovido por Francisco Rodríguez en la UDO en Ciudad Bolívar. Recordamos la solidaria intervención, junto a Roberto Briceño León, en las actividades organizadas en 2006 para celebrar el número 50 de *Espacio Abierto*. Pero sobre todo, no olvidamos que sus formulaciones teóricas expresaban su actitud de vida, la vocación “militante” que lo acompañó por siempre.

ARS

Rigoberto Lanz

El “progreso”¹ de la barbarie²

“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un Estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie”.

Max Horkheimer y Theodor Adorno (1969: 7)

“El hombre no existe sino aplastado. En un universo donde todo conspira contra él, se dirige con orgullo contra eso que lo aplasta”.

André Gorz (1977: 367)

Uno de los fenómenos ideológicos que revela patéticamente la impotencia del pensamiento que se reclama de la revolución para construir su propio territorio epistemológico, es la devastadora consecuencia de la noción de “progreso”³. Como en los demás casos ya analizados, se trata no sólo de una determinada concepción del “progreso”⁴ sino de la instalación de una racionalidad al interior de la cual cualquier noción de “progreso” queda delimitada por la lógica de la dominación. Es evidente que no es este un fenómeno aislado o circunstancial. Al contrario, corresponde a las mismas determinaciones esenciales que hemos puesto de relieve en la discusión sobre nociones tales como “libertad”, “justicia” o “necesidad”. Se trata en efecto de la presencia de todo un sistema de pensamiento que se caracteriza por determinada *problemática*, es decir, un terreno *epistemológico* en el cual aparecen ciertos problemas y no otros; una específica óptica intelectual que recorta las determinaciones reales según la lógica que la funda; un peculiar registro de racionalidad que preconditiona los criterios gnoseológicos de “verdad” y “falsedad”; un cierto sistema de representación que habla a través de un lenguaje dominado. La noción de “progreso” es una de las más exquisitas expresiones del

1 “Progresismo: es la idea que si hay todavía injusticias es porque no hay suficiente progreso” (Lipietz, 1984: 98).

2 Lanz, Rigoberto 1988 “El ‘progreso’ de la barbarie” en Razón y dominación. Contribución a la crítica de la ideología (Caracas: Universidad Central de Venezuela) 1º edición.

3 “Esta sociedad es obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de vida; obscena al hartarse a sí misma y a sus basureros mientras envenena y quema las escasas materias alimenticias en los escenarios de su agresión; obscena en las palabras y sonrisas de sus políticos y sus bufones; en sus oraciones, en su ignorancia, y en la sabiduría de sus intelectuales a sueldo” (Marcuse, 1969: 15).

4 “La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 1983: 86). “Una modernidad del progreso salida de la gran síntesis hegeliana y reinscrita en las interpretaciones evolucionistas e historicistas del marxismo...” (Buci-Glucksmann, 1984: 115).

paradigma normativo y cognitivo de la razón instrumental; un análisis puntual de sus principales líneas constitutivas nos permitirá apreciar el grado en que esta noción está incrustada en el propio discurso de la revolución.

“Atraso-progreso” o cómo las parejas mentales construyen su propia jaula⁵

“... lo que define el dualismo, no es un número de términos como tampoco uno sale del dualismo ajustando otros términos. Uno no sale del dualismo sino desplazando otros términos a la manera de un cargamento...”.

Gilles Deleuze y Claire Parnet (1977: 159-160)

La lógica aristotélica que predomina en el funcionamiento del pensamiento occidental —desde el “sentido común” hasta las tipologías deductivas más sofisticadas— se caracteriza muy claramente por un esquema dicotómico (parejas conceptuales) que logra tal penetración en la vida racional de esta civilización, que pasa a ser una especie de “objeto mental” genéticamente reproducido a nivel de cada individuo.

Ya el psicólogo J. Piaget nos había demostrado que la noción de número es construida por el niño con independencia de la información proveniente de pensamiento matemático. J. Monod, por su parte, ha sugerido la temeraria hipótesis de una modificación de la lógica viviente de los seres humanos por vía de omnipresencia de ciertos patrones culturales (como la religión, por ejemplo). No es demasiado riesgoso avanzar la tesis según la cual existe una predisposición cerebral para la recepción y construcción de modelos cognoscitivos específicos. La tipología lógico-formal no es solo una alternativa, entre otras, “elegida” conscientemente por cada individuo. Se trata sobre manera de una disposición mental preconsciente que sirve de gramática a las operaciones intelectuales más diversas. No es en absoluto casual esta milenaria propensión a recortar el mundo según un modelo dicotómico: Malo-bueno, Blanco-negro, Verdadero-falso, Vivomuerto, Positivo-negativo, Forma-contenido, Justo-injusto, Sí-no, Progreso-atraso, etc. Esta lógica que funciona con arreglo a parejas conceptuales supone de antemano una cierta visión del mundo, una particular manera de representarse los procesos reales. Detrás de la aparente “naturalidad” de estas parejas conceptuales se esconde toda una racionalidad que es consustancial al tipo de sociedad donde ella se produce. De esta simple constatación nace el punto de partida

5 “Otra ideología que confiesa hoy su fatiga es la mitología del progreso, es decir la concepción de una historia unilineal o unificante que conduciría a toda la humanidad uniformemente en una misma y única aventura hacia un objetivo mejor” (Benoist, 1975: 44).

“La potencia explosiva del progreso no es simplemente el otro aspecto del movimiento de dominación sobre la naturaleza, su negación abstracta, sino que ella reclama el despliegue de la razón a través de la dominación misma de la naturaleza”.

“El tema dominante del grupo de Frankfurt alrededor de Horkheimer es la paradoja según la cual, en la cumbre de su arco de desarrollo, la civilización se convierte en barbarie” (Perlini, 1976: 34).

de un replanteamiento radical del episteme que gobierna el pensamiento que se reclama de la revolución⁶.

La noción de “progreso” funciona dicotómicamente en relación a su pareja lógica: el “atraso”. Desde las representaciones primarias — presentes en el lenguaje popular— hasta los discursos formalizados en los registros de la inmovible ciencia, esta pareja conceptual está en la base de la mentalidad con la cual se opera. Detrás de las concepciones sobre el “progreso social”, “el progreso de la humanidad”, “el progreso técnico”⁷, etc., existe una disposición actitudinal que procede de la propia lógica de la dominación. La propensión “natural” a representarse la historia del hombre como una larga cadena de grados sucesivos de “progreso” no es una simple casualidad del destino⁸. Ello pone de manifiesto la eficacia de un condicionamiento cognoscitivo que termina imponiendo un específico registro para una lectura de los procesos reales. En cada opinión o teoría de “bienestar social” subyace una prenocción portada en el lenguaje, en las percepciones, en los valores, en las representaciones, en los registros mentales, en un cierto tipo de sensibilidad intelectual (que sirve para unas cosas y no para otras). El peso y la eficacia de esta mentalización subyacente no es fácil medirla con precisión. Pero de lo que no cabe tener dudas es de su papel inequívoco en la reproducción ideológica de las más variadas concepciones de la sociedad.

En el contexto específico de la totalidad social capitalista la confrontación entre el discurso de izquierda y de derecha reabsorbe esta mentalidad subyacente⁹; lo cual es perfectamente coherente desde el punto de vista de la hegemonía ideológica, pero dramáticamente incongruente desde una posición que se reclame de revolucionaria. El marxismo de la izquierda tradicional es víctima de la misma lógica dicotómica (aun en aquellos casos en los que una pretendida “lógica dialéctica” proclama una ilusoria “diferencia” con la lógica formal). La “revolución proletaria” concebida como “desarrollo” de las fuerzas productivas (paradigma predominante en todos los movimientos socialistas en el mundo entero) reproduce acriticamente aquella subyacente noción de “progreso”¹⁰; la cual se considera automáticamente legitimada dado el carácter “socialista” del movimiento político que la inspira. La terrible ingenuidad de suponer que una redistribución del producto social (horizontalmente más “justa” que la concentración vertical típica de la

6 “... la idea de progreso no tendría sentido que al interior de un conjunto, de un cuerpo social bien definido” (París, 1980: 57).

7 “Es bastante evidente que esta tesis de un desarrollo autónomo del progreso técnico es falsa” (Habermas, 1990: 92).

8 “También la dialéctica materialista permanece en la esfera de la razón idealista y en la positividad mientras no destruya la concepción del progreso según la cual el futuro siempre está fundamentado dentro de lo existente” (Marcuse, 1971: 209).

9 “El progreso económico deviene el paradigma de jefes de empresas o reguladores sociales que son los líderes de sindicatos obreros o de los partidos...” (Maffesoli, 1976: 131).

10 “En su teoría, y más aún en su práctica, la socialdemocracia está determinada según una concepción del progreso que no está apegada a la realidad sino a pretensiones dogmáticas” (Benjamin, 1983: 203).

“Nietzsche, Gauguin, George, Klages, vieron la estupidez indecible que es el futuro del progreso” (Adorno y Horkheimer, 1969: 275).

sociedad burguesa), hecha sobre la base de una redistribución de las relaciones políticas e ideológicas (en eso ha consistido hasta hoy la “revolución socialista”), podría generar una transformación radical de la subjetividad, está históricamente desmentida por la experiencia concreta del “socialismo real”. La ideología del “progreso” que inspira y dirige el modelo de “socialismo” existente es la más elemental reproducción de la lógica que gobierna el paradigma científico-técnico en la civilización del capital. Esta trágica continuidad no hace sino reforzar la mentalidad universalizante que coloca la noción de “progreso” como un principio inmanente de la “naturaleza humana”¹¹.

Eclipse de la razón

“La enfermedad de la razón está en el hecho que ha nacido de la necesidad humana de dominar la naturaleza...”.

Max Horkheimer (1974: 152)

La noción de “progreso” funciona “espontáneamente” como el desarrollo de una “ley de la sociedad”; ella descansa en dos principios claves: primero, el hombre “progresa” en la medida en que domina al resto de la naturaleza poniéndola a su servicio; segundo, tal “progreso” es una inevitable sucesión de etapas en las cuales la humanidad marcha del “primitivismo” a la “modernidad”¹². Este doble presupuesto aparece recubierto de distintas maneras en los modelos y tipologías intelectuales que se conocen en la historia del pensamiento social. En el contexto de la totalidad social capitalista tales presupuestos son vehiculizados en visiones teóricas diversas: iluminismo, positivismo, evolucionismo, diversas teologías humanísticas, cientificismo, marxismo tradicional, etc. No es nuestro interés sistematizar una crítica según autores y corrientes intelectuales. Nos interesa esencialmente mostrar cómo en esos diferentes paradigmas subsiste un *prejuicio* epistemológico que está gobernado por un registro de racionalidad anterior a los criterios de pertinencia de cada modelo teórico particular. Ello supone:

1. La existencia de una lógica del sentido que se desliza sutilmente en el lenguaje, las percepciones, la lógica clasificatoria, las operaciones mentales más inocentes¹³; las representaciones estéticas y afectivas, en fin: *la razón instrumental que determina el contenido de las representaciones cognitivas.*

11 “El progreso es una vasta matriz que comprende a la ciencia, la técnica, la producción, la razón, la felicidad y la igualdad; y paradójicamente son todos esos elementos los mismos que uno encuentra en lo que se ha llamado en otra parte la sociedad de control y de dominación” (Maffesoli, 1979: 136).

12 En los recientes trabajos de J. Habermas el concepto de “modernidad” podría ser una clave para reinterpretar ciertos procesos ideológicos del postcapitalismo (ver Habermas, 1981).

13 “En la civilización amenazada por la ruina, que con prisa alocada trata de hacer frente a la amenaza por parte de una nueva y más tremenda invasión de los bárbaros mediante una producción de medios para exterminar la vida, y su equiparación a las dictaduras armadas hasta los dientes, estalla el frenesí a falta de alguna otra finalidad que no sean el dinero y el poder” (Horkheimer, 1969: 157-158).

2. Esta racionalidad burocrática no aparece necesariamente asumida en el nivel consciente, es decir, en las postulaciones explícitas que sirven de fundamento formal a cada concepción teórica.
3. La noción de “progreso” tiene entonces una doble existencia racional: es un concepto axiológico movilizado según los contenidos de ideologías en lucha, por un lado. Es un *prejuicio* instalado como racionalidad previa en las operaciones intelectuales propiamente ideológicas, por otro lado¹⁴ (es en esta segunda dimensión que se sitúa nuestro análisis).

El mismo fenómeno puesto de manifiesto en el análisis del estatuto epistemológico en nociones tales como “necesidad”, “libertad” o “justicia”, aparece de nuevo en la concepción del “progreso” con la cual se maneja el marxismo tradicional (tanto en las teleologías más o menos explícitas, como en el discurso subyacente que gobierna a este pensamiento). Los marxismos que dominan la escena intelectual de la izquierda —con muy raras excepciones— son tributarios de este inmanentismo ontológico que percibe el “progreso” como desarrollo incesante —“universal”— de las fuerzas productivas, es decir, de “las leyes del progreso social”.

El dominio de la naturaleza¹⁵ funciona aquí como un principio inherente a la especie humana¹⁶ (el discurso ecologista que denuncia las barbaridades de la civilización industrial está fatalmente condenado a los límites de la denuncia, pues su punto de partida epistemológico permanece en el horizonte de la racionalidad burocrática). La conocida acotación según la cual la humanidad se desarrolla contradictoriamente y no evolutivamente es una contestación puntual a un evolucionismo lineal perfectamente maniqueo y decadente. Más tal precisión teórica es absolutamente superficial a los efectos de fundar una teoría dialéctica de la emancipación radical.

Si el hombre “progresa” según un principio inmanente de crecimiento de sus fuerzas productivas *sobre* la naturaleza, es relativamente fácil agregar un apellido a este “progreso” para distinguirlo del “atraso”¹⁷. Así, tendremos el “progreso socialista” que consiste en poner al servicio de “todos” los bienes que son susceptibles de producirse (mientras que en la sociedad capitalista tales bienes son apropiados desigualmente)¹⁸. Esta concepción deja intocable el estatuto mismo de las fuerzas productivas, pues el supuesto es que se trata de

14 “Más ciego todavía fue el mito tecnoburocrático del progreso que reina durante dos decenios. Él concibió el crecimiento industrial como el operador del desarrollo económico y el desarrollo económico como el operador del progreso humano” (Morin, 1981: 336).

15 “‘El hombre o la naturaleza’, ‘el hombre y la naturaleza’ son los polos de un antagonismo en el cual los accesos y salidas tocan el corazón de nuestras sociedades con la tenacidad de un mal incurable” (Moscovici, 1979: 19).

16 “En verdad como lo sostenía Husserl, en la medida en que la ciencia asociada a la ideología extiende su dominio sobre la naturaleza, ella extiende al mismo tiempo su dominio sobre la humanidad” (Rousseas, 1981: 7).

17 “La violencia y la decadencia no son sino los subproductos de nuestro modelo de crecimiento” (Garaudy, 1979: 20).

18 “Allí donde el marxismo ha sido un producto de importación él no ha podido echar raíces porque ha aparecido como una variante del pensamiento productivista de Occidente” (Garaudy, 1979: 235).

un principio universal que ha estado asfixiado por las relaciones de producción capitalista y que el socialismo libera y minimiza. Con semejante visión la ciencia y la tecnología adquieren de hecho un estatuto ontológico universal, inscrito en la naturaleza humana. Desde luego, la única discusión que cabe allí es la conocida sutileza del “uso malo” y el “uso bueno” de esta consagrada tecnociencia.

Es preciso insistir en la diferencia teórica radical entre esa concepción y los lineamientos que hemos esbozado a lo largo de este texto. Se trata en efecto de opciones intelectuales radicalmente distintas (independientemente de la apelación “marxista” que las acompaña). Puntualicemos brevemente el núcleo central de este debate:

1. Las nociones de “trabajo”, “naturaleza”, “fuerzas productivas” y “progreso” son pensadas al interior de una racionalidad que debe ser impugnada radicalmente desde el punto de partida¹⁹. Ello permite reinterpretar el concepto de naturaleza abriendo una vía epistemológica completamente nueva.
2. No existe ningún principio inmanente que gobierne la evolución de la humanidad desde un grado cero de “progreso” a “grados superiores”²⁰. La dirección de cada modelo societal ha estado siempre estructuralmente condicionada por el carácter de las relaciones sociales de base. La planetarización de la lógica del capital durante los últimos siglos, por ejemplo, no obedece a ninguna misteriosa ley de la humanidad, sino al principio claro y preciso de la reproducción de la dominación.
3. Es a partir del *prejuicio* del “progreso” que una cierta positivización del marxismo se convierte en la hipótesis de la ciencia y la tecnología²¹. Desde el punto de vista de una epistemología dialéctica, de lo que se trata es de romper bruscamente con la propia racionalidad burocrática que está en el fondo de las representaciones cognitivas (entre las cuales la ciencia es su expresión más elaborada).
4. Todas las variantes del “progreso” como dominio de la naturaleza reposan obre una visión profundamente arcaica de lo social y lo natural²². Una teoría y un proyecto de emancipación radical pasan por una reinterpretación de los procesos naturales en la cual carece de todo sentido el clásico paradigma del dominio de la naturaleza.
5. La condición epistemológica esencial para una teoría de la *Liberación Total* es el desmantelamiento del discurso subyacente que gobierna las distintas concepciones del “progreso”. No se trata solo de confrontar diferentes modelos o proyectos, sino

19 “La sociedad capitalista avanzada debe inmunizarse contra la puesta en cuestión de su ideología tecnocrática: a saber, en el seno mismo del sistema de una opinión pública manipulada por los mass media” (Habermas, 1978: 70).

20 “Nosotros conocemos sociedades donde la eficacia de la ciencia es mayor para impedir a los hombres de morir que por otorgarles los medios para vivir” (Aron, 1984: 352).

21 “El socialismo es una ciencia, no es ya el método que es científico... él se identifica a la ciencia. Uno ve claramente las consecuencias de esta idea. Engels procede por afirmaciones y las erige en verdad” (Elleinstein, 1981: 593).

22 “Ese culto del futuro, que es otro aspecto del culto del ‘progreso’ del pensamiento burgués moderno, es precisamente la alienación de la esperanza” (Fromm, 1970: 21).

principalmente de romper cualitativamente con la racionalidad burocrática que está en la base de todas las representaciones cognitivas y axiológicas.

6. Solo a partir de este desmontaje epistemológico pueden quedar al descubierto las determinaciones profundas que sirven de fundamento a la ideología del "progreso" como ley inmanente del ser social. Este "eclipse de la razón" magistralmente caracterizado por M. Horkheimer constituye la base desde la cual puede ser reinterpretada una verdadera teoría de la Liberación Total²³.

23 "...la tentativa ilusoria de los tecnócratas por hacer depender las decisiones políticas únicamente de la lógica de las restricciones objetivas, daría razón a los decisionistas, abandonando a lo arbitrario puro y simple todo aquello que se sitúa alrededor de la racionalidad tecnológica..." (Habermas, 1990: 132).

"En realidad la negación de la humanidad se difunde a través de todos los resultados alcanzados: en la preparación cotidiana para la destrucción total, en el equipamiento para una existencia subalterna, en las planificaciones del derroche cada más ingeniosas, en el vacío sin salida de los media, en la abolición de la intimidad privada, y —tal vez la negación más efectiva— en la conciencia sin esperanzas que se tiene de todo eso, en el reconocimiento y en la crítica pública que son importantes y contribuyen al poder de la totalidad si no son destruidos o reducidos al silencio por la fuerza" (Marcuse, 1970: 71).

La ideología de “tener más”

“En una cultura en la cual el objetivo supremo es tener —y tener cada vez más— y donde uno puede decir que un individuo vale un millón de dólares, ¿cómo puede haber una alternativa entre tener y ser?”

Erich Fromm (1978: 33)²⁴

Una vez que la noción de “progreso” está instalada como principio inherente a la humanidad, como dominio de la naturaleza, como satisfacción de unas “necesidades” también concebidas como cualidad ontológica del hombre, es relativamente fácil operar la asociación automática entre “progresar” y “tener”²⁵. La devastadora ideología del “comfort” no es solo una entelequia manipulada hasta la saciedad por la industria cultural, sino que corresponde a cierto arquetipo mental que está más allá de los “gustos”, los “deseos” y las “preferencias”. Como ya lo hemos indicado, preexiste una base cognoscitiva y axiológica que circula en el lenguaje y en los modelos perceptuales, en los esquemas clasificatorios y en el aparato sensorial, es decir, en los “objetos mentales” que funcionan con arreglo a la lógica de la razón instrumental²⁶. Esa base preexistente regula de una manera eficaz los desplazamientos del sentido y la cobertura de la significación. El gusto, las preferencias, los deseos, las inclinaciones individuales y colectivas están fuertemente prescritos por la lógica de la razón instrumental²⁷. En el mercado lingüístico los sujetos dominados encuentran ya prefabricados los códigos y señales semánticas para la designación de la “felicidad”. Las prácticas cotidianas de sujetos sociales cruzados por relaciones de explotación, de coerción y de hegemonía, “hablan” de su miseria en los límites estructurales de un lenguaje que no puede *nominar* (poética) sino designar (analítica). Todas las subideologías que circulan a través de los aparatos y prácticas de la totalidad social capitalista son codificadas y vehiculizadas gracias a una gramática de la dominación. La sustracción de la sensorialidad del individuo; la superbanalización del universo simbólico, la homogeneización de patrones estéticos, actitudinales, axiológicos; la mentalización de determinadas “estructuras” perceptuales portadas ya en el lenguaje, todo ello, configura una fuerza de predisposición hacia la reproducción “normal” de las relaciones sociales existentes. En ese contexto, las subideologías aparentemente más dispares son solidarias en su basamento profundo.

24 De la misma manera, en el texto *La passion de Détruire*, Eric Fromm mostró con minuciosa precisión la propensión “necrofilica” inscrita en esta curiosa pasión por los objetos (el automóvil, por ejemplo) que es característica de la mentalidad “serializada” (Sartre).

25 “Para el izquierdismo la sociedad de consumo nació de un mercado tramposo entre el individuo soberano y la promesa estatal del progreso” (Donzelot, 1984: 211).

26 “A través de los medios de comunicación de masas las palabras transmiten los objetivos de la administración y la población sometida responde con el comportamiento esperado” (Marcuse, 1958: 97).

27 “El celo deslumbrado por consumir en cada caso los procedimientos más recientes, no solo crea indiferencia con respecto a lo entregado, sino que favorece la baratija estacionaria y fomenta la idiotéz calculadora” (Adorno, 1975: 133).

Las teleologías religiosas o racionalistas-tecnocráticas; las subideologías individuales o colectivistas tienen en común la base fundamental de funcionar en un mismo registro de racionalidad. La ideología de "tener más" no es solo la caricatura del individuo plástico que vive obsesionado por un consumismo delirante, sino un arquetipo de mentalización que funciona como componente interior de la propia lógica del capital²⁸. "Tener más" no es un postulado metafísico que la gente aborda con pretensiones filosóficas, sino un *sentido de la existencia*, una "natural" manera de vivir. "Tener más" es un principio que opera como una fuerza "extraideológica" pues proviene del elevadísimo objetivo universal de "satisfacer las necesidades humanas"²⁹.

El límite estructural de esta ideología proviene de las propias reglas de juego de la sociedad del capital, reglas de juego estas que coloca en su lugar las ilusiones de hacer intercambiables las relaciones de propiedad, por ejemplo. Allí la lógica de la dominación es implacable; pero resta un amplio campo de maniobra en el cual las expectativas de consumo pueden ser manipuladas con relativa eficacia. "Producción" y "consumo" aparecen así como categorías intemporales asociadas "naturalmente" a la ontología de lo humano. "Productores" y "consumidores" son agentes "naturales" de un proceso universal inscrito en la génesis de las "necesidades humanas". El destino, la providencia, la buena o mala suerte y una cierta dosis de voluntad y de coraje, lo colocaría a usted en uno u otro campo. La ilusión ideológica de intercambiabilidad de roles no es una "opinión" emitida por algún funcionario oficial, sino una poderosa manipulación ético-política absolutamente indispensable para la eficacia misma del concepto occidental de "sociedad democrática". La falacia de la intercambiabilidad de roles (entre propietarios y no propietarios; entre dominantes y dominados; entre explotadores y explotados) está sistemáticamente reforzada a través del discurso que "explica" y consuela la realidad brutal de la división clasista de la totalidad social capitalista.

Como tuvimos ocasión de discutir en capítulos anteriores, los límites estructurales en los cuales se desenvuelve la praxis de los agentes sociales en la civilización del capital no son barreras físicas ni fronteras absolutas para cada individuo en particular. Lo que es históricamente inequívoco es la organicidad estructural de las relaciones sociales que están en la base de esta totalidad.

Esta determinación constitutiva desmiente categóricamente toda tentativa de concebir la sociedad capitalista como un sistema horizontal formado por agregados humanos más o menos neutros, sin antagonismos fundantes y sin prescripción de status-roles. La "producción" material y simbólica de este tipo de sociedad está intrínsecamente organizada con arreglo a la lógica de la dominación; la explotación del trabajo, la coerción política y la hegemonía ideológica no son epifenómenos provocados por alguna azarosa contingencia, sino la condición estructural del funcionamiento y reproducción de la sociedad misma. El "consumo" —material y simbólico— no es una operación "natural" que transcurre inocentemente sin ninguna relación con la forma y el contenido de la "producción".

28 "Si la sociedad de consumo ya no produce más mitos, es porque ella es a sí misma su propio mito" (Baudrillard, 1981: 311).

29 "El poder de disponer técnicamente de cosas no es suficiente para disolver la substancia de la dominación, ella puede incluso esconderse detrás de ese poder" (Habermas, 1990: 96).

Es evidente que “productores” y “consumidores” son momentos constituyentes del *modo capitalista de producción de la vida*. El *sentido* presente en cada relación; los *significados* que circulan por todos los aparatos; las *prácticas* que son características en la dialéctica de las contradicciones propias de esta totalidad, es decir, la condición esencial de *dominación*, están concentrados —gnoseológica y axiológicamente— en la RACIONALIDAD BUROCRÁTICA³⁰.

La ideología de la “igualdad de oportunidades” es una especie de aberración articulada al interior de una organización antagónica. Mas la eficacia de la hegemonía ideológica requiere un mínimo de “credibilidad”, razón por la cual las estrategias políticas distributivas, de justicia social, de reducción de las desigualdades, etc., rearticulan a los sujetos-agentes excluidos del *control* de la producción bajo la ilusión de una “igualdad de consumo”. El subterfugio ideológico más utilizado —trabajado bajo todas las formas por el discurso publicitario— es la entelequia de la elección”. En la medida en que los sujetos sociales son “consumidores”, es “relativamente fácil operar con el esquema de “compradores” y “vendedores” que se enfrentan plácidamente en el mercado. El discurso publicitario parte del hecho “natural” de que hay una gran variedad de “compradores” e igualmente una gran variedad de “vendedores”. Lo más “natural” es que el Estado vigile el buen funcionamiento de este mercado a través de la legislación y los controles institucionales. Es igualmente “natural” que la propaganda comercial “ayude” a cada ciudadano a orientar mejor su “libre elección”. Como puede observarse, el Estado no es una instancia condensada de la explotación, la coerción y la hegemonía, sino un razonable equilibrador de los actores sociales en el mercado. El discurso publicitario no es una asquerosa manipulación del individuo, sino una honorable agencia de servicio público que cumple la noble función de “orientar” al consumidor en lo que finalmente será su “libre elección”. Todo un dispositivo axiológico alrededor de la figura del “buen trabajador” refuerza durante siglos la idea primaria según la cual cada quien “tiene lo que le corresponde” según su trabajo. Lo que se consume y como se consume es una extensión “natural” de este inconmovible principio. El tránsito sutil entre *tener* y *ser* no es un tema académico para la disertación filosófica sino una robusta *mentalización* alimentada sistemáticamente por todos los medios de difusión masiva y por los aparatos de reproducción de la sociedad capitalista (la iglesia, la familia, la escuela)³¹. La “medida del ser” está fuertemente referida por la industria cultural a símbolos de consumo que identifican rasgos de personalidad, conductas, actitudes, prejuicios, en fin, toda una mentalización³² en la cual se establece una directa relación entre “bienestar”, “confort”, “tener”, “consumir”, y “ser... superior, inteligente, buen ciudadano, correcto, elegante, profesional”, etcétera.

30 “La verdad funciona plenamente como representación, ideología mito ymistificación” (Lefebvre, 1980: 228).

31 “Una tal racionalidad se traduce al orden de las relaciones de manipulación (*Verfügung*) técnica, ella exige por tanto un tipo de actividad que implique la dominación, sea sobre la naturaleza, sea sobre la sociedad” (Habermas, 1990: 5).

32 “La paradoja de que exista progreso, y sin embargo no exista en ninguna parte, es tan tajante como en la historia de la filosofía, lugar natal de la idea de progreso” (Adorno, 1973: 44).

La ideología de “tener más” es así un componente funcional de la realización de la producción en el mercado y de la “realización” existencial de cada consumidor potencial que identifica su lugar en la sociedad con el consumo de toda una simbología de status portada en el discurso publicitario que envuelve ciertos objetos o servicios. La ecuación ideológica implícita es: “tener más” = “ser más”. Este poderoso esquema de representaciones funciona como “sentido común” y no como un proyecto ideológico explícito. Parte de la eficacia de la racionalidad burocrática en este nivel es la “naturalidad” que adquiere en la conciencia de la gente la existencia de lo dado. La alienación comporta de esa manera cuatro momentos característicos:

1. Sustracción de la sensorialidad del individuo, y en su lugar, la conformación de un aparato psíquico entrenado para los estímulos-respuestas de la tecnomasificación.
2. Creciente distanciamiento entre el individuo y su “sociedad civil” y los niveles de control y decisión en todos los órdenes de la sociedad.
3. Transferencia simbólica de significaciones y valores a relaciones y objetos que prestigian o descalifican el status-rol del individuo.
4. Reintroducción de “nuevas necesidades” (producidas en el ciclo necesidades-satisfacciones-necesidades) que legitiman las prácticas y efectos de la sociedad global.

A partir de allí “el hombre unidimensional” (Marcuse) no es ya un sujeto “insensible” sino dotado de una específica sensibilidad funcionalmente conectada con la lógica de la razón instrumental³³. La mentalización del “progreso” se justifica a sí misma como “progreso del consumo” (en el discurso del socialismo burocrático: “desarrollo de las fuerzas productivas”)³⁴.

El paradigma de “hombre feliz” implícito en todo el universo axiológico de la praxis reproductora desemboca “naturalmente” en la ideología de “tener más” conformando una de las fuerzas más eficaces de la hegemonía ideológica por medio de la cual las clases dominantes hacen la economía de justificar sus propios intereses históricos.

La Tecno-Ideología

“La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo”.

*Max Horkheimer y Theodor W. Adorno
(1969: 147)*

33 La “serialidad” en el lenguaje sartreano.

34 “Hace tiempo que fue superada la idea, un tanto ingenua, que sostiene que el desarrollo técnico y económico de la humanidad es el resultado de una larga acumulación de conocimientos y destrezas...” (De la Cruz, 1984: 33).

La emancipación del *hombre nuevo* tendrá que demoler en sus cimientos una de las más poderosas y atractivas entelequias del “postcapitalismo”: la tecnología. El *discurso técnico*, gracias a la enorme cobertura valorativa que le ofrece la ciencia, es hoy el más eficaz instrumento ideológico para legitimar una concepción determinada del “desarrollo” y el “progreso”³⁵. La aureola de “neutralidad” del discurso técnico ha llegado a introducirse tan hondamente en la mentalidad de la gente que sirve como ejemplo cada vez que se quiere expresar la a-ideología, la objetividad, la universalidad, de un problema o una proposición³⁶. Los “aspectos técnicos” de un proyecto, de una política, de una proposición son inmediatamente percibidos como aquellas cuestiones sobre las cuales no hay implicaciones de fondo. *Lo técnico* cubre así una importantísima zona en los sistemas de representación que se reviene en eficaz soporte de legitimación de todos los aparatos ideológicos de la totalidad social. El discurso técnico no solo refuerza la “naturalidad” de una determinada concepción de las fuerzas productivas, sino que sirve eficazmente para escamotear sistemáticamente la esencia misma de la civilización del capital. El discurso técnico deviene una ideología con su respectivo sistema de códigos lingüísticos y señales semánticas, con su esquema axiológico y sus estereotipos, en fin, conductas y actitudes incorporadas al tejido social gobernado por la racionalidad burocrática³⁷.

La lógica de la razón técnica recubre progresivamente el territorio de las representaciones más diversas. Ninguna esfera del modo capitalista de producción de la vida escapa a su presencia hegemónica. En la vida racional todos los aparatos —sobre manera la escuela— son permeabilizados por los efectos incontenibles del discurso técnico³⁸; la noción de “viejo-nuevo”, íntimamente ligada a las representaciones de “modernidad”, se estructura como mentalidad gracias a los criterios provenientes del discurso técnico. El aparato cultural de la ciencia desarrolla una competencia de “dignidad” en relación a la ideología; mientras los filósofos de la ciencia especulan sobre los abstractos problemas de epistemología, la tecnocracia se despliega cómodamente bajo la contundente protección de “los hombres que hacen”³⁹.

En la esfera estética, sensorial, afectiva, etc., el discurso técnico se incorpora efectivamente como el criterio que designa la “modernidad”. Un apabullante universo de *símbolos* que se entrecruzan en todas las prácticas sociales constituye no solo una

35 “El desarrollo del conocimiento científico es inseparable de una tecnología, ligada ella misma a una sociedad, a una civilización” (Morin, 1982: 53).

36 “... se constituyó lentamente ‘un pensamiento técnico’...” (Papon, 1978: 256). “El pensamiento reducido a saber es neutralizado, utilizado para la calificación en los mercados sectoriales del trabajo y para aumentar el valor comercial de la personalidad” (Adorno y Horkheimer, 1969: 233). “No pueden esperarse ya razonablemente soluciones técnicas para todas las dificultades sociales” (Herbig, 1983: 275).

37 En la parte denominada “la subideología tecnocrática” de esta misma obra, hicimos una rápida caracterización de esta mentalidad.

38 ... la resistencia a la tecnologización de la epistemología es un problema no sólo *especulativo* sino vital para la humanidad (Morin, 1982:76)

39 “Actualmente es la tecnología misma la que comienza a ser explícitamente cuestionada” (Castoriadis, 1978: 245). “Cada paso de la ciencia hacia adelante, y con mayor razón aún de la técnica, es a la vez un acto de adecuación y de adaptación” (Horkheimer, 1969: 240).

referencia para el discurso técnico, sino un elemento *interior* de una enorme complejidad para una crítica radical que se proponga su desmontaje completo.

La lógica de la razón técnica constituye un momento privilegiado de la propia racionalidad burocrática. Ella condensa en su más alto nivel de elaboración la organización del saber imperante, la división del trabajo, el paradigma del dominio de la naturaleza. El discurso técnico sintetiza la axiología de “libertad” y de “justicia” que es característico de la civilización del capital, en fin, contiene de una manera neta y explícita los contenidos del modelo de “progreso” que es consustancial a esta nueva barbarie que funciona plácidamente a nivel del globo terráqueo⁴⁰.

Desde el punto de vista *exterior* el debate sobre la “función social” y los “límites éticos” de la tecnología permite una aproximación parcial a cierto número de problemas con algún eco en la “opinión pública”⁴¹. A nivel coyuntural puede destacarse la significación política de la permanente denuncia de importantes sectores de los países periféricos o dependientes frente a las aberraciones de una tecnología impuesta por las multinacionales con la manifiesta complicidad de los gobiernos y las burguesías locales asociadas al gran capital monopolista⁴². De estos debates surge la tímida alternativa de la “adaptación tecnológica” o la “transferencia de tecnologías adecuadas” como respuesta de los sectores progresistas frente al modelo de “desarrollo” impuesto por los grandes centros capitalistas en los países del llamado “tercer mundo”. Se trata simplemente de la reacción elemental frente a las barbaridades que durante décadas vienen cometiendo las grandes empresas multinacionales en los países subdesarrollados. Todo el mundo sabe que los enclaves tecnológicos capitalistas en la periferia subdesarrollada están determinados por la lógica de la rentabilización de tecnologías obsoletas en el país de origen; por el interés de control de mercados y materias primas y por el conocidísimo interés de acrecentar la competitividad sobre la base de una fuerza de trabajo sobreexplotada y subpagada. Las desastrosas consecuencias sociales de este esquema generan una cierta sensibilidad de contestación que puede observarse en el discurso político de la izquierda en países de Asia, África y América Latina. Mas, en el mejor de los casos, tal sensibilidad política no llega a cuestionar la racionalidad técnica en cuanto tal.

Por su parte, los movimientos ecologistas en los países industrializados recuperan un aspecto importante de las discusiones sobre “el lado oscuro” del desarrollo tecnológico, es decir, llama la atención sobre los riesgos que representa un desarrollo incontrolado del esquema tecnológico actual⁴³. Desde luego, los aspectos directamente ligados a la industria de guerra —sobre todo la industria nuclear— despiertan la mayor sensibilidad en el seno de

40 El profesor Zdenek Strmiska, en su trabajo *Système social et contradictions structurelles des sociétés de type soviétique (s/f)*, plantea la distinción entre “orientaciones del actor” y “estructuras regulativas de la acción” que permitiría superar la superposición de los conceptos de “cultura”, “mentalidad” e “ideología”.

41 “La desviación tecnicista de lo simbólico es siempre *ideológica* o al menos se acompaña de la producción de una ideología...” (Hottois, 1984: 107)

42 “Estas dos revoluciones representan, para los ideólogos y sus creyentes, las dos caras contradictorias aunque complementarias de la misma deidad: el Progreso” (Paz, 1983: 93).

43 “No tengo dudas de que es posible dar una nueva dirección al desarrollo tecnológico, una dirección que habrá de conducirlo de vuelta a las necesidades reales del hombre, lo que también significa

importantes movimientos pacifistas y ecologistas de Europa, Japón y Estados Unidos. Una discusión tal vez muy elitista aún está desarrollándose alrededor de la “biotecnología”; importantes sectores vinculados a los aparatos institucionales de investigación expresan su optimismo en relación a la “revolución” que vivirá el siglo XXI gracias a la aplicación de la “biotecnología” en los campos de la salud, la agroalimentación y la energía. Desde luego, la probidad ética de muchos científicos pone en guardia frente al potencial de riesgo que supone este esquema tecnológico (sobre todo, el campo de la manipulación genética, por ejemplo) y la necesidad de precisar las fronteras morales de su utilización. De nuevo, el problema es asumido desde *el exterior*; lo que está en cuestión es el “mal uso” de la tecnología y no la razón técnica misma⁴⁴.

Cualquiera sea el área donde se plantee esta discusión (la robótica, la industria del espacio, la informática, etc.), encontraremos reiteradamente el mismo esquema de razonamiento. No obstante los enfoques que se confrontan, la racionalidad que alimenta los discursos en pugna, los puntos de partida de las posiciones en juego y el terreno epistemológico donde se sitúa el debate, permanecen sustancialmente inalterados, constituyendo una base común, muchas veces inconsciente, para la justificación o el cuestionamiento de las opciones tecnológicas dentro del capitalismo.

Las opciones predominantes en el socialismo burocrático reproducen en todas sus partes la lógica de la razón técnica⁴⁵. No es en absoluto un azar que el paradigma de “progreso” sobre el cual se organiza la sociedad en los países llamados “socialistas” esté tan fuertemente asociado a la mistificación de las fuerzas productivas⁴⁶. En el fondo lo que ha ocurrido es una continuidad de la racionalidad burocrática apuntalada por la transferencia desproblematizada de la razón técnica⁴⁷ al seno de un nuevo tipo de organización social que se creía a sí mismo la negación revolucionaria del capitalismo. Aliado de la especificidad histórica del fenómeno burocrático en la “sociedad de tipo soviético” (Z. Strmiska), es importante reconocer que el marxismo con el cual se piensa y se practica la revolución bolchevique está teóricamente desarmado frente a la problemática de la ciencia, la tecnología y su fundamentación epistemológica. A decir verdad, es este un problema ajeno

.....
volver al *tamaño correcto del hombre*. El hombre es pequeño y, por tanto, lo pequeño es hermoso” (Schumacher, 1978: 139-140).

44 El texto de Philippe Roqueplo *Penser la technique* (1983) es un excelente análisis de la implicación entre discurso técnico y discurso ideológico.

“Existe un curioso movimiento propio a la técnica: su crecimiento autónomo tiende a producir la ilusión de un progreso invocado por fines que no son en los hechos sino justificaciones a posteriori de un crecimiento ciego” (Hottois: 1984: 123). “El hombre se encuentra con la naturaleza tal como la transformó la sociedad, sujeta a una racionalidad tecnológica, instrumentalista, dócil a los requerimientos del capitalismo” (Marcuse, 1973: 71).

45 “La tendencia a privilegiar el rol de las fuerzas productivas en la determinación del proceso social conduce en la práctica a un culto chato de la técnica y de la tecnología” (Strmiska, s/f: 147).

46 “Lo que hay que empezar a ver y criticar es que no hay ninguna naturalidad entre Técnica y Socialismo...” (Ellul, 1982: 242).

47 “La fuerza liberadora de la reflexión no puede ser reemplazada por el despliegue de un saber técnicamente útil” (Habermas, 1990: 96).

“Absolutamente nada consagra el progreso como algo deseable” (Baudrillard, 1935: 124).

en el horizonte intelectual del “leninismo”. En otras palabras: la vanguardia teórica de la revolución rusa permaneció completamente ignorante de la problemática epistemológica —y política— implicada en la lógica del discurso técnico. No se trata, pues, de una “traición” o de una “inconsecuencia” con el marxismo sino el desarrollo inevitable de las concepciones dominantes en *toda* la vanguardia intelectual del movimiento bolchevique. Ello no significa que las modalidades concretas que adquirió este proceso durante la historia vivida por el “socialismo real” están fatalmente prescritas por una suerte de patología immanente. Lo que sí importa destacar es la coherencia epistemológica que existe entre el estado de esta discusión en 1917 y el curso de este proceso hasta nuestros días. (Desde luego, yo no me hago cargo —por el nivel de análisis en donde se ubica nuestro enfoque— de las necesarias contradicciones y complejidades interiores que están presentes en el desarrollo del socialismo burocrático). El predominio de una concepción productivista, una idea de “progreso” referida a la redistribución y el consumo, la entronización de un pragmatismo cuya sola regla es la funcionalidad de la correlación de fuerzas en el seno de los aparatos de Estado⁴⁸, la compactación de una ideología pragmática y simplificadora que se reproduce bajo el principio elemental del adoctrinamiento compulsivo, la superposición de una casta burocrática que reproduce y legitima sus propios intereses en nombre de una abstracta evocación “revolucionaria”, “socialista”, “marxista”, en síntesis, la consolidación del socialismo burocrático como presunta encarnación de la utopía emancipatoria, no hace sino confirmar históricamente el carácter totalizador del proceso donde se inscribe la lógica de la razón técnica.

La *crítica radical* que forma parte del pensamiento y la práctica de una alternativa de *Emancipación Total* no puede restringirse a la denuncia de los efectos perversos del modelo tecnológico imperante. Reconociendo la importancia política de este tipo de denuncia, se plantea insoslayablemente el desmantelamiento de los soportes más profundos sobre los cuales se reproduce el discurso técnico. La necesaria consideración de los niveles y mediaciones de este problema no debe disminuir el alcance del planteamiento central, a saber: *una alternativa emancipatoria real pasa por la construcción de una nueva racionalidad liberadora que se constituye en otro registro de significación, gobernada por otra gramática del sentido, al interior de relaciones sociales libres* (ni económicas, ni políticas, ni ideológicas), *postulada en un nuevo lenguaje y desplegada por intermedio de un nuevo sistema de representaciones*⁴⁹. En la perspectiva de una utopía revolucionaria, así entendida el discurso técnico es pulverizado con la erradicación

misma de la racionalidad burocrática donde se funda su estatuto epistemológico y normativo. La lógica de la razón técnica queda brutalmente trastocada con la subversión

48 “Protegida detrás de esta prosperidad, la política se tecnifica o se tecnocratiza; ella deviene debate sobre las estrategias y las tácticas del desarrollo o sobre los problemas de gestión del Welfare State...” (Vincent, 1978: 92).

49 “Los términos técnicos universales que han devenido palabras clave, como ‘coca-cola’, ‘proletariado’ o ‘medicina’, significan la misma cosa en todas las lenguas modernas” (Illich, 1983: 13).

del discurso científico⁵⁰, con la erradicación de los espacios económicos, políticos e ideológicos; con la destrucción dialéctica del modo capitalista de producción del sentido.

La lógica del discurso técnico queda en el vacío con la supresión radical de la concepción evolucionista del “progreso”, a través de la inversión drástica del presupuesto de dominio de la naturaleza y la consiguiente mistificación de las fuerzas productivas. La transformación radical del régimen social de organización del saber imperante subvierte la base epistemológica sobre la cual se funda el discurso técnico. Sin la división social del trabajo consustancial al régimen del capital la razón técnica se queda sin sujeto social que la porte. Todo ello revela que una *crítica radical* de la dominación comporta siempre un doble movimiento:

1. Una impugnación de las condiciones constitutivas de la racionalidad que gobierna todas las representaciones (cognitivas, estéticas, axiológicas, afectivas).
2. Un cuestionamiento a fondo de las relaciones sociales contenidas en las prácticas, efectos y aparatos que constituyen a los sujetos-agentes.

La tecnoideología requiere, en consecuencia, un desmontaje interior de su estatuto epistemológico y normativo que ponga en evidencia las determinaciones constitutivas de su racionalidad⁵¹; por otro lado, es necesario también evidenciar el funcionamiento y articulación de este discurso técnico en el seno de una totalidad social cuya organicidad estructural está constituida por relaciones (prácticas, efectos y aparatos) de coerción, de hegemonía y de explotación⁵².

Un proyecto de Emancipación Total tiene que partir de la contradictoriedad propia en el seno de la cual se desenvuelve el discurso técnico. No se trata de códigos lingüísticos, valores y representaciones operando en el vacío o desplegándose sin obstáculos y contradicciones. Es importante a cada momento recuperar la dimensión *procesual* de estos fenómenos y su obligada conexión dialéctica con sujetos sociales concretos. La ideotecnología no es solo una relación material de los hombres en el proceso productivo, sino también un *discurso* que valora, clasifica, jerarquiza, designa, oculta y modela toda una *mentalidad* con evidentes incidencias en todo el aparato cultural de la sociedad. La denuncia de tales o cuales aplicaciones tecnológicas puede ser una escaramuza que distrae la atención sobre las raíces epistemológicas profundas que determinan la persistente continuidad de la racionalidad técnica en regímenes, contextos regionales y culturales de la más amplia diversidad. Una crítica radical del socialismo burocrático no puede contentarse con la denuncia de la traslación y continuidad del mismo esquema tecnológico del capitalismo en el seno del modo de producción “socialista”. Dicha crítica debe ser

50 “El primer aspecto de la función directamente ideológica de la técnica [...] toca la exaltación del conocimiento científico” (Roqueplo, 1983: 47).

51 “Después del fin del siglo XIX es la otra tendencia que marca el capitalismo avanzado que se impone netamente, a saber, la cientificación de la técnica” (Habermas, 1990: 43).

52 “El empirismo lógico es entonces el producto de una cultura en la cual la eficiencia tecnológica pasa por un valor supremo de esta cultura que tenemos el hábito de llamar tecnocracia, mistificada bajo la forma de un punto de vista anti-ideológico de la ciencia depurada de juicios de valor” (Kolakowski, 1976: 229).

capaz de poner al descubierto la propia lógica de la razón técnica, su conexión interior con la racionalidad burocrática, su status epistemológico, los mecanismos mentales sobre los cuales se reproduce. Hablar de *Emancipación Total* en este nivel es fundamentalmente dismantlar la lógica del discurso técnico como parte indelible del proceso de transformación radical de las propias *prácticas* (económicas, políticas, ideológicas) por medio de los cuales se asegura la reproducción de la totalidad social capitalista.

Todo este planteamiento central puede ser condensado en cuatro tesis esenciales:

1. La racionalidad técnica constituye un discurso ideológico que gobierna buena parte de las representaciones dominantes de la sociedad actual.
2. El discurso de la técnica —legitimado en el mismo registro de la ciencia circula en el mercado lingüístico como soporte ideológico de valoraciones tales como “desarrollo”, “modernidad”, “confort”, “felicidad”, “progreso”.
3. El marxismo-positivismo que orienta las experiencias del socialismo burocrático, constituye una *continuidad lineal* de la racionalidad técnica inherente a la civilización del capital.
4. Racionalidad burocrática, razón técnica, modo de hacer, modo de existir, son una misma problemática que requiere un planteamiento teórico y una acción política simultáneas⁵³.

El mito de la “modernidad”⁵⁴

la categoría ideológica de “progreso” se realiza en cada relación social a través de dispositivos *axiológicos* (sistemas de valores explícitamente enunciados), *cognitivos* (régimen social del saber) y gracias a los *engramas mentales* que sirven de soporte a las representaciones (tanto en el nivel neurobiológico, como en el plano semiótico).

El “sentido de la modernidad” (en la misma dirección en que se entiende el “sentido de la vida”, el “sentido de la política”, el “sin-sentido de la muerte”) corresponde coherentemente a la envoltura universalizante de una eficaz axiología que se afinca como propia de la “naturaleza humana”. “La cultura”, “la paz”, “la libertad”, son arquetipos normativos que operan eficazmente entrelazados con valoraciones éticas o religiosas más específicas. “La modernidad” es un estereotipo ideológico que opera implícitamente en el discurso del “progreso” conservando una evocación universal de la historia que evoluciona incesantemente de *lo viejo* (“lo caduco”, “lo tradicional”, “lo anacrónico”, “lo inadapado” = *lo malo*) a *lo nuevo* (“lo actual” o “lo vigente”, “lo vivo”, “lo dinámico” = *lo bueno*). Este esquema no es simplemente una formulación teórica hecha por algún historiador despistado, sino un modelo representativo que opera como lógica del “sentido común”. La “modernidad” es el devenir hacia el cual deben evolucionar las cosas. El “progreso” es

53 “La tecnología tiene el mismo tipo de estructura que aquella de los modos dominantes de acción e interacción social, ambos reflejo de la distribución del poder y del ejercicio del control social” (Dickson, 1980: 155).

54 En su libro *De la Modernité*, Chesneaux (1983) ha formulado una interesante crítica del proceso de homogeneización cultural en la caracterización de esta “modernidad”.

precisamente la “modernización” de la “sociedad humana”. La idea-fuerza que subyace es la representación de *convergencia del proceso civilizatorio* en el cual las pequeñas historias (con “h” minúscula) quedarán subsumidas en la gran Historia (con “H” mayúscula).

“Lo moderno” funciona como una valoración del mundo material y simbólico que permite una clasificación funcional de “lo que debe ser”⁵⁵. En el esquema normativo que impone la racionalidad burocrática opera una automática descalificación de todo aquello que se designa como “tradicional”. Hay allí no solo una clara expresión de una cierta lógica de la representación del tiempo sino un eficaz principio —axiológico y cognitivo— de discriminación ideológica de lo real. El discurso que designa el “sentido de la modernidad” contiene un sistema proposicional que califica, clasifica, recorta, omite, distribuye y excluye. Pero también contiene una determinada gramática que es parte fundamental de la *racionalidad* que gobierna la civilización del capital. La “modernidad” forma parte de la subliminal *mentalidad* del “progreso” suministrando a los sujetos sociales un esquema clasificatorio con el cual quedan justificados —a priori— las relaciones de hegemonía, de coerción y de explotación que están en la base de los espacios ideológicos, políticos y económicos⁵⁶. En particular la “modernidad” es el gran arquetipo de justificación de la cultura occidental, del sacrosanto reino de la mercancía, del inmovible trono de la masificación. La racionalidad instrumental es hoy la lógica de todo lo que se mueve en el globo terráqueo. La homogeneización compulsiva viene cumpliéndose desde hace siglos a través de todas las formas de lucha. Donde la impopular colonización resulta muy costosa, el trabajo puede hacerlo la “coca-cola”. A los gorilas de horrible faz como Pinochet o Hitler puede oponérsele la flamante indulgencia de un presidente democrático. El minúsculo problema del hambre en el mundo, la destrucción ecológica, el armamentismo, la discriminación racial y tantos otros pequeños defectos de esta flamante sociedad postindustrial serán resueltos a través de la “modernización”, es decir, cuando todos los pueblos de la tierra hayan adquirido un nivel de “desarrollo” satisfactorio. Es una cuestión de tiempo, pues como se comprenderá, la “sociedad tradicional” (sobre todo en esa salvaje jungla del tercer mundo) es todavía un gran obstáculo para la instauración de una floreciente y civilizada “sociedad moderna”. Esta terrorífica ideología está presente de múltiples maneras en el discurso ordinario⁵⁷, en las concepciones políticas (de derecha y de izquierda), en las representaciones cognitivas, estéticas y morales, en el lenguaje del “hombre de la calle” y en los supuestos epistemológicos de la gran mayoría de interpretaciones de la coyuntura mundial.

Una perspectiva de emancipación radical pasa por una severa impugnación del paradigma de “modernidad” impuesto por la razón instrumental afirmando la concepción fundamental de una *historia divergente*; una nueva dialéctica de la liberación real supone la asunción de la diversidad como componente constitutivo de la otra humanidad. El principio básico de *la diferencia* apunta hacia un multiculturalismo consecuentemente

55 “Parece difícil, tal vez imposible, escapar al doble tropismo de la ‘novedad’ y de la ‘tecnología’” (Mattelart y otros, 1984: 193).

56 “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie” (Benjamin, 1983: 81).

57 “Se ha instaurado, en el arte, las ideas, las técnicas, ‘un culto de lo nuevo’ que amenaza con enajenarnos con innovaciones estrepitosas y sensoriales” (Morin, 1984: 71).

desarrollado. Una *comunidad de hombres libres* no es en absoluto una homogeneización etnológica hacia una sola “Historia”. Al contrario es la vigencia de una nueva dialéctica de relaciones entre hombres *diferentes* cuyas potencialidades han de abrir horizontes insospechados para una radicalmente nueva manera de vivir.

El discurso de la modernidad circula hoy con enorme eficacia en esta especie de subcultura que se desarrolla espectacularmente en la cúspide de los países industrializados: la electrónica. Puede hablarse en la actualidad de una verdadera fiebre de la electrónica, que no se reduce a la simple constatación de la extensión masiva de la computación (distribución, consumo, gestión, etc.), sino que es vivida —es decir, manipulada— como mentalidad. El furor de la microcomputación en la vida cotidiana, el impacto de la informática en la configuración del mercado de trabajo, las expectativas profesionales asociadas a la altísima valoración de todo oficio asociado a las computadoras, son los signos de una subcultura que se expande violentamente reforzando de una manera eficaz todas las representaciones ideológicas de base: la ciencia, el progreso, la tecnología⁵⁸. Estamos en presencia de uno de los más potentes resortes ideológicos de la civilización del capital. La robotización de los procesos productivos —en plena expansión hoy día— y la informatización masiva del funcionamiento de la sociedad, serán los rasgos preponderantes de la sociedad occidental en el siglo XXI. Ello plantea, desde luego, toda una constelación de nuevos problemas que apenas comienzan a ser asumidos en el discurso académico oficial. Pero sobre manera, este tipo de fenómeno consolida rápidamente una subcultura que desborda los límites de una cierta tecnocracia. La extensión masiva de la microcomputación introduce una delimitación brutal entre “progreso” y “atraso” que será inmediatamente vivida por la presencia inexorable de este nuevo símbolo de “la modernidad”. Poseer o no un microcomputador en la cocina será a breve plazo el indicador dramático de haber ascendido al mundo “moderno” o de haberse quedado en el pasado. Por los momentos ello parece una elección tranquila y sin consecuencias; pero es claro que la tendencia se dirige inevitablemente a una informatización compulsiva del conjunto de la sociedad.

El computador será el nuevo dios de una civilización en bancarrota que puede sobrevivir en nombre de los valores más estables de cultura: “el desarrollo” y “el progreso”. Todo ello es percibido como el triunfo de la ciencia frente al oscurantismo; como el éxito del hombre frente a “las fuerzas ciegas de la naturaleza”⁵⁹. El “ciudadano medio” (esta deplorable entelequia socioetnológica que disimula la idiotización simple y llana) no tiene la menor posibilidad de prevenirse críticamente frente a esta avalancha ideológica; pues no se trata ya de una lejana alusión a los vuelos espaciales o a algún complicado descubrimiento de laboratorio. La novedad de este fenómeno es que toca a la gente en su vida doméstica (basta simplemente observar el universo de la industria del juguete y su brutal incidencia

58 “... mientras que las formas estatales, conforme a la filosofía productivista del capitalismo y del marxismo, se niegan a afrontar la inevitable muerte del planeta Tierra” (Lourau, 1979: 238).

59 “Tal concepción no quiere ver más que los progresos del dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retrocesos de la sociedad” (Benjamin, 1983: 84). “Una tecnología separada de los conceptos socioeconómicos o culturales, que pretende devenir en adelante la metáfora del mundo, erigiéndose como revolución de la conciencia” (Virilio, 1980: 47).

en la mentalidad de los niños). El “hombre de la calle” está cada vez más desarmado para percatarse de la naturaleza de este proceso. Las nuevas generaciones están ya fuertemente condicionadas por los demoleedores efectos de esta subcultura y llegan a esta realidad deslumbrados por las maravillas de la tecnología.

Este proceso en su conjunto me parece históricamente irreversible dentro de la lógica de la civilización del capital. Ello está estrictamente asociado a las alternativas de ruptura radical con la racionalidad burocrática. Tal perspectiva no es inminente y tal parece que habremos de cargar con más de una “generación perdida”.

La ideología “desarrollista” en el contexto de américa latina⁶⁰

La ideología de la “modernización” es probablemente la palanca sociopolítica más eficaz de la cual se han valido todos los colonialismos (desde la conquista española en el siglo XV, hasta las formas sofisticadas de la dependencia en la actualidad). Es igualmente el patrón ideológico más socorrido para justificar el papel de los grupos dominantes internos: aparatos militares, partidos políticos, aparatos religiosos, etc. En nombre del “desarrollo” se han justificado en este continente todas las políticas imaginables, desde el exterminio físico simple y llano de cualquier oposición, hasta los filantrópicos programas de “ayuda” agenciados por cualquier multinacional, pasando, desde luego, por una extensa variedad de estrategias nacionales vinculadas a los rasgos específicos de cada coyuntura.

Si en los grandes centros capitalistas industriales es difícil encontrar una conciencia crítica sobre las implicaciones profundas del modelo de desarrollo tecnológico imperante, en los países de América Latina es mucho más remota esta posibilidad crítica, pues en este contexto la ideología del “desarrollo” es inculcada no solo como una meta de “prosperidad” para la sociedad sino como el paso obligado para salir del “atraso”. Las concepciones políticas, los distintos “modelos de desarrollo”, y en general, toda la axiología de las clases y grupos articulados a las relaciones de dominación, han estado siempre asociadas a una noción de “desarrollo” que tiene como base el nivel de industrialización alcanzado por el país hegemónico. De esa manera el concepto de “desarrollo” es visto como la “etapa” que es preciso superar para alcanzar progresivamente el estadio superior del “desarrollo”. Esta tipología es no solo la teoría instrumental con la cual operan los organismos de planificación económica en la región, sino toda una ideología que se vehiculiza sistemáticamente en todos los discursos que circulan en la sociedad (de lo cual no escapa la propia izquierda que en un cierto modo es víctima de la eficacia ideológica de esta misma racionalidad instrumental).

En esta tipología ideológica es relativamente fácil operar la descalificación de todo elemento disfuncional con el pretexto del “atraso”. Todo fenómeno que no cuadre perfectamente en el “modelo” es rápidamente estigmatizado como “obstáculo del

60 “En el curso de esta última década nos hemos hecho la idea de que el mundo se divide en dos partes: una desarrollada y otra subdesarrollada. Los partidarios del desarrollo preferirán, quizás, hablar de países desarrollados y de otros que lo son menos o que están en vías de desarrollo. Esta terminología sugiere que el desarrollo es a la vez deseable e inevitable” (Illich, 1971: 172).

desarrollo”⁶¹. Por ese camino, los grandes centros capitales multinacionales —asociados a los intereses de la burguesía local en cada país— han podido aprovechar sin mayores resistencias la explotación de recursos naturales, fuerza de trabajo barata, mercados cautivos, y toda clase de privilegios que rentabilizan las operaciones de este capital monopolista

En nombre de “superar el atraso” se han implantado procesos destructivos en todos los niveles: saqueo de materias primas, imposición de un modelo tecnológico, superposición de un esquema institucional ajeno a la realidad de América Latina, destrucción del patrimonio etnológico de toda una civilización autónoma, en fin, la imposición de una racionalidad que es característica de un *modo de producción de la vida*: el capitalismo.

El “desarrollismo” es una ideología que prospera al amparo de otros arquetipos axiológicos como el “progreso”, “la modernidad” o “la tecnología”. En muchos países de la región este sistema de representaciones puede adquirir la organicidad explícita de un proyecto político (hay partidos políticos abiertamente definidos en esta orientación); a veces puede expresarse como una corriente en los aparatos institucionales (los conocidos movimientos tecnocráticos, por ejemplo), o simplemente como un substrato ideológico que es reabsorbido por concepciones de diverso género (de derecha y de izquierda).

Al lado de esta manifestación más o menos visible de la ideología “desarrollista”, es preciso anotar una dimensión oculta y sutil que juega un papel importante en el funcionamiento global de la sociedad. Esta dimensión es, desde luego, mucho más compleja en su análisis y resulta tal vez difusa en su determinación. No obstante, es indudable que todo este discurso del “desarrollo” ocupa un cierto espacio que funcionaliza la operatividad de los aparatos ideológicos en el conjunto de la totalidad social.

La crítica que formula la izquierda tradicional a ciertas extravagancias del “desarrollismo” más agresivo tiene una eficacia estrictamente reservada a la escena política. Más allá del cuestionamiento a este “desarrollismo” vulgar, el discurso de la izquierda es finalmente recuperado por la misma racionalidad del “progreso” y la “modernidad” que está en la base de sus concepciones. Es esta una afirmación que puede ser probada en la experiencia concreta de los movimientos revolucionarios de cada país en los últimos cincuenta años; en el discurso —cognitivo y axiológico— que vehiculiza la izquierda o en la producción intelectual hecha desde estas posiciones.

La crítica a las tesis más regresivas del “desarrollismo” hecha por los teóricos de la dependencia en los años sesenta tendría que ser profundizada en el terreno propiamente *ideológico* donde estas nociones se instalan como una *mentalidad*, es decir, pasando del discurso intelectual (“planificación económica” o “programa político”) al movedizo territorio de las actitudes y las disposiciones de mentalización. Es allí donde se juega realmente el contenido y la trascendencia de una ruptura de la racionalidad de esta ideología. El mayor o menor éxito de un partido “desarrollista-tecnocrático” en una contienda electoral expresa solo un aspecto del funcionamiento de esta ideología. La

61 “Para ciertas sociedades tradicionales ‘modernizarse’ significa simplemente entenderse sobre todo si la modernización es impuesta desde el exterior con la potencia de una técnica y una ciencia devastadoras...” (Vargas Llosa, 1984: 23)

confrontación abierta en este plano disimula muchas veces la otra dimensión en la cual los estereotipos de “progreso”, “modernidad” o “desarrollo” operan eficazmente bajo la cobertura del discurso escolar, religioso, jurídico, militar, etcétera.

El tipo de respuesta a este nivel del problema es hoy relativamente nulo. El conocimiento y la investigación de estos complejos procesos es prácticamente inexistente. De alguna forma las posibilidades de avanzar en el manejo de esta dimensión pasa por la reactualización del conjunto del paradigma epistemológico con el cual trabaja el pensamiento universitario tradicional. Ello supone una redefinición de los presupuestos teóricos que operan allí como marco de significación. En buena parte el contenido de este texto ha estado volcado a mostrar los elementos de base para la fundamentación de un modelo de análisis que permita un abordaje en profundidad de las relaciones ideológicas.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, Theodor W. 1973 **Consignas** (Buenos Aires: Amorrortu).
- Adorno, Theodor W. 1975 **Mínima Moralia** (Caracas: Monte Ávila).
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 1969 **Dialéctica del iluminismo** (Buenos Aires: Sur).
- Aron, Raymond 1984 **Lutte de classes** (París: Gallimard).
- Baudrillard, Jean 1935 **La gauche divine** (París: Grasset).
- Baudrillard, Jean 1981 **La société de consommation** (París: Gallimard).
- Benjamin, Walter 1983 **Essais II** (París: Denoël).
- Benoist, Jean Marie 1975 **La révolution structurale** (París: Grasser).
- Buci-Glucksmann, Christine 1984 **La raison baroque** (París: Galilée).
- Castoriadis, Cornelius 1978 **Les carrefours du labyrinthe** (París: Seuil).
- Chesneaux, J. 1983 **De la Modernité** (París: La Découverte).
- De la Cruz, Rafael 1984 “*El ascenso de los tecnócratas y la utopía del tiempo libre*” en **Cuadernos del CENDES** (Caracas) N° 2-3.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire 1977 **Dialogues** (París: Flammarion).
- Dickson, David 1980 **Tecnología alternativa** (Madrid: Blume).
- Donzelot, Jacques 1984 **L’invention du social** (París: Fayard).
- Elleinstein, Jean 1981 **Marx, sa vie, son oeuvre** (París: Fayard).
- Ellul, Jacques 1982 **Changer de Révolution** (París: Seuil).
- Fromm, Erich 1970 **Espoir et révolution** (París: Stock).

- Fromm, Erich 1978 **Avoir ou Etre?** (París: Robert Laffont).
- Garaudy, Roger 1979 **Appel aux vivants** (París: Seuil).
- Gorz, André 1977 **Fondements pour une morale** (París: Galilée).
- Habermas, Jürgen 1978 **L'espace public** (París: Payot).
- Habermas, Jürgen 1981 **Theorie des Kommunikativen Handelns** (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 1990 **La technique et la science comme "idéologie"** (París: Gallimard).
- Herbig, Jost 1983 **El final de la civilización burguesa** (Madrid: Crítica).
- Horkheimer, Max 1969 **Apuntes 1950-1969** (Caracas: Monte Ávila).
- Horkheimer, Max 1974 **Eclipse of Reason** (Nueva York: Continuum).
- Hottois, Gilbert 1984 **Le signe et la technique** (París: Aubier).
- Illich, Ivan 1971 **Libérer l'avenir** (París: Seuil).
- Illich, Ivan 1983 **La genre vernaculaire** (París: Seuil).
- Kolakowski, Leszek 1976 **La philosophie positiviste** (París: Denoël).
- Lefebvre, Henri 1980 **La présence et l'absence** (París: Casterman).
- Lipietz, Alain 1984 **L'audace ou l'enlissement** (París: La Découverte).
- Lourau, René 1979 **El Estado inconsciente** (Barcelona: Kairós).
- Maffesoli, Michel 1976 **Logique de la domination** (París: PUF).
- Maffesoli, Michel 1979 **La violence totalitaire** (París: PUF).
- Marcuse, Herbert 1958 **El marxismo soviético** (Madrid: Alianza).
- Marcuse, Herbert 1969 **Un ensayo sobre la liberación** (México: Martínez Roca).
- Marcuse, Herbert 1970 **La sociedad opresora** (Caracas: Tiempo Nuevo).
- Marcuse, Herbert 1971 **Para una teoría crítica de la sociedad** (Caracas: Tiempo Nuevo).
- Marcuse, Herbert 1973 **Contrarrevolución y revuelta** (México: Moniz).
- Mattelart, A.; Delcourt, X. y Mattelart, M. 1984 **La culture contre la démocratie?** (París: La Découverte).
- Morin, Edgar 1981 **Pour sortir du vingtième Siècle** (París: Fernand Nathan).
- Morin, Edgar 1982 **Science avec conscience** (París: Fayard).
- Morin, Edgar 1984 **Revista Les Nouvelles** (París) 16 a 22 de febrero.

- Moscovici, Serge 1979 **Hommes domestiques et hommes sauvages** (París: Christian Bourgeois).
- Papon, Pierre 1978 **Le pouvoir et la science en France** (París: Centurion).
- Paz, Octavio 1983 **Tiempo nublado** (Barcelona: Seix Barral).
- Perlini, Tito 1976 **La Escuela de Frankfurt** (Caracas: Monte Ávila).
- Roqueplo, Philippe 1983 **Penser la technique** (París: Seuil).
- Rousseas, Stephen 1981 **Capitalisme et catastrophe** (París: Economica).
- Schumacher, E. F. 1978 **Lo pequeño es hermoso** (Madrid: Blume).
- Strmiska, Zdenek s/f “**Système social et contradictions structurelles des sociétés de type soviétique**” (s/d) mimeografía.
- Touraine, Alain 1980 **L’après socialisme** (París: E. Grasser).
- Vargas Llosa, Mario 1984 “Au nom du progrès, feu” en **Liberation** (París) 21 de febrero.
- Vincent, Jean-Marie y otros 1978 **Critique des pratiques politiques** (París: Galilée).
- Virilio, Paul 1980 **Esthétique de la disparition** (París: Ballard).



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



espacio
abierto

Cuaderno Venezolano de Sociología

Vol 27, N°3 _____

Esta revista fue editada en formato digital en septiembre de 2018 por su editorial; publicada por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve