

APORTES AL DEBATE No 3

**La sociología al final de un
siglo de barbarie**

Prof. Dr. Helmut Dahmer

Lima, marzo 2002.

© Prof. Dr. Helmut Dahmer, Universidad Técnica de Darmstadt

Traducción: José B. Adolph

El editor no comparte necesariamente las opiniones vertidas por el autor.

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Presentación | 05 |
| Visión panorámica | 07 |
| Reforma de la sociología | 09 |
| Crítica de la pseudo naturaleza | 15 |
| La crítica nietzscheana a la moral y a la ciencia | 19 |
| La teoría freudiana de la cultura | 22 |
| Xenofobia y violencia | 27 |
| Literatura | 33 |

PRESENTACIÓN

En este tercer número de “Aportes al Debate”, publicamos la serie de conferencias que el Dr. Helmut Dahmer impartiera en marzo de 1999 en la Pontificia Universidad Católica de Lima bajo el título “Sociología al final de un siglo de barbarie”.

Tema central para el autor es la realidad y los mitos del sistema capitalista y el papel que juegan las ciencias sociales. Dahmer exige de éstas no sólo una descripción afirmativa de lo que está aconteciendo sino una posición crítica formulando visiones y aportando a su realización.

Es un trabajo para estudiantes, estudiosos e interesados en el tema, quienes se encuentran en la búsqueda de la posición y el papel que deben jugar las ciencias sociales. Pero su lectura también puede ser sumamente provechosa para quienes tienen responsabilidad política y sienten la inmensa presión que lleva consigo las tareas diarias, pues los diferentes artículos pueden ayudar a encontrar orientación y marcar el rumbo del quehacer político.

Deseamos agradecer profundamente al señor José Adolph, quién tuvo a su cargo la traducción de este trabajo, realizada de forma impecable y que no hubiera sido posible sin adentrarse hondamente en el tema.

LA SOCIOLOGÍA AL FINAL DE UN SIGLO DE BARBARIE

Prof. Dr. Helmut Dahmer

Visión panorámica

“Los sociólogos son una banda de ideólogos que cumplen con la tarea de desviar la reflexión de la gente sobre asuntos sociales a cosas que no sean peligrosas”

Max Horkheimer¹

Por “sociología” entendemos la totalidad de los intentos transmitidos por la tradición literaria de intelectuales europeos y norteamericanos modernos de hacer comprensible a sí mismos y a sus contemporáneos la imposición de la “socialización del mercado” a costa de formas de vida social tradicionales y, de tal forma, hacer comprensibles las crisis políticas que la acompañan. La “forma de ser” del progreso capitalista era “la catástrofe”² y las teorías sociológicas (incluidas las investigaciones empíricas inspiradas por ellas) se dirigían en cada generación –de Maquiavelo y Hobbes a Comte y Spencer, de Marx a Durkheim, Simmel y Weber y más allá de Parsons, Luhmann, Habermas, Giddens y Bourdieu – a la búsqueda de una salida reformista o revolucionaria a la historia social, en la que cada progreso se paga con retrocesos y en la que masacres y guerras siempre retornan. La independización de la “sociología” frente a la economía, filosofía y psicología y su división en “escuelas” orientadas a lo macro o micro sociológico ha llevado a que hoy día tenga poco que decir acerca de las cuestiones decisivas del presente (acerca de cómo funciona la economía mundial así como acerca de la relación entre xenofobia y violencia); es decir que ya casi ha dejado de cumplir su función orientadora. Sin duda, ya en los mejores tiempos de la sociología sólo una minoría entre los sociólogos se ha ocupado del reto de la esfinge de la historia social (crisis, guerras, prejuicios, genocidios) y ha tomado partido políticamente en las controversias sociales. Pero en el presente aparentemente tal minoría crítica, comprometida, no encuentra terreno cultivable ni refugio en el racionalizado empeño educativo e investigador. Por medio de una puesta al día de tradiciones hace tiempo enterradas y heréticas de las ciencias sociales y por medio de un alegato a favor de una re-politización de la sociología quiero alentar a mis colegas de hoy y a los científicos sociales de mañana a no lanzarse de pico y patas a una

¹ Horkheimer, Max [1955/56]: Virutas. Notas no textuales sobre conversaciones con Max Horkheimer anotadas por Friedrich Pollock (1950–1970) En: Horkheimer (1988); Escritos

² Luxemburg, Rosa (1915; 1919): La acumulación de capital o Qué han hecho los epígonos de la teoría marxista. Una anticrítica. En: Luxemburg (1975); Obras reunidas, Vol. 5 (Escritos económicos), Berlín, p. 52.

actividad científica que arroja a la historia de la disciplina propia (como a toda la historia) al desván y mantiene prisioneros a los investigadores y a la investigación en un laberinto de activa irrelevancia.

Crítica de la pseudo naturaleza

Donde se olvida la génesis de las instituciones sociales, se las confunde con la "naturaleza" y de tal forma se las exime de cualquier revisión. La "anamnesia de la génesis"³ de las instituciones sociales (de prejuicios sociales y roles genéricos, de Estado, mercado, propiedad privada y familia, etc.) a fin de modificarlas o eliminarlas es la verdadera tarea de la sociología. Ella requiere por lo tanto recordar la filosofía crítica de Hegel y Schelling, que fue "cientificada" en el tardío siglo 19 por Karl Marx y Sigmund Freud, es decir que fue remodelada a lo materialista histórico y en su caso biológico.

La crítica nietzscheana a la moral y a la ciencia

Durante mucho tiempo Nietzsche ha sido reivindicado por la derecha política como una especie de santo patrón. La mayoría de intelectuales de la izquierda política correspondientemente lo vieron como un preparador del fascismo. La edición total, histórico-crítica, de sus escritos y manuscritos⁴ que aparecen desde 1967 posibilita una revisión de la imagen transmitida de Nietzsche. Todavía la sociología contemporánea tiene por delante el descubrimiento del Nietzsche de la ilustración. Aquí llamamos la atención a su ejemplar crítica de la moral y de la ciencia.

La teoría freudiana de la cultura

Lo mismo es válido para la teoría crítica freudiana de la cultura. Las imágenes humanas habituales en la sociología contemporánea, las interpretaciones de la relación entre micro y macrosociología y, en su caso, de individuo y cultura, las teorías del comportamiento y de la socialización son todavía esencialmente prefreudianas. El desarrollo emprendido por el psicoanálisis a partir de los años treinta –su reducción a una suave psicotecnia– ha conducido a un encubrimiento de los novedosos hallazgos de Freud, que son tan irreconciliables con las ideologías dominantes sobre el hombre y la cultura como lo eran en 1900. Por ello, la olvidada teoría sobre la cultura de Freud –la matriz de su psicología del inconsciente y de la terapia de las neurosis– se presenta aquí en su significación para la sociología contemporánea.

Xenofobia y violencia

El desarrollo de la economía capitalista mundial ha conducido a que hoy una quinta parte de la humanidad viva en paraísos terrenales y otra quinta parte en la miseria. Tal situación es consecuencia de las permanentes guerras, guerras civiles y masacres, así como movimientos migratorios de docenas de millones de personas. A la constatación de la atemorizante desigualdad de las oportunidades de vida a escala internacional y nacional, más y más personas –en los afluentes Estados acreedores como en los cada vez más pobres Estados deudores– reaccionan con la creación (o adopción) de actitudes "xenófobas". Gracias a tales actitudes, el sufrimiento causado por insoportables condiciones sociales se troca en la disposición a utilizar violencia privada (ilegal) e institucional (legalizada). Las actitudes xenófobas señalan un camino socialmente aceptado y metas socialmente definidas al deseo de vengarse, de una vez por todas por todo lo que a uno le ha ocurrido y a la consiguiente voluntad de matar, violar y saquear. El deseo de que las cosas cambien es satisfecho y simultáneamente ahogado con la sangre de la(s) minoría(s) perseguida(s) en el pogromo (estimulado) así como en el genocidio

³ Sohn-Rethel, Alfred (1970): Trabajo mental y físico. Por una epistemología de la historia de occidente (Edición revisada y complementada) Weinheim 1989, p. 223. ("Notas sobre una conversación entre Th.W. Adorno y A. Sohn-Rethel" el 16/4/1965)

⁴ Nietzsche, Friedrich (1967 y ss.) Obras. Edición crítica completa. (Fundada por G. Colli y D. Montinari), Sección I-VIII. Berlin, New York (de Gruyter). Nietzsche, F. (1975-1984): Correspondencia. Edición crítica completa. Loc. cit.

estatalmente organizado. Con cada asonada se continúa nuestra historia como historia del crimen. La generación de los criminales sale de su nefasta actividad cargada de culpas y políticamente incapaz, pero las instituciones que perpetúan la desigualdad social, sobreviven incuestionadas a los baños de sangre. La investigación del origen cultural de las actitudes xenófobas y la mecánica de su adopción por parte de los individuos socializados es, por ello, la tarea más importante de la sociología de hoy.

(18/3/1999)

Reforma de la sociología

La tradición de las ciencias sociales

En lo que sigue, cuando hablo de la "sociología", me refiero a una potencial disciplina de base de las modernas ciencias sociales o humanas, que integra sus hallazgos –y metodologías– interpretándolos como diversas visiones (parciales) del desarrollo problemático de la historia social y que las confronta una con otra o las combina. Desde la formación del moderno capitalismo comercial en las ciudades-estado del norte italiano del renacimiento y desde el surgimiento de movimientos de liberación burgueses, los intelectuales europeos y los de las colonias europeas han intentado hacer comprensibles a sus contemporáneos y a sí mismos la transformación económico-política de la sociedad feudal en una sociedad de mercado así como el ruinoso progreso del capitalismo industrial. La sociología comenzó en la era moderna con La historia de Florencia (1520–1525)⁵, con el análisis de Thomas Hobbes de la guerra civil inglesa –en sus escritos *Leviatán* (1651)⁶ y *Behemoth* (1668)⁷ – y con La nueva ciencia acerca de la naturaleza común de los pueblos (1744) de Giovanni Battista Vico⁸. Hizo consciente la imposición de la socialización mercantil a costa de formas de vida tradicionales, "comunitarias". Esta toma de conciencia fue tardía e incompleta porque "el búho de Minerva", como escribiera Hegel a comienzos del siglo 19, siempre emprende vuelo sólo en el naciente anochecer, es decir cuando "una figura de la vida ha envejecido"⁹.

Intelectuales de todas las ubicaciones políticas han contribuido como cronistas y diagnosticadores a la comprensión de la sociedad moderna: ilustradores y contrailustradores, utopistas y positivistas, reformadores y conspiradores, revolucionarios y contrarrevolucionarios. Retrospectivamente leemos los textos de Ricardo y Sismondi, de Saint-Simon y de Maistre, de Marx y Weber, de Trotski y Schumpeter, de Lukács y Heidegger por igual como intentos de captar teóricamente la estructura y la dinámica de la sociedad capitalista. Sus concordancias nos parecen en ello más importantes que sus variadas metodologías y sus contradictorias opciones políticas.

⁵ Machiavelli, Niccolò (1532): *Historia de Florencia*. Zurich 1987.

⁶ Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan o material, Forma y violencia de un Estado burgués y eclesiástico*. (Ed. e introducido por Iring Fetscher) Neuwied 1966.

⁷ Hobbes, Thomas ([1668] 1679): *Behemoth o el largo parlamento*. En: Lips, Julius (1927) *La toma de posición de Thomas Hobbes frente a los partidos políticos de la gran revolución inglesa*. Darmstadt 1970, pp. 101–288.

⁸ Vico, Giovanni Battista (1744): *Principios de una nueva ciencia acerca de la naturaleza común de los pueblos* (Trad. alemana de Vittorio Hösle y Christoph Jermann) Hamburgo.

⁹ Hegel, Georg W.F. (1821): *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Con anotaciones marginales del propio Hegel en su ejemplar manual de la filosofía del derecho) (Ed. por Johannes Hofmeister) Hamburgo 1955, p. 17. ("Introducción" de 1820)

También tras la división de la filosofía social en una “negativa” y una “positiva” –en el temprano siglo 19– era válido para todos los “sociólogos” el programa formulado (sobre todo) por los positivistas franceses: La sociedad moderna sería (para los socializados) en primera instancia tan incomprensible como la “naturaleza”. Para, a pesar de ello, hacerla comprensible (o explicable), se necesitaría una ciencia especial (una “physique sociale”, como al comienzo quería denominar Auguste Comte a la por él formalmente fundada “sociología”). Lo “social” sólo podría explicarse satisfactoriamente por lo “social” (Émile Durkheim)¹⁰, lo que significa que las ciencias sociales deberían trabajar con explicaciones científicas, en vez de las difundidas pseudo-“explicaciones” naturalistas o psicologistas para hechos y “problemas” socialmente provocados (cuya génesis ha caído en el olvido). Las “reglas” de Durkheim orientaban a sus discípulos en el sentido de que los “hechos sociales” que, debido a la dominación que ejercen sobre los socializados por su carácter “obligatorio”, aparentan ser “hechos de la naturaleza”, deben ser remitidos a (otros) factores sociales, es decir, a considerar a factores extrasociales sólo cuando la génesis social de un hecho ha sido totalmente descubierta.

Tras el fracaso de los intentos de remitir las misteriosas “olas” del desarrollo económico (capitalista) a factores naturales (manchas solares y clima), se impusieron teorías coyunturales, que operan con factores económicos, es decir “sociales”, como tasa de beneficio, acumulación de capital e innovación tecnológica (Marx y Schumpeter). La investigación del “totalitarismo”, en vez de resignarse a considerar “incomprensible” el asesinato de millones de personas en “campos”, por pelotones de fusilamiento o en cámaras de gas o a atribuirlo a la “locura” de los dictadores, inquiriere por las precondiciones y funciones sociales de los campos de concentración y de aniquilamiento del régimen de Hitler, del “archipiélago Gulag” de Stalin o de los “killing fields” camboyanos.

Las pseudo explicaciones naturalistas o psicologistas pertenecen al inventario fijo de la ideología actual. Afirman “explicarlo” todo de una buena vez (y por ello no explican nada). Ultiman rápidamente la investigación “genealógica” y eximen así a los “datos” de cualquier revisión. De tal forma, las guerras son consecuencia de una supuesta naturaleza humana o atribuidas a la manipulación de conspiradores internacionales “judíos”o traficantes de guerra. Los prejuicios sociales son deducidos de “leyes” de la percepción humana o “entendidos” como maniobras de distracción de oligarquías dominantes.

Las explicaciones sociológicas, por el contrario, son aquellas que descubren los factores sociales tras los hechos, es decir que reconstruyen la genealogía histórico-social de los “datos” y de esta manera abren las posibilidades de su revisión. Por eso, la mayoría de teóricos de la sociología estaba convencida de la posibilidad y aún de que era la más trascendental tarea de los científicos sociales, basados en tan novedosa comprensión “sociológica”, la de intervenir políticamente. Hago recordar la fórmula programática de Auguste Comte: “Savoir pour prévoir, afin de pourvoir”¹¹. Eso significa que el sociólogo debe informarse fehacientemente, abarcar la situación social y sus (entre sí contradictorias) tendencias para luego intervenir según su comprensión y elección. Las investigaciones sociológicas, los estudios históricos y empíricos inspirados por cuestionamientos filosóficos, han contribuido decisivamente a la comprensión del desarrollo con crisis de la sociedad moderna. Las teorías sociológicas constituyeron (y de vez en cuando constituyen aún hoy) su forma de reflexión. Los sociólogos se dieron la tarea de desentrañar el destino social, es decir: hacer comprensible a sus protagonistas sociales (víctimas y beneficiarios) el desarrollo social carente de plan y de conciencia.

¹⁰ “Or, l'individu écarté, il ne reste que la société; c'est donc dans la nature de la société elle-même qu'il faut aller chercher l'explication de la vie sociale”. Durkheim, Émile (1894; 1895): Les règles de la méthode sociologique. París 1956, p. 101. [Durkheim (1894; 1990, Vol. 1 y 2. 1895): Die Regeln der soziologischen Methode (Traducción alemana de René König) Neuwied 1961, p. 186.]

¹¹ Citado de: Comte, Auguste (1844): Discours sur l'Esprit Positif. – Rede über den Geist des Positivismus. (Ed. por Iring Fetscher). Hamburgo 1956, p. 237, Anot. 13. Compárese también Comte, Loc. cit., sección 15 (p. 34): “Ainsi, le véritable esprit positif consiste surtout à avoir pour prévoir, à étudier ce qui est afin d'en conclure ce qui sera [...]”.

Los sociólogos que hoy escriben, enseñan e investigan –cuyos cuadros a nivel mundial hace tiempo se cuentan por decenas de miles– también hace rato que en su gran mayoría se han exonerado de esta tarea. Florecen la investigación y los diagnósticos, pero la sociología internacional hace mucho que se ha vuelto incapaz de pronosticar. El sociólogo típico de hoy es un especialista políticamente no comprometido, aunque en ocasiones gane dinero con “asesoría política”. Así, la sociología contemporánea se desconoce a sí misma y equivoca la profesión.

Autolimitación de la sociología

Una mirada retrospectiva a la historia de la sociología en los siglos 19 y 20 nos enseña que se ha alienado de sí misma con su hasta ahora creciente división en subdisciplinas rivales. El resultado es una sociología sin sociedad y sin historia. La sociología positivista de Comte quería reemplazar la filosofía de la ilustración, que había disuelto las ideologías de la sociedad prerrevolucionaria y sólo consideraba transitorias a las instituciones sociales existentes. Los “clásicos” de la nueva ciencia de la sociedad (Georg Simmel y Émile Durkheim) la independizaron de la economía y de la psicología. En la sociología del siglo 20 se abrió además un abismo infranqueable entre aquello que ahora se llamaba “análisis social total” (o “macrosociología”), por un lado, y la investigación teórico-empírica del quehacer comunicativo en las “face-to-face-relations” (es decir, la “microsociología”) por el otro; en resumen entre “quehacer social” y “sistema”. Tales fragmentaciones del campo social llevaron a que aquellos problemas que se encontraban en el límite de las recién establecidas áreas de investigación, es decir “entre” ellas, casi dejaron de ser objeto de investigación. La creciente división del trabajo entre las disciplinas de las ciencias sociales aumentó la productividad de la investigación del ámbito de problemas recién delimitados al ignorar su interrelación objetiva. Esto condujo a que los sociólogos (como otros especialistas) sepan cada vez más sobre cada vez menos (cosas importantes).

Los intelectuales que no pertenecen a la poderosa minoría social de los “pensionistas del capital”, son dependientes profesionalmente y tienden al conformismo en su praxis científica. El privilegio de convertir “hechos” en “problemas”, de “masticar” acertijos sociales cuya solución para las mayorías queda en el misterio, requiere de protección. Los intelectuales privilegiados son dependientes de financiadores y protectores políticos, de poder político convertible a dinero o dado el caso de poder económico convertible a influencia política. Su ansia de protección se contradice con su ansia de problematización, reduce la esfera en la que son capaces hasta sólo de percibir acertijos sociales. Uno no serrucha la rama en la que está sentado. Por eso los ejércitos de científicos sociales en todos los países del Señor apenas pesan políticamente. Las pocas excepciones, los defensores de una ciencia social crítica que se han hecho famosos y los aplastados confirman esta regla. Los recursos financieros que se destinan a la investigación científica sólo en casos excepcionales fluyen a la aclaración de problemas que no pueden ser solucionados simbólicamente o realmente dentro del marco de las instituciones y privilegios existentes. Estos usos de la distribución de recursos y la creciente especialización de las decenas de miles de miembros de la *intelligentzia* socialcientífica llevan a que las ciencias sociales hayan perdido en buena medida su capacidad de pronosticar nuevas evoluciones, que ya no orienten sobre las evoluciones presentes y sobre el futuro próximo y que los intelectuales formados en las ciencias sociales tengan tan poca influencia política como sus colegas especializados en ciencias naturales o en ingeniería. Sin duda ha contribuido decisivamente a tal situación que los sociólogos actuales, a diferencia de sus antecesores de hace cien o tan sólo cincuenta años, ya no se dirigen a determinadas clases sociales sino a sus destinatarios, es decir que pueden entender a sus investigaciones como una suerte de asesoría política para la burguesía (Max Weber), las clases intermedias (Theodor Geiger, Helmut Schelsky et al.) o el proletariado (Karl Marx). Tras el fracaso de los intentos realizados, tras la primera y segunda guerra mundial, de iniciar una ruta de desarrollo no capitalista con la ayuda de levantamientos armados en países altamente desarrollados, subdesarrollados o de desarrollo “combinado”, también la inmensa mayoría de sociólogos considera la sociedad existente como una que, a pesar de sus déficit y horrores, no llegará tan pronto a su fin. En el transcurso del desarrollo capitalista las clases opuestas han sido exitosamente “integradas”; esa quinta parte de la población mundial entregada a la miserabilización no tiene la capacidad de rebelarse, la minoría pobre en los países altamente desarrollados es tranquilizada con limosnas.

Los problemas de la sociedad contemporánea y el fracaso de las ciencias sociales

Lo característico de la sociedad mundial contemporáneo es que un quinto de la población mundial vive en "paraísos" terrenales, mientras que otro quinto al mismo tiempo vegeta en la extrema miseria, y que no se observa un final predecible a esta "disparidad". La desigualdad existente de las oportunidades de vida es constantemente atacada y defendida; permanentemente se combaten muchas guerras simultáneas. Así, se llega a una estable conversión de medios de producción en medios de destrucción. El hambre y la guerra empujan a millones de personas a buscar su salvación en la huída y en la migración. Fluyen del campo a la ciudad, de las áreas de hambruna causada por la guerra a las zonas más pacíficas con un nivel de vida más alto. En estas circunstancias, sin embargo, cada vez más personas tienden a defender sus privilegios reales o imaginarios con los métodos "bárbaros" de la discriminación, del pogromo, de la masacre y de la expulsión de los "extranjeros", que quieren compartir una vida mejor. Entre la disposición a la violencia de bandas criminales más o menos marginalizadas, que enfrentan a Otros y a "extranjeros" en nombre de los grupos poblacionales de los que asumen formar parte, y la violencia más o menos legal de órganos ejecutivos que actúan en nombre de una población estatal cuyos intereses reales o imaginarios asumen defender existe una relación oculta. Los actores espontáneos –xenófobos "salvajes"– aseguran por cuenta propia la frontera entre "los que pertenecen" y "los que no pertenecen", la marcan con sangre y aseguran así su propia, precaria identidad. Los policías, jueces y funcionarios administrativos encargados de la política de inmigración y extranjería –xenófobos institucionalizados– aseguran las fronteras estatales contra infiltrados indeseados, a los que rechazan, encuentran, colocan bajo jurisprudencia especial, empujan a la ilegalidad, controlan, encuartelan, esposan, expulsan, condenando como "superfluas" a sus víctimas y haciendo pagar con sus vidas a muchos el intento de participar en los paraísos terrenales.

Los actuales teóricos de la economía no responden a la pregunta acerca de la manera de funcionar de la economía mundial y no se atreven a pronosticar sobre el futuro desarrollo nacional e internacional de la desocupación y el empobrecimiento. Los de las ciencias políticas no nos dicen qué oportunidades tiene en el siglo 21 la "democratización" de las sociedades predemocráticas. Los sociólogos de los países ricos se ocupan principalmente de los cambios en los estilos de vida de sus pares. Se preocupan tan poco de la "élite del poder" de sus países como de sus "parias", los desocupados a largo plazo, los "desclasados", los sin techo y la población de las barriadas. Que la tortura (que Europa ya había declarado hace 130 años como "eliminada" para siempre) sea utilizada y tolerada desde 1914 y más aún desde 1945 en Europa y en cada vez más Estados de la tierra como método de dominación, no es tomado en cuenta en el área de investigación sociológica como tampoco lo es la experiencia histórica de las dictaduras exterminadoras del siglo veinte. "Business as usual" es válido tras Auschwitz, Hiroshima y Chernobyl tanto para la política como para la ciencia. Que la cultura represiva al final podría recaer en la barbarie contra la cual fue puesta en funcionamiento, sólo lo temían también hace 100 años sólo los excéntricos como Nietzsche y Freud. Y que la recaída en la barbarie pronosticada por los profetas del desastre se haya hecho realidad en el negro siglo 20, eso es algo que los tan activos científicos sociales todavía no han comprendido.

La sociedad como "segunda naturaleza"

En la misma medida en que se absolutiza la sociedad existente con sus paraísos y sus barriadas en ausencia de alternativas reales, aparentes o siquiera pensables, las ciencias sociales pierden su posición metodológica especial. Ésta surgió del intento de hacer comprensible el incomprensible desarrollo de la sociedad y de controlar su proceso de desarrollo espontáneo. Su tarea consistía en solucionar los acertijos sociales de la esfinge, en los que se trata, como se sabe, de asuntos de vida o muerte. Las cuestiones que, al finalizar el siglo 18 y al iniciarse el 19, motivaron a los intelectuales a crear una ciencia especial de la sociedad, eran: ¿por qué los jacobinos franceses y, después de ellos, el general revolucionario Napoleón (ascendido a emperador) no pudieron imponer la libertad y la igualdad para todos? ; ¿por qué con una creciente riqueza social también crece la capa "lázaros" de los pobres? ; ¿por qué el intercambio de equivalentes no trae la igualdad sino la asimetría de poder e impotencia; ¿por qué el crecimiento económico sólo se impone interrumpido por crisis?; ¿por qué la historia humana sigue siendo una historia de crímenes? Si bien los científicos sociales encontraron respuestas a estas

preguntas, estas respuestas ni en 100 años pudieron convertirse en una praxis de transformación institucional. El verdadero acertijo actual de la esfinge es por tanto el siguiente: ¿en el siglo 21 se repetirán la miseria y el horror del 20, o hasta será un siglo aún más sangriento, y qué posibilidades existen de impedir que el futuro sea igual a nuestro pasado?

Las ciencias sociales tienen por tema no la naturaleza sino la cultura, no lo simplemente encontrado sino lo fabricado-encontrado, no lo incambiable sino lo revisable. Sólo son científicos de la "naturaleza" en la medida en que tratan con instituciones establecidas de la sociedad y del alma, las características de cuyos productos ya no son reconocidas por cada generación viviente que las encuentra y reproduce en su praxis, es decir por el individuo que, traumatizado, se ha refugiado en un automatismo del comportamiento. Instituciones que ya no son reconocibles como instituciones obligan a quienes les están sometidos al círculo de la repetición, a lo estereotípico. Instituciones sociales cuyo carácter de artefactos ha sido olvidado en el devenir de las generaciones se imponen como "naturaleza" sin serlo. Como supuesta naturaleza –es decir: como "pseudo naturaleza"– evaden la comprensión, la historización y con ello una posible revisión. Las instituciones fundamentales de nuestra sociedad se nos imponen hoy más que nunca como incambiables e inmunizadas contra la evolución histórica, o sea casi naturales. El proyecto propagado por Comte pero condenado al fracaso de establecer a la sociología como una "física social", es decir como ciencia natural, revive constantemente en la historia de las ciencias sociales cuando fracasan reformas y revoluciones o sea cuando la estructura social demuestra ser ultra estable. La sociología contemporánea capitula ante la estructura derretida a "segunda naturaleza" (Hegel¹²) de la sociedad actual, que hasta hoy ha eliminado todas las alternativas absorbiéndolas o liquidándolas.

La sociología no es, como lo sabía Nietzsche, una ciencia natural sino una crítica de la pseudo naturaleza, es decir una "ciencia" no natural¹³, cuyo objeto no es lo extraño sino lo más habitual, no la (en todo caso) explicable, incomprendible, incambiable y sólo técnicamente manipulable naturaleza externa, sino la genealógicamente comprensible y revisable segunda naturaleza de las instituciones hechas por el hombre.

Revisión y repolitización de la "sociología"

Una sociología que ya no cumple con su tarea de desmitificar el mundo social y que ya no se entiende a sí misma, requiere de una revisión.

Para iniciar tal revisión propongo por una parte reintroducir en la sociología tanto a las disciplinas que en el curso de su autonomización se han separado de ella como también a los cuestionamientos que han caído víctimas de la división del trabajo (y luego a menudo declaradas "no científicas"), es decir relativizar o anular la separación de disciplinas que antes eran parte de la sociología.

¹² "El simple hecho del descubrimiento de América por Colón es el resultado de muchas acciones individuales, reflexiones. Lo mismo ocurre también con las costumbres, que asumen la forma de una inmediatez, aunque transmitida, debido a que se nos han convertido en una segunda naturaleza". Hegel, Georg W.F. (1925–1929): Conferencias sobre la filosofía de la religión (Ed. por Georg Lasson). Hamburgo 1966. Vol. I., "Concepto de religión", p. 144 ss. ("El conocimiento de la devoción").

"Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y poderes tienen por una parte como objeto la relación, que son, en el más alto sentido de la autonomía, – una autoridad y poder absolutas, infinitamente más sólidas que el ser de la naturaleza". "Pero en la simple identificación con la realidad de los individuos aparece lo ético como la generalizada forma de comportamiento de los mismos –como ética–, el hábito de lo mismo como una segunda naturaleza, que en el lugar de lo primero es colocada sólo como voluntad natural y que es el alma que se introduce, significado y realidad de su ser, el espíritu presente y vivo como mundo, cuya sustancia lo es de tal manera sólo como espíritu". Hegel (1821): Lineamientos básicos de la filosofía del derecho (Ed. por Johannes Hoffmeister) Hamburgo 1955, § 146 y § 151, p. 143 y p. 147.

¹³ Nietzsche (1882; 1887): La gaya ciencia, afor. 355. En: Nietzsche (1967–1977): Obras completas (Edición crítica de estudio), Vol. 2, Munich 1980, pp. 593 ss.

Por la otra parte dirijo la atención a teóricos críticos (como Nietzsche y Freud), que nunca fueron aceptados por la corriente principal de la sociología. Apelo a que se les incluya entre los "clásicos" sociológicos.

Además propongo resumir cuestionamientos y soluciones de problemas (en la investigación y en la enseñanza) que fueron "olvidados" a pesar de ser superiores a teorías desarrolladas en la actualidad y a investigaciones empíricas basadas en ellas, superiores sobre todo en que abren la caja cerrada de la sociedad presente y muestran, por medio de su diseño de construcción histórico, cómo podría ser reedificada. Para ello, un par de ejemplos de la historia de las teorías:

Karl Marx hizo un intento nunca superado de hacer comprensible el desarrollo de la economía mundial a partir de la teoría del valor.

Joseph A. Schumpeter ha deducido el ciclo de crisis de la economía capitalista de la disparidad entre innovaciones técnicas (ahorradoras de trabajo) y acumulación de capital.

Sigmund Freud entendió a los individuos socializados como renuentes portadores de su "cultura" y determinó la relación entre historia de la cultura e historia de la vida como una de repetición.

Max Weber hizo comprensible el establecimiento de la economía capitalista en Europa a partir de la interacción de la historia de la economía y la de las mentalidades. La forma de vivir racional, reformadoramente propagada, el "ascetismo del mundo interior" de empresarios independientes y asalariados libres fue comprendido por él como la institución complementaria al novedoso, continuado cálculo de ganancias y pérdidas en las empresas económicas pensadas como permanentes y organizadas familiarmente.

Horkheimer y Adorno reconocieron en el moderno (exterminador) antisemitismo –así como en "prejuicios sociales" destructivos de parecida estructura– una institución social que les hace posible a masas de individuos dependientes, atemorizados, superar su "sensación de impotencia" (Erich Fromm) asociándose con "comunidades populares" y de superstición racista.

Más allá de las revisiones de la historia de la ciencia (y de la metodología) quiero, en contraste con el espíritu actual de la época, alegar en pro de la repolitización de la sociología como teoría y como investigación empírica, por supuesto que sin entregarla a partidos y movimientos, que requieren de su crítica a las correspondientes interpretaciones de la sociedad que cada uno de ellos favorece y a sus medios organizativos y prácticas políticas para la implementación de determinadas metas señaladas por ellos. Propongo que los científicos sociales que no capitulan ante el poderío de la sociedad existente y estén dispuestos a dedicar parte de su tiempo laboral y vital a investigar problemas contemporáneos intocables, organizarse internacionalmente, tal como se lo imaginaban a comienzos de los años treinta sociólogos como Siegfried Kracauer¹⁴ o en los cincuenta Charles Wright Mills¹⁵ y otros. La tarea de estos intelectuales trabajando en las ciencias sociales sería no sólo la organización de proyectos de investigación de temas de actualidad que quedan excluidos de la actividad científica "normal", sino también la presentación de nuevas ideas resultantes de tales investigaciones a la opinión pública no solamente universitaria sino sobre todo a la extrauniversitaria.

(22/3/1999)

¹⁴ Kracauer, Siegfried (1931): "Exigencias mínimas a los intelectuales". En: Kracauer (1990): Escritos, Vol. 5.2 ("Ensayos 1927–1931"), Frankfurt, pp. 352–356.

¹⁵ Mills, Charles Wright (1958): The Causes of World War Three. New York. (Trad. alemana: Die Konsequenz. Politik ohne Verantwortung. Munich 1959 - La consecuencia. Política sin responsabilidad). Id. (1959): The sociological imagination. New York. (Trad. alemana: Kritik der soziologischen Denkweise. Neuwied 1963 - Crítica del pensamiento sociológico).

Crítica de la pseudo naturaleza

1

Interpretamos el mundo por medio de conceptos que lo dividen en dos esferas: claro–oscuro, masculino–femenino, sagrado–profano, bueno y malo. Y generalmente olvidamos que en esta esquematización se trata de formas de nuestra interpretación del mundo, es decir de dominio del mundo, no de la estructura de la realidad misma. Nos encontramos con la inquietante realidad más allá de nuestro esquema de interpretación del mundo cuando nuestros conceptos no “casan”, cuando nuestras interpretaciones caen en el vacío. Así, nos topamos con fenómenos que no pueden ser adjudicados a ni una ni otra mitad de nuestro mundo interpretado dualmente, con fenómenos fronterizos que no pertenecen a uno u otro o que lo hacen a los dos hemisferios a la vez. Freud lo ha explicado con el ejemplo de lo “inquietante” (“unheimlich”). Nos “inquieta” aquello que no puede adjudicarse claramente ni a la esfera de lo vivo ni a la de lo muerto, algo muerto que parece estar vivo, algo vivo que demuestra carecer de vida: un muerto aparente o una supuesta persona que al observarse más detenidamente sólo es un muñeco. Lo inquietante, lo intranquilizador, lo que nos resulta enigmático, lo que nos resulta nuevo yace a través de las fronteras que hemos trazado o en la tierra de nadie entre ellas. Lo mismo exactamente sucede con los conceptos de “naturaleza” y “cultura”. Definimos como “naturaleza” todo lo que encontramos existente, lo que no hemos hecho o aún no hemos transformado. Como “cultura” entendemos todo lo inventado, fantaseado y fabricado por el hombre, el mundo de los artefactos o el mundo como artefacto.

Los biólogos definen como “imitación” la capacidad de algunos animales de adaptarse tanto a su entorno que se hacen irreconocibles para los animales que cazan o para los que quieren cazarlos. Estas formas de vida se asimilan tanto a su medio que no parecen ser sino una hoja más en la rama, otra piedra en el pedregal. Para sobrevivir se disfrazan de algo sin vida, se hacen los muertos. Así como hablamos de lo aparentemente muerto o de lo sólo aparentemente vivo, también podemos referirnos a lo sólo aparentemente natural. El ideal del arte realista era producir imágenes que pudieran ser confundidas con lo natural (Aquí pertenece la historia del pintor chino que se introdujo en su cuadro y desapareció en él. O la historia del escultor Pígmalión, que se enamoró de la escultura que había creado). Donde echamos de menos a la naturaleza la imitamos, nos ayudamos con reemplazos. Si las “verdaderas” flores nos resultan muy caras, compramos unas más coloridas y duraderas de plástico. Podemos definir a tales productos como imitaciones de la naturaleza o como pseudonaturaleza.

2

El proceso histórico en el que está enredada nuestra especie se puede caracterizar como un proceso de distanciamiento de la naturaleza con la ayuda de artefactos y símbolos. Ya no podemos vivir y ya no vivimos en la naturaleza prehistóricamente dada, inhospitalaria para el hombre, sino en una naturaleza transformada por el trabajo de muchas generaciones, en un mundo artificial en el que cada vez menos es “sólo” natural. Este mundo-artefacto creado históricamente es encontrado por cada nueva generación, reproducido, transformado y trasladado a la generación siguiente. En la cadena generacional el mundo social legado por los antepasados (el conjunto de artefactos, instituciones e interpretaciones) es experimentado como una especie de (segunda) naturaleza. La apariencia de naturaleza que envuelve al mundo social surge al aceptarse lo creado por el hombre como se acepta la naturaleza extrahumana, exterior. El mundo social aparece como naturaleza en la medida en que su producción y los autores de ésta son olvidados. El mundo social es confundido con la “naturaleza” cuando no se considera su génesis. La amnesia de la historia (la creación de una “segunda naturaleza”) sirve a la confusión de cultura –o sociedad– con naturaleza. Este desconocimiento del carácter histórico de las instituciones sociales, es decir su facultad de ser revisadas, es el prejuicio de prejuicios. Sirve a la estabilización del status quo social, a la defensa de determinadas instituciones y tradiciones contra posibles innovaciones. El potencial de tales innovaciones son los deseos instintivos de los individuos vivos en ese momento que –en el proceso de su socialización–, si bien son comprimidos en

el corsé de la cultura en el que, sin embargo, nunca se disuelven, buscan (se dan el "lujo" de buscar) un cambio del principio de realidad socialmente vigente. La naturalización de la cultura inmuniza a las correspondientes instituciones establecidas contra la transformación, contra la crítica y contra una praxis de cambio institucional.

3

La disolución de las sociedades tradicionales (en general económico-naturales) por medio de la históricamente nueva "socialización de mercado" (Max Weber¹⁶), los movimientos de liberación burgueses involucrados que culminaron finalmente hace dos siglos en la revolución francesa y finalmente las revoluciones técnicas (sólo) factibles sobre los cimientos de la socialización de mercado, condujeron al descubrimiento de que las fronteras de la esfera del espíritu objetivado por un lado y de la naturaleza por el otro no se entrecrocaban sino que se superimponen y que las instituciones (psíquicas y sociales) impuestas a los individuos socializados como "naturaleza" sin serlo se ubican "entre" ambas esferas, en la (mucho tiempo no percibida) tierra de nadie. Las personas viven por tanto siempre en tres esferas simultáneamente: la de la "naturaleza", a la que pertenecen ellas mismas como seres vivos, como criaturas, la del "espíritu", es decir la esfera de la tradición (de la interpretación del mundo y de sí mismas), de la que están imbuidos, y la de la "pseudonaturaleza" de sus instituciones (sociales y espirituales). A la naturaleza la tratan de explicar y dominar técnicamente, a la tradición la tratan de entender y ampliar, a la pseudonaturaleza la tratan de desmitificar y poner bajo su control. Por ello no existen sólo las ciencias naturales y las espirituales sino también una ciencia de la sociedad. El descubrimiento de una tercera esfera por derecho propio –junto al reino del espíritu y el de la naturaleza– y de las construcciones hermafroditas (las de los artefactos disfrazados de naturaleza) típicas de ella provocó el nacimiento de las ciencias sociales modernas, que no son ni ciencias del "espíritu" ni ciencias naturales pero que deben combinar procedimientos de ambas –comprender y explicar– para ser capaces de enfrentar sus enigmáticos "objetos" específicos.

La revolución francesa había demostrado que también instituciones de muchos siglos de existencia –como la de la propiedad de la tierra– se podían reformar a breve plazo (la eliminación del orden feudal por resolución de la Asamblea Nacional el 4 de agosto de 1789, que abrió el camino a la parcelación y comercialización de la tierra¹⁷). Al mismo tiempo había mostrado las fronteras del "hacer historia". La revolución en pocos años derivó al Terror y después al Termidor (la contrarrevolución política), devoró a sus hijos e hizo realidad la prometida igualdad de todos los ciudadanos sólo como su igualdad formal ante la ley.

La revolución francesa fue el evento histórico decisivo para la generación de los filósofos y literatos "clásicos" y "románticos" alemanes. La filosofía de Fichte, Hegel y Schelling se dedicó al intento de comprender esta "hermosa aurora", el intento de los girondinos, jacobinos y sans-culottes de pararse "sobre la cabeza, es decir sobre el pensamiento" y de construir "la realidad según éste"¹⁸. Sobre todo Schelling desarrolló conceptos decisivos para la comprensión de la pseudonaturaleza social y para descifrar los fenómenos pseudonaturales. Sus continuadores, que –en la segunda mitad del siglo 19– intentaron cientificar sus diseños filosóficos, es decir verificarlos en el campo de la sociología o de la psicología, se orientaron silenciosamente por la "filosofía natural" de Schelling. La crítica de Schelling de los fenómenos pseudonaturales se puede resumir de la siguiente manera: Las instituciones existentes deben su aparición a la "praxis inconsciente" de las personas (socializadas de históricamente diversas formas). Los individuos y grupos no reconocen a estas instituciones como creadas por sus iguales, no

¹⁶ Weber, Max ([1911–1913] 1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bases de la sociología comprensiva. Tübingen 1956, Vol. I, pp. 382-385.

¹⁷ Compárese Markov, Walter y Albert Soboul (1989): 1789. La gran revolución de los franceses. Leipzig, p. 68 y s. y p. 102 y s.

¹⁸ Hegel (1949): Conferencias sobre la filosofía de la historia. Obras completas (Ed. Hermann Glockner), Vol. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, p. 557 y s.

como reproducidas exclusivamente por ellos mismos, sino que las confunden con lo dado por naturaleza. En la medida en que caen en la amnesia la fabricación y mantenimiento de tales instituciones, obtienen poder de decisión sobre las personas, para las que el marco de las instituciones vigentes en cada caso define el límite entre lo para ellos posible y lo para ellos imposible (es decir, el "principio de realidad"¹⁹). Cuanto menos conscientes son los individuos en ese momento vivos del carácter de las instituciones como producto, a las que se adecuan y que al hacerlo reproducen (aunque fuera con resistencias), tanto más los hipnotiza su apariencia natural, tanto más aplastante aparece ante ellos su poder. Librarse de este poder tiene como precondition que los individuos socializados (integrantes de una clase) recuerden su olvidada autoría. La "anamnesia" –rememoración– se convirtió por ello para Schelling (como anteriormente para Platón) en el concepto central de la filosofía, filosofar significaba: volver a recordar su olvidada autoría.

4

Los sucesores de Schelling han seguido desarrollando su teoría de la amnesia y la anamnesis. Marx puso al descubierto las instituciones pseudonaturales de la sociedad capitalista (propiedad privada, mercancía, dinero, mercado) como "fetiches". Un fetiche es un ídolo fabricado por el hombre, de madera o piedra, ante el cual se arrodillan en el polvo quienes lo fabricaron. El culto al fetiche nace de la autoría olvidada. La capacidad humana de crear imágenes ideales de sí mismos (es decir "dioses") es un golpe que recae sobre ellos. Adoradores sanguinarios de fetiches someten a los soñadores al terror teocrático. Freud basó su ciencia de lo reprimido-inconsciente en el análisis de los fenómenos "neuróticos" pseudonaturales (las patologías orgánicas sin diagnóstico orgánico, del tipo de la parálisis histérica). Según él, aparece un síntoma (socialmente: un "tabú") debido a que, como consecuencia de una sobrecarga traumática, el Yo, la única instancia consciente del aparato de superación de estímulos, abdica de su capacidad de elaboración consciente (también de vivencias traumáticas). La "represión" nacida de la necesidad hace enmudecer al Yo y así remueve al estímulo de la conciencia. Esta solución de emergencia es debilitante y "antieconómica"; constituye una huida de la realidad y está por ello condenada al fracaso. Hace permanentemente dependiente al Yo de lo reprimido al intentar evadir la represión huyendo de lo reprimido. Lo que el neurótico eliminó de la conciencia debe ser entonces expresado por él codificado en un lenguaje privado (por ejemplo en el lenguaje corporal). Lo reprimido extrae al paciente cada vez más del mundo social. Su sintomatología se convierte en el contenido de su vida. La neurosis tiene el status de una "religión privada". Pero las religiones privadas están estructuradas como las religiones colectivas²⁰, es decir como instituciones sociales.

5

La ausencia de conciencia es la condición para la producción de institucionalizaciones sociales y privadas. Las instituciones aparecen por ello como construcciones pseudonaturales. La tarea central de las ciencias sociales es el desciframiento de la pseudonaturaleza social. No está a la altura de su tarea cuando confunde a sus objetos con lo "natural" y por ello busca adaptar su propio procedimiento al de las ciencias naturales. La pseudonaturaleza requiere ser descifrada, es decir: de la crítica. Las ciencias no naturales o, como las llamaba Nietzsche, las ciencias "innaturales", no se limitan en manera alguna sólo a descubrir ciertas "leyes" que rigen la reproducción de determinadas instituciones o, conociendo tales leyes, manipular técnicamente a personas cuyo comportamiento ha sido estereotipado social o psicológicamente. No es su objetivo incrementar el dominio de unos hombres sobre otros sino de posibilitar su emancipación de la dominación, su liberación de la coacción externa e interna²¹ hecha innecesaria. La meta de las ciencias "innaturales" es liberar a las personas del poder de tales

¹⁹ Compárese Freud, Sigmund (1911): "Formulaciones sobre los dos principios del acontecer". Obras completas, Vol. VIII, Frankfurt 1964, p. 229-238.

²⁰ Compárese Freud (1907): "Actos forzosos y prácticas religiosas". Obras reunidas, Vol. VII, Frankfurt 1966, pp. 127-139.

²¹ Compárese Ferenczi, Sándor (1908): "Psicoanálisis y pedagogía". En: Ferenczi (1938): Sillares para el psicoanálisis, Vol. III, Berna 1964, pp. 9-22. Cita en pp. 12 y s. [También en: Ferenczi (1978): Para la comprensión de lo inconsciente y otros escritos sobre psicoanálisis (Ed. por H. Dahmer). Munich, pp. 63-78. Cita en p. 66.]

“legalidades” que, como escribiera el joven Friedrich Engels de las económicas, “se basan en la inconsciencia de los actores”²². ¿Cómo es posible esto? Anulando la condición marginal “conciencia”, necesaria para que una y otra vez se llegue a consecuencias “legales”, es decir que la estereotipia y su “desencadenante” se hagan conscientes a los actores mismos (como antes al diagnosticador). En eso consiste el procedimiento del psicoanálisis al igual que el de la praxis de cambio institucional concebida por Marx.

6

Uno de los más importantes metodólogos de la crítica a la pseudonaturaleza fue Friedrich Nietzsche. Su interés principal se dirigía a la institución de la moral, tanto colectiva como individual. La moral (en nuestro caso: la moral del “ascetismo del mundo interior”, que Max Weber también llamó en sus estudios de la historia de la mentalidad sociológico-religiosa el “espíritu del capitalismo”²³) fue impuesta, con resistencias, a mayorías de minorías privilegiadas y poco a poco interiorizadas por los dominados. Se petrificó en las personas sometidas al nuevo código moral, convirtiéndose en un regulador irreversible del comportamiento, trocándose en su “segunda naturaleza”, en una moral “natural”. Si en el transcurso de la historia de la colectividad moralmente unificada la rígida obediencia al código moral ya institucionalizado lleva a una crisis, es decir que se requiere de una revisión de la moral vigente, entonces es precondition para tal revisión que la generación viviente retorne a sí misma, se objetivice a sí misma, se distancie de lo habitual, aprenda a verlo como algo asombroso, hasta chocante. La sociología se debe a una tal mirada extrañada, que se dirige a lo propio, a aquello en lo que tanto se confía, como si fuese algo desconocido, nunca visto. Los científicos sociales, como etnólogos del mundo social propio en el que viven – en su papel de “extraños”²⁴– han descifrado a las instituciones morales (como a las psicológicas, políticas, económicas), al reconstruir su génesis histórica (y su función original), por una parte, y por la otra al iluminar el mito con cuya figura sobrevivió esta génesis histórica. La reconstrucción genealógica (histórica) y “el ‘chequeo’ de la cuenta” psicológico-fisiológica fueron los procedimientos de la crítica a la moral y a otras instituciones cultivadas por Nietzsche²⁵. Si la sociología quiere contribuir a solucionar los enigmas de la actualidad, los sociólogos tendrán que reaprender de sus “clásicos” ya reconocidos y de los aún por reconocer a analizar lo histórica y psicológicamente “dado”, a reconocer en ello la expresión de una vieja, siempre repetida historia de calamidades y el potencial de un futuro que no se parezca a ese pasado.

²² Engels, Friedrich ([1843] 1844): “Bosquejos para una crítica de la economía nacional”. Marx-Engels: Obras, Vol. 1, Berlín 1961, pp. 499–524– Cita en p. 515.

²³ Weber, Max (1904–1905): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Ensayos reunidos sobre la sociología de la religión, Vol. I. Tübingen 1965, pp. 1–206. Idem ([1919–1920] 1924): Historia de la economía. Munich, Leipzig, Cap. 4, § 9.

²⁴ Compárese Simmel, Georg (1900): Filosofía del dinero. Munich, Leipzig 1922, pp. 222-228. Además la “Digresión sobre el extraño” en: Simmel (1908): Sociología. Investigaciones sobre las formas de la socialización. Leipzig, pp. 685–691.

²⁵ “Sea cual fuere el punto de vista filosófico en el que uno se base actualmente, desde cualquier lugar el carácter erróneo del mundo en que creemos vivir es lo más seguro y sólido que nuestros ojos aún alcanzan a ver [...]”. “La creencia en ‘certezas directas’ es una ingenuidad moral, que nos honra a los filósofos: ¡pero no se trata, pues, de ser ‘sólo’ personas ‘morales’! [...] El filósofo “tiene hoy el deber de la desconfianza, del bizqueo más malévolo a partir del abismo de la sospecha”. Nietzsche (1886): Más allá del bien y del mal. Preestreno de una filosofía del futuro. Afor. 34, Obras completas (KSA), ed. por G. Colli y M. Montinari, Vol. 5, Munich 1980, pp. 52 y s.

Compárese también Nietzsche (1887): Sobre la genealogía de la moral. Un ensayo polémico. Ensayo III (“¿Qué significa ideales ascéticos?”), afor. 13, mismo lugar, p. 365.

La crítica nietzscheana a la moral y a la ciencia

1

Si la tarea de la sociología no consiste solamente en el descubrimiento de "leyes" que regulan el comportamiento estereotipado de los individuos socializados sino, por encima de ello, en quebrar la repetición forzada que producen las instituciones de la sociedad y del alma, los sociólogos harían bien en incluir en su canon la crítica a la moral y a la ciencia de Nietzsche. Los textos de Nietzsche son los de un experimentador del pensamiento y artista del lenguaje; su característica es la multiplicidad de interpretaciones y la contradicción. La comprensión de su pensamiento se dificulta, entre otras cosas, porque en los años 1876/77 Nietzsche realizó un vuelco como filósofo y como poeta, se apartó de Schopenhauer y Wagner, "dioses" que antes había venerado, y abandonó las concepciones metafísico-estéticas desarrolladas en sus escritos tempranos.

Los aforismos y tratados esotéricos de Nietzsche, dirigidos a los "espíritus libres", es decir: "A todos y a nadie", fueron valorizados por ideólogos de la derecha e izquierda políticas. Su lectura de sus experimentos del pensamiento nietzscheano parecía tanto corresponder como contradecir a sus propias creencias. Al chocar con tales "desacuerdos", intentaban homogenizar los textos de Nietzsche. En caso de urgencia, se ayudaron declarando como "importante" lo que parecía corresponderse con sus propias opiniones y, contrariamente, como "sin importancia" aquello que las contradecía. La hermana de Nietzsche, una partidaria antisemita de Wagner, que pactó primero con los populista-germanos y después en los años treinta del siglo 20 con los nazis, intentó imponer su propia imagen del filósofo Nietzsche falsificando cartas y fabricando un montaje de citas provenientes de fragmentos póstumos (que publicó con el título de La Voluntad de Poder), cosa que logró exitosamente durante décadas.

Los teóricos de la izquierda poco supieron hacer con la crítica a la ideología de Nietzsche. Lo consideraban generalmente, como Georg Lukács, un pensador "irracionalista", un apologista del imperialismo y preparador del camino para Hitler. El encandilamiento con Nietzsche por parte de ideólogos fascistas (como Baeumler, Kriek y Rosenberg) parecía confirmar tal diagnóstico.

Desde 1967 los filósofos marxistas italianos Colli y Montinari con su edición completa histórico-crítica de los escritos, cartas y anotaciones inéditas de Nietzsche han creado un fundamento ensayístico, que entretanto ha llevado a una revaloración de Nietzsche, más allá de las asunciones y delimitaciones tradicionales. La nueva edición completa también nos posibilita reconocer con claridad las opciones políticas de Nietzsche. Fue (al menos desde 1876) un decidido adversario de la derecha antisemita y de los Deutschnationalen (Partido Nacionalista Alemán de la preguerra - nota del traductor), un crítico de los alemanes y un anti-antisemita.

2

En los escritos publicados por Nietzsche entre "Humano, muy humano" (Menschliches-Allzumenschliches) (1878) y El crepúsculo de los ídolos (1888) se trata del problema de la moral y de la metafísica dependiente de categorías morales por ella justificadas. El pensamiento conceptual y la moralidad se originan (según Nietzsche) en la praxis del intercambio de equivalencias, en la relación de deudores y acreedores.

Nietzsche veía a la cultura de su tiempo en un callejón sin salida. Su filosofía –él mismo hablaba de sus "heterodoxias"– era la búsqueda de una salida. En el proceso de creciente racionalización, característico de la modernidad europea, la naturaleza había sido desmitificada, lo que tuvo como consecuencia un enorme avance de su dominio técnico. Según Nietzsche, este proceso de racionalización es impulsado por un "imperativo inconsciente" de búsqueda de la verdad, que tiene la fuerza suficiente como para imponerse sobre ilusiones narcisistas e inclusive sobre el interés por la autoconservación. A partir de Copérnico, la humanidad ha aprendido de mala gana que no está al

centro de la creación, que su historia sobre nuestro pequeño planeta no es sino un episodio sin importancia en la historia del cosmos. La crítica de la religión de Ludwig Feuerbach había antecedido a la de Nietzsche. Feuerbach había visto que no sólo los ídolos paganos son proyecciones materializadas de deseos ("fetiches") sino que también los atributos del dios cristiano equivalen a un catálogo de posibilidades humanas cuya realización histórica aún no ocurre. Los dioses deben su existencia fantasmal a los deseos y anhelos incumplidos de los sufrientes seres humanos; su poder representa el potencial (aún irrealizado) de los cambios humanos en sí mismos y en el mundo. Nietzsche reconoció, siguiendo a Feuerbach, que toda religión y toda moral basada en una religión sirve para dar un sentido al sufrimiento humano, para justificarlo. La moral (cristiana) dominante en Europa desde hace 2000 años es fundamentalmente una moral ascética de negación de sí mismo y del mundo y de consolación en un más allá. En cuanto crueldad reprimida, interiorizada, dirigida contra los sujetos mismos –como conciencia–, la moral ascética crecientemente les niega a los humanos dolientes hasta sus ilusos consuelos. Los obliga a una vida "en la verdad", los somete al mandamiento de la rectitud. Una vez desmitificado el más acá bajo el hechizo de esta moral, atacó también las ilusiones sobre el más allá. Pero con ello minó sus propios cimientos. Con el avance de la ilustración científica, la fe en el más allá se convirtió en un cuento; pero con él se destruye también la validez incuestionada de la moral de la veracidad. El ideal ascético "termina", escribe Nietzsche, "como todas las cosas buenas en la tierra, anulándose a sí mismo"²⁶. La desmitificación del mundo desemboca en desmoralización y desesperación. Cuanto más verazmente reconocemos al mundo, tanto más desconsolador se nos aparece. Nietzsche llama "nihilismo" al movimiento que impulsa a la autodisolución de la moral transmitida. Pero el "nihilismo" conjura el peligro de una recaída de la cultura en la barbarie. Nietzsche fue testigo en su tiempo de la aparición de "movimientos de masas contra las masas" novedosos, plagados de resentimientos, de "rebaños" –como él los llamaba– conducidos por demagogos nacional-alemanes, racistas, antisemitas como Adolf Stoecker, Paul de Lagarde y Eugen Dühring (y en Francia por ideólogos como Ernest Renan y Édouard Drumont). Los ideólogos y grupos antisemitas de los años setenta y ochenta del siglo 19 que Nietzsche condenaba, fueron los directos antecesores del movimiento fascista que medio siglo más tarde sería victorioso (por doce largos años) en Alemania.

3

Nietzsche consideraba fatal la moral de esclavos o siervos que se había hecho dominante en el curso de la historia europea y el resentimiento que conllevaba. El resentimiento es un odio, nacido de la impotencia, contra todo aquello que representa ante los socialmente "desafortunados" una vida mejor, más libre y más feliz. Se dirige contra una vida posible diferente y otorga a quienes se enfurecen ante esa posibilidad, una buena conciencia. Los dirigentes de masas demagógicos, los "pastores del rebaño", son sobre todo "cambiadores de direccionalidad del resentimiento"²⁷. Reorientan el odio de los no libres y no iguales hacia chivos expiatorios al interior de los rebaños y hacia "lobos" que parecen amenazar al rebaño desde fuera, y estabilizan la cohesión de la "comunidad popular" por medio de la guerra contra otros rebaños y de la cacería de enemigos del pueblo en su interior.

4

Si la moral ascética, la moral del rebaño, es una maldición, para el crítico se trata de poner distancia frente a ella, frente a sí mismo (como compañero de viaje de varios rebaños), encontrar una posición "más allá" de lo tradicionalmente bueno y de lo tradicionalmente malo. El procedimiento de distanciamiento de Nietzsche es el de la des-naturalización o historización de la moral. "Genealógicamente" pregunta cómo nació la moral dominante y que nos domina, para qué fue inventada y qué funciones asumió. Atribuye al fundador religioso persa Zoroastro (una figura medio legendaria del siglo 6 antes de nuestra cronología) –tentativamente también al presocrático

²⁶ Nietzsche (1887): Sobre la genealogía de la moral. Un escrito polémico. Ensayo II ("<Culpa>, <mala conciencia>, vínculos"), afor. 10. Obras completas (edición crítica de estudio), Ed. por Giorgio Colli y Mazzino Morfinari, Vol. 5, Munich 1980, p. 309.

²⁷ Nietzsche (1887): Sobre la genealogía de la moral. Ensayo III ("¿Qué significan los ideales ascéticos?"), afor. 15, Loc. cit., p. 373.

Empédocles– la “invención” de la cosmovisión moral. Con Zoroastro comenzó la dicotomización del mundo en un reino del bien y un reino del mal. Nietzsche-Zarathustra, el retornado Zoroastro, quiere anular la siniestra moralización del mundo que ha determinado la historia de los hombres durante más de dos mil años: “[...]la fe en la moral, en toda moral, se tambalea, [...] necesitamos una crítica de los valores morales, la validez de estos valores es lo primero que hay que cuestionar – y para ello se requiere un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido, bajo las que se han desarrollado y regulado [...]”, es decir una “Historia de la moral”, que se dirige a lo “realmente sucedido”, a la “muy larga, difícil de descifrar escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”²⁸.

En el interior de la era moral del mundo ocurrió, en el antiguo Israel, una reversión plena de consecuencias de los hasta entonces dominantes valores “aristocráticos” experimentados por los grupos privilegiados. Los autores de esta (primera) neovaloración de los valores fueron sacerdotes (judeocristianos) derrotados por guerreros, los líderes de mayorías dominadas. Convirtieron su necesidad en nuevas virtudes (impotencia, humildad, pobreza, infelicidad), y finalmente lograron someter a sus nuevos valores (que en el marco de la moral “aristocrática” habían sido considerados antivalores) también a las (aún) dominantes minorías. La moral de los esclavos desplazó a la moral de los señores, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio romano. La implantación de la moral anteriormente de esclavos como moral dominante y el consiguiente dominio bimilenario de ideales ascéticos constituyó un enorme progreso cultural-histórico. Sólo a través de la interiorización de violencia y crueldad se formó lo que llamamos “espíritu” y “alma”. El precio de este progreso fue una permanente sobrecarga de los animales humanos moralmente amaestrados por los ideales ascéticos, el ensombrecimiento de sus vidas por la “culpa”. Cuanto más desconsolador se hizo su mundo, tanto más incontrolable su resentimiento. Por ello, la historia de la cultura fue primordialmente una historia de la (una y otra vez fracasada) sublimación de la crueldad y por eso la cultura creaba periódicamente guerras, pogromos y masacres.

5

También las ciencias, tanto las de la naturaleza como las de la pseudonaturaleza, de la historia, se hallan según Nietzsche bajo el hechizo de los ideales ascéticos; fomentan el nihilismo. Los científicos obedecen a un “imperativo inconsciente”. Creen en el valor de la búsqueda de la verdad, de la veracidad. “Ciencia e ideal ascético pisan el mismo suelo”²⁹. Sólo por medio de una reorientación, que a los científicos parecerá “antinatural”, de su sed de conocimiento, sólo por medio del cuestionamiento del para ellos incuestionable valor de la “verdad”, podrían contribuir a librarse ellos mismos y a otros de la moral de esclavos y obrar contra el peligro del nihilismo. “La voluntad de verdad requiere de una crítica”; “la ciencia misma requiere ahora de una justificación”³⁰. Pero la actividad científica, la “diligencia inconsciente” de los sabios es sobre todo un medio de “autoanestesia”³¹. Impide preguntarse por el “sentido” de la ciencia (como la pregunta por el “sentido” de la verdad). En las ciencias gobierna el ideal ascético en forma de positivismo, de renuncia a la interpretación. “Quizás conozca todo eso demasiado de cerca: aquella honrosa abstención filosófica a que tal creencia obliga, aquel estoicismo del intelecto que al final de cuentas se autoprohíbe el no tan severamente como el sí, aquel querer detenerse ante lo factual, ante el factum brutum, aquel fatalismo de los ‘petits faits’ (ce petit fatalisme, como yo lo llamo), [...] aquella renuncia total a la interpretación [...]”³². Sólo cuando los científicos cuestionen la actividad científica y los imperativos inconscientes a los que obedecen como actores de esta actividad, podrán obrar en contra de la fatalidad que se prepara como consecuencia del

²⁸ Idem, presentación, afor. 6 y 7, p. 253 y p. 254.

²⁹ Ob. cit., afor. 25, p. 402.

³⁰ Ob. cit., afor. 24, p. 401.

³¹ Ob. cit., afor. 23, p. 397.

³² Ob. cit., afor. 24, p. 399 y s..

progresivo deterioro de la moral ascética. Sólo cuando se hagan conscientes de las precondiciones de su propio actuar podrán utilizar sus capacidades intelectuales, tras el hundimiento del "más allá", tras la "muerte de Dios", en ayudar a instalar el más acá de modo tal que los hombres sean capaces de amar su vida finita y por ello puedan dejar de masacrarse mutuamente.

La teoría freudiana de la cultura

1

Sigmund Freud pertenecía a la misma generación de intelectuales que los fundadores de la sociología: Émile Durkheim, Georg Simmel y Max Weber. El proyecto conjunto de estos científicos sociales era la conversión de la dialéctica de producción inconsciente, cosificación y reapropiación –tal como la habían concebido un siglo antes los filósofos alemanes bajo la impresión de la revolución francesa– a una sociología y psicología científica. Las experiencias históricas decisivas para los fundadores de estas nuevas ciencias sociales fueron el fracaso de la "asimilación" del "pueblo comerciante paria"³³ judío, la primera guerra mundial y el surgimiento de "movimientos de masas contra las masas" y en su consecuencia, de regímenes "totalitarios". El exitoso neurofisiólogo Freud tenía cuarenta años cuando "inventó" el psicoanálisis, casi sesenta cuando "estalló" la primera guerra mundial, ochenta cuando Europa se encontraba bajo el signo ominoso de las "estrellas gemelas" Hitler-Stalin³⁴. La discriminación y los pogromos empujaron una y otra vez a la situación de "extraños" hasta a los miembros de la minoría judía dispuestos a asimilarse implantados en los estados nacionales marcados por el cristianismo. Asumieron así la mirada distanciadora, "científica" sobre la "cultura" alienante, devoradora de hombres, en la cual aparentemente la mayoría dominante a la larga no puede vivir sin pogromos y masacres bélicas. Tanto los judíos creyentes como los "ateos" (entre los cuales se contaba Freud) se habían acostumbrado durante muchas generaciones –en nombre de la "verdad"– a una forma de vida "opositora".³⁵ Una capacidad altamente desarrollada para el distanciamiento y para vivir en "oposición" también signaba al cuarentón científico social Freud, que se disponía a resolver el enigma de la histeria y con ello el enigma de la cultura. Sus maestros eran fisiólogos materialistas de la "escuela de Helmholtz" (como Ernst Brücke)³⁶, que habían roto con la filosofía de la naturaleza de Schelling y habían desarrollado un programa científico fisicalista que hizo posible más adelante la marcha victoriosa de la medicina humana en las ciencias naturales. Cuando Freud entonces, debido a los enigmáticos fenómenos histéricos, sobrepasó el marco interpretativo edificado por sus maestros, retomó con naturalidad conceptos de la filosofía de Schelling negados (pero justamente por eso también tradicionalizados) por sus maestros³⁷, no para concebir –como en su momento Schelling– filosofías de la mitología y de la revelación, sino para pensar "mitos científicos" (como la teoría de Eros y

³³ Weber, Max ([1919/1920] 1923: *Historia de la economía*. Munich, Leipzig, pp. 175 y s.

³⁴ Compárese Trotzki, Leo (1939): "Las estrellas gemelas Hitler-Stalin" (4/12/1939). En: Trotzki (1988): *Escritos*, Vol. 1.2 (*Sociedad soviética y dictadura estalinista, 1936–1940*), Hamburgo, pp. 1309–1326.

³⁵ Compárese Deutscher, Isaac ([1958] 1968: "El judío no-judío". En: Deutscher (1968): *The non-Jewish Jew and Other Essays*. Londres. [Trad. española: Deutscher: *El judío no sionista*. Ensayos. Ed. Ayuso, Madrid 1971] Además: Anders, Günther (1978): "Mi judaísmo". En: Schultz, Hans Jürgen (ed.) (1978): *Mi judaísmo*. Munich 1968, pp. 50–66.

³⁶ Compárese Bernfeld, Siegfried (1944–1949): "Las teorías primigenias de Freud y la escuela de Helmholtz" y "Los inicios científicos de Freud". En: Bernfeld, S. y Suzanne Cassirer-Bernfeld (1981): *Elementos para una biográfica de Freud* (ed. por I. Grubrich-Simitis). Frankfurt, pp. 54–77 y pp. 112–147.

³⁷ Compárese Marquard, Odo ([1962] 1963): "Sobre algunas relaciones entre estética y terapéutica en la filosofía del siglo diecinueve". En: Marquard (1973): *Dificultades con la filosofía de la historia*. Frankfurt, pp. 85–106. El mismo [1963]: *Idealismo trascendental, filosofía natural romántica, psicoanálisis*. Colonia 1987.

Tánatos) y escribir "historias casuísticas" (breves novelas biográficas) y reconstrucciones histórico-culturales (como los estudios "Moisés"): documentos de una filosofía de la historia científizada. Las patologías "históricas" –males somáticos sin diagnóstico orgánico– eran interpretadas por la medicina contemporánea como síntomas de defectos orgánicos desconocidos o como simulaciones. No se las podía curar ni con el bisturí ni con drogas. Se trataba de una nueva clase de patologías: "males sociales"³⁸. Aquellos para quienes resultaba cada vez más difícil llevar una vida acorde con el ideal interiorizado, burgués, de una vida autónoma en la era de la decadencia de la pequeña y mediana propiedad, reaccionaron ante tal conflicto "cultural", cuyos actores inconscientes eran ellos, en las metrópolis europeas de las últimas décadas del siglo 19 y en las primeras del 20 con el desarrollo de síntomas neuróticos. Perdieron su capacidad de trabajo y de goce y se convirtieron, para ellos mismos –como para sus parientes y sus médicos– en un enigma. A quien solucionara el enigma de sus males se le resolvería igualmente el enigma de la cultura.

2

En el curso de una búsqueda de años de una terapia y teoría adecuadas de los males neuróticos, Freud logró descifrar el enigma de la histeria. Los síntomas de la enfermedad, que debía su existencia a la materialización de un conflicto del alma, a la transfiguración de un deseo socialmente despreciado a "lenguaje corporal", pertenecían a una clase de fenómenos que no eran de naturaleza puramente espiritual ni puramente corporal. El síntoma en apariencia "puramente" corporal (la parálisis o ceguera histéricas) posee un sentido biográfico; es la expresión, incomprensible por ser una traducción al idioma desconocido del lenguaje corporal, de un conflicto insoluble. Voluntad y contravoluntad, deseo y contradeseo se materializan, se somatizan en la forma de un "disturbio" incomprensible para el paciente. Los síntomas neuróticos son, por tanto –como otras "instituciones" de la sociedad y del alma– fenómenos pseudonaturales. Conflictos reprimidos (es decir: vueltos inconscientes) dominan la vida de las personas que se han tornado "neuróticas" y los fuerzan a la vía circular de infinitas repeticiones. De similar manera se autonomizan instituciones sociales (dinero, mercado, Estado, guerra, familia, roles sexuales, prejuicios...) con el transcurso de las generaciones. Una vez olvidada la autoría de la colectividad, las instituciones son atribuidas a lo "encontrado" (y eso significa: a lo no histórico) y así inmunizadas contra la crítica y la transformación. Que la sombra del pasado caiga sobre cada presente –la fatal preeminencia de la reproducción sobre la innovación en la historia social– se debe a la "eternización" de reglas que al principio debían regir sólo por años o en todo caso durante la vida de los actores, a la ritualización y naturalización de prácticas y normas históricamente generadas.

3

La psicología de Freud se destaca del sentido común (common sense) de su tiempo y del nuestro entre otras cosas porque (basándose en su experiencia con la terapia de las neurosis), ha efectuado, en el polémico territorio entre el yo y el no yo, dos importantes retrazos en la frontera. Nos enseña, primero, que la esfera de la única instancia consciente del alma (por estar asociada al lenguaje), la del yo, de ninguna manera es directamente idéntica con la psique, sino sólo una de sus esferas, una región fronteriza. Los sucesos en el "aparato de dominación de los estímulos" "normalmente" no son conscientes, sólo cuando son percibidos por el yo (cuando son acoplados a signos de lenguaje, es decir "sobrecargados") ingresan a la conciencia. El yo, en consecuencia, de ningún modo es amo y señor del alma. Freud más bien lo describe como un auténtico miedoso y clown³⁹. Este primer desplazamiento de la frontera entre yo y no yo que funciona a costas del yo, que limita su territorio, es considerado hoy como lo específico de la teoría freudiana. Con ello, por regla general, se olvida la segunda, verdaderamente freudiana revisión fronteriza, con la cual marcó una región anexada por el supuesto no yo (en un momento de debilidad del yo) pero que potencialmente puede ser recuperada por el yo: la región de lo reprimido-inconsciente. Traumatizado, por necesidad, el yo sobrecargado por

³⁸ Ferenczi, Sándor (1908): "Psicoanálisis y pedagogía". En: Ferenczi (1964): Elementos para el psicoanálisis. Vol. III, Bern, Stuttgart, p. 22. El mismo (1928): "Sobre el aprendizaje del psicoanalista". Ob. cit., p. 426.

³⁹ Freud (1914): "Sobre la historia del movimiento psicoanalítico". Obra reunida, Vol. X, Frankfurt 1963, p. 97.

un conflicto renunció a integrarlo y lo derivó hacia el no yo psíquico. Con ello el consciente perdió acceso al conflicto y eso quedó así porque la represión se hizo permanente y la derivación, costumbre. Pero la vida del traumatado quedó desde ese momento dominada por el trauma derivado, se agotó en intentos (sintomáticos) de recuperar la situación traumática y de repetir la derivación. La alineación del conflicto, forzada por necesidad, confrontaba al yo con un enigma ya irresoluble de sí mismo. La primera capitulación en la historia de esa vida legó una perdurable limitación del yo, es decir una incapacidad para la experiencia.

4

Así como el análisis de síntomas histéricos, de sueños y fracasos, presupone ciertos supuestos acerca de la estructura de las biografías y acerca de estructura y modo de funcionamiento del aparato de dominación de estímulos del alma –es decir, una “metapsicología”– y contribuye a su diferenciación, también el desanudamiento de biografías enredadas presupone un modelo de biografías y con ello igualmente una comprensión de la matriz cultural de las biografías. Freud trasladó a la relación entre biografía e historia de la cultura la “ley biogenética básica” de Ernst Haeckel, según la cual todo individuo recapitula (abreviada) la filogénesis en su ontogénesis. La enseñanza de Lamarck (“superada” por la teoría de la evolución de Darwin) acerca del “carácter hereditario” de las características adquiridas, le sirvió de modelo para la transmisión socializadora de logros y traumas culturales en la cadena generacional. Interpretó a la historia como un proceso de la autodomesticación de la especie dotada de suntuosos impulsos (libido, destrudo). Los individuos socializados, que recapitulan socializadamente la historia cultural, se convierten en renuentes portadores de la tradición. En el fondo son enemigos virtuales de la cultura a la que deben su supervivencia. Sin este antagonismo (imposible de arbitrar) de individuo y cultura no habría ni progreso ni regresión en la historia. El trabajo psíquico de los individuos es un trabajo sobre los conflictos culturales que se reproducen en ellos, es decir: sobre la modificación del “principio de realidad” válido en cada caso, sobre el nuevo trazado de la frontera entre lo que en su tiempo es considerado socialmente posible (o permitido) y aquello que por entonces todavía vale como “imposible” (o está prohibido). Los escritos de Freud, aparecidos entre ambas guerras mundiales, sirvieron –desde la “Psicología de masas”⁴⁰ hasta sus estudios sobre Moisés⁴¹ –para una explicación de su presupuesta teoría de la cultura, inicialmente implícita. Esta es una teoría crítica, diseñada desde la perspectiva de los individuos que sufren la cultura o se quiebran bajo su presión: “No necesita decirse”, escribía Freud, “que una cultura” (como la nuestra), “que deja insatisfechos e impulsa a la rebelión a tan grande cantidad de participantes no tiene perspectivas de durar ni las merece”⁴².

5

En su tratado crítico sobre la religión (escrito en la sucesión de Ludwig Feuerbach) El futuro de una ilusión Freud intentó determinar la significación del psicoanálisis para el siguiente desarrollo de la cultura. En los primeros capítulos de este texto esbozó una teoría de la historia de la cultura, en su caso de las instituciones culturales, que resulta única en su obra. La cultura es un dique construido por los hombres para protegerse de la hostil naturaleza, tan peligrosa como tentadora. Artefactos y símbolos intermedian entre hombre y naturaleza; constituyen el substrato de la “historia”. Cada sociedad requiere técnicas de la producción de bienes y reglas para la distribución de bienes. La relación con la naturaleza externa y las relaciones entre los individuos socializados se condicionan una a otra: determinadas relaciones sociales hacen posible o imposible la invención y aplicación de determinadas técnicas; el grado alcanzado en cada caso de dominio de la naturaleza (o de la productividad del trabajo) decide sobre la distribución de escasez o abundancia, sobre los alcances de la desigualdad social y sobre el poder represivo necesario para su conservación; las técnicas del dominio de la

⁴⁰ Freud, S. (1921): Psicología de masas y análisis del yo. Obra reunida, Vol. XIII, Frankfurt 1963, pp. 71-161.

⁴¹ Freud ([1934-1938] 1937, 1939): [El hombre] Moisés y la religión monoteísta. Obra reunida, Vol. XVI. Frankfurt 1961, pp. 101-246.

⁴² Freud (1927): El futuro de una ilusión. Obra reunida, Vol. XIV. Frankfurt 1963, pp. 333.

naturaleza también sirven para el dominio sobre los hombres: las personas tratan a otras (como esclavos laborales u objetos sexuales) cual "naturaleza". Más aún: la cultura ha de ser defendida contra dos naturalezas: contra la externa y contra la naturaleza de las personas mismas. Existe una contradicción insoluble entre los tabúes erigidos para asegurar la auto preservación y la dominación y los impulsos instintivos de los individuos socializados. Siempre están a punto de hacerse la vida más fácil o de arrojar totalmente por la borda la carga de la cultura. Minorías privilegiadas (exoneradas del trabajo) inventan innovaciones culturales (más pasos para distanciarse de la animalidad, progresos en la espiritualidad). Bajo condiciones favorables logran imponer a las mayorías no privilegiadas nuevos renunciamientos a la satisfacción instintual y fundar una nueva tradición. El orgullo por tales logros culturales (de la "elevada moral" fijada en el catálogo de prohibiciones) une entonces a privilegiados y no privilegiados, a dominantes y dominados. Al arsenal de una cultura pertenecen en consecuencia las técnicas de dominio sobre la naturaleza, instrumentos de dominación y de consolación (programas de tabúes para una vida "correcta" o "buena"). Es tarea de cada cultura asegurar la capacidad de trabajo y de goce de la gran mayoría de sus integrantes por medio de satisfacciones reales e imaginarias, ahorrarles el retorno a "religiones privadas" (neurosis) e impedirles el quebrantamiento del (vigente) principio de realidad, es decir crímenes y revueltas. Las comunidades culturales son comunidades de renunciamiento, en las que se compensa la real desigualdad de sus integrantes con la participación en ideales colectividades (en la teoría de la cultura de Freud la violencia y la moral fungen de pegamentos sociales. Ignoró la socialización indirecta dominante en las sociedades modernas, intermediada por el dinero). La (relativa) homogenización de la sociedad de los desiguales y no libres, basada en la internalización de ideales culturales comunes, permanece precaria. Requiere de una confirmación práctica periódica por medio de la lucha contra los "extraños", a los que no está permitido pertenecer a la comunidad cultural; requiere de guerras y del sacrificio de disidentes y de seguidores de otras creencias.

6

La crisis de la cultura contemporánea ha sido desencadenada, según Freud, por grandes progresos en la dominación de la naturaleza, que condujeron a que el trabajo socialmente necesario disminuyera y a que la riqueza social aumentara desmesuradamente. La polarización entre pobres y ricos al interior de los Estados nacionales y aquella entre países de hambruna y paraísos terrenales en la sociedad mundial hace insoportable la tradicional distribución desigual de dinero y poder. El proceso de racionalización, que alimentó el progreso del dominio técnico de la naturaleza, ha debilitado la creencia en las interpretaciones del mundo tradicionales, basados en lo religioso y con ello la justificación tradicional de las desigualdades sociales en la tierra. Por ello, el futuro de nuestra cultura depende de si se logra reemplazar a tiempo a la (aún ahora) vigente moral social por una novedosa, totalmente mundana, libremente pactada. Una educación antirreligiosa, favorecida por Freud, presupone por cierto la eliminación (o por lo menos moderación) de la desigualdad social institucionalizada. Pero si fracasa la mundanización de la moral y la redistribución de dinero y poder, amenaza el fin de la cultura, la recaída en la barbarie. Los textos de Freud publicados entre 1921 y 1938 consideran esta posibilidad. Advierten contra la horda, contra que masas atadas anacrónicamente a lo religioso o que partidarios de religiones modernas, políticas, se aparten de la cultura y tomen el camino regresivo a la barbarie. En su crítica de la "psicología de masas", Freud mostró (mientras se formaban los primeros "movimientos de masas contra las masas") que los individuos modernos renuncian con mucho gusto en tiempos de crisis al grado de individuación (o autonomía) histórica y biológicamente factible y se atan colectivamente a un superyo nuevo, externo que les permite romper las barreras culturales prohibitorias erigidas durante una larga historia y cometer inauditos crímenes. Freud mismo escapó en 1938 por poco a la horda fascista, que emprendió su cacería contra él como contra todos los demás judíos y antinazis austriacos. Su pronóstico del paso de la cultura contemporánea a una barbarie moderna entretanto se ha confirmado.

7

Los escritos sobre teoría de la cultura de Freud durante mucho tiempo no fueron aceptados ni por los freudianos, ni por los científicos sociales ni por el público intelectual. La decisión de la mayoría de psicoanalistas de la segunda generación, contra el "análisis por laicos" fue, al mismo tiempo, una

decisión a favor de la "cientificación" del psicoanálisis, a favor de su fusión con la medicina y la psicología académicas. Estaban tratando de suavizar los nuevos, críticos hallazgos de Freud, de estilizar el psicoanálisis como una "ciencia natural del alma" y aproximarlos al sentido común (common sense) académico. El psicoanálisis fue embutido en el corsé de la teoría científica neokantiana (acuñada por Windelband y Rickert) y su tarea correspondientemente reducida a la utilización racional de los instrumentos disponibles en cada caso para fines predeterminados (Heinz Hartmann). Con ello se recortó la (culturalmente revolucionaria) punta a la crítica psicoanalítica. El pase a la sedicente "psicología del yo" estuvo acompañado por intentos de racionalizar la terapia psicoanalítica, es decir convertirla en una verdadera "técnica". Nadie menos que Wilhelm Reich, que (entonces) representaba a la "izquierda" freudiana, escribió el primer manual de la técnica psicoanalítica, el *Análisis del carácter* (1933). Freud mismo temía que los movimientos de masas contra las masas destruirían la opinión pública democrática, es decir el espacio social que requieren la ilustración psicoanalítica, el debate político y el arte autónomo para desenvolverse y que los psicoanalistas y su nueva ciencia de lo reprimido-inconsciente serían entonces víctimas de los nuevos regímenes totalitarios. Intentó salvar la obra de su vida neutralizándola. Su respuesta a la pregunta "¿Es el psicoanálisis una cosmovisión?" fue por tanto en los años 1932/33 que no era ni roja ni parda (ni comunista ni nazi – nota del traductor), sino "color carne". Se coaligó en este asunto con Heinz Hartmann (y después hasta con nacional-alemanes y seminazis como Félix Böhm y Carl Müller-Braunschweig) y se colocó contra la izquierda psicoanalítica, es decir contra aquella minoría de psicoanalistas que (como él mismo en *El futuro de una ilusión*) trataba de historicizar la crítica psicoanalítica y estaba interesada en una cooperación con las demás ciencias sociales y además comprendía que no había paz posible entre la ilustración psicoanalítica y la ideología fascista y el régimen fascista. La mayoría de psicoanalistas ya en los años treinta se mostraba desinteresada en los trabajos de teoría cultural de Freud. Fue incapaz de ver en ellos una clave de acceso a la comprensión de su contemporaneidad. Tampoco la minoritaria izquierda psicoanalítica supo muy bien qué hacer con esos textos. Otto Fenichel y Wilhelm Reich se habían concentrado en una restrictiva combinación de sociología marxista y terapia de las neurosis que no dejaba espacio para el Malestar en la cultura de Freud o para su estudio sobre Moisés. Una excepción fue el filósofo social Adorno, emigrado de la Alemania de Hitler a los Estados Unidos, que había hecho propios los hallazgos más bien no convencionales de Freud⁴³. Reconoció la actualidad de la crítica freudiana de la psicología de masas⁴⁴ y organizó –junto con su amigo Max Horkheimer– en el curso de los años cuarenta investigaciones a gran escala de los prejuicios sociales destructivos, sobre todo del antisemitismo⁴⁵. El intento de Freud de mantener al psicoanálisis fuera de las luchas políticas de la época no pudo salvar la existencia de las organizaciones psicoanalíticas en Alemania y Austria. Pero la despolitización del psicoanálisis iniciada por él en los años 1932/33 (que encontró su expresión simbólica en la expulsión de Wilhelm Reich de la internacional psicoanalítica en 1934) fue pronto adoptada por la mayoría de freudianos. Ernest Jones, el biógrafo de Freud y presidente por muchos años de la "Asociación psicoanalítica internacional", ha advertido explícitamente a los psicoanalistas en 1946 contra la tentación de reinterpretar los hallazgos psicoanalíticos de Freud "sociológicamente". La conclusión que los freudianos extrajeron de su expulsión de sus centros de formación en Berlín y Viena fue de mantenerse en el futuro totalmente fuera de la política, es decir: dejar de cuestionar el status quo social⁴⁶. Las relaciones de los psicoanalistas con las demás ciencias sociales –y con los movimientos

⁴³ "En el psicoanálisis sólo son verdad sus exageraciones". Adorno, Theodor W. ([1944] 1951): *Minima moralia*. Reflexiones desde la vida dañada. Escritos reunidos, Vol. 4, Frankfurt 1996, p. 54 (afor. 29).

⁴⁴ Compárese Adorno (1951): "Freudian Theory and the pattern of Fascist Propaganda". Escritos reunidos, Vol. 8, Frankfurt 1972, pp. 498–533. [Trad. alemana – "Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda" – en: Dahmer, H. (ed.) (1980): *Analytische Sozialpsychologie*. Frankfurt, Vol. 1, pp. 318–342]

⁴⁵ Adorno, Th. W. et al. (1950): *The Authoritarian Personality*. New York, London. Ver también Adorno (1975): Escritos reunidos, Vol. 9.1 y Vol. 9.2. Frankfurt.

⁴⁶ Compárese sobre esto: Dahmer, H. (1997): "Los psicoanalistas en Alemania 1933–1945. Una lamentable asociación y una historia que no se escribe a sí misma". En: Fallend, Karl y Bernd Nietzsche (ed.) (1997): *El "caso" Wilhelm Reich*. Contribuciones a la relación entre psicoanálisis y política, Frankfurt, pp. 167–189.

emancipatorios políticos y artísticos– se rompieron. Los freudianos emigrados y los no emigrados se retiraron del marco público a un aislamiento que a muchos de ellos pareció “espléndido” y cultivaron al estilo gremial su “capacidad terapéutica”. Los textos de los freudianos entre los filósofos y sociólogos (Adorno, Marcuse⁴⁷, Bataille⁴⁸, Castoriadis⁴⁹, Sonnemann⁵⁰...) no fueron aceptados por los terapeutas y teóricos psicoanalíticos. Los textos de Otto Fenichel escritos en los años 1934–1946, que permanecieron inéditos, las así llamadas Circulares, en los que el aislado emigrante criticaba el retiro del psicoanálisis de la política y el (otra vez) floreciente psicologismo (psicoanalítico), es decir que a su manera continuaba trabajando en la sociologización (en su caso historización) del psicoanálisis sólo fueron publicados medio siglo más tarde, cuando los psicoanalistas organizados y los sociólogos de las corrientes principales hacía tiempo que habían enviado al archivo el proyecto “Investigación social psicoanalítica”⁵¹.

Los nazis detuvieron por la fuerza al “movimiento psicoanalítico”, en el que vieron, con razón, una ciencia “judía”, disolvente (para su ideología). Los psicoanalistas respondieron con la neutralización política de su ciencia. Pero ya que la ilustración psicoanalítica sirve para otras cosas muy distintas a aliviar la vida de una pudiente clientela por medio de psicoterapias de larga duración y a suministrar ingresos económicos a médicos y psicólogos psicoanalíticos, los intelectuales críticos que trabajan en la solución de enigmas de la esfinge social seguirán también en el futuro haciendo un uso altamente no convencional del psicoanálisis⁵².

Xenofobia y violencia

1

Como a través de la historia conocida, también en la actualidad en países ricos y pobres se discrimina y persigue a minorías por parte de mayorías (o también a mayorías sometidas por parte de minorías dominantes), los estados-nación (y coaliciones de estados-nación) entran en guerra y en los estados-nación partidos en guerra civil luchan por el poder. Imposible de desconocer es la tendencia a homogenizar a los grupos, tribus y naciones, a purificarlas étnicamente, como si exorcizar a todo lo diferente, liberarse de la heterogeneidad y de la pluralidad fuese la llave de la felicidad. El temor a los extraños, el odio a lo diferente se nos aparece como una invariabilidad histórica.

⁴⁷ Marcuse, Herbert (1955): *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. London 1998. [Trad. Alemana: Marcuse (1957): *Triebstruktur und Gesellschaft. Una contribución filosófica a Sigmund Freud. Escritos, Vol. 5, Frankfurt 1979*] [Español: *Eros y civilización.*]

⁴⁸ Bataille, Georges (1957): *L'Érotisme*. París. [Trad. alemana: Bataille (1963): *Die Erotik*. Munich 1994.]

⁴⁹ Castoriadis, Cornelius ([1968–1975] 1978): *Les carrefours du labyrinthe*. París. [Trad. alemana Castoriadis (1981): *Durchs Labyrinth*. Alma, razón, sociedad. Frankfurt.]

⁵⁰ Sonnemann, Ulrich (1969): *Antropología negativa. Preestudios para el sabotaje del destino*. Reinbek.

⁵¹ Fenichel, Otto ([1934–1945] 1998: 119 circulares (1934–1945). (Ed. por Johannes Reichmayr y Elke Mühlleitner) Vol. I y II. Frankfurt.

⁵² Un intento promisorio de extraer al psicoanálisis de su aislamiento auto elegido y reabrir el diálogo con otras ciencias sociales es el llamado “etnopsicoanálisis”. Georges Devereux y Paul Parin, Mario Erdeim y César Rodríguez han mostrado de diversas maneras la posibilidad de contribuir, con ayuda del psicoanálisis freudiano –fuera de los marcos (settings) terapéuticos usuales–, a la iluminación de las condiciones de vida tanto en países y regiones “subdesarrollados” como también en los centros del desarrollo capitalista. Compárese sobre ello: Adler, Matthias (1993): *Etnopsicoanálisis. Lo inconsciente en ciencia y cultura*. Stuttgart. Además: Reichmayr, Johannes (1995): *Introducción al etnopsicoanálisis. Historia, teorías y métodos*. Frankfurt.

2

En lo siguiente quiero utilizar el descubrimiento freudiano según el cual existen instructivas "concordancias" o analogías entre la historia cultural de la humanidad o la historia de determinadas colectividades, por una parte, y la historia de vida de individuos, por la otra, y trataré de aproximar a nuestra comprensión a los procesos histórico-sociales de delimitación por medio de la comparación con procesos psicológicos de delimitación. Porque las formas colectivas e individuales de la solución de conflictos se complementan: los individuos recurren a esquemas de reacción cristalizados en la historia social y los varían según sus posibilidades históricas y biográficas.

Un ejemplo: en la tradición antisemita, junto con la discriminación y persecución de judíos vivos, desde siempre desempeñó un papel muy grande la profanación de tumbas judías. Tras la destrucción militar del régimen hitleriano, el antisemitismo en Alemania era mal visto y había pocos judíos sobrevivientes. En tales circunstancias, durante décadas el antisemitismo en Alemania se expresó sobre todo en los viejos cementerios judíos. Miembros de la generación post Hitler pudieron engranar al darse el caso –inclusive sin instrucciones específicas por parte de antisemitas enconados– y sin problema alguno con el "clásico" ritual de la profanación de cementerios, que estaba disponible en el arsenal cultural.

3

Pertenece a las características propias de nuestra especie que la conducción (genéticamente codificada) de los comportamientos por medio de los "instintos" se reduce considerablemente y los instintos faltantes deben ser reemplazados por modos de comportamiento aprendidos. En los seres humanos se ha quebrado la relación establecida, presente en otros seres vivos, entre necesidades, energías impulsivas necesarias para su satisfacción y objetos y modos de comportamiento adecuados para la satisfacción instintual. Los impulsos se elitizan, los objetos requieren interpretación y definición, las acciones de intermediación entre necesidad y objeto de la necesidad han de ser aprendidas y estandarizadas. Una vez habitualizados los enlaces aprendidos, culturalmente específicos, entre deseos instintivos, acciones de satisfacción y objetos, aparece entonces como casi natural el desarrollo de las acciones destinadas a la satisfacción instintual. Sin embargo, la seguridad (y previsibilidad) del comportamiento imitativo del comportamiento "instintivo", basado en procesos de aprendizaje, se mantiene en principio proclive a perturbaciones. Dicho de otro modo: los patrones de actividad cultural son reprimibles, abandonables, revisables y optimizables.

4

En los procesos de socialización los impulsos instintivos de los individuos están estructurados según la cultura específica, formados como "deseos" concretos. Los representantes adultos de cada cultura ejemplifican con su vida (sobre el escenario familiar) a quién, a qué y cómo hay que amar y a odiar. Marcan también, si es necesario por la fuerza, las fronteras entre aquellos "como uno" con los que se puede establecer contacto y aquellos con los cuales el contacto es indeseado. Al programa de aprendizaje cultural de cada generación pertenece la interiorización del límite social entre lo que vale como "propio" y ha de ser apartado de lo que vale como "ajeno". "Propio" y "ajeno" no son categorías naturales sino sociales.

La frontera, reforzada por el miedo, entre lo que se define como "patria" y lo "extranjero" es –por ser una frontera artificial– elástica y en principio móvil. La tolerancia social e individual ante lo "extranjero" varía. Bajo condiciones de paz, nivel de vida creciente y pleno empleo crece, bajo condiciones de crisis, cuando el miedo por la supervivencia domina a las personas, se reduce. Cuanto más insegura de sí misma está una colectividad o un individuo, tanto mayor es su necesidad de delimitación y deslinde. Spinoza enseñaba que toda definición es una negación⁵³. Y bajo condiciones

⁵³ Spinoza, Baruch (Benedictus de) [1774]: Carta a Jarigh Jelles del 2/6/1674. Carolus H. Bruder (Ed.) (1844): Benedict de Spinoza opera quae supersunt omnia. Lipsiae, Vol. II, pp. 298 s. "Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse". (Parágrafo 4, p. 299).

de riesgo de la autoafirmación la identidad se encoge hasta convertirse en un atado de delimitaciones, se convierte en puramente negativa. Si el alma es algo así como un espacio interior imaginario en el que mundo y yo están igualmente representados, entonces es comprensible que todos los trazados de fronteras que realizamos en la realidad social correspondan a aquellos que entrecruzan nuestro mundo interior. Las delimitaciones y deslindes interiores se corresponden con los exteriores.

Aquello que experimentamos como "ajeno" se debe a una definición. Primero tiene que ser convertido en ajeno, "enajenado", antes de vivirlo como "ajeno". Para poder caracterizar a algo como "ajeno" tenemos que (aprender a) conocerlo y con comparaciones separarlo de lo no ajeno. El juicio: "esto es algo ajeno", "este es un extraño" presupone un proceso cognitivo. También la reacción aparentemente no intermediada ("natural") frente a lo extraño –defensa, antipatía o fascinación– es en realidad intermediada. Lo ajeno es un algo que se nos ha convertido en ajeno, en puridad una extrañeza fabricada. Nos era por lo menos tan familiar que podíamos apartarlo de lo no ajeno y separarnos de ello. Lo extraño había sido alguna vez algo conocido que luego fue víctima del rechazo. Y lo supuestamente "propio", lo no ajeno, en sí mismo es igualmente tan sólo algo extraño al cual nos hemos resignado o con el que hemos amistado.

Arthur Rimbaud anotaba en 1871: "Yo, ese es [un] otro"⁵⁴. Friedrich Nietzsche inició 16 años más tarde su investigación de la Genealogía de la moral con las frases: "Nos somos desconocidos [...]. Nos permanecemos [...] necesariamente extraños, no nos comprendemos, tenemos que confundirnos [...]. 'Cada cual es el más alejado para sí mismo'"⁵⁵. La relación entre "propio" y "ajeno" es, como se ve, sumamente difícil. Tratamos de simplificarlo, trazamos a la fuerza límites dentro de nosotros, nos delimitamos con igual violencia y arbitrariamente de otros, olvidamos que fuimos nosotros quienes trazamos esos límites y creemos en ellos. Negamos entonces que en lo propio acecha lo ajeno, que en lo ajeno nos enfrenta y seduce lo familiar. La extrañeza fabricada es un algo propio que no podemos someter y al que se teme, algo sin lo cual no se puede vivir y que mejor quisiéramos extinguir definitivamente⁵⁶.

5

La única instancia capaz de conciencia por estar vinculada a y modificada por el lenguaje en el seno del alma, el "yo", depende (según la enseñanza freudiana) energéticamente del no yo interior al alma (el ello y el superyo). Preocupado por la auto supervivencia se enajena de las demás instancias del alma, sobre cuya frontera existe. Si se expone a la conciencia de su dependencia, las regiones del alma de las que se alimenta se le convierten en provincias enemigas. En la lucha contra sus propios deseos instintivos y el control social interiorizado, el superyo o conciencia, el yo reduce su propia esfera por desmembramiento de lo que supuestamente no le pertenece. Se defiende de lo ajeno en su propia alma sustrayendo la conciencia, destruyendo el lenguaje, enajenándose. Con este retraso de las fronteras se produce un retraso de la frontera entre el yo y los otros. Lo que es separado en el interior como representación de lo "ajeno", de lo no asimilable, también es delimitado en el mundo real, social. Los

⁵⁴ "Je est un autre". Carta a Georges Izambard del 13/5/1871. En: Rimbaud, A. (1999): *Œuvres complètes. Poésie, prose et correspondance*. (Ed. por Pierre Brunel). París, p. 237.

⁵⁵ Nietzsche (1887): *Sobre la genealogía de la moral*. Escrito polémico. Obras completas (Edición crítica de estudio), Munich 1980, Vol. 5, pp. 247 y s. (Prólogo, afor. 1).

⁵⁶ "Si le mépris ne représentait pas des valeurs essentielles, il n'inspirerait pas une telle panique aux hommes purs, et son commerce ne nécessiterait pas tant de lustrations. Ils l'appellent le corrupteur, comme si les hommes purs avaient besoin du juif pour être corrompus et pour apprendre ce que d'aventure ils ne sauraient pas... En réalité ils incarnent en lui la délicieuse tentation qui leur donne le goût de vivre, qui conserve aux rapports sociaux le moussieux de l'émulation et de la féconde volupté. [...] Le patricien conserve soigneusement son plébéien, tout en le persécutant, comme le Magyar a besoin de son tzigane qui lui apporte ce qui précisément lui manque, – le délié de la passion, la sensualité, la féminité; il l'embrasse sur la bouche, puis lui crache au visage; il déteste ce qu'il aime, et qui d'ailleurs l'entretient dans son contentement d'être bien né. En humiliant l'homme juif, l'homme pur se fait mal à lui-même et jouit de ce faire mal et persécuter l'allogène, le vital allogène dont tout homme a faim et soif". Jankélévitch, Vladimir [1943]: "Psychoanalyse de l'antisémitisme". *Labyrinthe, Journal mensuel des lettres et des Arts*, Nr. 19. París 1/5/1946, p. 6.

candidatos a tal enajenación –excéntricos, enfermos, herejes y heterodoxos, personas de otro idioma y color de piel, otras costumbres y otros credos, muy pobres y muy ricos– se convierten, con ayuda del mecanismo de defensa de la proyección, en Otros insoportables, en siniestros. Lo que en la propia alma es la “persecución”, que sucede a la “represión” y la intensifica, en el mundo social se convierte en interminable lucha contra los siniestros extraños. Esta lucha se combate tanto más fanáticamente cuanto más se impone la experiencia de que uno es tan extraño a sí mismo como lo son los extraños y que los no extraños nos son por lo menos tan lejanos y tan siniestros como los expulsados por ser extraños. Detrás de la frontera que hemos trazado reside lo inquietante. Y debido a la delimitación tanto lo que está fuera como lo que está dentro se nos convierte en enigma. El ego purificado o en su caso la comunidad homogenizada por un lado y por el otro lo que ha sido convertido en ajeno más allá del límite se convierten cada cual en el fantasma del otro. La solución al enigma está siempre en lo que hemos vuelto inalcanzable, en el “más allá”, en el “extranjero”. Sólo cuando se logra reabrir al menos parcialmente las herméticas fronteras del yo y del nosotros, hacerlas transparentes o romperlas, se hace posible retrotraer la funesta exclusión, resolver el enigma creado por el prejuicio social instalado por ese fraccionamiento, pueden liberarse de su influencia quienes han caído en él.

El prejuicio es un ahorro. Ahorra experimentar lo ajeno; exponerse a lo ajeno ya no le es posible al ser humano cuyo yo está debilitado debido al fraccionamiento.

La terapia freudiana lo toma en cuenta. La cura analítica es un evento consagrado a aflojar la censura social y la censura individual, que agudiza cada vez más a la social. La cura es un oasis en el que el control social se reduce metódicamente a fin de posibilitar “asociaciones libres”, es decir un distanciamiento de los tabúes. El psicoanálisis es una tentación al pequeño tráfico fronterizo, al contrabando de mercadería mal vista. Sólo por medio de mensajes contrabandeados por los encerrados en la prisión del alma, en el ghetto, sólo con ayuda de las “ocurrencias libres” no censuradas, determinadas por el conflicto reprimido, se puede resolver el enigma de una historia personal, descubriéndose así el oscuro secreto de la historia social que hasta ahora siempre fue también una historia de discriminaciones, expulsiones, pogromos y masacres.

6

La delimitación xenofóbica ha sido ingrediente de casi todas las culturas hasta la actualidad; todavía cada una era sólo provinciana. Pero nuestra esperanza se dirige a que nosotros, bajo circunstancias más favorables, alguna vez podamos percibir lo otro sin esa máscara de lo ajeno que nuestro miedo le coloca.

Los prejuicios sociales se institucionalizan cuando mayorías que pierden fe en sí mismas condenan a minorías excluidas por esas mayorías a mantener condiciones que a las mayorías mismas les son insoportables. Cada nueva generación adopta los prejuicios institucionalizados con que se topa. Es decir que tareas irresueltas de generaciones anteriores en forma de prejuicios sociales se transmiten codificadas a las generaciones siguientes. El problema irresuelto puede ser tematizado inicialmente sólo en forma del prejuicio, es decir, cifrado; pero con ello al mismo tiempo su irresolubilidad queda fijada. De esta manera las generaciones posteriores se convierten en delegadas de sus antecesores, el pasado obtiene el dominio del presente. En las mayorías (o minorías dominantes) que viven en condiciones de desigualdad y predominio crece –como en los integrantes de los grupos discriminados– el resentimiento, se agolpa una incontrolable voluntad de destrucción (violencia potencial). El tradicional dispositivo del prejuicio canaliza estas energías destructivas. Asegura el pegamento social del grupo al destacar a un grupo humano, al hacerlo reconocible, sobre el cual se pueden descargar furia y odio “con la conciencia limpia”. Las comunidades imaginarias se confirman a sí mismas como comunidades derramando periódicamente la sangre de los extraños. Aseguran su propia “cultura” facilitándoles a sus integrantes festivas regresiones, liberándolos periódicamente para la bárbara cacería del hombre.

7

Los fabricados extraños representan lo ajeno para aquellos que buscan estabilizarse a sí mismos y a su colectividad por medio de la institución del prejuicio. “Extraños” son por regla general migrantes

o descendientes de migrantes. No sólo vienen de lejos sino en la mayoría de casos además de la miseria. Recuerdan a los ya no tan extraños un peligro que amenaza a todos. También ellos, los que se han hecho sedentarios, podrían alguna vez ser arrojados de las condiciones que les son familiares a una extrañeza. La guerra podría retornar de la periferia de su mundo al centro, es decir a ellos mismos, ellos mismos podrían convertirse (otra vez) en víctimas y refugiados, es decir en extraños.

Lo que llamamos "progreso" fue para la mayoría de aquellos que lo han vivido una catástrofe. Las condiciones de vida tradicionales, con las que se habían encariñado, cambiaron rápidamente, a menudo en pocos años o décadas. Debieron adaptarse a nuevas, extrañas formas de vivir. Cientos de millones de personas han sido empujadas a escala mundial en los siglos recientes del campo a las ciudades. Cientos de millones de personas fueron expropiadas y transformadas en asalariados libres. Cientos de millones de personas perdieron sus puestos de trabajo y se convirtieron en mendigos hambrientos, en asalariados libres potenciales. El progreso capitalista fue por regla general ruinoso. E inclusive las personas que viven en uno de los paraísos terrenales, en los países con el más elevado nivel de vida, donde hambre y tuberculosis ya han sido eliminados, donde fluyen electricidad y agua, tienen permanentemente ante sus ojos la miseria de los menos afortunados entre los hoy vivientes. El miedo al empobrecimiento y a la expulsión, a la guerra y a la dictadura, está profundamente arraigado en ellos. Por eso odian a quienes llegan a ellos como mensajeros de una desgracia hace tiempo conocida, en otros lugares presente: los refugiados, los apátridas, los asilados políticos, los buscadores de trabajo, todos los "superfluos" que quieren participar de su bienestar, de su paz. Y las minorías marginadas ellas mismas, dispuestas a la violencia, de los países ricos libres de guerras declaran la guerra a los migrantes que cruzan sus fronteras. Refuerzan su propia, precaria pertenencia a la colectividad de los no extraños trazando con sangre en el ámbito público el límite entre pertenecientes y no pertenecientes. El comportamiento de la mayoría latentemente hostil a los extraños y el comportamiento de la policía y de la justicia muestran que las pandillas racistas pueden sentirse seguras también en los países más ricos de la disimulada simpatía de las mayorías silenciosas.

8

Donde fuere que se delimite a minorías bajo la influencia de prejuicios transmitidos, aquella minoría privilegiada en la mayoría que es incapaz de aceptar el "eterno" retorno de discriminación, pogromo y masacre, tiene sólo una posibilidad: la de asumir el largo combate por esa mayoría obsesionada por miedos xenofóbicos que está a punto de tomar aire por la fuerza masacrando a los que define como extraños. ¿Cómo? Colocándose por una parte del lado de la minoría discriminada, defendiéndola con palabras y armas, y por la otra descifrando los prejuicios dominantes. Si no gana esta lucha política y argumentativa por la eliminación de la enajenación, será víctima ella misma de los lunáticos de la delimitación.

LITERATURA

Reforma de la sociología

Adorno, Theodor W. (1957): "Soziologie und empirische Forschung". En: Adorno (1972): *Gesammelte Schriften*, Vol. 8, Frankfurt, p. 196-216.

Andreski, Stanislav (1972): *Social Sciences as Sorcery*. London [Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften. Mißbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft. München 1974]

Baumann, Zygmunt (1988; 1989): *Modernity and the Holocaust*. Oxford 1989. [Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg 1992]

Bergmann, Waltraut, u.a. (1981): *Soziologie im Faschismus, 1933-1945*. Köln.

Fritz-Vannahme, Joachim (1996): *Wozu heute noch Soziologie?* Opladen.

Giddens, Anthony (1982): *Sociology. A brief but critical introduction*. London.

Gouldner, Alvin W. (1970): *The Coming Crisis of Western Sociology*. [Die westliche Soziologie in der Krise. Vol. 1 und 2. Reinbek 1974.]

Horkheimer, Max ([1944] 1947): *Eclipse of Reason*. New York. [Deutsche Übersetzung: Horkheimer (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. In: Horkheimer (1991): *Escritos reunidos*, Vol. 6, Frankfurt, pp. 19–186.]

Lynd, Robert S. (1939): *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*. Princeton 1985.

Maus, Heinz (1956): "Geschichte der Soziologie". En: Ziegenfuss, Werner (ed.) (1956): *Handbuch der Soziologie*. Stuttgart, pp. 1–120. [Trad. Inglesa: Maus (1962): *A Short History of Sociology*. London, New York 1971.]

– (1981): *Die Traumhölle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie*. (Ed. por Michael Th. Greven y Gerd van de Moetter). Frankfurt.

Marcuse, Herbert (1941; 1954): *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. New York.

[*Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied, Berlin 1962.]

– (1958): *Soviet-Marxism. A Critical Analysis*. [Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied, Berlin 1964]

– (1964): *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. [Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied, Berlin 1967]

Mills, Charles Wright (1958): *The Causes of World War Three*. New York. [Die Konsequenz. Politik ohne Verantwortung. München 1959]

– (1959): *The Sociological Imagination*. New York. [Kritik der soziologischen Denkweise. Neuwied, Berlin 1963]

Rammstedt, Otthein (1986): Deutsche Soziologie 1933–1945. Die Normalität einer Anpassung. Frankfurt.

Schelsky, Helmut (1959): Ortsbestimmung der deutschen Soziologie. Dusseldorf, Köln.

Crítica de la pseudo naturaleza

Adorno, Theodor W. [1931]: "Die Aktualität der Philosophie". Escritos reunidos, Vol. 1. Frankfurt 1973, pp. 325–344.

– (1966): Negative Dialektik. Escritos reunidos, Vol. 6. Frankfurt 1973.

– (1969): "Kritik". Escritos reunidos, Vol. 10.2. Frankfurt 1977, pp. 785–793.

Dahmer, Helmut (1994): Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart. Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. Escritos reunidos, Vol. II–III. Frankfurt 1968, pp. V–642.

Freud, S., und Joseph Breuer (1895): Studien über Hysterie. Frankfurt 1970.

Hegel, Georg W. F. (1801): Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. Obras, Vol. 2 (Jenaer Schriften [1801–1807]), Frankfurt 1970, pp. 9–138.

– (1807): "Wer denkt abstrakt?" Obras, Vol. 2, Loc. cit., pp. 575–581.

Horkheimer, Max (1937): "Traditionelle und kritische Theorie". Escritos reunidos, Vol. 4. Frankfurt 1988, pp. 162–225.

– (1942): "Vernunft und Selbsterhaltung". Escritos reunidos, Vol. 5. Frankfurt 1987, pp. 320–350.

Korsch, Karl (1938): Karl Marx. Frankfurt 1967.

Marx, Karl [1857/1858]: "Ökonomische Manuskripte 1857/1858". Obras de Marx-Engels, Vol. 42, Berlin 1983.

Marx, K. und Friedrich Engels (1845): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Obras de Marx-Engels, Vol. 3, Berlin 1959.

Marx, K. ([1875] 1891): "Kritik des Gotheer Programms". Obras de Marx-Engels, Vol. 19, Berlin 1962, pp. 11–32.

Nietzsche, F. (1888): Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Obras completas (Edición crítica de estudio), Vol. 6, München 1980, pp. 55–161.

Schelling, F. W. J. [1827]: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Conferencias de Munich (Del legado manuscrito). Escritos de 1813–1830. Darmstadt 1958, pp. 283–482.

La crítica nietzscheana a la moral y a la ciencia

Golomb, Jacob (Ed.) (1997): Nietzsche and Jewish Culture. London. [Nietzsche und die jüdische Kultur. Viena 1998]

Montinari,azzino (1975): Che cosa Ha 'Veramente' Detto Nietzsche. Roma. [Friedrich Nietzsche. Eine Einführung. Berlin 1991]

Nietzsche, Friedrich (1967–1977): Werke. Kritische Gesamtausgabe. (Fundada por G. Colli y M. Montinari) Secciones I–VIII. Berlin, New York (de Gruyter).

Nietzsche (1980): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. Von Coll und Montinari. München, Berlin, New York (dtv; de Gruyter). Vol. 1–15.

Nietzsche (1975–1984): Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Loc. cit.

Nietzsche (1986): Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Colli und Montinari, Loc. cit.

Schacht, Richard (Ed.) (1994): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals. Berkeley, Los Angeles, London.

Simmel, Georg (1907): Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Hamburgo 1986.

Stegmaier, Werner (1994): Nietzsches >Genealogie der Morak<. Darmstadt.

La teoría freudiana de la cultura

Adorno, Theodor W. (1955; 1966): "Psychologie und Soziologie"; "Postscriptum". Obras reunidas, Vol. 9, Frankfurt 1972, pp. 42–92.

Apel, Karl-Otto ([1966] 1968): "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht". En: Apel (1973): Transformation der Philosophie, Vol. II (Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft). Frankfurt, pp. 96–127.

Clark, Ronald W. (1979): Sigmund Freud. London [Sigmund Freud. Frankfurt 1981]

Dahmer, H. (1973): Libido und Gesellschaft. Studien ubre Freud und die Freudsche Linke. 2ª ed. ampliada, Frankfurt 1982. [Trad. española: Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana. México, Madrid 1983]

Freud, Sigmund (1942 ss.): Gesammelte Werke, Vol. I–XVIII y 1 Ergänzungsband. Frankfurt (Fischer).

Freud, S. (1953–1974): The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 1–24. London (Hogarth Press).

Habermas, Jürgen (1968): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1973.

– (1963–1977): Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt 1983.

Lorenzer, Alfred (1970): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt.

Dahmer, H. (1994): Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart. Frankfurt.

Marcuse, Herbert (1955): Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. London 1998. [Trad. alemana: Marcuse (1957): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Escritos, Vol. 5. Frankfurt 1979] [Trad. española: Eros y civilización...]

Schorske, Carl E. (1980): Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture. New York. [Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle. Frankfurt 1982]

Yerushalmi, Yosef Hayim (1991): Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable. New Haven, London. [Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Berlin 1992]

Xenofobia y violencia

Bergmann, Werner (Hg.) (1988): Error without Trial. Psychological Research on Antisemitism. Berlin, New York.

Bergmann, W., und Rainer Erb (Hg.) (1990): Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945. Opladen.

Bielefeld, Uli (Hg.) (1991): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburgo.

Dahmer, Helmut: Divergenzen. Politische Aufsätze (en preparación).

Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. Obras reunidas, Vol. XIII. Frankfurt 1963, pp. 71–161.

Freud, Sigmund ([1934–1938] 1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Obras reunidas, Vol. XVI, Frankfurt 1961, pp. 101–246. [Trad. española: Moisés y la religión monoteísta...]

Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno (1944; 1947): "Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung". En: idem (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. En: Horkheimer (1985): Obras reunidas, Vol. 5, Frankfurt, pp. 197–238.

Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin.

Sartre, Jean Paul (1954): Réflexions sur la question juive. Paris. [Überlegungen zur Judenfrage. Reinbek 1994 - Reflexiones sobre la cuestión judía...]

Silbermann, Alphons (1981): Der ungeliebte Jude. Zur Soziologie des Antisemitismus. Zürich.

Simmel, Ernst (Ed.) (1946): Anti-Semitism. A Social Disease. New York. [Deutsche Übersetzung: Simmel (Hg.) (1993): Antisemitismus. Frankfurt.]

Taguieff, Pierre-André (1987): La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris 1990.

Traverso, Enzo (1997): L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels. Paris. [Deutsche Übersetzung: Traverso (2000): Auschwitz denken. Die intellektuellen und die Shoah. Hamburgo.]

APORTES AL DEBATE

No 1 **Corrupción y control ciudadano** / Lima, junio 2001

Fernando De la Flor

Anel Townsend

Enrique Bernales

Vicente Santuc

Agustín Haya de la Torre

No 2 **Proceso de descentralización en el Perú: análisis, retos y perspectivas 2002** / Lima, febrero 2002

Markus Rühling