

# *¿Es posible combinar lo tradicional con lo moderno?*

Felipe Mansilla

## **Resumen**

En contra de las actuales tendencias postmodernistas, el autor postula una simbiosis entre los elementos positivos de lo premoderno y los correspondientes de la modernidad. Cree posible rescatar las llamadas tradiciones razonables, y combinarlas con lo positivo de la modernidad. Uno de los factores positivos de la tradicionalidad sería la religión en cuanto fuente de sentido y consuelo. Esfuerzos sincretistas similares en otros campos constituyen gran parte la historia universal.

*Palabras clave:* tradición, modernidad, religión, simbiosis, espíritu crítico

## **Abstract**

Against fashionable postmodernist tendencies the author pleads for a combination of positive elements of premodern conceptions and reasonable modern features. He attempts to retrieve some factors of premodern societies and to blend them with the genuinely positive aspects of modernity. Among the former he points out religion as a source of sense and comfort. Similar syncretizing efforts in other fields constitute a fair portion of the history of mankind.

*Keywords:* tradition, modernity, religion, symbiosis, critical spirit

No podemos retornar al mundo pre-industrial, pero sí podemos intentar una simbiosis entre los elementos positivos de lo premoderno y de la modernidad: pode-

mos, por ejemplo, tratar de no destruir ni desvirtuar nuestras tradiciones *razonables*, y combinarlas con lo rescatable de la modernidad. Estos esfuerzos sincréticos no son ni tan raros ni condenados *a priori* al fracaso: en gran parte la historia universal está construida por ellos. Y la evolución del pensamiento tiene a menudo lugar mediante miradas retrospectivas, por medio de un retorno a temáticas y motivos que parecían indefectiblemente superados, pues ningún problema posee por suerte una solución definitiva, y bajo ciertas circunstancias los temas más abstrusos y curiosos nos pueden brindar inspiración y ganancias cognitivas.

La llamada Ilustración escocesa (*David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith*), entre otras corrientes en épocas de rápida transición social y cultural, puede ser considerada como un intento de síntesis entre los valores normativos de un mundo rural y agrario y las incipientes necesidades de un ámbito urbano e industrial y también como la restitución de un equilibrio entre la monarquía tradicional y los nuevos espacios de libertad y autonomía individuales<sup>1</sup>. Lo rescatable de las tendencias conservadoras reside probablemente en una revalorización de los hábitos convencionales y de la experiencia acumulada durante siglos, porque ésto constituye el sedimento del conocimiento posterior. *Carl Amery* señaló acertadamente que los grandes programas materialistas y revolucionarios han propugnado la modificación del mundo, pero que la obligación actual, frente a los desastres ecológicos causados por el progreso, es la de preservarlo<sup>2</sup>.

*Max Horkheimer* señaló que una de las tareas primordiales de la teoría crítica en la actualidad era discernir lo que había que guardar del pasado sobre todo normativas y logros culturales y lo que era necesario combatir del presente<sup>3</sup>. Cada progreso conlleva la eliminación de algo que ha sido positivo: es conveniente tener consciencia y dejar constancia de ello. El dolor y el duelo por estas pérdidas sirven

---

<sup>1</sup> Cf. Josep Baqués Quesada, *La Ilustración escocesa: un depósito de intuiciones para el neoconservadurismo?*, en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), N1 118, octubre/diciembre de 2002, p. 144 sq., 176; Josep Baqués Quesada, *El neoconservadurismo: fundamentos teóricos y propuestas políticas*, Barcelona: ICPS 2000.

<sup>2</sup> Carl Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen* (La naturaleza en cuanto política. La oportunidad ecológica del Hombre), Reinbek: Rowohlt 1976, p. 185. Sobre lo razonable del espíritu conservador en la actualidad cf. Hermann Lübke, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (El progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente), Friburgo: Rombach 1975, p. 62 sq.; Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (Despedida de los principios. Estudios filosóficos), Stuttgart: Reclam 1981, p. 16 sq., 77 sq.- Esta es la posición básica de Friedrich A. von Hayek y otros neoconservadores contemporáneos. Cf. F. A. von Hayek, *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Madrid: Unión Editorial 1997; Michael Oakshott, *El racionalismo en política y otros ensayos* [1975], México: FCE 2000; Paloma de la Nuez, *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F. A. von Hayek*, Madrid: Unión Editorial 1994.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute* (La teoría crítica ayer y hoy), en: Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición), Frankfurt: Athenäum-Fischer 1972, p. 166.

para relativizar el progreso material, no siempre tan razonable: lo irracional sería aceptar todo progreso por el mero hecho de serlo. Una forma aceptable de ser conservador hoy en día es ser partidario de preservar los ecosistemas amenazados por el progreso humano y lo razonable de la tradición: la conservación de los grandes legados culturales del pasado y de lo que queda de naturaleza en este mundo se transforma entonces en una acción progresista.

En este contexto es sintomático que un gran pensador como *Max Weber*, quien consagró una notable porción de su obra teórica a fundamentar la necesidad de la abstención de juicios valorativos en la actividad científica, sintiese una enorme nostalgia reprimida por sentimientos y valores: la “modernidad” de su enfoque fue horadada por su añoranza de elementos premodernos, como la fraternidad, la religiosidad, la espontaneidad y la búsqueda de sentido<sup>4</sup>.

En la actual sociedad compleja y sobredesarrollada la solidaridad humana sólo se puede dar como la consciencia de un desamparo existencial que atañe a todos; lo que puede unir a los hombres es la sensación de soledad colectiva, el percatarse de la precariedad de la vida a largo plazo en un mundo finito y amenazado por la propia evolución humana y el reconocer la serie interminable de horrores e injusticias que jalonan la historia. Y esta impresión de abandono liminar sólo puede ser compensada por la creencia en lo trascendente y por la preservación de modelos de convivencia que conservan los cimientos de una sociedad genuinamente humana: amor y solidaridad inmediatas (no mediatizadas por estructuras burocráticas, por más eficientes que éstas sean) y una creencia racional que otorgue sentido a nuestra existencia individual y colectiva. En su espléndido tratado sobre los orígenes del totalitarismo *Hannah Arendt* señaló acertadamente que este sistema tan expandido en el siglo XX se alimentó de los siguiente factores: el aislamiento y la atomización de los individuos en medio de las eficientes instituciones contemporáneas, el debilitamiento de los vínculos de parentesco y amistad en favor de la lealtad omnívora que exigen las organizaciones anónimas, la disolución (muchas veces anhelada) del individuo en movimientos y modelos colectivistas, el decaimiento de las normas éticas convencionales (bajo el pretexto de un realismo amoral), el sentimiento de impotencia ante dilatadas burocracias estatales y privadas y la soledad existencial del *homo faber*<sup>5</sup>. La angustia hace que los mortales se cierren con respecto a sus

---

<sup>4</sup> A este respecto cf. Arthur Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* [1969], Madrid: Alianza 1976, p. 163, 170, 179, 203, 256, 263, 271.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], New York/Londres: Harcourt Brace Jovanovich / Harvest 1973, p. 323, 330, 334, 474, 477; cf. también Jürgen Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht* (El concepto de poder en Hannah Arendt), en: Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, p. 110; Habermas, *Alexander Mitscherlich: Arzt und Intellektueller* (Alexander Mitscherlich: médico e intelectual), en: Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles político-filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1998, p. 193.

congéneres, pero el mismo impulso homogeneizador de la civilización moderna destruye las distancias entre ellos. Al perder su individualidad los hombres pierden la facultad de comunicarse entre ellos y, por ende, la iniciativa socio-política, que es la posibilidad de enlazar libre y espontáneamente los intereses divergentes para una acción común. El Estado y las las fuerzas prevalecientes pueden así disponer sobre una masa amorfa de “ciudadanos” y manipularlos arbitrariamente. El triunfo de la racionalidad instrumental aniquila paulatinamente el diálogo entre iguales e imposibilita a largo plazo la resolución pacífica de conflictos, la que depende en última instancia de la habilidad expresiva de los hombres, de su idoneidad para ensayar alternativas socio-políticas y organizativas y de sus aptitudes para reinterpretar la tradición. El discernimiento crítico, la facultad para comprender valores éticos y estéticos, el derecho a la expresión espontánea de los anhelos y el recuerdo esclarecedor de los sufrimientos pasados no representan elementos inconfundibles de la era premoderna, pues se originaron y fueron explicitados en la edad clásica; hoy se revelan como indispensables para amortiguar la civilización conformada por el principio de rendimiento, la burocratización y nivelización de la vida cotidiana, las neurosis colectivas y la destrucción del medio ambiente. Estos últimos factores mencionados, causantes de los regímenes totalitarios, pertenecen al ámbito de la modernidad y, como tales, se hallan plenamente vigentes a comienzos del siglo XXI.

La síntesis postulada aquí entre lo tradicional y lo moderno puede ser explicitada brevemente mencionando el rol que la religiosidad (y aspectos afines) puede aun jugar en el mundo moderno. Las diferencias entre religión y mitos, por un lado, y saberes objetivos y conocimientos derivados de experimentos científicos, por otro, son importantes. Sobre esta diferencia se basa una buena parte de la civilización occidental moderna. Sería una absoluta necedad negar esta distinción palpable y simplemente fundamental. Pero hay también semejanzas entre ambas formas del quehacer humano, similitudes que ahora comienzan a ser reconocidas en cuanto tales y que impiden la desvalorización y el desprecio sistemáticos del mito, la religión y, en general, de los valores y las instituciones premodernas. Las ciencias naturales parecen gozar de injustificados privilegios respecto de las sociales y espirituales, privilegios que se derivan de una curiosa convicción en la mayor objetividad y exactitud de las primeras. Las ciencias naturales han resultado ser, empero, tan tributarias como las otras del entorno personal, cultural e histórico de los científicos, y sus practicantes tan proclives a prejuicios e influencias de todo tipo, incluidas las políticas, como aquéllos que investigan leyendas y costumbres de otros pueblos. Insistiendo en esta posibilidad, *Emile Durkheim* llegó a la conclusión de que el proceso de constitución de las ciencias no difiere substancialmente del de las religiones<sup>6</sup>. Las creencias parecen representar una vivencia muy extendida y no reducible

<sup>6</sup> Cf. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, passim.- La idea

a otro tipo de experiencia. La inseguridad les es constituyente. Pero las creencias conforman la base de los conceptos y la “condición de posibilidad”<sup>7</sup> de toda actividad humana, incluyendo los esfuerzos intelectuales. El ser humano vive vinculado inextricablemente a creencias de diverso tipo, a saberes previos, sobre los cuales se edifica la ciencia contemporánea, saberes que son comunes a la razón y a la religión. Se asemejan notablemente a los postulados y axiomas de la ciencia, que también son indemostrables. La ciencia no está casi nunca libre de presupuestos y selecciones de valores que ocurren en la esfera precientífica. La ciencia se construye sobre un *humus* cultural de cierto espesor; las teorías contemporáneas sobre el universo parten también de la presuposición de un orden cósmico aceptado en cuanto científico porque una mayoría aleatoria de científicos y teorías reputadas como tales lo consideran así. Si ésto es así, tenemos que retornar a una humildad liminar: los conceptos de hombre y humilde provienen probablemente del mismo *humus* de la tierra, que no llama la atención, pero que es imprescindible<sup>8</sup>.

En un pasaje poco conocido *Herbert Marcuse* aseveró que “la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin”<sup>9</sup>. Las actuales inclinaciones a deconstruir y desmistificar todo fenómeno relacionado con lo religioso y lo mítico conllevan a menudo la imposición del propio criterio del investigador, para quien la grandeza y la lógica interna de los asuntos estudiados no son fácilmente comprensibles<sup>10</sup>. Los mitos y las doctrinas religiosas tienen la función de recordar a los hombres su índole pasajera y lo efímero de todos sus actos. La religión puede ayudar al Hombre a que éste evite el acto máximo de soberbia, que es colocarse en lugar de Dios en la esfera de lo absoluto. Las versiones más plausibles de la teología abandonan la pretensión de conocer inequívocamente a Dios y, por lo tanto, a penetrar la esencia de todo el universo, reconociendo así los límites de nuestras facultades cognoscitivas, pero postulando la idea de que si bien no podemos comprender exhaustivamente el mundo, sí podemos amarlo y conservarlo.

del progreso material e histórico y la concepción de los costes sociales del mismo pueden poseer un fundamento teológico: el avance hacia la redención mesiánica pasa ineluctablemente por el valle de lágrimas de los sacrificios colectivos. Sobre esta temática cf. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y suceso redentorio. Las precondiciones teológicas de la filosofía de la historia), Stuttgart etc.: Kohlhammer 1957, passim; Fernando Mires, *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, San José: DEI 1990, p. 21, 70 sq.

<sup>7</sup> Sobre este concepto de reminiscencia kantiana cf. Jesús Avelino de la Pienda, *Filosofía de las creencias*, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), vol. XXXVII, N1 92, junio/diciembre de 1999, p. 239.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>9</sup> Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1962, p. 225

<sup>10</sup> Cf. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París: Gallimard 1965, p. 9.

Un mínimo de creencias religiosas ha resultado ser uno de los antídotos más eficaces contra la arrogancia del Hombre contemporáneo y sus consecuencias práctico-políticas. A la vista de la actual soberbia tecnocrática parece que la concepción de responsabilidad por el futuro y sus generaciones no puede sustentarse sin una base ético-religiosa que englobe la idea de pecado, la noción de falta individual por transgredir los mandamientos de Dios. La carencia de una consciencia de culpabilidad y de un sentimiento de error y delito personales constituye, como se sabe, una de las características recurrentes y decisivas de los políticos de todas las latitudes; distinguidos intelectuales (como *Martin Heidegger*), involucrados en los regímenes totalitarios más terribles, han demostrado también que el sentimiento de culpabilidad personal es un bien terriblemente escaso. Pero sólo la consciencia de la culpa y responsabilidad individuales puede llevar al remordimiento sincero y, por ende, a una actitud que modifique realmente las pautas de comportamiento que causaron tanto daño a lo largo de la historia universal. (La inmensa mayoría de los intelectuales, preocupados por plegarse a las corrientes de moda del momento y por no separarse de la tendencia predominante ayer marxistas, hoy postmodernistas, no ha contribuido para nada al surgimiento de un sentimiento de responsabilidad de relevancia histórica y social.)

Aquí es conveniente pasar revista someramente a las críticas radicales de la religión y de otros fenómenos premodernos, críticas iniciadas por *Francis Bacon*, continuadas por la Ilustración y sistematizadas por pensadores marxistas y postmodernistas. Estos esfuerzos teóricos están basados en la sospecha y la suspicacia sistemáticas, pero se revelan como insuficientes para aprehender a cabalidad ciertos problemas del mundo premoderno. Según estos enfoques la religión debe su existencia a la necesidad de mantener al pueblo llano en la ignorancia y el infantilismo mediante una conspiración permanente de los poderosos y los astutos<sup>11</sup>. Este modelo explicativo ha sido ampliado posteriormente a todos los fenómenos de la política y las ideologías, fenómenos que representarían sólo herramientas de dominación. Una forma extrema (e insostenible) de la sospecha exaltada a la forma más excelsa del quehacer filosófico ha sido la practicada por *Friedrich Nietzsche*: nuestro intelecto sería ante todo un instrumento de la autopreservación de la especie y, por lo tanto, un vehículo del engaño y el disimulo; simultáneamente el Hombre poseería una inclinación irreprimible a ser embaucado, de donde vendrían la popularidad y la perdurabilidad de la religión. Pero Nietzsche fue aun más lejos y postuló que la verdad en realidad: toda verdad sería un mero ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos e ilusiones, que paulatinamente pierden su fuerza y su eficacia explicativas<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sobre esta temática cf. el brillante y útil compendio de Kurt Lenk (comp.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Ideología. Crítica de las ideologías y sociología del saber), Neuwied-Berlin: Luchterhand 1967, passim.

<sup>12</sup> *Hans-Georg Gadamer* reconoció un gran mérito a Nietzsche: vislumbrar un trasfondo pesimis-

La crítica radical de los fenómenos ideológicos debe una buena parte de su desarrollo y eficacia a Marx, Nietzsche, Freud y Foucault. Como se sabe la ideología es una consciencia objetivamente necesaria y simultáneamente falsa<sup>13</sup>: la justificación de una realidad inicua. La fortaleza de las ideologías dimana del hecho de que en la esfera socio-política es difícil distinguir entre apariencia y realidad: la apariencia suele ser todopoderosa, aunque sea fútil a largo plazo. Las ideologías representan fenómenos de compensación por las carencias y los sufrimientos que para amplios sectores sociales trae consigo todo régimen socio-político. Las ideologías renuncian, en el fondo, a la pretensión de verdad demostrable y se concentran en la importantísima función de brindar resarcimiento y asegurar la legitimidad del sistema dado. La vinculación de la política con la religión y con fenómenos similares es entonces evidente, pues la indemnización así generada brinda sentido metafísico a nuestros actos, responde con una ilusión a la injusticia y a los agravios sufridos y concede una substitución simbólica por el sufrimiento espiritual y material.

Pero la crítica de los fenómenos ideológicos al igual que el relativismo y el escepticismo extremos se revela, pese a sus indudables logros científicos, como insuficiente para comprender y valorar adecuadamente la temática religiosa. Ello puede ser ilustrado analizando brevemente las opciones epistemológicas que subyacen al psicoanálisis y a otros enfoques en boga, opciones que pueden ser descritas como una sospecha metódica en cuanto instrumento cognoscitivo y una visión excesivamente pesimista de la evolución histórica. El método freudiano tiene el mérito de haber introducido la empatía en las ciencias sociales, es decir haber rehabilitado la validez de la intuición asociativa que sabe tomar el lugar del Otro y de lo investigado<sup>14</sup>. Existe, sin embargo, el peligro de que el psicoanálisis, las teorías deconstruccionistas y otros procedimientos postmodernistas se conviertan en unos juegos exegéticos, en ejercicios interpretativos cercanos a la literatura, donde a la postre todo vale y donde cualquier ocurrencia o arbitrariedad es considerada como una notable conclusión respaldada por el pretendido carácter científico de estas disciplinas y, sobre todo, por su popularidad en los medios masivos de comunicación. Freud como anteriormente Nietzsche y con posterioridad Michel Foucault y corrientes afines construyó su notable edificio teórico sobre la suposición, especu-

---

ta detrás de la perfección y alegría apolíneas, entrever un cimiento trágico detrás del rostro elegante y sereno del arte griego. Cf. Gadamer, *Friedrich Nietzsche*, en: Gadamer (comp.), *Philosophisches Lesebuch* (Manual filosófico), t. III, Frankfurt: Fischer 1970, p. 187.

<sup>13</sup> Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Excursos sociológicos), Frankfurt: EVA 1956, p. 168, 176, 179; Kurt Lenk, *Ideologie und Ideologiekritik im Werk Max Horkheimers* (Ideología y crítica de las ideologías en la obra de Horkheimer), en: Alfred Schmidt / Norbert Altwicker (comps.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Max Horkheimer hoy: obra y resonancia), Frankfurt: Fischer 1986, pp. 248-251

<sup>14</sup> Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess* (La producción social de lo inconsciente. Una introducción al proceso etno-psicoanalítico), Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 10.

lativa como otras, de que el desarrollo humano es la historia de la represión: el sufrimiento y el bienestar estarían ligados inextricable y hasta causalmente. La contraposición indiferenciada y extrema entre el principio de placer y el principio de la realidad, entre la vida caótica de los instintos y la felicidad, por una parte, y la domesticación racional y civilizadora de los impulsos, por otra, llevó a Freud a postular una visión demasiado pesimista del Hombre y de la historia<sup>15</sup>.

Pero esta doctrina general de la sospecha y esta visión hipercrítica de las ideologías como las representadas por Marx, Nietzsche, Freud y Foucault tienen sentido si están de alguna manera referidas a un trasfondo de verdad<sup>16</sup>. La recelosa conjetura universalista de que todo es ideología conduce a relativizar toda forma de conocimiento, a suponer que todo análisis científico es una justificación de intereses materiales o políticos, a diluir toda diferencia entre lo verdadero y lo falso y a identificar *tout court* ciencia con ideología. Todo pensamiento resultaría relativo, particularista, vinculado a un interés determinante y, por consiguiente, proclive a la equivocación. La verdad y el derecho serían meros mecanismos reduccionistas para integrar intereses conflictivos y valores divergentes de orientación en un orden social bien estructurado. Todo esfuerzo teórico y toda creación de sentido constituirían discursos, palabras, signos aleatorios de un libro tan universal como imaginario.

En contra de estas suposiciones puede aducirse que todo cuestionamiento no es posible sin una idea, aunque sea fragmentaria, de lo que es o podría ser lo verdadero y lo objetivo. La oportunidad de un conocimiento más o menos cierto se da cuando el intelecto se percata de sus propias limitaciones y de sus condicionamientos; la reflexión crítico-genética (el descubrimiento del contexto y del origen, es decir de lo relativo y hasta negativo de cada paso del pensamiento) abre una puerta para un conocimiento de fragmentos confiables, siempre que ellos no sean exaltados a la categoría de verdades absolutas e indubitables. Por otra parte el postular que todo pensamiento es relativo y la degradación concomitante de todo esfuerzo científico e intento intelectual a una mera opinión entre otras impiden un auténtico entendimiento entre los hombres y facilitan la predisposición a combatirse y a destruirse mutuamente. Toda crítica presupone un momento de verdad, por más vago que este resulte ser: no como un producto terminado de un saber dogmático, sino como marca provisoria de un proceso histórico-genético. Sin una idea de una posible verdad no puede existir su contrario, el concepto de algo falso, relativo y efímero. La propia noción de que algo es meramente relativo y posiblemente falso es impensa-

---

<sup>15</sup> Sobre la crítica esclarecedora de *Herbert Marcuse* a este fundamento del psicoanálisis y su teorema de la sobre-represión históricamente innecesaria, cf. Jean-Michel Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, París: Union générale d'Éditions 1968, pp. 78-89.

<sup>16</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (La dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, p. 196.

ble sin una intuición de que hay una diferencia fundamental entre lo falso y lo verdadero. El sujeto pensante es inquietado por la consciencia de la relatividad y cuestionabilidad de sus productos intelectuales, y en esa inquietud como en los procesos de comunicación espontánea y libre se vislumbra nada menos que la posibilidad de la verdad<sup>17</sup>.

Para comprender convenientemente los aspectos premodernos los procedimientos de crítica ideológica deben ser complementados mediante un esfuerzo *hermenéutico*. Hay que descubrir el sentido de los fenómenos estudiados y sobre todo de los procesos evolutivos y de las intenciones subjetivas, un sentido que a menudo no se revela sólo mediante el análisis crítico. El percatarse de ese sentido se lleva a cabo reconstruyendo el objeto que se quiere conocer y poniéndose en el lugar de los actores que se quiere comprender. La posición del Hombre en el universo, la dirección de los procesos históricos, la (fácil) adopción de modelos foráneos de desarrollo, la destrucción de los ecosistemas naturales en nombre del progreso, la pervivencia de los mitos, la creación artística y literaria y una larga serie de complejos problemas sociales y políticos requieren de un método interpretativo que recrea su génesis y se propone entender su sentido. La actitud abierta hacia otras teorías y formas de vida como la religión y los fenómenos premodernos nace de la consciencia de las carencias e insuficiencias propias. La reconstrucción empática de lo estudiado hace justicia a los elementos particulares: el desvelamiento del sentido de los mismos no significa someterlos a leyes de validez y alcance universales. Esto es importante en las ciencias sociales, donde la *comprensión* de fenómenos únicos y singulares se parece más a la apreciación estética de una obra de arte que a la *explicación* de vínculos de causa y efecto válidos obligatoriamente para todos los casos de una clase (lo usual en las ciencias naturales). La esfera de las acciones humanas y sobre todo el ámbito de la moral conocen *razones* (que pueden ser comprendidas), pero no siempre *causas* (que pueden ser explicadas por analogía a las leyes de las ciencias exactas). Por lo demás: este acto (que posee algo de creativo) puede dar cuenta de la ambivalencia y la heterogeneidad de los hechos, pero esta reivindicación de la diferencia no significa una licencia para la arbitrariedad exegética y no conlleva o no debería conllevar un relativismo extremo que niega valores y normativas de carácter razonable y general, como los derechos humanos<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Sobre esta temática cf. los importantes aportes: Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Verdad e ideología), Zurich: Rentsch 1961, p. 287; Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit. (nota 14), p. 196; Herbert Schnädelbach, *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung* (Qué es ideología? Intento de una aclaración conceptual), en: DAS ARGUMENT (Belin), vol. 10 (1969), N1 50, p. 77 sqq.; René Antonio Mayorga, *Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica*, en: Francisco Rojas Aravena (comp.), *América Latina: ideología y cultura*, San José: FLACSO 1982, p. 120 sqq.

<sup>18</sup> Sobre esta temática cf. Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La razón en la era de la ciencia), Frankfurt: Suhrkamp 1976; H.-G. Gadamer / Gottfried Boehm (comps.),

Una posición enriquecida por la crítica de las ideologías y la hermenéutica no puede carecer de un acercamiento a otra esfera que la modernidad considera totalmente superada y superflua: la metafísica. Concepciones metafísicas pueden tener una remarkable función antidogmática. *Paul K. Feyerabend*, uno de los padres del postmodernismo, escribió: “Una ciencia, que se cree exenta de toda metafísica, está en el mejor camino de convertirse en un sistema metafísico dogmático”<sup>19</sup>. Es sintomático que una de las oposiciones más vehementes a toda forma de fundamentación metafísica proviene de aquéllos que, de manera subrepticia, intentan descubrir valores sólidos y verdades incontrovertibles, como lo han demostrado ser los marxistas a lo largo de ciento cincuenta años. La necesidad de la genuina metafísica se hace patente en el momento de su caída<sup>20</sup>, que coincide con el auge de la modernidad: liberándola de sus aspiraciones objetivistas y apologéticas, que había heredado de la teología y la ideología, la metafísica permanece indispensable para la constitución de una conciencia crítica<sup>21</sup>. La verdad de la metafísica reside en un impulso que trasciende la pretensión de lo absoluto que tiene todo *status quo*, que posee todo sistema social o moda teórica por el mero hecho de prevalecer en un momento dado. Sin este ímpetu que sobrepasa y pone en cuestionamiento lo existente, estímulo que, como su propio nombre indica, va más allá de lo tangible, no se daría la verdad en sentido enfático. “La experiencia subjetiva liberada y la metafísica convergen en humanidad”<sup>22</sup>.

Por otra parte es conveniente recordar que *Immanuel Kant* comenzó su obra principal señalando que la razón es asediada por preguntas que ella no puede rechazar pues provienen de la naturaleza misma de la razón, pero que superan toda la capacidad de la razón humana<sup>23</sup>. Estas cuestiones son de índole estrictamente meta-

---

*Seminar: Philosophische Hermeneutik* (Seminario: hermenéutica filosófica), Frankfurt: Suhrkamp 1979; Karl-Otto Apel et al., *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (Nuevos intentos sobre explicar y comprender), Frankfurt: Suhrkamp 1978.

<sup>19</sup> Paul K. Feyerabend, *How to Be a Good Empiricist A Plea for Tolerance in Matters Epistemological*, en: P. H. Nidditch (comp.), *The Philosophy of Science*, Londres 1968, p. 15; Joachim Israel, *Der Begriff Dialektik* (El concepto de dialéctica), Reinbek: Rowohlt 1979, p. 18.- Sobre el carácter metafísico de los conceptos filosóficos decisivos, que no pueden ser verificados empíricamente, cf. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El Hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada) [1964], Neuwied/Berlin: Luchterhand 1967, p. 241.

<sup>20</sup> La expresión es de Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit. (nota 16), p. 398.

<sup>21</sup> Como afirmó Theodor W. Adorno, la metafísica no es un estadio posterior y secularizado de la teología. La genuina metafísica preserva lo teológico en su crítica de la teología.- Adorno, *ibid.*, p. 387.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno, *ibid.*, p. 387; cf. también pp. 383, 394-398.- Cf. la brillante exposición y crítica de esta posición por Albrecht Wellmer, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Frankfurt: Suhrkamp 1993, pp. 207-214.

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura) [prólogo de 1781, no incluido en la edición posterior de 1787], en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 3, p. 11.

física: la existencia de Dios, el inicio del universo, la esencia de la libertad, el sentido del mundo y la inmortalidad del alma<sup>24</sup>. Son indemostrables para la razón pura, pero, según Kant, son los postulados fundamentales de la *razón práctica*. La misma facultad que impide el análisis y la aclaración de las cuestiones metafísicas mediante la razón pura obliga a ponerlas sobre el tapete de una discusión más amplia; este hecho nos muestra las limitaciones propias de la razón<sup>25</sup>. Cuando la reflexión se percata de límites, entonces ya está dado el primer paso para sobrepasarlos. Aunque no se pueda aplicar la reflexión analítica al territorio allende esa frontera, ya la consciencia se da cuenta de la existencia de esa otra dimensión. El campo de la razón práctica por ejemplo la conciencia moral está alejado y contrapuesto al terreno de los instintos, es decir de las llamadas necesidades “naturales”. El ejercicio de la libertad ética es también el intento de romper las cadenas de la causalidad que nos atan a los imperativos de la naturaleza y de la autoconservación de la especie. La libertad puede ser concebida como el triunfo (momentáneo) de la condición humana sobre el aparato de los impulsos primarios, como el depasar la dimensión de la pura necesidad de la supervivencia. Actuamos libremente cuando superamos la voluntad instintiva tan vinculada a la razón instrumental y nos movemos en la esfera del deber libremente aceptado. Esta conciencia kantiana es autónoma en el sentido de no representar una causa inexorable, sino la razón elegida sin constricciones para una acción posterior: la conciencia moral nos prescribe una actuación diferente de las coerciones obligatorias del mundo natural. La naturaleza en nosotros quiere conservarse y expandirse: los hombres y los recursos son considerados entonces sólo como instrumentos para este objetivo. La ética exige otra cosa: que el prójimo no sea degradado a la categoría de medio para la consecución de nuestras metas, sino pensado siempre como un fin en sí mismo. La libertad del otro constituye una parte importante de mi actuación moral. Y por ello esta concepción de una ética humanista no puede renunciar a una dimensión más allá de los cálculos racionalistas-instrumentalistas, que es precisamente el campo de la metafísica, cuya fundamentación y cuyo soporte son el amor de Dios.

El genuino saber es impensable sin un motivo que hoy, en la era del predominio total del principio de rendimiento y eficacia, puede ser calificado de platónico y, obviamente, de premoderno: el entusiasmo. Se añora aquéllo que no es y no puede ser una posesión segura: la auténtica sabiduría ama lo que no puede ser uti-

---

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, [prólogo a la segunda edición de 1787], en: Kant, *Werke...*, ibid., t. 3, p. 33 sq.; cf. Johann Eduard Erdmann, *Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus* (Filosofía de la era moderna. El idealismo alemán), en: *Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía), Reinbek: Rowohlt 1971, vol. VI, p. 20.

<sup>25</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke...*, ibid., t. 6, pp. 252-266.

lizado estratégica o instrumentalmente, y cuyo modelo último metafísico en el sentido original es el amor de Dios<sup>26</sup>.

No hay que apoyar, obviamente, la módica confusión entre opinar, saber y creer, como si todos estos factores tuviesen el mismo peso y la misma validez. No hay duda de que la investigación comparada en sociología, lingüística, etnografía y estudios religiosos ha conmovido la antigua certidumbre de que la religión se ocupaba de cuestiones meramente especulativas y la ciencias de fenómenos estrictamente verificables. Como ya afirmó *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* en sus primeros escritos fragmentarios, la contraposición que se manifiesta a menudo entre la razón y el acto de creer puede ser considerada como una oposición aparente, puesto que ambas esferas se mueven dentro del mismo elemento y están influidas por un mismo designio humano, que es el de percibir lo absoluto. Su oposición es fructífera, y es conveniente que ambas no se diluyan, sino que más bien se mantengan diferenciadas en sus modos de proceder<sup>27</sup>. El peligro actual consiste en que a la filosofía contemporánea y al pensamiento postmodernista les es indiferente esta compleja, pero diferenciada relación entre saber y creer, entre la comprensión del mundo de los fenómenos relativos y el vislumbrar lo absoluto. Hoy en día se da preferencia a una amalgama mal aderezada de todo un poco, para la cual no existen distinciones y, por lo tanto, vínculos discernibles entre la mera opinión (*doxa*), el saber genuino (*episteme*) y el credo auténtico (*pistis*). Por ello se ha disuelto asimismo la base de toda moralidad auténtica, que no se puede demostrar empíricamente, pero que ha constituido siempre la base para nuestra razón práctica, es decir para aquella que rige las interacciones con nuestros semejantes<sup>28</sup>.

Los conocimientos de la sociogenética<sup>29</sup> que se destacan por un total desinterés por la temática religiosa han brindado nuevas luces al nexo entre saber y creer. Cada paso en la evolución de las especies en general y de la humana en particular sirve para optimizar las oportunidades de supervivencia del organismo y sólo secundaria-

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), Frankfurt: Suhrkamp 1973, t. I, pp. 80-84, 131 sq., 118 sq., 171, 210 sq.

<sup>27</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (Fragmentos sobre la religiosidad popular y el cristianismo) [1793/1794], en: Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Obras en 20 tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1971, t. I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), pp. 11, 15 sq., 89 sqq. 101-103; Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe* (Esbozos sobre religión y amor) [1797/1798], en: *ibid.*, pp. 250-254. Cf. también Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: Hegel, *Werke...*, *ibid.*, t. III, pp. 495-498, 502, 558.

<sup>28</sup> Cf. Karl Löwith, *Wissen, Glaube, Skepsis* (Saber, creencia y escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, pp. 5-9 (sobre la compleja relación entre estos factores en la filosofía de Immanuel Kant y cómo esta vinculación fue concebida de otra manera por *G.W.F. Hegel*).- Cf. también Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, segunda parte, op. cit. (nota 23), t. 4, pp. 687-695.

<sup>29</sup> Cf. Hoimar von Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (El espíritu no cayó del cielo. La evolución de nuestra consciencia), Munich: dtv 1980, p. 263, 316.

mente para brindarle informaciones objetivas sobre su entorno. Una percepción absolutamente fiel del mundo exterior no se puede dar mediante órganos a medio construir, por más que éstos hayan surgido precisamente para aprehender el medio ambiente, ya que todos ellos denotan marcadas debilidades “subjetivas” como los nuestros. Esto nos lleva a la conclusión de que la razón, tal como la conciben los científicos, representa una de las formas de comunicarse con el mundo: una manera de gran relevancia y éxito, sin duda alguna, pero no la única, lo que rehabilita la esfera de la teología y la poesía. Además: la evolución humana es una entre muchos otros procesos similares. Su duración excepcionalmente breve en el gran libro de la historia natural no nos permite la aseveración de que con ella se alcanza la culminación del despliegue del universo. Ni siquiera la posesión de la razón nos distingue de modo radical de la evolución de otros seres vivientes. Esto confirma las viejas convicciones de las grandes confesiones orientales y de los credos animistas. Y justamente esa duración tan corta de la especie humana no le da ningún derecho para destruir los ecosistemas en un lapso temporal reducidísimo y para conseguir ventajas materiales en el fondo mezquinas, tal como gozar de más juguetes técnicos y consumo ostentoso por espacio de pocas décadas y para el solaz de pocas naciones, ventajas que resultan ridículas y autodestructivas desde la perspectiva de largo aliento de la naturaleza<sup>30</sup>.

Por otro lado nuestro cerebro, que se halla aun en pleno desarrollo, contiene porciones muy antiguas, las que retienen emociones y son probablemente responsables por reacciones irracionales. Esta parte de nuestro cerebro no puede ser eliminada. Los intentos de modificar nuestro mundo de acuerdo a principios estrictamente racionales como lo trató de hacer el marxismo en todas sus variantes y lo intenta la razón instrumental del presente están condenados al fracaso. Requerimos de instancias, como la sabiduría ancestral contenida en los mitos y en las creencias religiosas, que refrenen esos designios demoniacos y nos inspiren algo de modestia con respecto a la Tierra y el cosmos. Principios aristocráticos tradicionales pueden, paradójicamente, aportar impulsos a este anhelo.

Hoy en día es imprescindible un cuestionamiento radical del mito moderno (y postmoderno) por excelencia: la razón predominante es, por un lado, la técnico-instrumental y, por otro, aquélla de la conformidad con lo que existe en un momento dado<sup>31</sup>. La filosofía y el impulso crítico, esas ocupaciones de origen premoderno, no nos pueden brindar con seguridad respuestas correctas a todas nuestras pregun-

---

<sup>30</sup> Cf. Barón Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Moral der Wissenschaft* (La moral de la ciencia), en: Condesa Marion Dönhoff / Theo Sommer (comps.), *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert* (¿Qué nos espera? Conjeturas sobre el siglo XXI), Berlin: Siedler 1999, pp. 273-277; Lord Ralf Dahrendorf, *Ungleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit* (Desigualdad, solidaridad, justicia), en: *ibid.*, pp. 241-254.

<sup>31</sup> Sobre esta temática cf. Lord Bertrand Russell, *Probleme der Philosophie* (Problemas de la filosofía) [1912], Frankfurt: Suhrkamp 1967, pp. 138-140.

tas, pero, al inducirnos a la reflexión, nos abren posibilidades de conocimiento y asombro, de las cuales no nos habíamos percatado a causa de nuestros hábitos. Al ensanchar nuestras perspectivas, relativizan la arrogante certidumbre de la racionalidad instrumental hoy prevaleciente, nos liberan de falsas firmezas y de la tiranía de lo acostumbrado, y nos conducen así a nuevas formas de nuestra propia dignidad. Hay que desconfiar de la razón: sus obras a lo largo de los dos últimos siglos han sido parcialmente mosntruosas. Pero según sus propias reglas ella permite que se la ponga en cuestionamiento, y ésto constituye uno de los mayores avances de la humanidad. Sigmund Freud exhibió bastante escepticismo con respecto al potencial explicativo de la razón, pero una desconfianza aun mayor frente a todos los otros métodos que tratan de explicar el acontecer humano. Todo fenómeno de tradicionalidad debe ser sometido al filtro de la razón. La *tradición rescatable* se revela como la *herencia razonable*: se halla al final y no al comienzo de nuestros esfuerzos interpretativos y presupone el tamizado del espíritu crítico<sup>32</sup>.

### Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1973): *Philosophische Terminologie*, Frankfurt, Suhrkamp, t. I.
- APEL, K.-O. et al. (1978): *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ARENDT, H. (1973): *The Origins of Totalitarianism*, New York/Londres, Harcourt Brace.
- BARTH, H. (1961): *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, Rentsch.
- BAUMAN, Zygmunt (1996): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt, Fischer.
- DAHRENDORF, R. (1999): “Ungleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit”, en: Dönhoff, M. / Sommer, T. (eds.) (1999): *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert*, Berlin, Siedler, pp. 241-254.
- DITFURTH, H. von (1980): *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins*, Munich, dtv.
- DURKHEIM, E. (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- ELIADE, M. (1965): *Le sacré et le profane*, París, Gallimard.
- ERDHEIM, M. (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozess*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ERDMANN, J.E. (1971): *Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus* (Filosofía

---

<sup>32</sup> Cf. Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* (Modernidad y ambivalencia. El fin de la univocidad) [1991], Frankfurt: Fischer 1996, p. 305 (siguiendo un argumento de Octavio Paz).

- de la era moderna. El idealismo alemán), Reinbek, Rowohlt.
- FEYERBAND, P.K. (1968): "How to Be a Good Empiricist — A Plea for Tolerance in Matters Epistemological", en: Nidditch, P.H. (ed.), *The Philosophy of Science*, Londres, pp. 15-21.
- GADAMER, H.-G. (ed.) (1970): *Philosophisches Lesebuch* (Manual filosófico), t. III, Frankfurt, Fischer.
- GADAMER, H.-G. (1976): *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La razón en la era de la ciencia), Frankfurt, Suhrkamp.
- GADAMER, H.-G. / Boehm, G. (eds.) (1979): *Seminar: Philosophische Hermeneutik* (Seminario: hermenéutica filosófica), Frankfurt, Suhrkamp .
- HABERMAS, J. (1978): "Hannah Arendts Begriff der Macht" (El concepto de poder en Hannah Arendt), en: Habermas, J.: *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart, Reclam, pp. 108-119 Habermas, J. (1998): "Alexander Mitscherlich: Arzt und Intellektueller" (Alexander Mitscherlich: médico e intelectual), en : Habermas, J. (1998): *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles político-filosóficos), Frankfurt, Suhrkamp, pp. 191-195.
- HEGEL, G.W.F. (1971a): "Fragmente über Volksreligion und Christentum" (Fragmentos sobre la religiosidad popular y el cristianismo) [1793/1794], en: Hegel, G.W.F. (1971): *Werke in 20 Bänden* (Obras en 20 tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt, Suhrkamp t. I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), pp. 11-103.
- HEGEL, G.W.F.(1971b): "Entwürfe über Religion und Liebe" (Esbozos sobre religión y amor) [1797/1798], en: *ibid.*, pp. 250-254.
- HEGEL, G.W.F. (1971c): *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: Hegel, *Werke...*, *ibid.*, t. III.
- HORKHEIMER, M. (1972): *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición), Frankfurt, Athenäum-Fischer.
- Institut für Sozialforschung (1956): *Soziologische Exkurse* (Excursos sociológicos), Frankfurt, EVA.
- ISRAEL, J. (1979): *Der Begriff Dialektik* (El concepto de dialéctica), Reinbek, Rowohlt.
- KANT, I. (1968a): *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura), en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG, t. 3.
- KANT, I. (1968b): *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica), en: Kant, *Werke...*, *ibid.*, t. 6.
- LENK, K. (1986): "Ideologie und Ideologiekritik im Werk Max Horkheimers" (Ideología y crítica de las ideologías en la obra de Horkheimer), en: Schmidt, A. / Altwicker, N. (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Max

- Horkheimer hoy: obra y resonancia), Frankfurt, Fischer, pp. 248-251.
- LENK, Kurt (ed.) (1967): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Ideología. Crítica de las ideologías y sociología del saber), Neuwied/Berlin, Luchterhand.
- LÖWITH, K. (1957): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y suceso redentorio. Las precondiciones teológicas de la filosofía de la historia), Stuttgart, Kohlhammer
- LÖWITH, K. (1962): *Wissen, Glaube, Skepsis* (Saber, creencia y escepticismo), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÜBBE, H. (1975): *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (El progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente), Freiburg, Rombach.
- MARCUSE, H. (1962): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social), Neuwied/Berlin, Luchterhand.
- MARCUSE, H. (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El Hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada), Neuwied/Berlin, Luchterhand.
- MAYORGA, R.A. (1982): “Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica”, en: Rojas Aravena, F. (ed.), *América Latina: ideología y cultura*, San José, FLACSO 1982, pp. 120-140.
- MIRES, F. (1990): *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, San José, DEI.
- MITZMAN, A. (1976): *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza.
- PALMIER, J.-M. (1968): *Présentation d'Herbert Marcuse*, París: Union générale d'Editions.
- PIENDA, J.A. de la (1999): “Filosofía de las creencias”, en: *REVISTA DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA* (San José), vol. XXXVII, N° 92, junio/diciembre de 1999, pp. 233-247.
- RUSSELL, B. (1967): *Probleme der Philosophie* (Problemas de la filosofía), Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHNÄDELBACH, H. (1969): “Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung: (¿Qué es ideología? Intento de una aclaración conceptual), en: *DAS ARGUMENT* (Belin), vol. 10 (1969), N° 50, p. 77-87.
- WEIZSÄCKER, C.F. von (1999): *Die Moral der Wissenschaft* (La moral de la ciencia), en: Dönhoff, M. / Sommer, T. (eds.) (1999): *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert* (¿Qué nos espera? Conjeturas sobre el

siglo XXI), Berlin, Siedler, pp. 273-277.  
WELLMER, A. (1993): *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Frankfurt, Suhrkamp.