

CRISIS DE LA MODERNIDAD

María de los Angeles Yannuzzi

Docente e Investigadora de Ciencia Política.

Muchos hablan hoy del fin de la Modernidad y del inicio de una nueva etapa, designada como postmodernidad, pero muchas son las dudas sobre qué se intenta decir con esto. ¿Qué es lo que ha llegado a su fin, si es que ha llegado algo? ¿Qué es lo que en este siglo XX, ya en sus últimos estertores, se ha modificado tanto que ha trastocado la noción misma de Modernidad? La pregunta no es superflua, sobre todo si comparamos el debate que se ha instalado en la sociedad de este fin de siglo con aquél que se dio en las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, ya que las cuestiones que se planteaban entonces y las que se plantean hoy tienen una similitud muy grande. No queremos decir con esto que haya una simple repetición de cuestiones. Sin embargo, la actualidad que siguen manteniendo los enunciados de principios de siglo hace de ellos, a nuestro juicio, un aporte interesante para la comprensión de la problemática actual.

En ese sentido, y como señala Toulmin, hoy “los temas centrales del debate sobre la Modernidad son los reclamos políticos del moderno estado-nación, de forma que el fin de la Modernidad está ligado al eclipse de la soberanía nacional” (TOULMIN:7), poniendo así en cuestión la forma holística en que se lo construyó. Es en este contexto que podemos apreciar la relación existente entre la crisis actual de la Modernidad y aquella que apareciera entre fines del siglo XIX y principios del XX, y que reconoce como su primera manifestación la crisis del estado liberal. En ese momento también afloraron, al igual que hoy, el problema de las nacionalidades y la democracia de masas¹, forma esta última que pareció dar cabida a la diversidad manteniendo un momento de unidad en la construcción de la política. No es casual entonces que estas cuestiones vuelvan a aflorar hoy, en momentos en que enfrentamos otra vez la crisis de

¹ Es importante distinguir en todo este período la democracia de masas del parlamentarismo o sistema liberal. Ambas formas se van a unificar recién a partir de la II Guerra Mundial. Por eso hablar de crisis del estado liberal supone también una crisis del parlamentarismo, en el sentido que desaparece la noción de intercambio racional de ideas. Esto significa que la argumentación con el objeto de convencer y de buscar la verdad a través del debate se pierde y se ve reemplazada por el discurso articulado con la intención de movilizar las emociones.

un modelo de estado, esta vez, el keynesiano, que fue el que se instituyó como solución a la crisis anterior.

¿DE QUE MODERNIDAD HABLAMOS?

Aunque bien sabemos que hablar de Modernidad supone una serie de dificultades, entendemos que la más importante a resolver en esta primera instancia es la de definir cuándo comienza esta época, ya que es a partir de ello que podremos atribuirle alguna forma específica que nos permita analizar cómo se construye el estado y la sociedad, objeto central del presente trabajo.

“Algunos fechan el origen de modernidad hacia el año 1436, con la adopción de Gutenberg del tipo móvil; otros hacia el 1520 A. D. y la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros hacia el 1648 y el fin de la Guerra de los Años; otros hacia la Revolución Americana o la Francesa de 1776 ó 1789; mientras que los tiempos modernos comenzaron para unos pocos en 1895, con la *Interpretación de los Sueños* de Freud y el surgimiento del 'modernismo' en las bellas artes y la literatura.” (TOULMIN:5)

Como podemos apreciar, las opiniones al respecto son más que variadas, opacando así la comprensión del concepto y, con ello, la proyección del mismo al plano de la política. Esto nos obliga a profundizar nuestra indagación con la intención de especificar mejor nuestro objeto de análisis. En ese sentido, la idea de Modernidad siempre está asociada a lo nuevo, razón por la cual muchos autores entienden que esta época comienza recién con la Ilustración² por instituirse como un momento totalmente distinto a todo lo anterior. Como podemos apreciar, se trata de una interpretación que enfatiza lo nuevo desligado incluso de todo rastro de lo antiguo. Horkheimer y Adorno, por ejemplo, en *Dialéctica del Iluminismo* también datan el comienzo de la Modernidad en el momento de la Ilustración, aunque este término adquiere en estos autores un significado particular³. Sin embargo, debemos decir que en su caso, la idea de Ilustración se combina

² Habermas, por ejemplo, introduciendo una variante interesante en esta interpretación, sostiene que con la Ilustración comienza la modernidad *en sentido estricto*.

³ Horkheimer y Adorno analizan el desarrollo de la idea de Iluminismo.

también con el surgimiento de la ciencia moderna, es decir, con el proyecto cartesiano-galileano-newtoniano. Esto nos remite al concepto de Razón elaborado en el siglo XVII. Así, la Ilustración consiste en el momento en el cual el hombre está en condiciones de abandonar las explicaciones míticas para dar lugar a la ciencia, a la argumentación racional. “El principio según el cual la razón se opone sencillamente a todo lo que no es racional”, sostienen Horkheimer y Adorno, “fundamenta la verdadera antítesis entre iluminismo y mitología” (HORKHEIMER Y ADORNO:111).

Sin embargo, si tenemos en cuenta que lo nuevo nunca aparece de golpe, entendemos que adscribir la Modernidad exclusivamente a esta época, conforma, siguiendo a Toulmin, una visión estrecha que no permite recuperar las formas modernas que se articulan ya en el Renacimiento y que se proyectan incluso en el período de la Ilustración. Esta continuidad, quizás, sea más clara en el caso de la reflexión política, en la que la influencia de los autores modernos anteriores es muy evidente. En ese sentido, y como veremos mejor más adelante, no podríamos pensar la elaboración de la teoría política hobbesiana – o al menos, una parte sustancial de ella – sin los elementos nuevos que introdujo Maquiavelo en la reflexión en torno a la política. Pero más allá de esta forma de entender la Modernidad, con la que nos sentimos más afín, lo cierto es que el consenso mayoritario establece su origen en el siglo XVII, noción con la que en principio nos quedaremos para realizar nuestro análisis.

De acuerdo a esta *visión* en general *recibida*⁴, como señala Toulmin, “la ‘Modernidad’ es la fase histórica que comienza con el compromiso de Galileo y de Descartes con los nuevos métodos racionales de indagación” (TOULMIN:8/9), y esto se traspa a la forma de pensar la política y el estado. A partir de entonces, la ciencia moderna, la filosofía, las bellas artes, la tecnología, la política y la sociedad “se sostienen juntas mediante un hilo compartido: una concepción compartida de la *racionalidad*, que vino al frente en el siglo XVII y que ha dominado desde entonces en el pensamiento Occidental” (*Idem*:198). Esta “concepción compartida de la racionalidad”, entendida como

⁴ Lo que Toulmin denomina la “*descripción normal* o la *visión recibida* de la Modernidad” parte de la premisa que sostiene que “la transición de los modos de pensamiento y de práctica medievales a los modernos descansaban en la adopción de métodos racionales en todos los campos serios de indagación intelectual - por Galileo Galilei en la física, por René Descartes en epistemología - siendo pronto seguido su ejemplo en la teoría política por Thomas Hobbes” (TOULMIN:13).

un “ideal descontextualizado”, constituye así el eje en torno al cual se construyen hoy tanto el estado como la sociedad.

MODERNIDAD Y POLITICA

La reflexión en torno a la política dio así un vuelco durante el siglo XVII, momento en el que se elabora por primera vez una explicación racional del estado y de la sociedad. Entendiendo la política como una instancia de artificialidad que se articula para pensar la paz, es en esta época que comenzaron a elaborarse los principales conceptos que la definen incluso hoy.

“Solamente después de 1640 la teoría política se manejó en términos abstractos, generales, con el ciudadano o sujeto individual tomado como una unidad de análisis - el ‘átomo’ o ‘partícula’ de la política - por lo que el problema se hizo explicar la lealtad política del individuo al Estado.”
(TOULMIN:77)

Pero si bien es cierto que en este sentido la teoría política se distingue de la renacentista, que elabora un tipo de reflexión contextualizada históricamente⁵, no por ello la teoría que se elabora a partir del siglo XVII deja de desarrollarse, como ya señaláramos, como una continuidad, al menos conceptual, de ciertos aspectos de la teoría renacentista. Con ello nos referimos particularmente a la separación entre política y ética, presupuesto básico que articula el pensamiento político moderno. Sin remitir la religión al mundo de lo privado, paso que, en última instancia, da lugar a la tolerancia, no hubiera sido posible elaborar conceptos generales y abstractos que se dieran más allá de las particularidades existentes. “En política, también,” señala Toulmin, “una impaciencia con la particularidad y la calidad de lo concreto de la etnografía y de la historia alentaba el nuevo

⁵ No olvidemos, por ejemplo, en el caso de Maquiavelo, que su principal libro político de investigación, *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, toman como base de su análisis la historia de la República Romana, experiencia que se proyecta en el tiempo a la Italia de su época. Incluso la conceptualización de la política que desarrolla en *El Príncipe* se basa en la propia experiencia de Maquiavelo como Secretario de la República de Florencia. Este ir hacia el pasado para actuar en el presente no es casual. Maquiavelo sostiene que los hechos se repiten, aunque no siempre de la misma manera. Es decir que, si bien hay una noción lineal de tiempo, ésta se combina con una noción cíclica que nos obliga a buscar en el pasado las enseñanzas que nos permitan mejorar el presente.

estilo de la 'teoría política' de la que el *Leviathan* de Thomas Hobbes es paradigmático” (*Idem:77*). Hobbes es así el primer autor que hace una construcción totalmente racional del estado, inaugurando con ello la teoría moderna del contrato. Esta es, fundamentalmente, la base teórica sobre la cual se construye el estado en la Modernidad.

Instituido como *Dios mortal*, para usar la expresión de Hobbes en el *Leviatán*, a partir de los principios de igualdad y de libertad naturales, y creado con el objeto de asegurar la paz, el estado moderno se basa en la concentración en su seno del poder que los hombres ceden voluntariamente en el pacto. O, si queremos utilizar la gráfica expresión de Weber, el estado moderno se define por el monopolio de la violencia física legítima⁶. Esta construcción racional del estado se articula a partir de un ciudadano desarmado, concebido como individualidad abstracta, universal y atemporal, que confía su seguridad personal al estado. Este es el nuevo sujeto de la política, al que la teoría contractualista le exige una participación voluntaria en lo público. De esta forma, el ciudadano es construido como voluntad libre y autónoma, tal como Kant terminaría de darle forma teórica, coronando así la teoría del contrato. Ya antes Locke, para asegurar en la práctica esta autonomía del ciudadano, le había atribuido en su teoría la propiedad privada, instituida como anterior al estado y, por ello mismo, como reaseguro de la esfera propia del individuo, esfera en la que el estado no podía interferir. De esta forma, los principios de igualdad y libertad naturales sobre los que se asienta el estado moderno presuponen necesariamente un sujeto universal autónomo.

Esta noción de autonomía que se articula en la Modernidad significa concretamente que los hombres se dan por sí mismos el *nomos*, es decir, la propia ley, garantizando así el progreso de la ciencia, la moral y la política. Pero este sujeto autónomo no es, como sugiere la crítica postmoderna actual, un sujeto atomista, fundamentalmente egoísta y desculturizado. Desde el punto de vista de la ética, Kant establece dos imperativos que debe asumir el hombre moderno. Y esos imperativos son, por un lado, la propia perfección y, por el otro, la búsqueda de la felicidad del otro. Es decir que se trata de un individuo que se impone los dos sentimientos originarios de los hablaba Rousseau en *El discurso sobre el origen de las desigualdades* – el amor de sí y la piedad -

⁶ “Un estado moderno (específicamente, una nación-estado) requiere (...) una fuerza abrumadora concentrada en el centro, bajo la autoridad de un soberano” (TOULMIN:194).

, pero ya transformados a partir de la entrada del hombre en la sociedad. Pensar al hombre aislado, como hacía la ficción contractualista, era solamente la manera de mostrar que el individuo moderno tenía una entidad propia, distinta del estado, y que, por ello mismo, era sujeto de derechos anteriores a él.

Pero si bien la crítica postmoderna no tiene mayor asidero, lo cierto es que en la forma de construir la teoría política moderna se introducen algunas contradicciones que es importante analizar. Partiendo de su pretensión de universalidad, la primera contradicción se ubica en la forma misma de construir el estado, ya que estructurado como estado-nación, es esta particularidad que reconoce límites precisos la que tiene a su cargo garantizar la posibilidad de desarrollo de ese nuevo sujeto universal autónomo que se funda en el reconocimiento de una igualdad originaria. Y es aquí donde se introduce a continuación una segunda contradicción, ya que al partir del principio de la igualdad natural de los hombres, se hace necesario justificar el poder de esa estructura que se superpone a la sociedad y la conduce, es decir, el estado. La pregunta ¿por qué obedecemos? exige ahora una respuesta que argumente racionalmente el por qué me ubico en la parte inferior de la relación mando-obediencia, términos que definen la relación política en sí. Como señala Toulmin, la preocupación central del estado se puede ahora resumir en la siguiente pregunta: “¿Cómo los estados-naciones adquieren y retienen la legitimidad; y por qué medios están ellos autorizados a exigir por la fuerza la obediencia política de sus súbditos?” (TOULMIN:140). Esta es una pregunta que, de aquí en más, atraviesa todo régimen político. Pero si bien su respuesta en términos generales ya fue dada por los contractualistas – obedecemos porque consentimos -, el problema central que se plantea es fundamentalmente cómo se manifiestan y cómo se articulan los consensos en la sociedad concreta, habida cuenta que, cuando intentamos responder a esto, salimos, como va a ser destacado por los teóricos posteriores, del plano de la racionalidad exigida por la teoría moderna para entrar en el más primitivo de la creencia.

RAZON Y PASION

¿Por qué planteamos el problema de la legitimidad? En primer lugar porque el problema aflora toda vez que se produce una crisis de la forma de estado

vigente. Pero, en segundo lugar, porque la manera de construir el estado en la Modernidad llevó a mantener, en principio veladamente, un aspecto que explícitamente se pretendió superar. En ese sentido, el Iluminismo confiaba en que, mediante la razón, el hombre saldría de la época de oscurantismo que lo mantuvo esclavo de los mitos. “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*” (KANT,1979:25), nos dice Kant. O, tal como él mismo lo expresa, es la mayoría de edad del hombre. El sujeto autónomo era un ser dueño de sí mismo y de su propia vida, que podía decidir por sí apelando a una logicidad que se suponía universalmente compartida. La Ilustración, como señala Wellmer, pretendía así “la abolición de la dominación del autoengaño a través de la abolición de la ignorancia y de la pobreza” (WELLMER:335). Se trata de una visión optimista, ya que se confiaba en que todos los hombres podían tener acceso a la razón, haciendo así posible, al menos teóricamente, una construcción racional de la política. “Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente” (KANT,1979:28). Esto lleva a pensar un campo de acción de la política que en última instancia se encuentra limitado en sus alternativas por la misma razón que ha liberado al hombre del autoengaño. Dicho en otros términos, esto significa que queda excluido lo que genéricamente identificaremos como lo no-racional. Pero el problema revierte entonces sobre la cuestión de la legitimidad, ya que el ‘por qué obedecemos’ siempre valora en su respuesta el nivel de creencias – es decir, lo que ha quedado excluido - como substrato sobre el cual se asienta, en todo caso, alguna forma de racionalidad.

El problema, en realidad, se va a instituir como tal recién con el advenimiento de la sociedad de masas. Como señala Habermas, la marca distintiva de la Modernidad, sobre todo si lo pensamos en términos de la sociedad política, se ubica en la realización del ideal igualitario⁷. Y el advenimiento de la sociedad de masas constituye el

⁷ Toulmin hace una distinción con la que no estamos de acuerdo. Refiriéndose a Habermas, y habiendo sostenido previamente que, irónicamente, la Modernidad en Habermas “se iguala con nuestro ‘escape de la modernidad’”, concluye que “Habermas, entonces, ve la marca distintiva de la modernidad, no en la confianza en la teoría racionalista, sino en una perpetración de la práctica igualitaria” (TOULMIN:172). En función del análisis que venimos realizando, la confianza en la teoría racionalista y la perpetración de la práctica igualitaria no son en sí mismas contradictorias. Por el contrario, la realización plena en la práctica del principio de igualdad es lo que lleva a Weber, por ejemplo, a sostener la profundización de la racionalización.

momento en el cual el principio igualitario se difunde en todos los ámbitos de la sociedad, incorporando a todos los hombres al régimen político. Es recién en este momento que el concepto de democracia entendido como el gobierno directo de los ciudadanos, comenzó a ser revalorizado positivamente por la teoría política. Forma que permitía una realización más acabada del principio de igualdad, la articulación de la democracia de masas supuso una ampliación de lo político en varios sentidos. En primer lugar, por la incorporación de todos los hombres a la condición de ciudadanos y, en segundo lugar, por insertar también en lo político las cuestiones sociales que, hasta ese momento, habían sido sólo privativas de los no-ciudadanos.

Pero la irrupción del gran número planteó a su vez serios problemas al andamiaje teórico-conceptual de la Modernidad. En primer lugar, el problema que se presentaba era cómo movilizar a la gran masa de ciudadanos que se habían incorporado a la política. En segundo lugar, se planteó la necesidad de organización, por lo que el sujeto que actuaba en la política pasó a ser un sujeto colectivo mediado por aquélla. La ampliación del sufragio había determinado la inclusión de un gran número de votantes a los que ahora era necesario convocar y convencer para que los partidos políticos – creados como formas de organización extra-parlamentarias con esta expresa finalidad – pudieran obtener las adhesiones necesarias para ganar democráticamente las elecciones y acceder legítimamente al poder.

Pero en un contexto en el que predomina la organización, la igualación que se logra entre los individuos termina siendo mera uniformidad y pérdida de identidad individual, motivo que sobre el que centrará el análisis de *Dialéctica del Iluminismo*. En ese sentido, la relación con el ciudadano ya no puede ser personalizada y, por consiguiente, no puede estructurarse en términos de la racionalidad concebida en el siglo XVII. Es en este contexto que podemos entender la crítica de Weber, crítica que guarda a nuestro juicio total vigencia: la mera razón, tal como pretendía el Iluminismo, no constituye en sí misma un elemento liberador. En parte esto ya había sido señalado por Rousseau, agudo crítico de su propia época, quien sostenía que una sociedad política, un estado, necesitan fundarse en el sentimiento, en la creencia, y no únicamente en la razón. Pero si bien esta intromisión de lo no-racional constituye, como indicáramos, una de las contradicciones sobre la que se estructura la teoría política moderna, pensar este aspecto

como instancia necesaria para llevar al hombre común hacia su propia transformación, se hace evidente sólo en los momentos de crisis, tales como la que se produjo con la quiebra del estado liberal o, como la que ocurre ahora, con la quiebra del estado keynesiano.

En función de ello, la teoría socio-política de principios de siglo, frente a los profundos cambios que se producían en aquel momento, llegó al descubrimiento que *las acciones de los hombres*, entre las que podemos destacar las acciones políticas, se *asientan siempre sobre un nivel al que llamaremos genéricamente el de las creencias*. En este sentido, y sólo en este sentido, podemos decir que estos autores reflejaban, como dice Toulmin, la necesidad de contextualizar y de humanizar en este caso la construcción del orden político. El advenimiento de la sociedad de masas demostró así de manera explícita que un orden articulado exclusivamente en base a una racionalidad de fines “es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparece con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*” (GIDDENS:25/6). Sin embargo, el problema no termina allí, ya que no se puede ignorar que la inserción del hombre común en el espacio público solamente se hace efectiva a través de la organización. Pero con el surgimiento de este nuevo sujeto colectivo, desaparece el sujeto autónomo tal como había sido construido entre los siglos XVII y XVIII, cayendo el hombre individual nuevamente en un tipo de heteronomía. Paradójicamente, esta humanización que comenzaba a aflorar, terminaba negando al hombre, al colocar por encima de él el aparato de la organización.

CIENCIA Y POLITICA EN LA SOCIEDAD DE MASAS

Al cuestionarse el andamiaje conceptual de la Modernidad, se produjo un profundo cambio en el pensamiento político y social, cambio que si bien en principio rescató la razón objetivante, terminó siendo en la práctica política concreta fuertemente antiiluminista. Originariamente el Iluminismo había partido de una concepción optimista ya que consideraba que todos los hombres podían llegar, en algún momento, al uso de la razón. En todo caso, se trataba de un problema de tiempo y de educación. “Atrévete a saber” para Kant significaba, como ya dijimos, salir de la minoría de edad. Era atreverse a saber por sí mismo. Con ello lo que se planteaba era la eliminación de toda autoridad

externa, es decir, de toda heteronomía. Pero esto significa a su vez que había necesidad de la crítica. Esta actitud crítica, presupuesta ya en la condición misma del sujeto autónomo, es la que permite, en el caso concreto de la política, establecer una forma de autocontrol, teniendo en cuenta que el origen del poder ya no se encuentra ni en la naturaleza ni en Dios, sino que reside en los hombres mismos. De esta forma se reconocen los límites de la razón. En ese sentido, la razón, para Kant, está autolimitada a partir de su propio movimiento. Esta función de autocontrol es la que cumplía el debate en la esfera pública, ya que permitía someter a revisión lo ya decidido.

Esta forma de concebir la razón en la política es la que se realiza plenamente en lo que dio en llamarse el parlamentarismo, régimen en el que la argumentación, entendida como forma de convencer y de arribar a la verdad, tiene un peso fundamental. Pero el advenimiento de la sociedad de masas, como indicáramos, modificó todo esto. Si hay algo de lo que se lamentan los distintos autores de principios de siglo es de la pérdida de la argumentación, dando a entender así que el espacio público no se instituye ya como control de la racionalidad ni como instancia de búsqueda de la verdad. Esta falta de argumentación reconoce como origen la aparición en el espacio público de un nuevo tipo de sujeto político que no define su práctica concreta apelando a la misma logicidad del ciudadano liberal. Por el contrario, se trata de un sujeto que se moviliza fundamentalmente a partir de las emociones y que se subordina a la organización. En ese sentido, la reflexión social y política de la época descubre que mientras hay hombres, los menos, que actúan en base a la razón, otros, los más, lo hacen en base a los sentimientos, distinguiendo así dos universos que resultan, además, inconmensurables. A ello se agrega que el principio de la democracia de masas lleva a privilegiar el mayor número por sobre toda individualidad. De esta forma, lo colectivo se impone a lo particular, llegando incluso a anularlo.

En este contexto, la ciencia positivista, exponente del criterio de racionalidad acuñado en el siglo XVII, entró también en crisis. Con el advenimiento de la sociedad de masas afloraron, como venimos señalando, una serie de fenómenos de los que ya no podía dar cuenta, y que llevaban, en última instancia, a cuestionar la noción de progreso. Como señala Toulmin, "toda abstracción implica *omisión*, cerrando un ojo a los elementos en experiencia que no yacen dentro del alcance de la teoría dada, y así

garantizando el rigor de sus implicaciones formales” (TOULMIN:200), y así el positivismo, tal como se había desarrollado a lo largo del siglo XIX, no podía explicar las creencias, los mitos, el sentimiento religioso que todavía sobrevivían renovados en la Modernidad. Entendidos simplistamente como propios de un estadio inferior de civilización, tan sólo se los podía catalogar desde el positivismo como formas falsas de conocimiento. Esto era consecuente, por cierto, con la búsqueda de la certeza que había establecido el siglo XVII, que llevó a que la Razón estuviera aliada a la total desconfianza a las emociones. Y en ese contexto, las emociones son simples distorsionadoras de todo lo que tiene que ver con la tarea del conocer.

Pero llegar a una conclusión de este tipo no sólo no le otorgaba ninguna eficacia social a la teoría científica, sino que, además, no le permitía explicar lo que estaba sucediendo. Contrariamente al supuesto sobre el cual se había articulado la ciencia moderna, lo que había aflorado con la sociedad de masas era el sentimiento, la emoción, como instancias en las que, al menos en la práctica política concreta, los hombres operaban sus definiciones. No es casual entonces que entre fines del siglo XIX y principios del XX este plano de lo no-racional se instituyera como nuevo objeto de estudio. Durkheim, con su análisis de la religión, Weber, también desde la sociología de la religión, desarrollando la categoría de carisma, y Pareto, tratando de sistematizar las acciones no-lógicas, intentaron conocer desde la científicidad lo que resultaba por definición inasible. En ese sentido, la producción weberiana y la paretiana deben enmarcarse tanto en el contexto de crisis del estado liberal, producto de la inserción de las masas al estado, como en la crítica al Iluminismo y a la concepción positivista de ciencia imperante en ese momento.

Pareto, por ejemplo, anticipándose en algunos aspectos incluso a Weber⁸, inicia su *Trattato di Sociologia Politica* clasificando las acciones en lógicas y no-lógicas, siendo las primeras propias de la práctica científica, mientras las segundas correspondían fundamentalmente a la política. Pero, al igual que otros autores del período, estructura su intento de abordar este último tipo de acciones manteniendo una lógica científica sobre un objeto que él mismo reconoce como imbuido de una logicidad que no

admite la contrastabilidad con la empiria, es decir, que no responde a una lógica científica. Pero esto lleva a reconocer una cierta imposibilidad de aprehender adecuadamente este tipo de acciones. En última instancia, como señalarán más tarde Horkheimer y Adorno, “el irracionalismo (afín también en esto al último residuo del iluminismo, el positivismo contemporáneo) aísla el sentimiento, como la religión y el arte, de toda forma de conocimiento” (HORKHEIMER Y ADORNO:113). Esto hace que ciencia y política se diversifiquen, ya que la ciencia busca la verdad, y ésta en todo caso está reservada a aquéllos que operan por la razón, mientras que la política pretende asegurar el poder, no a partir de la concreción de la verdad, sino a partir del efecto de movilización que permite legitimar el poder en una sociedad que se ha complejizado.

Se genera así una contradicción entre avance científico y sociedad de masas, ya que lo que se está negando en realidad es la posibilidad misma de producir el progreso de la política a partir del progreso del conocimiento científico, por definición racional. Si el objetivo de la ciencia es el descubrimiento de la verdad, el objetivo de la política, como instancia de legitimación de la dominación en sentido weberiano, es ser eficaz en la movilización de las creencias para asegurar pacíficamente la relación mando-obediencia. Y en ese sentido, política y ciencia se tornan en principio contradictorias. Muy probablemente haya sido Mosca el que expresara esto más gráficamente, al referirse, en los *Elementi di Scienza Politica*, a la religión. La ciencia decimonónica, sostiene este autor, se encargó de demostrar la falsedad de la creencia religiosa. Pero ¿qué utilidad trajo esto a la política? Los hombres necesitan creer, y demostrar que la religión era falsa sirvió solamente para que se desarrollara otra religión – concretamente el socialismo, para este autor -, pero esta vez laica y aparentemente científica, que a diferencia de las religiones metafísicas que prometían la Redención en la otra vida, pretendía lograr el Paraíso en este mundo. Esto, que desde la racionalidad científica no constituía, por supuesto, verdad alguna y por consiguiente debía ser descartado, tenía eficacia en la movilización de una parte de la sociedad, introduciendo con ello una situación de guerra entre las clases. Desde el hombre-masa, la promesa de la así llamada pseudociencia se constituía en una afirmación verdadera que movilizaba a la acción, con el agravante que,

⁸ Es interesante destacar la similitud de preocupaciones en Weber y en Pareto. Ambos comienzan, por ejemplo, analizando la acción, y así lo que Pareto denomina acciones lógicas y no-lógicas hace

al no poder realmente conseguirse su objetivo final, el conflicto se profundizaría en la sociedad.

LA MUERTE DEL SUJETO AUTONOMO

La masificación de la sociedad, al anular la individualidad y, con ella, la argumentación como instancia de búsqueda de la verdad, redujo la política a las relaciones de poder en su forma más cruda. El estado pasó a concebirse como una trinchera a la que había que conquistar, para lo que se hizo necesaria la construcción de una organización férrea y piramidal que permitiera la consecución de tal fin. Como ya indicáramos, estos cambios cuestionaron directamente, desde un punto de vista filosófico, los conceptos de sujeto, razón y autonomía, tal como habían sido elaborados desde Kant. “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración” (KANT,1979:25). Así describía Kant el rasgo de autonomía que debía caracterizar al hombre moderno. En ese sentido, la Modernidad había depositado en la razón su ideal emancipatorio, ya que era a través de ella que el hombre podría liberarse de la dominación. Esta noción de sujeto autónomo fue así desapareciendo al mismo tiempo que se desarrollaba la sociedad de masas. Como señala Wellmer, al referirse a la crítica psicológica de la Modernidad,

“(l)a crítica psicológica - cuya figura central es, por supuesto, Freud - consiste en la demostración de la impotencia fáctica o de la no existencia de sujeto autónomo, y de la irracionalidad fáctica de su aparente razón. Se trata del descubrimiento del otro de la razón dentro del sujeto y de su razón: como criaturas corporales, como máquinas deseantes o también, en el sentido de su gran predecesor, Nietzsche, como voluntad de poder, los individuos no saben qué desean ni qué hacen; su razón es simplemente expresión de relaciones psíquicas y sociales de poder.” (WELLMER:333)

Freud, quien, como también señala Wellmer, es la figura central de la crítica psicológica elaborada durante las primeras décadas del siglo XX, al igual que la mayoría de los autores del período, critica el sujeto propio de esta sociedad que ha

pensar en lo que Weber designa respectivamente como las actitudes del científico y del político.

extendido el principio de igualdad natural a todos los órdenes. Pero en ese contexto, se ha instrumentado un hombre-masa que ha perdido todo rasgo de autonomía. La necesidad de profundizar el proceso de organización para lograr la eficacia, criterio último de legitimidad que se instituyó en los inicios renacentistas de la Modernidad, se convirtió así en un elemento fuertemente distorsionador, que llevó a privilegiar la razón instrumental por encima de cualquier otro tipo de razón. Este paso se produjo porque al desaparecer el sujeto autónomo, la racionalización de la política que se produce en este contexto supone entonces la instrumentación de una racionalidad meramente formal que se impone como instancia necesaria para asegurar la gobernabilidad. Aceptar esto es lo que lleva, en el plano teórico, a negar incluso toda posibilidad de transformación en el sentido de progreso indefinido hacia lo mejor.

De todas formas, la crítica de Freud, como la de los demás autores de las primeras décadas del siglo, no fue totalmente antiiluminista. Por el contrario, su intención era rescatar aquello que fuera posible del Iluminismo. Pero, sin embargo, su resultado no fue necesariamente el deseado, particularmente en la articulación de los regímenes políticos concretos. Por eso, como señala Wellmer, la crítica psicológica de Freud, por ejemplo,

“(s)ocavó la creencia en la racionalidad del sujeto y en la fuerza de la razón. Sin embargo, lo hizo con intención de reforzar el poder de la razón y la fuerza del sujeto. Una humanidad desengañada y desilusionada, una humanidad entrada en razón, una humanidad capaz, dentro de ciertos límites, de controlarse a sí misma; éste era todavía el horizonte normativo de la crítica de Freud, y en esto seguía siendo un seguidor de la Ilustración.”
(WELLMER:333)

Con ello se abre, sin embargo, la posibilidad de negar incluso el Iluminismo. Este sesgo antiiluminista lo encontramos también en *Dialéctica del Iluminismo*, ya que Horkheimer y Adorno consideran, desde una visión fuertemente pesimista, que la absolutización de la razón instrumental, causa de los males que caracterizaron nuestro siglo, constituyó un camino inexorable que siguió el desarrollo de la Razón. Para estos autores la forma misma en que se implementó la razón en el dominio de la naturaleza se transformó en dominio del hombre mismo, ya que se produjo un hipercontrol del hombre

sobre el hombre, de la máquina sobre el hombre. Una lectura de este tipo nos lleva directamente a lo que señala Toulmin para el presente: “la crítica de la Modernidad se ha ampliado hacia una crítica de la Racionalidad misma” (TOULMIN:12).

Pero, ¿éste fue el único camino posible? Creemos, como sostiene Toulmin, que el desarrollo que siguió la Modernidad no necesariamente fue la única alternativa. No estamos de acuerdo con Horkheimer y Adorno en que la historia de la primera mitad del siglo XX no hubiera tenido alternativa, en el sentido que ésta fue la conclusión necesaria de la Ilustración⁹. En ese sentido, no debemos olvidar lo que plantea Wellmer: “la Ilustración esperaba de la razón algo distinto y mejor que el mero progreso técnico, económico y administrativo” (WELLMER:335), tal como se produjo luego, particularmente en el siglo XX. La Razón estaba vinculada a la idea de emancipación porque había un progreso realizado por la ciencia productora de la razón que nos llevaba a una vida mejor. De todas formas, quizás para su descargo, debemos reconocer que el reducir la racionalidad a la meramente instrumental permitió implementar en el campo de la política el aparato más eficiente de exterminio de seres humanos. Pero esto fue

⁹ Si bien es cierto que no estamos de acuerdo con Horkheimer y Adorno en sostener que el desarrollo de la Ilustración conduce inexorablemente a la hipertrofia de la razón instrumental, tampoco compartimos totalmente el análisis de Toulmin. Aunque expresado en un registro diferente al anterior, este autor hace una aseveración que debe contextualizarse históricamente. Toulmin entiende, en ese sentido, que hacia 1910 tanto la cultura como la sociedad de Europa occidental estaban próximas a volver al mundo de la moderación política y de la tolerancia humana. En principio, es cierto que la diversidad que se inserta en el ámbito de la sociedad y de la política parecen encontrar un canal de superación a partir de la articulación de la democracia. Es en ella que se cifran en un primer momento las esperanzas para lograr una convivencia pacífica, respetuosa de los otros en tanto que diferentes. Sin embargo, afirmar esto sin mayor profundización no nos permite decir, como sostiene Toulmin, que “las décadas de 1910 y de 1920 deberían haber visto una demolición del armazón moderno” (TOULMIN:151). En el plano político e intelectual, éste es el período en el cual aparecen fuertes cuestionamientos a la democracia como instancia real de articulación de las diferencias. La crítica más fuerte, quizás, y que niega la afirmación de Toulmin, al mismo tiempo que preanuncia la respuesta pesimista de Weber, es la que enuncia Michels en *Los partidos políticos*, según la cual la democracia de masas, lejos de constituir una forma de régimen que asegure mayores espacios de libertad y, por consiguiente, de autonomía, para los hombres, sirve únicamente para enquistar burocracias que generan a su vez intereses propios. También se va operando en esta época una desilusión en las masas, sobre todo en su carácter liberador de la humanidad. Haber asimilado la categoría de proletariado a la de masas lleva a negar a aquél como sujeto histórico revolucionario. En función de ello vemos que, oponerse a la posición de Horkheimer y Adorno, como hemos expresado, no significa que concretamente en la sociedad europea del primer cuarto de siglo se hubiera articulado específicamente alguna alternativa, aunque sí podemos reconocer que hubieron elementos que, de haberse articulado adecuadamente, hubieran podido conformar muy probablemente una respuesta distinta.

producto de haber autonomizado este tipo de razón, al privilegiar la organización en detrimento de una verdadera autonomía del sujeto.

EL ESTADO Y LA RAZON INSTRUMENTAL

¿Cómo se operó este pasaje de una racionalidad sustantiva a una instrumental? Tal como señala Toulmin, a partir del siglo XVII se entendió “la historia de la Modernidad como la marcha hacia adelante de la racionalidad humana” (TOULMIN:174). Esta es una premisa asumida por Weber, por ejemplo, cuando desarrolla su concepto de racionalización. Sin embargo, se trata ya de un concepto vacío, sobre todo si lo comparamos a cómo fue construido en sus orígenes, ya que no estamos refiriéndonos a la racionalidad del sujeto autónomo moderno, sino a la propia del hombre-masa, que ha caído en una nueva forma de heteronomía determinada ahora por la organización. Es aquí donde vemos cómo esa racionalidad “se volvió para esconder ambigüedades y confusiones” (*Idem*:174), que permitieron anular una racionalidad sustantiva, absolutizando la racionalidad instrumental que, de esta forma, se autonomizó y se volvió contra el mismo hombre.

Desde el punto de vista de la política, Weber es así el que sistematiza el proceso de racionalización que se produce alrededor del estado moderno y, más concretamente, del estado del siglo XX. Esta racionalización de la que habla Weber, y que debe ser entendida en términos de burocratización, se constituye así en la instancia necesaria para lograr la eficacia en los planos político y social, particularmente si pensamos en la necesidad de satisfacer las demandas del gran número, como ocurre en toda sociedad de masas. En ese sentido, podemos decir que la racionalidad se reduce entonces a una matematización. En última instancia, concebir la política como racional y científica supone siempre que sea de alguna manera medible y, por ende, deshumanizada. Esta es, en principio, la conclusión a la que llega claramente la ciencia social positivista en el siglo XIX, por ejemplo, con Comte. Pero para Horkheimer y Adorno esto deriva directamente del Iluminismo. “Identificando por anticipado el mundo matematizado hasta el fondo con la verdad, el iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito. El iluminismo identifica el pensamiento con las matemáticas”

(HORKHEIMER Y ADORNO:40). Y es aquí entonces donde, para Horkheimer y Adorno, el Iluminismo se niega a sí mismo. “Al renunciar al pensamiento, que se venga, en su forma reificada - como matemáticas, máquina, organización - del hombre olvidado de sí mismo, el iluminismo ha renunciado a su propia realización” (*Idem*:58).

Pero, la autonomización de la razón instrumental, ¿deriva directamente de la forma en que el Iluminismo concibió la razón? Lo que hemos analizado hasta ahora nos lleva a negar esta afirmación. La forma en que se construyó el sujeto moderno, al que se le reconoce una libertad originaria, permite pensar una racionalidad sustantiva – y, por consiguiente, no necesariamente deshumanizada – como rectora de la acción. Es cierto que esta construcción, tal como se efectuó, no deja de tener ciertos puntos débiles que hemos tratado de mostrar. Sin embargo, la autonomización de la razón instrumental no es necesariamente su única consecuencia posible. Más bien ésta parece derivarse, por un lado, de una concepción positivista decimonónica de ciencia, aplicada a su vez en un contexto histórico, como el de la sociedad de masas, que niega toda individualidad. Esto se traduce en el plano de la política en la disociación de la instancia de legitimación del poder de aquellas otras que construyen la eficacia en torno al problema de la satisfacción de las demandas. Es aquí donde se cambia el ideal iluminista de la libertad como fin al cual tender por el de la autoconservación del aparato estatal. En ese sentido, podemos así decir que

“los procesos de racionalización de la modernidad (esto es, la burocracia, el derecho formal, todas las instituciones formalizadas de la economía moderna y de la sociedad moderna) son también manifestaciones de esta razón objetivante, unificante, controladora y disciplinadora”.
(WELLMER:335)¹⁰

Es decir que en el estado keynesiano, que ha caracterizado a los distintos regímenes políticos del siglo XX, este proceso de racionalización se traduce en la planificación de la economía, la conformación de la justicia como aparato burocrático

¹⁰ El mismo motivo lo encontramos también en Toulmin, cuando dice que a la razón propia del siglo XVII se le agregaría más tarde “la ecuación de ‘racionalidad’ y eficiencia de los economistas, por ejemplo, y la visión de Max Weber de una ‘racionalización’ de las instituciones sociales. Estos nuevos giros, sin embargo, estaban todavía dirigidos a problemas que podían juzgarse a través de

estatal y el crecimiento de la burocracia del estado como forma de satisfacer eficientemente las demandas. Pero paralelamente, también se aplica en la sociedad un proceso de racionalización similar, proceso que en este caso se traduce en la conformación de otras formas de organización (partidos políticos modernos, sindicatos, etc.) que, desde el punto de vista de la política, se interponen entre el estado y el ciudadano. Es sólo en este sentido en que la categoría de progreso, en el plano de la política, cobra un sentido distinto al elaborado por el Iluminismo¹¹. El orden político progresa en la medida en que pueda ser eficaz en la satisfacción de las necesidades de los subordinados, que son todos los miembros de la sociedad. Esto requiere de organización, es decir, la realización de un cálculo racional para optimizar los recursos, por lo que la política, si la reducimos a estos términos, se convierte en un mero problema técnico.

En ese sentido, la burocratización constituye la muerte de la política y, más aun, la pérdida de libertad del hombre, objetivo que, por su parte, pretendía lograr el Iluminismo a partir de la razón. Por eso este proceso se corona en Weber con un liderazgo carismático rutinizado, instancia verdaderamente política para este autor, que introduce los elementos irracionales que le son propios. Weber desarrolló esta categoría de *carisma* tomada del vocabulario religioso como la única posibilidad, limitada por cierto, de mantener algún resquicio de libertad. En realidad Weber propugna una rutinización *democrática* del carisma, pensando en la figura presidencial, en el caso del sistema político de Estados Unidos, o en un Gladstone, en el caso de Inglaterra, es decir, de una figura carismática rutinizada que legitime por su intermedio las instituciones políticas. Sin embargo, la experiencia europea posterior dará cuenta también de formas no democráticas que adscriben la razón objetivante y unificante que mencionaba Wellmer al disciplinamiento, control y depuración de la sociedad. La emoción tenía cabida, sí, pero únicamente como instancia de legitimación de un poder al que se lo ha apartado de la crítica racional exigida por Kant.

mediciones racionales, objetivas y preferentemente cuantitativas, y también dejaban poco espacio para las idiosincrasias culturales y personales” (TOULMIN:200).

¹¹ “Esta razón tiene su propia imagen de la historia: la del progreso, cuyo modelo es el ilimitado progreso técnico y económico de la sociedad moderna. La razón, o mejor, sus abogados, confunden este indiscutible progreso con el progreso a algo mejor, lo consideran como el progreso de la humanidad hacia la razón” (WELLMER:335).

CONCLUSION

El siglo XX parece describir una parábola, al reinstalar nuevamente la crítica a la razón, tal como se diera entre fines del siglo pasado y principios del presente. Sin embargo, la diferencia fundamental es que aquella primera crítica intentó hacerse rescatando los conceptos de razón y de racionalidad que habían sido acuñados en el siglo XVII. La Modernidad acuñada entonces apeló a “un racionalismo que pone la emoción aparte de la razón” (TOULMIN:41). Pero el advenimiento de la sociedad de masas demostró, sin embargo, que la emoción no podía ser eliminada. Por eso, tanto antes como ahora, podemos decir con Toulmin, “cúan próximas están las ideas de *racionalidad* y de *razón* al corazón de la crítica contemporánea de la Modernidad, y a las dudas que hace surgir acerca del próximo milenio” (*Idem*:198).

Hoy nuevamente vuelven a aflorar las particularidades, aunque esta vez en la forma de estallido identitario que carcome incluso las bases mismas del estado-nación tal como fue construido en la Modernidad. Pero este cuestionamiento que parece avalar la crítica antiluminista de Horkheimer y Adorno nos obliga en realidad a volver sobre aquella teorización que se produjo especialmente a partir del advenimiento de la sociedad de masas. Tanto los problemas que afloraron en ese momento, como las soluciones que se plantearon, son las que, en principio, deben ponerse bajo la crítica. Ese fue el momento en que se hicieron evidentes las contradicciones sobre las que se construyó la Modernidad del siglo XVII. ¿Significa esto que se estaba produciendo un vuelo al Renacimiento, como sostiene Toulmin? Y de ser así, ¿el fin de la I Guerra Mundial puso fin a la recuperación de la Modernidad renacentista, volviéndose a enfatizar la importancia de lo racional para contrabalancear el predominio de las emociones? Tal como podemos apreciar por nuestro análisis, no compartimos plenamente esta interpretación.

Es cierto que en la sociedad se produjo el predominio de las emociones y que desde la teoría se intentó dar cuenta de ello, pero si tratamos de comprender en profundidad el debate teórico que se dio en esta época, vemos que, particularmente en el plano intelectual, siempre se mantuvo un intento por tratar de dar

cuenta de lo irracional desde el mismo concepto de razón del siglo XVII. En todo caso, se disociaron las instancias de legitimación y de racionalización. Y en ese sentido decimos que no hubo vuelo al Renacimiento. Por el contrario, esta diferenciación tajante entre el campo político y el científico, diferenciación que se enuncia desde un comienzo, fue abonando el terreno para que se reafirmara, ya de manera todavía más descontextualizada, las exigencias de racionalidad del siglo XVII. Por eso, si bien el advenimiento de la sociedad de masas puso en crisis el criterio de cientificidad, debido al surgimiento del sentimiento, la creencia, el mito, como elementos movilizados que no podían ser racionalizados desde el discurso científico, la solución que se fue gestando desde principios de siglo a esta crisis, y que se estructuró explícitamente a partir de 1920, llevó a velar nuevamente estos elementos.

“Como se desarrolló en las décadas de 1920 y de 1930, el mito de la modernidad y el sueño de un comienzo fresco no replicaba perfectamente el programa de investigación racionalista del siglo XVII; ni tampoco reafirmaban sin cambio el modelo de exactitud formal que subyacía en la filosofía natural del siglo XVII. Antes bien, las ideas de una ‘racionalidad’ estricta moldeadas en la lógica formal, y de un ‘método’ universal para desarrollar las nuevas ideas en cualquier campo de la ciencia natural, fueron adoptadas en las décadas de 1920 y de 1930 con un entusiasmo *incluso mayor*, y de una forma *incluso más extrema*, de lo que había sido el caso a mediados del siglo XVII.”
(TOULMIN:159)

Esto ayuda a explicar, por ejemplo, por qué si Weber trató de articular como último resquicio posible de libertad la subjetividad que había aflorado en un carisma democráticamente rutinizado, la lectura posterior tendió a privilegiar el tipo de dominación racional-legal como única forma de organización posible. Este presupuesto teórico, si bien ampliamente aceptado incluso hoy en la ciencia política, tiende a reducir el campo de análisis a la comprensión de una mera racionalidad técnica que, particularmente en los momentos de crisis y de profundos cambios, hace evidente su limitación, ya que nuevamente no permite dar cuenta de toda una serie de fenómenos políticos que trascienden en realidad las características propias de este tipo de logicidad. Con ello volvió a reinstalarse en el plano de la política la construcción racional del estado a partir de sistemas de organización que funcionan con una lógica meramente formal, abandonando

con ello la exigencia propia del siglo XVI de “ser razonable” y negando a su vez al sujeto toda posibilidad de autonomía. Se volvió así a un “racionalismo científico, e.d., el sueño del siglo XVII de una racionalidad *lógica*, compartida por los filósofos desde Descartes a Popper” (*Idem*:198). Pero esta racionalidad aplicada al estado terminó, como destacan Horkheimer y Adorno, en una hipertrofia de la razón instrumental, razón que estos autores derivan directamente de la iluminista: “(l)o que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso” (HORKHEIMER Y ADORNO:18).

La crítica al iluminismo se inserta así en un marco que niega la existencia de una razón sustantiva. Retomando la preocupación de Weber, vemos que todo se ha transformado en área de experto, es decir, de exclusivo manejo técnico. La organización se convierte en un fin en sí misma, y lo que es más grave aún, termina negando el principio democrático por el cual es el pueblo quien gobierna. Pero la tecnificación de las áreas ha llevado a una compartimentalización de la cultura. Frente al hecho que todo se ha profesionalizado y, por consiguiente, se ha racionalizado con el objeto de volverse eficiente, con un sujeto colectivo que desdibuja las individualidades y, por consiguiente, anula el sujeto autónomo, la razón no da espacio para la creación, para la liberación del hombre. Es aquí donde muere la idea de progreso y con ella, la del proletariado como sujeto histórico que lidere la revolución. Es el fin entonces de los metarrelatos.

Por eso, aunque podamos decir que las particularidades que hoy afloran, a diferencia de antes, han llevado a una revalorización positiva de la diferencia que hace más tangible ese vuelo al Renacimiento que propugna Toulmin, la forma en que se instituyen en el espacio de la política y de la sociedad no deja de ser, en realidad, problemáticas. Al erigirse las particularidades como colectivos que siguen negando la condición de sujeto autónomo no hacen más que revertir sobre la solución dada a principios de siglo. Y la sociedad de masas mostró ya cómo se podía construir un nuevo tipo de heteronomía que subordinaba al hombre a la organización. Por eso, la absolutización de la diferencia construida ahora sobre un universo menor no hace más que afianzar este problema en lugar de superarlo. En última instancia, esta reactualización del problema pone nuevamente sobre el tapete una de las contradicciones sobre las que se articuló la Modernidad: ¿cómo conciliar su pretensión de universalidad, por un lado, con

el reconocimiento de particularismos que la niegan? Por eso hoy es necesario revalorizar una idea de razón más amplia y enriquecida que la que se empleó a lo largo del siglo XX. Y en ese sentido estamos de acuerdo con Habermas que la Modernidad es, en todo caso, un proyecto inacabado, o con Toulmin, cuando dice que tenemos que humanizar el concepto de razón, combinando lo mejor del Renacimiento y del siglo XVII.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Perry, "Modernidad y revolución", en CASULLO, Nicolás, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, El Cielo Por Asalto-Imago Mundi, Buenos Aires, 1993.
- BERMAN, Marshall, *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, New York, 1982.
- "Brindis por la modernidad", en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.
- "Las señales en la calle (Respuesta a Perry Anderson)", en *Idem*.
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Valladolid, 1995.
- DURKHEIM, Emile, *Lecciones de sociología*, La Pléyade, Buenos Aires, s/f.
- EAGLETON, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, 1996.
- FREUD, Sigmund, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras completas*, Tomo IX, Santiago Rueda, Editor, Buenos Aires, 1953.
- GIDDENS, Anthony, *Capitalism & Modern Social Theory. An analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, "Modernidad: un proyecto incompleto", en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, 2 vol., Sarpe, Madrid, 1983.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987.
- HUYSEN, Andreas, "Guía del posmodernismo", en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.
- JAMESON, Fredric, "Foreward", en LYOTARD, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Ensayos sobre el Posmodernismo*, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.
- KANT, Emmanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

La metafísica de las costumbres, Altaya, Barcelona, 1993.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, New American Library, New York, 1963.

LYOTARD, Jean-Fraçois, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Rei Argentina, Buenos Aires, 1995.

“Qué era la posmodernidad”, en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.

La posmodernidad (explicada para niños), Gedisa, Barcelona, 1998.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Alianza, Madrid, 1996.

MICHELS, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 2 vol., Amorrortu, Buenos Aires, 1983.

MOSCA, Gaetano, *Elementi di Scienza Politica*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1923.

PARETO, Vilfredo, *Trattato di sociologia generale*, 5 vol., Volume primo, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.

ROUSSEAU, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres; El contrato social*, Orbis S.A. / Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.

TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago.

VIANO, Carlos Augusto, “Los paradigmas de la modernidad”, en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.

WEBER, Max, *Escritos políticos*, 2 vol., Folios, México, 1982.

El político y el científico, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.

WELLMER, Albrecht, “La dialéctica de modernidad y posmodernidad”, en CASULLO, Nicolás, compilador, *El debate Modernidad-Posmodernidad*, op. cit.