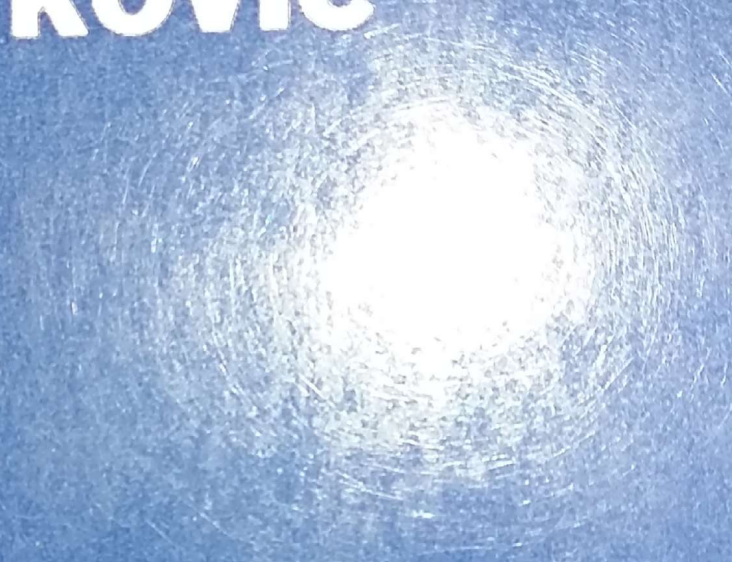


Dialéctica de la praxis

Mihailo Markovic

**Amorrortu
editores**



Dialéctica de la praxis

Mihailo Markovic

Amorrortu editores
Buenos Aires

Olinda Maria Peronha
Rio 01/05/79

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión,
Pedro Geltman
Dialektik der Praxis
Mihailo Markovic, 1968
Traducción, Margarita Jung
Revisión técnica, María A. Aráoz

Única edición en castellano autorizada por Mihailo Markovic
y la Agencia Yugoslava de Autores, Belgrado, y debidamente
protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que
previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos reservados
por Amorrortu editores S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica
o modificada, escrita a máquina por el sistema *multigraph*,
mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola
derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente
solicitada.

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

La filosofía es la conciencia total, racional y crítica que el hombre tiene del mundo en el cual vive, y de los objetivos fundamentales de su actividad. La filosofía tiende a superar todos los límites del oficio, la especialización y la profesión que el hombre se ha impuesto. La filosofía se interesa por todo lo humano, sin tomar en cuenta las peculiaridades de la época, nacionales o de clase. Tiende a explicar los sucesos de cualquier sector del mundo que el hombre ya haya hollado con los sentidos y el pensamiento; de la parte que ya ha ingresado en la historia humana. En este sentido, la filosofía es *totalizadora*. Es racional, ya que armoniza los deseos, visiones y sueños del hombre con la conciencia total de lo que existe. Es una actividad teórica orientada hacia el espíritu. Objeto suyo puede ser también lo irracional, emocional e instintivo, pero tratado en forma racional y conceptual. La filosofía puede contener también un momento poético, pero la filosofía más poética se diferenciará de la poesía filosófica porque no es expresión de una visión personal y subjetiva, válida en tanto nos convence, sino —ante todo— *enunciación* sobre el hombre y el mundo, referida a algo objetivo y válida en cuanto verdadera. Mediante esa aspiración a la verdad la filosofía se constituye también como *saber*. A diferencia del saber parcial de la ciencia, la filosofía quiere ser la *síntesis del saber*. Ciertamente ha pasado el tiempo de los enciclopedistas; la filosofía es hoy la síntesis del saber solo si se comprende este como producto colectivo, que incluya en sí los resultados ya alcanzados —en especial, por las investigaciones científicas.

Pero la filosofía no es solo la totalidad del saber de lo que es y de lo que podría ser. Es también el proyecto de lo que el hombre quiere crear, de lo que, de acuerdo con sus convicciones, *debería ser*. El hombre se diferencia del resto de los seres vivos, no solo porque crea algo y porque modifica el entorno mediante su actividad, sino también porque se propone

* Tomado de *Knjizevne novine*, Belgrado, nº 315, 1967.

objetivos, porque él mismo determina la dirección y la escala de su actividad y, de ese modo, también se crea a sí mismo. El hombre es el único ser que puede tener un ideal. Los ideales pueden ser de naturaleza personal o colectiva. Pueden ser parciales: políticos, económicos, científicos, artísticos. La filosofía es la expresión teórica del ideal humano total de una época histórica. La conciencia del ideal da sentido a cada suceso y a cada acto. La filosofía es, pues, el intento de explicación de toda la vida humana. Por otra parte, la conciencia del ideal es asimismo la conciencia de la limitación del ideal actual. El hombre no puede soportar permanentemente la limitación relativa, la imperfección de cualquier forma determinada de su ser. Por ello procura transformar todo objeto existente, a fin de eliminar —y superar— aquello que ha reconocido como límite, como negativo. Pero no puede saber qué es el límite, qué lo positivo y qué lo negativo en la actualidad, cuando carece de ideal, de conciencia del deber ser futuro. Y a la inversa: la conciencia de lo venidero tiende ya a la crítica de lo presente. En este sentido, la filosofía fue siempre —y lo seguirá siendo— conciencia crítica de toda situación humana existente.

2

¿Puede el marxista entrar en consideraciones sobre la filosofía futura, atendiendo en especial a la tesis de Marx acerca de la «abolición de la filosofía» en el proceso de abolición de la sociedad de clases? Por lo común, las interpretaciones de esta tesis son erróneas. Marx no pudo haber pensado nunca en la completa desaparición de toda ocupación teórica por parte del hombre, con la cual este procurase llegar a un saber totalizador y criticase la realidad existente en nombre de una realidad posible. Esto contradiría sus intenciones humanistas. En esencia, se trata de la abolición de la forma peculiar que adoptó la filosofía en la sociedad de clases, a saber: como una esfera teórica especial aislada de la conciencia social, como objeto de una profesión determinada —la del pensador puro, que apenas tiene relación con la praxis social—. Ese filósofo es un ser alienado, pues se ocupa de abstracciones extrañadas del contenido concreto del cual derivaron; y este contenido concreto son los problemas de la praxis en el sentido más amplio, incluidas —como casos especiales— la praxis econó-

mica, política, artística y de la investigación científica. Las soluciones de esa filosofía aislada son seudosoluciones pues no tienen aplicación: las contradicciones de la vida real se resuelven solo en la cabeza del filósofo, pero no en la vida real.

De estas formulaciones, que parecen exageradas en su afán de ser tan simples y claras como resulte posible, no se deduce que en la sociedad de clases no haya filósofos. Científicos, artistas y políticos fueron quienes procuraron unificar la teoría con la praxis. Tampoco se desprende de ellas que en el futuro no deba existir cierta distancia entre las soluciones teóricas abstractas y la praxis concreta. Se refieren simplemente a orientaciones dominantes, opuestas; a que el filósofo debe superar cada vez más el aislamiento, abstracción e impracticabilidad de su pensamiento. La filosofía tomará cada vez más la ciencia, el arte, la política y otras esferas especiales de la actividad social, como fuente inagotable de material fáctico, de experiencias concretas, de problemas irresueltos que estimulan la reflexión y, por otra parte, como ámbito de aplicación de sus propias conclusiones.

Pero no se trata solo de esa aplicación mediata, sino también de la aplicación inmediata en la praxis de la vida diaria. El filósofo debe comprometerse activamente en la realización de sus ideas. Sólo así superará la alienación de la teoría pura y se convertirá en un ser teórico-práctico totalizador.

3

Las relaciones entre los hombres son el problema decisivo de toda filosofía de la acción.

En la sociedad moderna —y especialmente en la nuestra, la yugoslava—, lo esencial del compromiso filosófico consiste en el examen crítico de los distintos aspectos de la alienación humana en la época de transición, en el descubrimiento de los límites y posibilidades del proceso de humanización de las relaciones sociales.

La actividad crítica de la moderna filosofía yugoslava tiene ya dos décadas de vida. Surgió en conflicto con el dogmatismo y burocratismo imperantes fuera de las fronteras de nuestro país, pero fue desde un principio una meditación —angustiada y dolorida— acerca de la posible forma de nuestra propia sociedad futura. Precisamente, todo lo que desde entonces sucedió en nuestro pensamiento teórico tuvo su origen en aquella con-

moción saludable y liberadora que sufrimos en 1948. A partir del momento en que se comprendió que, en el ámbito del pensamiento, los principios de autoridad, unanimidad y fidelidad no podían pretender, ni aun en la sociedad más progresista, una primacía absoluta, la filosofía se liberó de la tutela de la política y la ideología, y se convirtió en búsqueda creativa e independiente de la verdad. La autoridad de la fuerza fue sustituida por la autoridad del saber y del talento. La fidelidad a las instituciones se supeditó a la lealtad a los hechos, a las exigencias de la humanidad y a los permanentes ideales revolucionarios y humanistas. En lugar del principio formal abstracto de la unidad, se abrió paso la idea de una síntesis propia entre monismo y pluralismo, que desempeñaría un papel importante, especialmente en la formación de la nueva estructura económica y social de nuestro país.

Ya desde los primeros pasos hacia una reflexión crítica independiente, y desde los primeros signos claros de negativa a aceptar el papel de apologética ideológica, nuestra filosofía encontró oposición. En esta se solidarizaron todos aquellos para quienes la filosofía solo es necesaria como racionalización conformista de lo existente. En la lucha contra esa oposición, contra esas presiones, a veces sobreviviendo con grandes esfuerzos, maduró nuestra filosofía y alcanzó su actual vitalidad y libertad. Durante todo este lapso, la concepción de la filosofía como autoconciencia social crítica y, en especial, la tesis de la filosofía como crítica de todo lo existente suscitó muchos insólitos equívocos y hasta malintencionados errores de interpretación. Se dedicaron muchos esfuerzos al intento de demostrar que Marx había hablado de «crítica de todo lo existente» en un contexto muy especial, bajo condiciones históricas muy determinadas, esencialmente distintas de las nuestras de hoy. Por este camino, y con tales argumentos, podría cuestionarse abiertamente *todo* lo que Marx dijo. Sin embargo, si se sostiene la opinión de que muchas de sus tesis son válidas para todo el período de abolición del trabajo asalariado y de la producción de mercancías, debe comprenderse la teoría originariamente revolucionaria también sobre todo como actividad crítica, como guía para la transformación de lo existente.

Ya de por sí, el concepto de *crítica* ha suscitado muchos equívocos e injustificadas acrimonias. Sistemáticamente se achaca a la crítica filosófica ser destructiva, no ser más que una mera «negación», que no reconoce los éxitos manifiestos de la sociedad y que adopta una «actitud oposicionista» respecto de las organizaciones sociopolíticas, o ser, inclusive, expresión

de afán de privilegios. Si no se trata aquí simplemente de una manifiesta proyección de las propias obsesiones de poder y privilegios, es característico entonces de estas reacciones ignorar conceptos programáticos esenciales de esas mismas organizaciones sociopolíticas, que se pretende defender de los filósofos. Además, esta opinión trasunta una imperdonable ingenuidad, así como carencia de formación marxista, en la interpretación del concepto mismo de *crítica*.

En efecto, la *crítica* entendida dialécticamente no puede ser destrucción, negación absoluta, ni expresión de una actitud negativa a ultranza. A diferencia del nihilismo, la crítica marxista es una forma teórica de la *superación*, es el descubrimiento de límites, el desenmascaramiento de todo lo que procura detener el desarrollo y fijar las formas transitorias existentes. Al mismo tiempo, es la tendencia hacia lo que todavía no es, hacia lo que, sin embargo, podría ser ya real —y en verdad debería también serlo—, en función de las necesidades humanas fundamentales de la época histórica de que se trate. La crítica filosófica está, desde luego, amenazada por numerosos peligros. Por una parte, el «humanismo abstracto»; esto es, el peligro de la crítica sin sentido histórico, que maneja todos los conceptos fundamentales —hombre, naturaleza humana, praxis, libertad, alienación, etc.— como lugares comunes apriorísticos y abstractos, en cuanto los confronta *en forma inmediata* con lo existente, en vez de *mediarlos a través de las determinaciones particulares de la situación histórica concreta*. Por otra parte, amenaza a la filosofía que analiza críticamente la vida práctica de la sociedad el peligro de perderse en el barullo de lo cotidiano y de caer desde el nivel del análisis de principios al del sano sentido común, practicante y eficaz.

En conclusión, semejante filosofía crítica se expone —ya que estamos hablando de peligros— a permanentes represalias por parte de las fuerzas sociales conservadoras que, a pesar de sus coqueteos con la democracia, se oponen resueltamente, en los hechos, a toda crítica efectiva y radical. Sin embargo, mientras vivamos en una sociedad de clases, en que existen por una parte élites que detentan el poder y que tratan de preservar el *statu quo*, y, por la otra, fuerzas sociales que desean superar este mediante una condición más humana, se tratará de un proceso natural, previsible y esperable.

El pensamiento filosófico, que se plantea la tarea de estudiar y desmitificar las relaciones humanas esenciales ocultas tras las relaciones objetivas aparienciales, y que ofrece mediante su crítica la visión de un futuro posible más humano y racional. . .

ese pensamiento filosófico debe conquistar su libertad y contar de antemano con la resistencia de la burocracia. Si todo le resultara fácil, si estuviese rodeado de un sincero reconocimiento y solo encontrase en todas partes buena voluntad —o indiferencia—, esto sería segura señal de su fracaso e insuficiencia, de que no ha sobrepasado los límites efectivos de la situación histórica, que no ha logrado ver las posibilidades de trascender lo existente, y que, entonces, él mismo es ilusorio, un reflejo alienado de lo existente. Por lo tanto, el marxismo debe ser incisivo y radical, o no se justifica su existencia.

4

Por ahora, nuestra filosofía no corre el peligro de volverse ilusoria, irrelevante y académica, habida cuenta de las diferencias y tensiones que suscita. Pero esto no significa que no tenga también sus límites, los que, probablemente, deberá continuar superando en su ulterior desarrollo.

Por más enérgica y original que sea siempre en el tratamiento de los problemas humanos concretos de nuestro tiempo, en la crítica de las formas particulares de la alienación humana contemporánea, nuestra filosofía no ha hecho todavía lo bastante para consolidar sus fundamentos teóricos. Parafraseando a J. Wisdom, quien dijo cierta vez que hace ya décadas que los filósofos ingleses solo escriben notas de pie de página sobre Wittgenstein, puede decirse que buena parte de nuestra filosofía se limita a menudo —y esto vale también para sus representantes ya consagrados— a la mera interpretación de la antropología marxista, con lo cual se admiten también los elementos de Ilustración contenidos en ella. La moderna revolución científica y técnica, el descubrimiento del lado oscuro e irracional de la naturaleza humana mediante el psicoanálisis, las investigaciones antropológicas de las culturas primitivas, el surrealismo y otras corrientes del arte moderno, el irracionalismo filosófico moderno (la filosofía de la vida y de la existencia) y, finalmente, la brutal experiencia de las guerras y contrarrevoluciones de nuestro siglo; todos estos sucesos históricos exigen —siguiendo la vía de Marx— una nueva concepción crítica de la racionalidad dialéctica. Por desgracia, los intentos de un desarrollo ulterior de la filosofía marxista siguen el camino de la simple asociación y la unión ecléctica de estos diferentes elementos de la cultura moderna.

Aunque puede decirse sin temor a error que nuestra filosofía es un pensamiento crítico auténtico de la época presente, a veces le falta, sin embargo, sentido histórico, porque encara en forma universal y general ciertos temas y problemas surgidos bajo condiciones muy particulares y que no pueden aplicarse por igual a sociedades que se encuentran en distintos niveles de desarrollo y evolucionan por caminos históricos diferentes. (Hay que tener en cuenta esto, por ejemplo, en las discusiones sobre ciencia, técnica, industria, racionalidad económica, etc.)

No se ha logrado establecer la debida relación entre lo existente y lo posible, entre el conocimiento del presente y la visión del futuro. De aquí que, si bien la filosofía yugoslava es —indudablemente— una filosofía de la praxis, no lo es siempre de un modo satisfactoriamente concreto.

Una de las razones es la insuficiente utilización de los resultados de las ciencias modernas. Nuestra filosofía ha adoptado con derecho una posición extremadamente crítica respecto al positivismo y cientificismo modernos, pero a veces se identifica al positivismo con la ciencia misma; al rechazar el conformismo cientificista —tendencia muy difundida en la ciencia moderna— se adopta una posición en definitiva hostil a la ciencia. Desde luego, en el mundo domina la ciencia positiva especializada, pero también existe la ciencia crítica, humanista, de Mills, Fromm, Riesman, Kofler, Goldmann, Mallet, Botomore, Cheroni, Bauman y otros. Por lo demás, solo puede superarse realmente la estrechez de la ciencia positiva mediante el conocimiento profundo de su metodología; sin esto, la crítica del positivismo sigue siendo abstracta, vulgar y estéril.

Finalmente, por ahora nuestro pensamiento filosófico se caracteriza por la contradicción entre una posición antiideológica claramente formulada y una peculiar ideologización, en especial en lo que respecta a cuestiones antropológicas fundamentales. Mientras más desarrollada esté la conciencia del peligro de una reducción de la filosofía a la racionalización de deseos e intereses subjetivos de ciertos grupos, tanto más la concepción unilateral que ve en el hombre un ser libre, social y creador, otorgará a todo juicio crítico —independientemente de la voluntad del autor— un carácter ideológico, cuando este pensamiento crítico niegue las condiciones sociales en las cuales el hombre es un ser no libre, asocial, condenado a la obligatoria rutina del trabajo. Porque si estructuras del comportamiento fáctico humano tales como la renuncia a la libertad y la evitación de todo riesgo, el egoísmo, el parasitismo, la destructividad, etc.,

no tuviesen su origen en la naturaleza humana, si solo fueran «mera facticidad», entonces la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción, del burocratismo y otras condiciones económicas y políticas de esta facticidad no garantizaría aún la realización de la humanidad. Resulta claro que esto alienta esperanzas irreales e injustificadamente optimistas, y otorga de antemano a todo pensamiento revolucionario el carácter de un mito ideológico. El concepto mismo de naturaleza humana debe ser dialécticamente aprehendido y desmitificado.

El hecho de que nuestra filosofía no solo sea capaz de crítica social, sino también de autocrítica, ofrece la garantía de que trascenderá sus límites actuales y seguirá una línea ascendente. El hecho de que la existencia de un pensamiento teórico crítico radical, que no solo exista y sobreviva, sino que también crezca y se desarrolle continuamente, constituya una necesidad social, demuestra que tal pensamiento se afirma con solidez en el suelo de lo social, que en él se implantan fuerzas revolucionarias significativas, y que las esperanzas y convicciones que esta filosofía articula tienen sus raíces en la realidad.

2. La praxis como categoría fundamental de la teoría del conocimiento *

1

La mayoría de los teóricos del conocimiento en la filosofía pre-marxista se movían entre dos posiciones gnoseológicas fundamentales: un *realismo acrítico*, que postula un objeto «en sí» y se pregunta cómo puede el sujeto llegar a un conocimiento adecuado del objeto, y un *criticismo no-realista*, que parte del sujeto como algo indudablemente dado e indaga las vías y formas mediante las cuales se construye el objeto o bien se llega al conocimiento de este.

El primero es realista porque admite un supuesto generalmente aceptado: la primacía del mundo objetivo, cuya existencia es independiente de la conciencia humana. Mientras que es también, sin duda, acrítico, puesto que nada puede saberse, decirse, ni siquiera representarse, de las características concretas de un objeto «en sí», cuya existencia no tuviese relación alguna con el hombre y que trascendiese la conciencia y la praxis —no solo individual sino también social— de los hombres.

Ciertas formas del idealismo y el positivismo realizaron su crítica mediante la adopción de un punto de partida subjetivo: para pensar, para hacer determinadas experiencias sensoriales, nada debe postularse, solo hay que dar crédito a lo que sabemos de manera segura e inmediata. Sin embargo, el problema es: cómo sabemos que *sabemos* que el contenido de nuestro pensamiento y de la experiencia tienen un carácter objetivo, cómo aprehendemos el objeto. Debíóse, entonces, recurrir constantemente a una peculiar mistificación: el filósofo puso «entre paréntesis» todo un complejo de conocimientos incontrovertibles de la realidad, comprobados en la práctica, e hizo como si no supiera nada, como si comenzase desde el principio, a partir de un sujeto puro, del «yo», del acto del *cogito*, de las formas apriorísticas de la sensibilidad y el entendimiento, de los «datos de los sentidos». Luego, paso a paso y mediante su propia actividad, el sujeto extrajo todo aquello que en un principio había puesto entre paréntesis, esto es, el conocimiento objetivo, social, del mundo. Tal reconstrucción del conoci-

* Tomado de *Neki problemi teorije odraza*, 1960.

reconstrucción
mistificadora
del objeto

miento del objeto fue muchas veces considerada (por la fantasía de cierto tipo de filosofía) como la construcción del objeto. El carácter no-realista y mistificador de este tipo de criticismo no admitía duda alguna. La característica común de ambos puntos de vista gnoseológicos contrapuestos es que los dos parten de una abstracción demasiado pobre para construir a partir de ella una teoría acabada y exhaustiva del conocimiento.

Esta abstracción es, ante todo, el concepto del sujeto puro, del yo puro. El sujeto sólo puede ser algo en relación con lo que él conoce, vive o quiere. Todo elemento de su contenido, todo proceso de la percepción sensible, del pensar, del querer y del obrar lleva el sello del objeto que lo condiciona y según el cual se rige; en esa medida, el objeto está ya implícito en el sujeto. Y por cierto tanto más cuanto que el sujeto está socialmente determinado; todo filósofo que no quiera admitir lisa y llanamente este solipsismo debe presuponer la existencia de una pluralidad de sujetos y aferrarse a la certidumbre de la intersubjetividad del conocimiento. No obstante, el otro sujeto es —para el sujeto de que se parte— ya un objeto. Y a la inversa: aun estados psíquicos totalmente individuales, ilusiones, sueños, alucinaciones de un sujeto son, para el *otro sujeto*, un objeto. Dentro de un solo sujeto se consuma la polarización de conciencia y autoconciencia; el contenido de la primera deviene objeto para la segunda.

No menos contradictoria y carente de contenido es la abstracción del objeto puro (absoluto). Un objeto que no mantuviese alguna relación con el hombre sería algo totalmente indeterminado: la «cosa en sí» de Kant. Aun cuando se tratase de objetos de la naturaleza como, por ejemplo, las rocas, la tierra, el agua, los astros, etc., de cuya existencia antes del surgimiento de la humanidad como después de su eventual desaparición de ninguna manera podemos dudar, es un hecho que tan solo los conocemos en cuanto están en relación con nosotros. Para proclamarlos objetos puros y absolutos deberíamos excluir la totalidad de sus características, pues todas ellas contienen elementos subjetivos: colores, solidez y compacidad, formas tridimensionales del sistema de coordenadas dentro del cual son localizables, y el tiempo de su duración. Y si, de esta manera, abstrajésemos todas sus cualidades y características estructurales, borraríamos también todas sus distinciones recíprocas y obtendríamos solo un «algo» completamente indeterminado y abstracto. Con todo, sin embargo, el «algo» es también un concepto humano y tiene cierto significado humano. Ya

Hegel hizo una crítica precisa y profunda de la concepción kantiana de la «cosa en sí»: la así llamada cosa en sí es solo la cosa pensada como abstracción vacía. Lenin¹ explicó la esencia de la crítica hegeliana de la siguiente manera: «1) En Kant, el conocimiento desdobra la naturaleza y los hombres; en realidad, no obstante, ambos están unidos. 2) En Kant, la “abstracción vacía” de la cosa en sí reemplaza al movimiento vivo de nuestro conocimiento cada vez más profundo de la cosa».

La novedad esencial de la filosofía marxista consistió en no tomar como punto de partida ni el objeto abstracto ni el sujeto abstracto, sino *la actividad práctica social de los individuos concretos e históricamente dados*. Este nuevo planteo está formulado sintéticamente en la *Primera tesis sobre Feuerbach* **:

«La falla fundamental de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como *praxis*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado abstractamente, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual —naturalmente— no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal».²

Según se deduce de su *praxis*, muchos no han comprendido en absoluto esta tesis, aunque verbalmente parezcan estar en un todo de acuerdo con ella. Sin embargo, tal tesis expresa —solo que muy sintéticamente— la perspectiva que, en detalle, ya se desarrolla en los *Manuscritos económico-filosóficos*, ** que se expone en *La ideología alemana*, ** *El capital* ** y muchos otros trabajos de Marx y que, más tarde, será puesta de relieve también por Engels y Lenin.

La falla esencial que Marx descubrió en todas las formas anteriores del materialismo es la incapacidad de estas para concebir al hombre como un ser activo y creador. De ahí que la teoría del conocimiento del materialismo clásico represente

1 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. ** [Agregamos el signo ** cuando se menciona por primera vez (ya sea en el texto o en las notas de pie de página) una obra que tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la Bibliografía en castellano, al final del volumen.]

2 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, en K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, pág. 339.

siempre a la percepción y al conocimiento como efectos de la acción del mundo exterior, como meros reflejos del objeto en el espíritu humano, que, por lo demás, es pasivo y maleable. Y, aun en los casos en que se reconoce una cierta actividad al hombre, como por ejemplo en Locke, la teoría del conocimiento se limita a sostener la combinación de ideas simples suscitadas desde el exterior. Con esto se desconoce por completo el papel creador del hombre en la selección e interpretación de las percepciones sensibles, en la anticipación de eventos y objetos que todavía no existen efectivamente, así como en la producción de objetos y en la transformación del entorno natural y social.

Podemos acotar que, aún hoy, no es infrecuente que ciertos marxistas, por descuido del lado activo, práctico, del conocimiento humano, estén más cerca de Locke y los materialistas franceses que de Marx.

El fundar la filosofía en la actividad social práctica tiene su prehistoria inmediata en la filosofía clásica alemana, en especial en Fichte y Hegel. Fichte desarrolló consecuentemente el principio kantiano del primado de la razón práctica sobre la teórica. El «Yo» se diferencia y divide en un «Yo» teórico —el objeto— y en un «Yo» absoluto y práctico que, mediante su actividad, sobrepasa todos los límites establecidos y crea un mundo ideal infinito. La praxis es concebida aquí de una manera enteramente abstracta y formal, como la actividad absolutamente libre del sujeto abstracto, independiente de todo condicionamiento histórico y social. Hegel comprendió que la voluntad y la actividad, desligadas de situaciones reales concretas —que en parte están ya, justamente, condicionadas por ellas y únicamente en las cuales la voluntad y la actividad se realizan—, no pueden ser otra cosa que vacías abstracciones. Para Hegel el querer se da sus reglas en cada circunstancia y la praxis apunta siempre a la solución de tareas concretas. En algunos puntos casi llega ya a concebir la relación sujeto-objeto no solo como relación teórica, sino también como relación propia del trabajo en el sentido de la producción real.³

Pero no pasó de aquí. La praxis, en el mejor de los casos, continúa siendo para él una «astucia de la razón», una actividad mediadora, «que, mientras deja que los objetos influyan unos sobre otros según su propia naturaleza y se fuercen recí-

³ Cf. E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Francfort, 1962.

procamente a trabajar, sin inmiscuirse ella directamente en este proceso, alcanza no obstante sus propósitos». ⁴ No obstante, la concepción hegeliana del espíritu absoluto implica también una comprensión mitológica de la praxis como actividad autónoma consciente, que no depende desde el punto de vista lógico de las condiciones materiales ni de la situación histórica.

La antropología de Feuerbach cumplió un papel importante y liberador: lo Absoluto es la proyección del hombre alienado, los predicados de Dios son potencias hipostasiadas, metafóricamente expresadas, del espíritu humano. Sin embargo, el punto de partida de Feuerbach es todavía igualmente abstracto. Su hombre es el hombre en general: una especie humana abstracta, que es considerada fuera de las relaciones sociales concretas que se modifican en el curso de la historia. Todas las adquisiciones de la dialéctica hegeliana se pierden aquí. Este hombre está muy lejos de aquel «universal concreto» dialéctico, que siempre existe de modo específico en un contexto histórico determinado y que, así, tiene también su propia historia. Aún peor, el hombre de Feuerbach es esencialmente un ser contemplativo: para nada se dice que él cambia la naturaleza, hace la historia y que, con ello, se crea a sí mismo. Feuerbach sólo se ocupó seriamente de una única forma de la praxis humana: la actividad religiosa, respecto de la cual llega a la acertada conclusión de que degrada inevitablemente al hombre. Resultado de este desconocimiento de la praxis y, en especial, de la historia humana fue que se planteó la irreconciliable oposición entre hombre y naturaleza, con todas las dificultades del dualismo clásico, que separaba abstractamente cosa y conciencia, objeto y sujeto.

También Marx hizo suyo un punto de partida antropológico, que constituyó en realidad el verdadero adelanto de la filosofía de Feuerbach respecto del materialismo mecanicista clásico. «La raíz del hombre es el hombre mismo». ⁵ Marx no parte sin embargo del ser abstracto de la especie, de la «generalidad interna muda, que une de modo *natural* a los muchos individuos». Su supuesto es la actividad práctica del hombre concreto y empíricamente dado, bajo ciertas condiciones vitales históricamente determinadas. Sobre ello se expresó decididamente en *La ideología alemana*:

⁴ G. W. F. Hegel, citado según K. Marx, *Das Kapital*, Francfort, 1967, vol. I, pág. 194.
⁵ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*,** en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 216.

«Las premisas de que partimos no son algo arbitrario, no son dogmas, sino premisas reales de las que solo es posible abstraer en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, por consiguiente, por la vía puramente empírica».⁶

Marx se interesa por los individuos, no «como ellos puedan aparecer a la representación propia o ajena, sino como *realmente* son, esto es, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad».⁷

Marx no pasa entonces de una categoría abstracta a otra sino que inquiere primero qué es el objeto en sí, luego qué es el sujeto y, finalmente, cuáles son las relaciones concretas entre ambos. Parte pues de algo concreto: *las actividades —de los hombres— bajo condiciones materiales históricamente determinadas*. Antes de aventurarnos en el análisis del problema que esta perspectiva implica, quisiéramos hacer notar que la misma fue expuesta también por Engels y Lenin, aun cuando no llevada adelante tan consecuentemente. En la *Dialéctica de la naturaleza* ** de Engels, encontramos el siguiente texto excepcional:

«Hasta ahora, tanto las ciencias de la naturaleza como la filosofía han perdido de vista por completo la influencia de la actividad humana sobre el pensamiento (...); por una parte, solo conocen la naturaleza; por la otra, solo los pensamientos. Pero el fundamento esencial y más inmediato del pensamiento humano no es la naturaleza misma, sino justamente la transformación de la naturaleza por parte del hombre; cuanto más modificaba el hombre a la naturaleza, más se desarrollaba su entendimiento».⁸

En este sentido escribe también Lenin: «El punto de vista de la vida, de la praxis, debe ser primaria y fundamentalmente el punto de vista de la teoría del conocimiento».⁹

6 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., págs. 346-47.

7 Ibid., pág. 348.

8 F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*.

9 V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. **

En la actualidad, existen entre los marxistas ciertas diferencias en el modo de concebir el punto de partida de la teoría del conocimiento. La alternativa es: 1) hacer del concepto de reflejo la categoría fundamental de la teoría del conocimiento y considerar la praxis solo como un criterio de verdad, o 2) partir de la praxis y derivar de ella todas las otras categorías, incluso el concepto de reflejo.

+ 1
enf
o
marxista

La diferencia entre ambas concepciones es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera parecer.

En el primer caso retrocedemos inevitablemente al viejo y superado dualismo del materialismo mecanicista. Por una parte tenemos la abstracción del objeto en sí; por la otra, diferentes formas subjetivas: percepción, concepto, juicio, etc., todas las cuales ya son *per definitionem* reflejos del mundo objetivo (en esto radicaría el carácter supuestamente materialista de esta concepción).

Para autores «distráidos» esta concepción conduce a absurdos «ortodoxos». Por ejemplo, si el juicio es efectivamente reflejo subjetivo de una relación objetiva entre cosas (y esta definición de juicio la encontramos en muchos manuales y estudios de lógica), esto debería ser válido también para los juicios falsos. O, si el concepto es en efecto según la definición «reflejo de la esencia del objeto», esto debería valer también para los conceptos inadecuados, imaginarios, mitológicos y otros semejantes. No está claro, sin embargo, en qué sentido ha de hablarse de juicios irreales y conceptos fantásticos como reflejos de la realidad.

Por otro lado, existen muchos conceptos y juicios fructíferos e incuestionables que en determinado momento no son reflejos, por la simple razón de que los objetos a los cuales se refieren todavía no existen: primero deben ser creados. Se trata aquí, pues, de planes de acción, creaciones mentales por medio de las cuales los hombres anticipan el futuro y se plantean tareas, obligaciones, normas para su actividad, y no de reflejos de algo preexistente.

Entonces, si en todos los procesos conscientes al menos algunos elementos del contenido pueden ser caracterizados como reflejos, esto no es de ningún modo un rasgo específico de la conciencia humana; las percepciones animales, las reacciones de las plantas e, inclusive, la influencia recíproca entre los objetos de la naturaleza inorgánica son también, a su modo, reflejos. En cambio, la actividad práctica es algo específico para el hombre y caracteriza el comportamiento humano frente a la realidad.

Finalmente, la teoría del reflejo no es de ninguna manera exclusiva de la filosofía marxista: a partir de Demócrito estuvo representada por casi todos los diferentes tipos de realismo ingenuo y de materialismo mecanicista. Esta teoría en modo alguno es apropiada para dar cuenta de la novedad que Marx introdujo en filosofía.

De concebir la praxis como una mera fase del proceso del conocer (a saber, aquella en la cual se verifican los conocimientos ya obtenidos), resulta una comprensión totalmente falsa de todas las otras fases. Según eso, el hombre en primer lugar se limitaría a contemplar con los sentidos que la naturaleza le ha dado, estáticamente comprendidos; luego pensaría como un ser puramente teórico, prácticamente desinteresado, para solo entonces pasar a la praxis, a fin de proceder a la verificación.

Naturalmente, se procura eludir todas estas consecuencias desagradables: se habla de reflejo relativo, creador; del momento subjetivo, siempre presente; se concede que todo conocimiento está fundado en la praxis, o que, acaso, constituye un aspecto de la praxis, etc. Sin embargo, todo lo que así se logra es la formulación de una teoría ecléctica, cuyos elementos singulares no guardan la necesaria correspondencia entre sí.

En el espíritu del pensamiento marxista original solo la otra alternativa, y únicamente ella, representa una real novedad en la historia de la filosofía.

No obstante, para que pueda desarrollarse una teoría del conocimiento totalizadora en ese sentido, deben aclararse antes algunos problemas claves:

1. ¿Cómo hay que definir el concepto de praxis y cómo, en relación con él, los conceptos de trabajo y de producción?
2. ¿Cuáles son las ventajas de adoptar la praxis como punto de partida de la teoría del conocimiento?
3. ¿De qué modo pueden deducirse del concepto de praxis los conceptos de objeto, sujeto, reflejo y otros semejantes?

2. Siempre que se trata de definir un concepto fundamental, con cuya ayuda debe aclararse el significado de todos los demás conceptos claves de una teoría dada, se plantea la grave dificultad de decir algo tan claro y definido como sea posible, sin

caer, además, en un círculo vicioso, o cometer algún otro error lógico (como si se dijese, por ejemplo, que la praxis es la transformación del objeto mediante el sujeto, y más tarde se definiesen los conceptos de objeto y sujeto con la ayuda del concepto de praxis). Muchos filósofos han elegido en esos casos la salida más cómoda; afirmar que sus conceptos claves son, en principio, indefinibles.

En el fondo, uno de los métodos que en tales casos puede dar resultados relativamente satisfactorios es que los términos técnicos más importantes que constituyen el lenguaje específico de la teoría dada sean definidos con palabras del lenguaje ordinario. Por ejemplo, la expresión «praxis» tiene aquí el carácter de un término técnico, puesto que debe atribuírsele un sentido preciso y unívoco que, si fuese necesario, puede apartarse de la aplicación que de ella se hace en el lenguaje cotidiano. Este concepto de «praxis» puede definirse mediante la siguiente expresión del lenguaje común: *actividad social conscientemente dirigida a un fin*.

Actividad es un concepto más amplio, puesto que también los animales, las máquinas y objetos inorgánicos son capaces de actividad. Una actividad social conscientemente dirigida a un objetivo, en cambio, es característica de los hombres; es lo que llamamos «praxis».¹⁰ Aquí podría objetarse que se restringe el concepto de «praxis» si se lo define como *actividad social*, pues cualquiera puede trabajar en el aislamiento (el científico, el artista). A este respecto debe recordarse, sin embargo, la notable explicación que dio Marx del concepto de sociabilidad:

«La actividad social y el espíritu social de ningún modo existen solo bajo la forma de una actividad común *directa* y de un directo espíritu común (...) Ya en cuanto actúe *científicamente*, etc. (...) lo hago *socialmente*, porque actúo como *hombre*. No solo me es dado el material de mi actividad como producto social —pues sobre el pensador actúa incluso el len-

10 «Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y a que tiene necesariamente que supeditar su voluntad». K. Marx, *Das Kapital*, op. cit., vol. I, pág. 193. (*El capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, vol. I, págs. 130-31.)

guaje— sino que ya mi *propia* existencia es actividad social; de ahí que lo que haga por mí, lo hago por mí respecto de la sociedad, y con la conciencia que tengo de ser un ser social». ¹¹

La praxis es siempre social, ya que por lo menos algunos de sus elementos tienen inevitablemente carácter social.

Puede decirse con derecho que la citada definición del concepto de praxis es todavía muy deficiente. Por ello queremos completarla aplicando otro método: el análisis mediante la creación de distinciones y el descubrimiento de formas fundamentales esenciales de la praxis.

Uno de los criterios gnoseológicos fundamentales para diferenciar distintas formas de praxis sería la posibilidad de experiencia intersubjetiva de estas. De algunas formas de la actividad práctica somos conscientes como los demás hombres: tienen su momento físico, corporal, y no solo se localizan en el tiempo, sino también en el espacio. Estas formas son el trabajo físico, la producción, la participación activa en diferentes formas de la vida social, el lenguaje, etc. En suma, son aquellas formas que, por incluir la categoría de materia, pueden caracterizarse como praxis *material*.

Existen además otras formas de actividad práctica que no se localizan en el espacio, por lo cual solo quienes las ejecutan pueden tener de ellas una experiencia directa. Pertenecen a este grupo la producción e interpretación de percepciones y emociones, la educación de los propios sentidos y sentimientos, la selección y establecimiento de valores, las operaciones mentales, etc. Estas formas de praxis pertenecen a los diferentes tipos de actividad *psíquica*; son los elementos constitutivos de la praxis material. Y las transformaciones que producen en el hombre son tan reales como las transformaciones físicas. Aunque resulte imposible lograr una experiencia intersubjetiva *directa* de ellas, pueden ser investigadas mediante distintos métodos *indirectos* de carácter intersubjetivo.

Otro tipo de análisis de la praxis parte como principio de división de la diferenciación entre objeto y actividad. «Objeto» aparece aquí no como un término técnico, sino como un concepto cuyo sentido es inmediatamente claro ya en el habla cotidiana. Como objeto de la actividad debe entenderse todo lo que se modifica mediante esta. Según este criterio de división, diferenciamos tres categorías fundamentales de praxis:

11 K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*,** en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 238.

a. Transformación del entorno natural en que vive el hombre (conquista y humanización de la naturaleza, modificación, supresión y creación artificial de objetos y fenómenos de naturaleza orgánica e inorgánica, transformación de las condiciones naturales de la vida humana).

b. Creación de distintas formas e instituciones de la vida humana, de las interacciones humanas, de la mutua comunicación, del trabajo cooperativo, de la lucha y la competencia; transformación de las condiciones sociales de la vida humana.¹²

c. Autocreación del hombre. No solo el hombre se crea a sí mismo como ente biológico, como especie, no solo transforma, mediante la educación y perfeccionamiento de esta, a otros hombres en seres sociales (civilizados, cultivados, humanos). Como individuo, el hombre se transforma en personalidad mediante la abolición de las distintas formas de alienación y el desarrollo de sus potencias físicas, sensoriales, intelectuales, emotivas, morales y otras.¹³

En relación con el ensayo de definir el concepto de praxis, es necesario precisar también los conceptos de trabajo y de producción.

Entre nosotros no han faltado intentos de establecer una diferencia entre ambos conceptos, atendiendo al hecho de la alienación. En realidad, en la obra de Marx existen algunos pasajes que dejan la impresión de que concibe al trabajo como la actividad práctica alienada, mientras que la producción sería la creación del hombre libre. Sin embargo, hay también muchos otros pasajes donde Marx no hace esta diferencia. Habla, por ejemplo, de trabajo «alienado», lo que implicaría que existe un trabajo no alienado. Además afirma que el trabajo es «la condición general del intercambio de materias entre el hombre y la naturaleza, condición natural eterna de la vida humana» y, por tanto, «común a todas las formas sociales por

12 «Así como la sociedad misma produce al hombre como hombre, así ella es producida por él». K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 237.

13 «Lo grande de la *Fenomenología* * de Hegel y su resultado final, la dialéctica, la negatividad, en cuanto principio motor y productor, es, pues (...) que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso». K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 269. «En pocas palabras: él [Hegel] concibe el trabajo de modo abstracto, como un acto de la autoproducción del hombre». *Ibid.* «Actuando (...) sobre la naturaleza exterior y transformándola, el hombre transforma, al mismo tiempo, su propia naturaleza». K. Marx, *Das Kapital*, op. cit., vol. I, pág. 127.

igual». ¹⁴ Por otra parte, Marx dice, por ejemplo, que la «alienación» aparece no solamente como resultado sino *en el acto de la producción*, dentro de la misma actividad *productiva*. ¹⁵ Si bien han de hacerse ciertas distinciones entre estos conceptos, es mejor dejar a un lado la problemática de la alienación (puesto que ella vale para todos ellos), e inclinarse al uso idiomático actual, en el cual estos conceptos se diferencian, en realidad, según su contexto. Por falta de espacio menciono un único ejemplo: de personas aplicadas, aunque no lo bastante hábiles o capaces, o insuficientemente provistas de los instrumentos necesarios; de personas, por lo tanto, cuya actividad se desarrolla en circunstancias desfavorables, decimos a menudo que trabajan mucho, pero producen poco. Por otra parte, algunos tipos de la actividad social no son trabajo y constituyen, no obstante, una forma peculiar de praxis: por ejemplo, la práctica de deportes por diversión, muchas conversaciones, distintos juegos, el amor y la vida familiar, etc. Según esto, el trabajo puede definirse como un caso especial de praxis: actividad social que no solo es consciente y tiende a un objetivo, sino que (a diferencia del deporte, el juego y la conversación) se caracteriza por el empleo de esfuerzos considerables y duraderos tendientes a superar obstáculos y, además, por el interés en el resultado de esta ocupación, por la tendencia mediata o inmediata a la transformación del mundo en que vive el hombre. Para que una actividad conscientemente dirigida a un fin pueda ser considerada trabajo, debe incluir dos factores además del momento de la actividad misma: el «objeto del trabajo» y los «medios de trabajo». ¹⁶ La *producción* sería entonces una *forma especial de trabajo*: el trabajo que conduce en forma directa a la creación de determinados objetos (no consiste, pues, en una actividad cualquiera enderezada a transformar el mundo, ya que podría —inclusive— no lograr el efecto previsto).

2. Múltiples son las ventajas de tomar el concepto de praxis como punto de partida de la teoría del conocimiento.

Ante todo, la praxis es, en todas sus formas, algo *dado inmediatamente* y accesible a todos los métodos directos de investigación. De este modo, ha respondido satisfactoriamente al principio metodológico general de que, en el desarrollo de cualquier teoría, los conocimientos indirectos han de fundarse

14 K. Marx, *Das Kapital*, op. cit., pág. 198.

15 Ibid.

16 Ibid., cap. 5.

en los directos. Por ello insiste Marx, refiriéndose a las premisas de que parte, que ellas son comprobables por medios puramente empíricos. Por supuesto, debemos destacar aquí la enorme distancia que media entre la concepción marxista y todas las formas conocidas de empirismo. La experiencia sensorial puramente receptiva es por entero subjetiva: es accesible de modo directo solo para el individuo que la vive. Por el contrario, la actividad práctica es un proceso que tiene, además, un aspecto físico y que, por tanto, puede investigarse con métodos intersubjetivos. La experiencia sensorial concebida como una mera datidad, como recepción pasiva de las impresiones —y así, por lo general, la entienden los empiristas—, es además una abstracción irreal. En la realidad, vivimos la experiencia en el proceso de la actividad; justamente, la percepción misma es ya la actividad de interpretación, organización y reflexión respecto de lo inmediatamente dado.

Luego, solo la praxis —tomada como punto de partida— puede explicarnos cómo podemos tener un conocimiento *directo* de la existencia del mundo objetivo y de los otros hombres. El mérito histórico de Hume consiste en haber demostrado que nuestra profundamente arraigada creencia en la existencia del mundo exterior no puede justificarse a partir de la experiencia sensorial pasiva. La solución de la paradoja del escepticismo de Hume fue buscada en diferentes formas del objetivismo, todas las cuales pueden agruparse en estas variantes principales: *a*) la proclamación puramente verbal de que percibimos los objetos tal cual son, lo que en el fondo no es otra cosa que la proyección al mundo exterior de un contenido de conciencia, y *b*) la postulación de entidades objetivas (cosas, para los realistas; ideas, para los idealistas; valores y esencias, para los fenomenólogos y neokantianos). En ninguno de los dos casos puede hablarse de un conocimiento directo de los fenómenos objetivos, sino de la creencia en que ellos existen tal como nos imaginamos que son.

Con esto se liga, por cierto, el hecho de que todas las otras concepciones ideológicas no hayan conseguido desarrollar una teoría de la verdad que resulte aceptable. Lo que un empirismo consecuente, o positivismo, puede dar es, en todo caso, una especie de combinación de la teoría de la autoevidencia, de la certeza inmediata, con la teoría de la coherencia. Pero como, no obstante, la coherencia se reduce siempre a la compatibilidad con ciertos supuestos básicos, y la certeza inmediata de estos supuestos tiene un carácter notoriamente subjetivo, el empirismo (en la búsqueda de la explicación de cómo pueden

existir conocimientos objetivamente verdaderos independientes de la experiencia del individuo) se encuentra con un límite que solo puede sobrepasar si abandona el punto de partida empirista. Por otra parte, lo máximo que el realismo pudo alcanzar en esta dirección (incluidas también las diferentes variantes del materialismo anterior a Marx) fue la teoría clásica de la correspondencia. Por más aceptable que pueda parecerse —debido a su concordancia con la concepción intuitiva de la verdad— cae en un defecto insubsanable: definir un concepto sin abarcar su extensión.

Como no disponemos de ningún patrón para comparar el objeto en sí con el conocimiento que eventualmente se le adecuaría, en casos particulares no podríamos deducir, a partir de esta definición de la verdad, un criterio para decidir si una afirmación es falsa o verdadera. La posibilidad de tal decisión —que presupone un examen de la extensión del concepto de verdad— es uno de los requisitos fundamentales que debe cumplir toda definición válida.

Si la teoría del conocimiento es construida sobre el concepto de praxis, este problema encuentra solución. En este caso, un enunciado implica —por su significación misma— que ciertos tipos de operaciones prácticas tienen determinados efectos. Mientras un enunciado no tenga implicaciones prácticas de este tipo, es sin sentido en lo que respecta al conocimiento, hecho que Ch. Sanders Peirce percibió con especial claridad. Un enunciado será, entonces, verdadero —según la definición— si las operaciones prácticas intersubjetivas que él implica producen realmente los resultados previstos. La aplicación de tal definición nos permite distinguir con precisión los conocimientos objetivamente verdaderos de los falsos, así como de los absurdos y de las abstracciones vacías.

En conclusión, la adopción de la categoría de praxis como punto de partida de la teoría del conocimiento presenta también la ventaja de que todas las otras categorías claves están implícitas en ella y pueden ser desarrolladas analíticamente a partir de ella.

No es este el caso de los otros puntos de vista gnoseológicos. La experiencia sensorial receptiva (los *sense-data*), por ejemplo, de la cual parten empiristas y positivistas, no ofrece una base suficientemente sólida para explicar el surgimiento de los conceptos y del pensamiento, tanto más cuanto que los objetos materiales no pueden deducirse de ella ni reducirse a ella. Asimismo, no se puede llegar a la comprensión de los objetos materiales si se parte de las funciones apriorísticas del enten-

dimiento y de los conceptos como entes puramente mentales, independientes de la experiencia y del mundo exterior. Por eso, los neokantianos demostraron ser consecuentes cuando eliminaron el supuesto de Kant de la «cosa en sí». En realidad, en un sistema conceptualista sólo figura como hipótesis *ad hoc*. El pragmatismo, en su aspecto subjetivista e irracionalista, representado por W. James, parte de la praxis, pero concibe a esta demasiado estrechamente como actividad individual, útil para la vida de uno o de varios individuos. A ella reduce, básicamente, el pragmatismo de James el significado de todos los conceptos abstractos. De este modo, no llega a una interpretación valedera, ni siquiera a una categoría de pensamiento, para no hablar de que tal punto de partida nunca pudo proporcionarle un objeto social real. Si se parte de la existencia, del *Dasein*, como de algo fundamental, alógico, absolutamente libre, se cierra el camino para la explicación de la legalidad y necesidad objetivas que, no obstante, constituyen supuestos insoslayables en el proceso del conocimiento científico.

Pero, a la inversa, es imposible, partiendo de la esencia, pasar a la existencia individual concreta, viviente. Es imposible, asimismo, derivar del supuesto del «mundo en sí» el hecho de la conciencia y del pensamiento, así como también explicar de qué manera podemos conocer algo que, ya por definición, en ningún caso mantiene relación con nosotros.

Nos resta, no obstante, mostrar —al menos esquemáticamente— que ciertas categorías fundamentales de la teoría del conocimiento, como objeto y sujeto, pueden deducirse de la categoría de praxis.

3. El concepto de objeto está por su contenido comprendido en el concepto de praxis: como la actividad se ejercita *sobre algo*, acaba siempre con la modificación *de algo*.

Aquí nos encontramos ante dos posiciones extremas: una —la tendencia operacional— entiende la praxis como una serie de actos, esto es, el operar abstraído del medio objetivo en el cual se produce y de los objetos en los cuales se ejecuta (objetos materiales en el caso de operaciones físicas, formas teóricas en el caso de operaciones mentales). No sería difícil mostrar cómo las operaciones prácticas solo pueden ser determinadas, organizadas y estructuradas cuando existen objetos constantes y determinados sobre los cuales se ejecuten. La actividad en el caos es ella misma caótica.

La otra tendencia consiste en la pretensión de decir algo acerca de los objetos «en sí» y no de los que —modificándolos— hemos experimentado. Los objetos son, tanto lógica cuanto tem-

poralmente, anteriores a toda praxis. Sin embargo, solo podemos saber algo de aquellos objetos que hemos transformado prácticamente, que hemos trasmutado de cosas «en sí» en cosas «para nosotros». Esto es lo que ni uno solo de los materialistas vulgares quiere comprender.¹⁷ La naturaleza y, sobre todo, el mundo material *existieron* antes de la aparición del hombre, y existen independientemente de nuestra conciencia. Todos nuestros *conocimientos*, sin embargo, conciernen a la naturaleza humanizada, a aquella porción de nuestro mundo (humano) sobre la cual hemos logrado ejercitar un control práctico. Marx es terminante a este respecto:

«La naturaleza, tomada abstractamente por sí, en la división fijada por el hombre, es para este *nada*».¹⁸

En otro lugar precisa que esas afirmaciones dejan «en pie la prioridad de la naturaleza exterior». Los primeros hombres encontraron una naturaleza que existía ya antes de que comenzasen a actuar sobre ella. En el mismo pasaje Marx critica muy severamente la concepción feuerbachiana de la naturaleza, ahistórica, estática, contemplativa: «Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach».¹⁹

La naturaleza en que vive el hombre está «humanizada», es una naturaleza transformada por el trabajo humano. Toda la naturaleza es —según palabras del joven Marx— el «cuerpo inorgánico» del hombre, pues ella es 1) su medio directo de existencia, y 2) material, objeto e instrumento de su actividad

17 Así, por ejemplo, el filósofo de Alemania oriental Otto Rugar Grope critica a Bloch por este parte, en su filosofía, del hombre. Con ello Bloch, en opinión de Grope, se ha alejado del materialismo dialéctico, «el cual parte de la materia» y ve en el hombre «un producto del desarrollo de la naturaleza material». O. R. Grope, *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, Berlín, 1937, pág. 10.

18 «La naturaleza como naturaleza, esto es, en cuanto ella todavía se diferencie como algo sensible de aquel sentido secreto, oculto en ella; la naturaleza separada es, fuera de estas abstracciones, *nada*, una *nada que se confirma como nada*. Ella carece de sentido, o bien solamente tiene el sentido de una exterioridad, que ha sido cancelada». K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 286.

19 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 353.

vital. Justamente eso confirma al hombre como ser consciente, ya que mediante la actividad práctica produce el mundo objetivo y actúa sobre la naturaleza inorgánica. Mediante su producción, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. «Toda la llamada historia universal no [es] otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el llegar a ser de la naturaleza para el hombre». ²⁰ Solo «la naturaleza que deviene historia humana —lo que configura el acta de nacimiento de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre; por ello la naturaleza, tal como deviene mediante la industria —aun cuando en una forma *alienada*—, es la verdadera naturaleza antropológica». ²¹

Alrededor de textos como estos se desarrolló una seria controversia entre los modernos intérpretes de Marx. Unos —que aún hoy creen afirmarse con la máxima facilidad como los más fieles discípulos de Marx ateniéndose menos a su obra que al *Materialismo dialéctico* de Stalin— ignoran simplemente estos textos y afirman que, en su juventud, Marx fue discípulo de Hegel (quien, por su parte, personificaba la «reacción aristocrática contra la Revolución Francesa»).

Los otros, conscientes del enorme valor de los escritos del joven Marx, hacen suyas esas tesis antropológicas y humanistas, las citan, pero no deducen de ellas las consecuencias necesarias. De este modo se cae en un peculiar eclecticismo. Citas de Marx aparecen en medio de concepciones típicas del materialismo vulgar, ²² y quienes las reproducen son, a su vez, tachados de idealistas.

A unos y otros se enfrentan quienes quieren «salvar» a Marx de los marxistas y que, en realidad, lo interpretan con espíritu idealista. Es así como Calvez, por ejemplo, descubre en los textos de Marx los siguientes pensamientos: «La naturaleza sin el hombre no tiene sentido, es el puro movimiento; ella

20 K. Mark, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, págs. 247-48.

21 *Ibid.*, pág. 245.

22 Así, por ejemplo, en su libro *Humanisme Marxiste* (París, 1957), el conocido marxista francés R. Garaudy defiende el concepto de materia como «cosa en sí» y, simultáneamente, ataca la crítica de Marx al concepto feuerbachiano de materia como abstracción vacía sin ninguna determinación. Así llega a contradicciones como estas: «La falla de Kant no estriba en admitir la “cosa en sí”, sino en quitarle todo contenido sensible o racional», etc. Pero naturalmente, el concepto de «cosa en sí» está, por definición, «despojado de todo contenido sensible o racional». Un concepto que tenga el contenido que pretende Garaudy ya no se refiere a la «cosa en sí» sino a la «cosa para nosotros», transformada por la praxis.

representa, así, el caos, la materia indiferenciada e indiferente; vale decir, en definitiva: la nada».²³

La interpretación de Merleau-Ponty puede resumirse en esta tesis: «Las cosas y el mundo sólo existen en cuanto yo mismo u otros seres semejantes a mí los han vivenciado».²⁴

Mediante tales interpretaciones se desfigura el sentido de lo expresado por Marx, se le adjudica un sentido ontológico tradicional, aunque Marx, ni aquí ni en ninguna otra parte, haya separado nunca la problemática ontológica de la antropológica.

Lo único que le interesa, y sobre lo cual cree poder decir algo, es la naturaleza con relación al hombre, la naturaleza como condición previa, como materia y producto de la actividad práctica del hombre. En sus textos nada hay que permita concluir que la naturaleza no exista también fuera del hombre, o que esté libre de movimiento y regularidades allí donde no haya hombres que puedan vivenciarla. Por el contrario, la praxis misma supone lógica y realmente la existencia previa del objeto de su actividad, la preexistencia de la «materia natural». El hombre encontró una naturaleza bruta incivilizada, no humanizada. En verdad, Marx no se ocupa de ella. Sobre ella nada hay que decir.

Esta importante distinción puede formularse sintéticamente en la siguiente forma: ontológicamente, esto es, desde el punto de vista de la *existencia*, existen «cosas en sí»; gnoseológicamente, es decir, desde el punto de vista del *conocimiento* (o antropológicamente, desde el punto de vista de la *praxis humana*, y axiológicamente —desde el punto de vista del *valor*—) la «cosa en sí» es un concepto vacío, una abstracción carente de contenido y sentido: nada. Puedo tener las mejores razones para estar convencido de que algo existe, pero si este algo no me interesa, o si nada concreto sé sobre él, es en *ese momento* lo mismo que nada.

Este problema origina muchísima confusión porque no se lo encara desde un punto de vista histórico. Dentro de un instante, lo que hasta hace poco era todavía para mí una nada abstracta, una mera posibilidad, puede llegar a ser ya algo concreto: una realización, un producto. Todo el infinito complejo de objetos, cuya determinación todavía no conocemos, no es, en principio, incognoscible. Cada paso dirigido a la apropiación de la naturaleza por el hombre significa la superación

23 J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*,** París, 1956, pág. 380.

24 Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*,** pág. 383.

de los que fueron hasta ayer límites de la indeterminación: las «cosas en sí» se convierten en «cosas para nosotros».

Entonces, si la ontología se entiende como ciencia de las esencias «en sí», una ontología marxista es absolutamente imposible; pero si se la comprende como teoría de las definiciones y leyes más generales del mundo *humano*, transformado por la praxis, entonces sí es posible y, precisamente, como teoría científica del grado más avanzado de la generalidad. Hay todavía una segunda alternativa: si entendemos la ontología como teoría de los postulados más generales que se aplican a toda realidad (donde lo que ya sabemos del universo es extrapolado a cualquier parte del mismo, de cuya existencia no dudamos, aunque todavía no la conozcamos), la ontología es, entonces, posible y útil, solo que debe dejarse en claro, además, que sus postulados no son sino hipótesis y convicciones metafísicas más o menos racionales y probables. En la primera concepción prevalece el momento del saber, en la segunda el de la *visión especulativa*.

El concepto de praxis implica también necesariamente otro concepto clave de la gnoseología: el de *sujeto*. Una actividad consciente, dirigida a un objetivo, supone un ser consciente de sí mismo, de la materia y el medio de su actividad, y del fin que desea alcanzar.

El concepto de sujeto en el sentido que da Marx al *agens* de la actividad práctica se diferencia considerablemente de todas las concepciones del sujeto que prevalecieron en la filosofía clásica.

En vez del receptor pasivo —lugar de convergencia de distintos reflejos—, encontramos aquí un hombre creador, que no solo recibe impresiones sino que también las elabora, las interpreta, las correlaciona, anticipa acontecimientos todavía inexistentes, esboza imágenes y conceptos de objetos por producirse, crea formas y relaciones simbólicas que solo en el futuro tendrán aplicación como instrumento de expresión de las estructuras de los sucesos reales.

En lugar del individuo como una conciencia aislada o, en el mejor de los casos, una unidad natural aislada, que debe primero resolver el problema de si también existen otros individuos conscientes y de cómo puede fundamentarse la creencia en esa existencia, tenemos aquí el *sujeto* que —ya por la definición de *praxis*— es un ser social. El individuo, dice Marx, «es el ser social». Su manifestación de vida —aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida común, que se desarrolle juntamente con otros individuos—

es, por lo tanto, una manifestación y confirmación de la *vida social*». ²⁵

En lugar de la conciencia pura, del yo abstracto, a la que ningún esfuerzo especulativo puede ayudar a salvar el abismo que la separa de la propia corporeidad (para no hablar del mundo exterior material), tenemos aquí un ser consciente, corpóreo, que se apropia de los objetos exteriores con cada ejercitación de su actividad, que modela de acuerdo con ello las propias representaciones, las piensa y valora. Al mismo tiempo, sin embargo, se objetiva a sí mismo; con relación al objeto se vuelve también él objeto, vence resistencias, padece en sí la actividad extraña. ²⁶ La experiencia de este sujeto es dinámica y creativa: abarca la conciencia del esfuerzo realizado, de las energías que se utilizan, de la superación de la resistencia exterior, y, al mismo tiempo, también la conciencia del padecimiento de la fuerza y el poder externos, del ofrecer resistencia, del reaccionar.

En conclusión, el sujeto de Marx, a diferencia del sujeto entendido estáticamente, cuyos sentidos son tal como siempre han sido conforme a la naturaleza humana, cuyas formas de pensamiento lógico son apriorísticas, que está condicionado por la constitución general eterna del entendimiento humano; a diferencia de este —repetimos— el sujeto de Marx tiene su historia, su propio desarrollo, su autoproducción. Del mismo modo que su material de trabajo, también el hombre como sujeto es tanto resultado como punto de partida del movimiento —dice Marx—. En la medida en que transforma el mundo exterior, humanizando la naturaleza y creando diversas formas de vida social, el hombre se transforma también a sí mismo.

«Los *sentidos* del hombre social [son] *otros* sentidos que los del hombre no social; solo mediante la riqueza objetivamente desplegada del ser humano es, en parte, educada y, en parte,

25 K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., pág. 238.

26 «Que el hombre sea un ser *corporal*, natural, viviente, real, objetivo y sensorial, significa que tiene *objetos reales*, *sensoriales* como objeto de su ser, de su manifestación de vida, o que sólo puede *manifestar* su vida en objetos reales y sensibles. Ser objetivo, natural, sensorial y, al mismo tiempo, ser objeto, naturaleza y sentido para un tercero es lo mismo (...) Un ser que no sea objeto de otro ser supone, pues, que *ningún* ser objetivo existe. Tan pronto como tengo yo un objeto, este me tiene a mí como objeto (...) Ser sensorial es ser *paciente*». Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, op. cit., págs. 274-75.

producida la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva; lo mismo vale para un oído musical, para un ojo capaz de captar la belleza de la forma. En pocas palabras: los sentidos solo llegan a ser capaces de goces humanos cuando se afirman como capacidades de la esencia humana (...) La educación (*Bildung*) de los cinco sentidos es trabajo de toda la historia universal hasta el presente.²⁷

Este análisis sumario de las categorías de praxis, objeto y sujeto permite al menos vislumbrar cuán ricas en determinaciones y cuán extraordinariamente grandes son las posibilidades para una teoría del conocimiento verdaderamente original si se acepta el punto de partida que Marx ha señalado.

Se plantea finalmente la cuestión de qué lugar ocupa la categoría de reflejo en esta concepción. Ya vimos que no puede ser fundamental, ni una de las categorías gnoseológicas fundamentales. Sin embargo, de las razones aducidas como consecuencia de este punto de vista, no se sigue de ninguna manera que no haya lugar para esta categoría y que no pueda encontrar su ámbito de aplicación en la teoría del conocimiento.

En todos aquellos casos, por ejemplo, en que ciertos conocimientos orientan efectivamente nuestra actividad práctica de modo que *en los hechos* obtenemos los resultados esperados, se plantea la cuestión de cómo explicar esta situación: ¿cuál es la razón de que nuestras predicciones coincidan con sucesos efectivos? Una respuesta puede ser: el hecho de que nuestros conocimientos nos hayan posibilitado una predicción precisa y una praxis eficaz puede ser explicado del modo más racional si sostenemos que nuestros conocimientos, en este caso, fueron reflejos adecuados de las relaciones y propiedades de los objetos del mundo real. En este sentido, entonces, *a posteriori*, podemos opinar que todos los conocimientos *verdaderos* son reflejos adecuados de la realidad.

3. Cuestiones actuales de la dialéctica marxista *

1

Existen tres concepciones de la dialéctica que, en mi opinión, deben desecharse:

a. La dialéctica como doctrina ontológica acrítica de las leyes universales de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano.

b. El otro extremo: total escepticismo respecto de las posibilidades de existencia de todo principio metodológico general o de supuestos teóricos sobre el mundo humano como totalidad.

c. Una especificación de la dialéctica tan estrecha que la reduce a una teoría y método especiales relativos únicamente a la historia humana, y que le niega posibilidad de aplicación a la naturaleza y a las ciencias naturales.

2

Muchos marxistas han opinado que la dialéctica es, ante todo, una teoría ontológica universal que, con absoluta independencia del hombre y de la praxis humana, expresa las formas duraderas de toda transformación que se opere en el universo.

Esta concepción tiene dos fallas fundamentales.

En primer lugar, consideraba que las proposiciones formuladas por las «leyes» de la dialéctica no admitían duda alguna, que estaban científicamente probadas por hechos y que, por esta razón, eran absolutamente verdaderas. La cantidad de estas leyes estaba exactamente determinada. Semejante punto de vista acarreaba consecuencias paradójicas: la teoría de las transformaciones universales se volvió inmutable, y el método de aproximación a la totalidad del universo como un complejo de procesos, estático. El único tipo de innovaciones permitido era la introducción de nuevos y frescos ejemplos e ilustraciones

* Tomado de *Filozofija*.

tomados de la historia de la ciencia o del movimiento obrero. Este modo de tratar la dialéctica encerraba un doble dogmatismo: por una parte, el prescribir la ley de la totalidad del ser «en sí», olvidando que todo lo que sabemos y podemos decir con sentido sobre el mundo nos llega por intermedio de nuestra praxis y contiene un elemento de subjetividad, lo cual equivale a ignorar la evolución total de la filosofía posterior a Kant y a volver a la metafísica prekantiana; por otra parte, el tratamiento de las leyes dialécticas como un sistema cerrado, dado *a priori*, de esquemas sacrosantos, descubre un punto de vista teológico, decididamente acientífico.

Por lo demás, si la dialéctica se reduce a la estructura general del mundo existente y a un método de conocimiento de lo dado, se pierde todo el carácter activo del pensamiento filosófico de Marx. El filósofo que quiere transformar el mundo, y no solo explicarlo, no puede detenerse en el saber ya alcanzado acerca de lo existente. Analiza también *lo que podría ser* (en el marco de los límites naturales y sociales existentes), y se compromete en la realización práctica de lo que, en consonancia con ciertas necesidades humanas objetivas, *debería ser*. Según esto, la filosofía revolucionaria es a la vez *conocimiento y juicio crítico, descubrimiento de verdades generales y crítica radical de la sociedad*. En este caso, la dialéctica no es solo una teoría general y un método para alcanzar un saber positivo sino, asimismo, teoría y método de la negación revolucionaria, y de la superación, de la realidad existente. Si se olvida esto, surge el peligro de que la dialéctica se transforme en arma de justificación racional de una determinada forma histórica de la existencia humana; es decir, en un instrumento de la ideología. En realidad, en un pasado no demasiado remoto —y aún hoy— algunos marxistas han concebido la dialéctica como un *credo* ideológico, han tomado sus problemas como cuestiones ideológicas, cuya solución sería responsabilidad de políticos antes que de científicos y filósofos. Recíprocamente, la ideologización de la dialéctica explica en buena parte el carácter dogmático y conformista de esta concepción.

3

La revuelta contra el dogmatismo y el conformismo provocó entre ciertos marxistas una marcada desconfianza respecto de la dialéctica. Este punto de vista se difundió particularmente

entre los especialistas en ciencias exactas, quienes tienen todavía razones particulares para sentirse insatisfechos con la mayoría de las actuales interpretaciones de la dialéctica: la aterradora falta de precisión, el empleo de conceptos sumamente oscuros y ambiguos, la desalentadora negligencia en el análisis y el razonamiento, la imperdonable simplificación e ignorancia puestas de manifiesto sobre todo en la discusión de resultados científicos que debieran constituir «pruebas» de las leyes de la dialéctica, etc. Si estos expertos protestan contra diversas vulgarizaciones y se niegan a solidarizarse con tesis filosóficas carentes tanto de competencia cuanto de originalidad —y que claramente están por debajo del nivel de la lógica y la metodología de la investigación teórica—, es imposible no ponerse de su lado. Pero es asimismo imposible apoyarlos cuando sostienen que ningún científico obtuvo jamás el mínimo beneficio de la dialéctica, ni haría tampoco un solo descubrimiento con su ayuda, y que, por tanto, sería esta algo absolutamente innecesario. Este tipo de argumentación se asemeja al de quien pretendiese afirmar que no existe un pueblo que haya creado su idioma con ayuda de la lingüística, o un escritor que haya escrito sus novelas merced a la teoría literaria, o un niño que haya nacido gracias a la sexología, lo que es cierto, pero no pertinente en lo concerniente al mérito de estas teorías. Respecto de cualquier actividad práctica es posible formular una teoría que consigne sus características estructurales generales, así como los criterios invariables de su desarrollo. Independientemente de si los hombres toman o no conciencia de ella, cuando se trata de procesos bien organizados y con sentido, en estos procesos prácticos mismos se presentan uno u otro grupo de aquellas características estructurales. Tales teorías ayudan a tomar conciencia de lo que ya existía con carácter de hábito inconsciente. Cuando son válidas, amplían el conocimiento de nosotros mismos y de nuestra actividad. Además, nos capacitan para controlar nuestro propio poder, para reflexionar sobre él en forma crítica y racional y para perfeccionar nuestro obrar futuro.

Los grados de generalidad de tales teorías difieren. En este sentido, la dialéctica es una teoría del más alto nivel. Está constituida por los principios más generales de la praxis humana como totalidad, incluidos el pensamiento y la investigación científica como casos especiales. Aquí se plantean las siguientes cuestiones: en la medida en que la actividad humana pueda orientarse en varias direcciones y hacia distintos objetivos, se diferenciarán también los principios y criterios de va-

loración. ¿Cuáles son, entonces, los valores que indican la dirección de aquel tipo de praxis humana respecto del cual la dialéctica es la teoría y el método más generales? ¿Cuáles son los métodos y teorías contrapuestos que conducen a una filosofía opuesta al marxismo? Sin embargo, antes de responder estas preguntas deberemos destacar, a este respecto, un fenómeno que pone en tela de juicio la necesidad de cualquier consideración metodológica general.

Si es cierto que nuestro pensamiento procede en correspondencia con ciertas reglas más complejas que las formuladas explícitamente hasta ahora por la lógica formal, y también, que seguimos ciertas reglas siempre y cuando nuestra praxis esté bien organizada y dirigida a un fin, entonces *el desconocimiento de estas reglas configura una forma específica de alienación*. La toma de conciencia de estas reglas, la capacidad de reflexionar sobre ellas en forma racional y crítica, de controlarlas y corregirlas para superar del modo más efectivo nuestras condiciones de vida, todo ello presenta con absoluta evidencia otro aspecto muy importante de la desalienación humana.

Así, todo escepticismo respecto de la dialéctica tiene dos raíces posibles. Una —admitáselo o no— es que se da preeminencia a teorías y métodos filosóficos generales contrapuestos: la fenomenología, el positivismo, el pragmatismo, el análisis lingüístico, etc. La segunda es el prejuicio según el cual solo tiene importancia para la praxis humana que todo se haga como debe ser, y no que sepamos también cómo hacerlo. Esta es la apología de la ceguera y la irracionalidad y, además, expresa un punto de vista bastante conservador. En todos los ámbitos del pensamiento y la praxis, al aumento de la autoconciencia del hombre sucedió siempre un importante progreso. El desarrollo de la psicología posterior a Freud y el de la lógica a partir de Boole proporcionan buenos ejemplos de esto. A pesar de ello, no cabe duda de que las revoluciones socialistas de Rusia y otros lugares serían inimaginables sin la teoría marxista, la que, por su parte, lo sería sin la dialéctica como teoría revolucionaria.

4

Algunos marxistas, como por ejemplo Lukács, y filósofos que manifiestan ciertas simpatías por el marxismo, como J.-P. Sar-

tre e Hyppolite, adoptan respecto de la comprensión de la dialéctica una interesante posición entre los dos extremos del conformismo dogmático, por una parte, y del escepticismo, por la otra. Ellos tienen razón cuando acentúan el carácter humanista y activo de la dialéctica. También, cuando insisten en que solo tiene sentido hablar de estructuras dialécticas y aplicar métodos dialécticos allí donde existe una interacción entre sujeto y objeto, donde se tiene en cuenta la producción humana y existe una unidad de teoría y praxis.

Igualmente correcto es que la categoría de totalidad desempeña una función sumamente importante en la dialéctica: un objeto sólo puede ser concebido como parte de una totalidad, de una concreta unidad sintética a la que pertenece. La praxis es, entre otras cosas, un proceso de totalización: creamos un nuevo objeto como parte de un proyecto más amplio, como medio para alcanzar un fin futuro, a cuya luz generalmente el objeto, por primera vez, cobra su sentido.

Pero de todo ello no se sigue que la extensión de los métodos dialécticos a la naturaleza sea desatinada o injustificada, como han sostenido estos autores y muchos de sus seguidores.

Según Lukács (*Historia y conciencia de clase* **), la dialéctica marxista concreta puede ser únicamente un método para el análisis de la sociedad. Engels cometió un error cuando, siguiendo el mal ejemplo de Hegel, extendió los métodos dialécticos a la investigación de la naturaleza. Precisamente, la naturaleza carece de algunas características esenciales de la dialéctica: la interacción de sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis, la transformación histórica de los fundamentos objetivos de nuestras categorías. En consecuencia, existe una diferencia fundamental entre los métodos de las ciencias sociales y los de las ciencias naturales. A diferencia de los primeros, son característicos de los segundos la tendencia a la abstracción, la cuantificación, el aislamiento de hechos o ámbitos particulares, ahistóricos, con leyes específicas.

Es notable que Lukács, ya en esta obra, sostenga también otro punto de vista más elástico, según el cual se podrían elaborar, de modo concreto, distintos tipos de dialéctica, de los que deberían tomarse en consideración en especial dos: la «dialéctica totalmente objetiva de la naturaleza» y la «dialéctica histórica». No obstante, el segundo tipo domina en esta fase del desarrollo intelectual de Lukács y, con mucho, es característico de él.

El principal argumento de Sartre contra la dialéctica de la naturaleza es que en la naturaleza no existen totalidades ni

procesos de totalización, en el sentido «sartreano» de la palabra. En todos los sistemas de la naturaleza existentes, cada una de las partes es extraña a las demás y al conjunto del sistema. Importa especialmente el hecho de que estas partes permanecen siempre extrañas a nosotros. A diferencia de los procesos históricos —en los cuales participamos— no podemos jamás representarnos desde el interior los hechos fisicoquímicos. No los hemos creado como, en cierto modo, es el caso de la historia. Sartre no excluye totalmente la posibilidad de hablar de una dialéctica de la naturaleza, pero opina que solo puede hacérselo por analogía, de modo metafórico, mediante la proyección antropomórfica de un modelo que es válido únicamente dentro de la historia humana. Para él tal extrapolación no es teóricamente válida. Además ella conduce a una pluralidad de dialécticas parciales para los diferentes sistemas de la naturaleza. La idea de una dialéctica universal carece de sentido pues la naturaleza es infinita y, por lo tanto, carece de unidad.

No resulta difícil comprender que en ambos casos, tanto en Lukács como en Sartre, la negación de la dialéctica de la naturaleza se basa en dos supuestos inaceptables.

Uno es la disociación entre naturaleza e historia, que conduce a una posición epistemológica burda, acrítica y realista, en la interpretación de los resultados de las ciencias naturales.

El segundo es una determinación excesivamente estrecha de la dialéctica. Sin una suficiente justificación teórica se define a la dialéctica de un modo demasiado especial. De esta definición se deduce analíticamente que la dialéctica no puede ser un método filosófico general, sino solo un método especial de la investigación y explicación históricas. Ambos autores (que, por lo demás, acentúan con tanta fuerza la categoría de totalidad) no pueden explicar, ni siquiera entender, qué es esta totalidad de la cual forma parte la dialéctica o, con otras palabras, qué es un método filosófico general del pensamiento, del conocimiento, y qué un método de la operación práctica con un objeto de cualquier tipo.

5

Quando los distintos autores hablan sobre la dialéctica de la naturaleza, no resulta claro si con este término quieren significar: a) una estructura general de los procesos naturales en

si; b) una estructura general de la *teoría* de estos procesos o c) una estructura general de la *praxis* humana, que conduce a la transformación de la naturaleza y a la formulación de una teoría.

Ambas críticas de la dialéctica de la naturaleza se justifican en tanto se apliquen a la naturaleza «en sí» y a una concepción dogmática de la dialéctica, de la cual ya hemos hablado. Pero si hablamos de la naturaleza «para nosotros» (lo que siempre hacemos cuando decimos algo determinado y concreto sobre ella), esto ya es algo que incluye la interacción entre el medio natural exterior, en bruto, y el sujeto histórico concreto de una sociedad determinada en una época determinada, que tiene determinadas necesidades, valores, prejuicios ideológicos y de otro tipo, motivaciones, etc. Las discusiones sobre la naturaleza del sistema solar, la naturaleza de la matemática, la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, el darwinismo, la genética, el vitalismo contrapuesto al mecanicismo, etc., muestran con claridad que, generalmente, el clima cultural e ideológico dominante ejerce una influencia mayor o menor sobre el proceso de conocimiento de la naturaleza, y que este dista mucho de ser un reflejo puramente intelectual, pasivo, desapasionado, de los hechos ocurridos ya antes de la aparición del hombre.

Según los *Manuscritos económico-filosóficos* ** de Marx, la naturaleza, la industria, las ciencias naturales, la ciencia del hombre, de las facultades esenciales y de la psicología humanas son solo momentos de una totalidad dialéctica que se penetran recíprocamente.

La naturaleza del hombre es, según Marx, una naturaleza que se desarrolla en el curso de la historia humana, en la génesis de la sociedad humana. Por otra parte, todo lo que no se denomine historia universal no es otra cosa que la creación del hombre mediante el trabajo humano y el comienzo de la naturaleza para el hombre. Los vínculos prácticos entre el hombre y la naturaleza son la ciencia de la naturaleza y la industria: la ciencia de la naturaleza penetra *prácticamente* cada vez más en la vida humana, bajo la forma de industria. La industria es la efectiva unión histórica entre la naturaleza, esto es, las ciencias naturales, y el hombre. Desde el punto de vista del humanismo filosófico, no es posible abrir un abismo entre la historia humana y la historia natural, entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia del hombre. Justamente por ello escribió Marx: «La ciencia como tal es una parte *real* de la *historia natural*, del desarrollo de la naturaleza y del hombre.

La ciencia de la naturaleza incluirá algún día la ciencia del hombre, como la ciencia del hombre incluirá la ciencia de la naturaleza; a partir de entonces existirá una única ciencia». Marx explica a continuación que el hombre es de modo directo objeto de las ciencias naturales, así como la naturaleza es, también de modo directo, objeto de la ciencia del hombre. Seguramente Marx no pensaba aquí en la naturaleza originaria, bruta, que existiera *en sí* antes de que el hombre apareciera sobre la tierra, ni menos aún en las partes de la naturaleza que caen fuera del alcance de los sentidos humanos, de sus instrumentos prácticos o, inclusive, de su fantasía. En realidad no tiene ningún sentido hablar de la dialéctica de una naturaleza así entendida (en el sentido de la pura exterioridad en relación con la historia), aunque no debe perderse de vista el hecho de que los límites de esta exterioridad son relativos y varían: sus partes son cada vez mejor conocidas, prácticamente modificadas y abarcadas por la historia humana. No obstante, Lukács, Sartre y los demás críticos de la dialéctica de la naturaleza no explicaron las razones decisivas por las que este concepto debía ser inaplicable a ese proceso de humanización de la naturaleza (que es parte inseparable del proceso histórico mismo). Hicieron, además, grandes esfuerzos para levantar muros artificiales entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, pero sus definiciones de ciencia natural son a menudo dudosas e inexactas. Lukács cree, por ejemplo, que son característicos de la ciencia de la naturaleza y sus métodos la consideración de hechos aislados, cuya comprensión se haría de un modo abstracto y a-histórico, así como el descuido de la transformación cualitativa. Sin embargo, las ciencias de la naturaleza han alcanzado hasta hoy éxitos mucho mayores que las ciencias sociales y, precisamente, sobre todo en la integración de una masa de hechos en sistemas que abarcan la totalidad de fenómenos de un ámbito entero. Después de Laplace y Darwin, el carácter histórico de la naturaleza no es algo nuevo, y el gigantesco progreso tecnológico de la época moderna se produjo como consecuencia de la superación del carácter abstracto de las ciencias naturales fundamentales.

Sartre declara, por otra parte, que no existen totalidades en la naturaleza, y este es uno de sus principales argumentos. Sin embargo, él mismo reconoce que los organismos biológicos constituyen, evidentemente, un cierto tipo de totalidad, aunque hasta ahora no hayan sido estudiados como tales, ni siquiera con ayuda del método dialéctico (lo que, naturalmente, es

bastante irrelevante para nuestro problema). Niega, en primer lugar, que la naturaleza tenga historia, y luego concede la posibilidad de introducir modelos heurísticos históricos. Naturalmente, toda la dialéctica tiene un valor heurístico y no demostrativo. Sartre retrocede hasta Hegel cuando opina que la naturaleza es exterioridad y afirma que nunca podremos entenderla desde su interior. Olvida a este respecto que nuestros cuerpos, sentidos y capacidades sensoriales son una parte de la naturaleza, una parte del ser exterior, de la cual tenemos experiencias inmediatas.

En vez de representarnos la naturaleza y la historia humana como dos esferas distintas y claramente separadas, deberíamos concebir el pasaje entre dos diferentes niveles de la realidad humana como continuamente discontinuo:

- a. De simples sistemas de objetos extraños entre sí a totalidades complejas, cuyas partes son mutuamente dependientes y están firmemente unidas unas a otras.
- b. De la máxima estabilidad al máximo de transformación cualitativa.
- c. Del determinismo necesario a la autodeterminación.
- d. De la pasividad a la actividad, de las estructuras fijas de reacción a un comportamiento abierto, ajustado a fines, creativo.
- e. De lo dado a lo producido.
- f. De la contemplación externa mediata, a la experiencia práctica interna e inmediata, a la comprensión, etcétera.

A pesar de las muchas diferencias, existe en todos los niveles de la realidad humana una estructura general, a la cual debería referirse el concepto «dialéctica» en su sentido más general. Este concepto califica ante todo la *estructura de principios metodológicos* de cualquier análisis teórico y acción práctica que tiendan a la total emancipación del hombre y a la humanización de la naturaleza y del medio social.

Esta estructura dialéctica del pensamiento y del proceder humanos presupone la existencia de una estructura isomórfica del ser material (de la naturaleza, de la vida social objetiva, de nuestro propio cuerpo). Sin este isomorfismo, nuestra acción no podría estar bien y efectivamente organizada, ni nuestro pensamiento estaría en situación de determinar las condiciones reales o de prever los resultados efectivos de nuestras acciones.

Los rasgos esenciales de toda estructura dialéctica son: la uni-

dad sistemática de las partes; el carácter dinámico de todo el sistema, que estriba en los conflictos internos de las fuerzas; la aparición de nuevas cualidades como resultado de la reorganización de los elementos; el momento de la autodeterminación y de la autoproducción, y la progresiva transformación histórica de todo el sistema en dirección a un límite determinado.

Esta estructura general puede especificarse de modos diferentes, de acuerdo con el grado de complejidad, heterogeneidad, autoconciencia y autodeterminación del sistema del cual se trate. Grande es la diferencia que media entre las unidades físicoquímicas, las biológicas y las sociales. Por esta razón, también las dimensiones de la transformación histórica son incomparablemente mayores en la sociedad humana (en especial en la moderna) que en la vía láctea o en nuestro sistema solar. Los límites que dan sentido a todo el progreso son: en la naturaleza inorgánica una situación externa de las cosas; en el mundo orgánico puede tratarse de una necesidad inconsciente, y en la historia humana, de un objetivo consciente, un ideal. Sin embargo, es esencial que se evite la desintegración y parcialización de nuestro pensamiento filosófico en diferentes ámbitos con métodos distintos, porque en ese caso la dialéctica se convertiría en solo uno de esos métodos parciales. Resulta indiferente cuántos tipos de dialécticas parciales pueden construirse; lo principal es que comprendamos claramente que todas ellas son casos especiales de una estructura dialéctica abierta, pero también general, que les sirve de base.

4. Humanismo marxista y ética

1

1. El problema central de la filosofía marxista es, como en cualquier otra filosofía humanista, el lugar del hombre en el universo: ¿Cuál es su relación con la naturaleza, y cuál *debería ser* su relación con ella? ¿Cómo es su relación con los otros seres humanos y con la sociedad global?

2. La principal característica del hombre es su actividad práctica relativamente libre, su capacidad de actividad creadora, de transformación de su medio según un objetivo consciente.

3. El concepto de praxis conscientemente dirigida a un fin implica la existencia de un mundo de objetos independiente del hombre y de su conciencia. En otras palabras: el hecho de que seamos capaces de ejecutar operaciones continuas, bien organizadas, presupone la existencia de objetos estructurados en forma estable, con propiedades y relaciones determinadas y relativamente constantes. La *existencia* de estos objetos precede a nuestra praxis. *Nuestro conocimiento de ellos* es, sin embargo, resultado de nuestra experiencia práctica, de la descripción y explicación de esta experiencia que hemos alcanzado.

4. El hecho de que la praxis humana sea tantas veces repetida e intersubjetivamente eficaz solo puede explicarse racionalmente por el supuesto de que ella, en todos esos casos, estuvo guiada por la descripción objetiva y fiel de las partes correspondientes del universo. En principio, no existen límites para el avance del control humano sobre el mundo, así como tampoco para el aumento del conocimiento objetivo del mismo.

5. Como que fue creado por el hombre, todo elemento del conocimiento tiene rasgos subjetivos y humanos, depende de las propiedades del sistema nervioso del hombre, del lenguaje, de las formas específicas de la praxis correspondiente, de los preconceptos que determinan la interpretación de los datos comprobados, etcétera.

Además, el hombre observa y describe el mundo no solo para comprenderlo. También conceptualiza objetos que no existen y que intenta crear con la única finalidad de satisfacer algunas de sus necesidades.

Estas proyecciones hacia el futuro pueden ser completamente irreales y fantasiosas; y solo tienen posibilidad de realización si se basan en el saber.

6. No existe otra especie de conocimiento tan objetiva y fiel como la científica. Todo lo que *fue* y lo que *es* puede ser mejor conocido mediante la aplicación de métodos científicos; estos son tales mientras expresen nuestras experiencias y pensamientos en términos claros y evidentes, apliquen las formas lógicas del juicio y cuestionen empíricamente todas las generalizaciones. La aplicación de métodos científicos es la mejor forma de diagnosticar cuáles son las alternativas del *futuro* curso de los acontecimientos y qué probabilidades ofrecen.

Por otra parte, el que deseemos concretar tales o cuales alternativas, aun con prescindencia de sus posibilidades, depende de nuestras necesidades humanas fundamentales, de nuestra concepción de la vida humana, y de qué forma de sociedad consideremos la mejor para el hombre.

7. La investigación crítica del conocimiento humano demuestra que, con el tiempo, tanto el conocimiento cuanto los valores humanos han evolucionado y han adoptado formas diferentes en diferentes etapas del desarrollo del proceso histórico y en lugares distintos. De ahí que, en el contexto de la investigación, del descubrimiento y de la crítica, nuestro proceder debe ser siempre dinámico e histórico.

Siempre que fijamos el curso continuo de nuestros pensamientos y juicios, debemos hacernos conscientes de las simplificaciones que —a sabiendas— hemos introducido.

8. Muchos fenómenos sociales son resultado de la ininterrumpida interacción de factores materiales —la estructura económica, la estratificación social, las instituciones políticas y jurídicas, así como también de factores culturales —la ciencia, el arte, la religión, la moral—. El desarrollo de la vida material de una sociedad tiene —en la mayoría de los casos— una importancia decisiva, al menos en forma mediata.

La verdadera significación de todo progreso cultural solo puede ser comprendida si se toma en consideración la totalidad de su fundamento histórico, inclusive las condiciones materiales de su realización, y sus posibles consecuencias sobre la praxis social.

9. Si bien todo conocimiento y juicio es relativo a las condiciones temporales y locales, y al estado de desarrollo de la cultura humana, existen, en cambio, ciertos elementos (la verdad, los valores) que sobreviven a diferentes épocas y tienen una significación humana permanente. Estas constantes humanas (no

absolutas) constituyen el fundamento de todo conocimiento y valoración.

10. Para comprobar las verdades y valores generales empleamos conceptos abstractos. Con prescindencia de cuántas abstracciones —tanto en el aspecto teórico cuanto en el práctico— puedan ser ineludibles y provechosas, debemos siempre prestar atención a que ellas no oscurezcan la mayor o menor diversidad de casos especiales que puedan abarcar. A fin de evitar esta consecuencia fatal, el hombre debe comprender siempre en forma concreta los conceptos generales y tener siempre en cuenta, además, los objetos específicos a los cuales es aplicable una abstracción, así como las condiciones bajo las cuales es posible esta aplicación y las consecuencias prácticas que puedan tener importancia para la abstracción considerada.

11. Cuando analizamos objetos, los simplificamos y tratamos de trazar líneas demarcatorias que resultan tajantes. Es esencial que permanezcamos conscientes de este proceso de simplificación y que completemos el análisis con una síntesis ulterior restableciendo la compatibilidad entre los diferentes —y a menudo opuestos— elementos de la totalidad. Establecer provisoriamente distinciones rigurosas para después atenuarlas mediante el descubrimiento de momentos comunes y formas de transición constituye un importante principio regulativo dialéctico de la investigación controlada.

12. Los procesos en la naturaleza y la sociedad son regulados por leyes. No obstante, estas no son estrictas en el sentido de que excluyan todo azar y toda posibilidad de libertad humana. Las leyes deben ser interpretadas como tendencias, como modos de comportamiento más probables de cosas y organismos vivientes. Un caso particular puede configurar una excepción —un azar— respecto de la ley relativa. Ello puede deberse: *a)* a la acción de una ley más poderosa que no se tuvo en cuenta; *b)* al cambio de los puntos de partida del sistema del cual se trata; *c)* a la acción, dentro del sistema, de un factor variable; *d)* a un conflicto inesperado e imprevisto, o a la recíproca neutralización de estos factores.

13. Puesto que el hombre vive en un universo en el cual coexisten el orden y el azar, está en condiciones de comportarse libremente en la medida en que *a)* se vuelva consciente de las dos clases de factores determinantes: los factores de tipo *externo* (condiciones objetivas, leyes naturales y sociales), y los factores determinantes de tipo *interno* (rasgos de carácter, intereses, convicciones) que limitan sus posibilidades de elección y de acción, y en que *b)* esté dispuesto a adoptar una posición

ética son: la explicación de los conceptos básicos del lenguaje de la moral, la determinación de criterios generales para la valoración moral y para los métodos de resolución de los conflictos morales; la elucidación de las relaciones de la moral con otras diversas manifestaciones sociales, y la investigación de sus supuestos filosóficos y de las condiciones de aplicación de doctrinas morales diferentes. La tarea práctica de la ética consiste en contribuir al adelanto moral de la vida humana mediante la crítica de la moral existente y en proponer ideales morales adecuados a la sociedad de una época dada.

Muchos filósofos objetarían, seguramente, que tal concepción de la ética es demasiado amplia. Pero les podría fácilmente contestar que acaso su propia concepción de la filosofía es demasiado estrecha.

En el fondo, en el curso de la historia de la filosofía los filósofos se han ocupado, de una u otra manera, de todos los problemas mencionados. Aún más significativo es que tales problemas conservan todavía gran importancia y que nadie se ocupa de ellos más que los filósofos: ni los científicos, los políticos, los periodistas, los artistas.

La negación de todas las restantes tareas de la ética, con excepción del análisis del lenguaje teórico de la moral, se funda en la suposición de que la filosofía es neutral frente a todas las posibles teorías éticas y sistemas morales, que se desinteresa de su valoración crítica y que, en suma, es pura y, por tanto, no puede tomar partido en conflictos morales.

Esta posición es inaceptable para un filósofo humanista, en especial para el que, siguiendo a Marx, no solo quiere explicar y comprender el universo, sino también transformarlo, mejorarlo. Y aun cuando él experimente gran simpatía por todas las exigencias de claridad, de ningún modo piensa que exclusivamente sean beneficiosas las trivialidades precisas. Por esta razón no aceptará ninguna cortapisa que le deje como única posibilidad el sacrificio de todos aquellos problemas filosóficos que son de real interés y de importancia directa para la vida del hombre. Si lucha contra las diferentes formas de alienación, no puede tampoco pasar por alto las propias: la alienación del teórico, que se ha impuesto como único objetivo lo que antes solo era considerado un medio, que ha reducido toda la riqueza y complejidad de su objeto a una única dimensión sin interés y bastante lastimosa, que se ha alejado de sus colegas porque observan su objeto desde otra perspectiva; la alienación del teórico, que voluntaria y burocráticamente se encierra en la torre de marfil de la pureza metaética.

Las cuestiones metaéticas más importantes a las que debe dar respuesta toda teoría moderna son: 1) ¿Qué es, en general, un «valor», y qué, en particular, un «valor moral»? 2) ¿Cuál es el significado de los conceptos fundamentales de la ética, como, por ejemplo, «bueno», «justo», «deber»? 3) ¿Cuál es su significación específica para los juicios éticos y en qué se diferencian estos de enunciados de otra índole? 4) ¿Cuáles son los métodos para resolver conflictos morales?

El concepto de valor es una de las categorías filosóficas fundamentales. No solo porque los términos de valor «bueno», «bello», «progresivo», «justo», son conceptos fundamentales de la ética, la estética, las ciencias políticas y el derecho, sino porque aun en los fundamentos de la lógica y la epistemología encontramos ciertas exigencias valorativas como las de claridad, exactitud, simplicidad, adecuación, objetividad, perfección, elegancia, etc. La verdad misma es un valor cognoscitivo de los enunciados o teorías.

El concepto de valor implica siempre relación con un sujeto que valora, sea este un individuo (en ese sentido podemos hablar de valores personales), un grupo social (familia, clase, nación), o el hombre en general; en este último caso podemos hablar —por lo menos para una época determinada— de un valor humano universal. Cuando se dice que algo es un valor en relación con un sujeto, susceptible de ser especificado, esto significa que este valor es un objeto (una cosa, el estado de una cosa, una acción) cuyas propiedades satisfacen ciertas necesidades (relativas al conocimiento, al sentimiento, o a ambos) del sujeto dado.

Es específico de los valores morales: 1) que lo que hace de ellos un tipo peculiar de objetos son ciertas estructuras de las acciones humanas; 2) que son relativos respecto de la humanidad en general, o de grupos humanos muy vastos (comunidades globales, clases sociales) para períodos largos; muy raras veces individuos aislados tienen también sus propios valores totalmente personales, que se diferencian de los de los otros hombres y naciones, y 3) valores morales son aquel tipo de acciones humanas que satisfacen una determinada necesidad del hombre: la necesidad de solidaridad social, de armonía, de trabajo en común, de aprobación social de ciertos modos de conducta y desaprobación de otros, y, sobre todo, quizá también la necesidad, arraigada en todo hombre, de un código normativo al cual pueda acomodar su vida.

Así entendidos, los valores morales no son objetivos ni subjetivos en el sentido estricto de estos términos. No pertenecen a la esfera de las esencias absolutas en sí (que solo pueden materializarse en un código específico moral). Dependen del hombre, puesto que, sin él, nada en el mundo sería bueno ni malo. Esto es válido también para todos los demás valores. Por otra parte, los valores morales tampoco son puramente subjetivos y arbitrarios: no varían de hombre a hombre y, en la medida en que satisfacen profundas necesidades sociales, son interpersonales y objetivos.

Los conceptos más frecuentemente empleados para expresar valores morales son: «bueno», «justo», «deber». Aunque tengan un significado más amplio, solo consideraremos su significación en el contexto del lenguaje moral. Todos ellos tienen un núcleo de significación que fue explicado en párrafos anteriores. Se diferencian entre sí solo en la medida en que nosotros, al caracterizar una acción como «buena», acentuamos la cualidad del objeto de la acción de que se trata; cuando llamamos a algo «justificado», o «justo», acentuamos la concordancia con las reglas del código moral aceptado, y cuando decimos que «debe» hacerse tal o cual cosa, ponemos el acento sobre la actividad: tratamos de estimular en forma directa (y no solo indirecta, como en los casos anteriores) un determinado modo de actividad práctica.

Si se habla de diferencias de sentido entre la valoración moral y otros enunciados, hay que establecer una distinción entre las diferentes dimensiones del significado. El problema puede desarticularse en tres preguntas: 1) ¿Qué tipo de estado mental expresan los juicios éticos? 2) ¿Existe una clase específica de objetos a la que ellos designen? 3) ¿Cuál es la función práctica y el efecto esperado de sus afirmaciones?

Algunos teóricos de la ética se distinguen justamente por cargar el acento solo sobre una de estas tres diferentes dimensiones del significado: descriptiva, emocional y prescriptiva. Una teoría dialéctica tomaría en consideración todas estas dimensiones como aspectos diferentes de un único fenómeno complejo, y evitaría trazar límites más estrictos y firmes entre estas distintas dimensiones, así como también entre los significados de los juicios éticos (especialmente los juicios de valor) y todos los otros enunciados, incluidos los juicios cognoscitivos.

La solución sería entonces que los juicios éticos se diferenciaron de los enunciados cognoscitivos en los tres aspectos del significado antes mencionado. Las diferencias no son, sin embargo, demasiado nítidas, pues entre ellos existe continuidad.

Por consiguiente: 1) Existe ciertamente un tipo específico de procesos psíquicos, ligado a los juicios éticos. Estos expresan nuestra posición emotiva respecto de un determinado tipo de acción, nuestra aprobación o desaprobación, nuestra mayor inclinación en una u otra dirección, nuestro sentido del deber, nuestro sentimiento de culpa, etc. 2) Existe una clase específica de objetos sociales, culturales, a saber, los valores morales, en los que se basan los enunciados éticos. El cumplimiento de una promesa, el cuidado de niños, viejos y enfermos, el amor al propio país, a un amigo, etc., son objetos de esa índole —objetos en el sentido de estructuras de comportamiento intersubjetivamente aceptadas—. 3) Los juicios éticos tienen también funciones prácticas específicas. No solo comunican algo sino que tratan —y esto en medida mucho mayor— de suscitar la aprobación de los demás. Animar o desalientan a los otros a actuar de un determinado modo.

No debe suponerse que la línea demarcatoria entre juicios éticos y cognoscitivos sea demasiado nítida. No solo existen muchos casos intermedios, que difícilmente podrían clasificarse como puramente éticos, o cognoscitivos, sino que también, en verdad, los enunciados éticos no expresan exclusivamente nuestra actitud afectiva, del mismo modo que los enunciados cognoscitivos tampoco describen solamente estados exteriores de las cosas. Siempre que tengamos ante nosotros un juicio moral y conozcamos la sociedad (y su código moral) en la cual se emitió, podremos hacer una descripción aceptable del tipo de comportamiento humano al cual se refiere ese juicio. Esto demuestra que un juicio ético proporciona además a los miembros de la sociedad —y también a cualquier otro individuo que conozca las circunstancias históricas y culturales en que fue emitido— cierta cantidad de información acerca de la acción humana valorada. Por otro lado, existen enunciados perfectamente descriptivos —sobre todo en las ciencias sociales y en la vida cotidiana— que contienen un elemento de valoración moral. Por ejemplo: «En el país X, el 3 % de los propietarios concentra en sus manos el 55 % de toda la tierra, mientras que el 77 % de la población del país solo posee el 16 %». «El grado de radiactividad sobre el territorio X es ahora 300 veces mayor que el normal». Lo específico de los juicios morales está aquí sólo implícito en la fría valoración de cierto tipo de praxis humana; en los juicios morales esto se hace explícito y se acentúa mediante conceptos morales especiales.

Antes de pasar a la discusión de los elementos más importantes del ideal humanista de Marx, debemos dar respuesta a la siguiente pregunta: Aquel que acepte las ideas básicas del materialismo histórico marxista, ¿puede hablar clara y consecuentemente de un ideal en general, y de un ideal ético en particular?

Los críticos del marxismo no se cansan de repetir que ambas cosas son incompatibles y que una auténtica teoría ética es imposible en el marco de la filosofía marxista, por las siguientes razones:

1. Ya el concepto de determinismo excluye la libertad de elección y la responsabilidad moral. Sin estos dos supuestos, es inconcebible una teoría de la moral.
2. La concepción de que la moral se basa en condiciones económicas tiende a identificar la virtud moral con el provecho económico. No solo una teoría moral de este tipo abarca apenas una parte de la vida (se interpreta la moral como asunto relativo al provecho personal) sino que, aún peor, excluye por completo la «virtud» moral.
3. La tesis de que la moral sostiene, junto con otras formas de la superestructura cultural, los intereses de una clase determinada de la sociedad, abre paso al relativismo. De este modo se niega universalidad a la moral humana, y se dejan de lado los problemas morales del individuo. El problema de cuál de las normas morales contrapuestas ha de elegirse se reduce ahora a la pregunta: ¿cuál es la clase más revolucionaria? Este enfoque recuerda la concepción hitleriana de que es justo y recto todo lo que resulte útil a los intereses del pueblo alemán.
4. La moral se subordina a la política, lo que eventualmente conduce al viejo principio maquiavélico: el fin justifica los medios. Naturalmente, este principio es incompatible con la moral, en el sentido genérico del término.

De estas razones se infiere, entonces, que no es posible erigir ideal ético alguno, ni tampoco una auténtica teoría ética, sobre la base de la filosofía marxista.

Tanto los argumentos como la conclusión son falsos pues no presentan el pensamiento marxista en su totalidad, es decir, correctamente.

Muchos escritos marxistas —incluso de Marx, Engels y Lenin— contienen, en verdad, algunas formulaciones estrechas y par-

ciales que —sobre todo cuando se las aísla de su contexto teórico e histórico— pueden provocar severas críticas. Lamentablemente, todavía hoy ciertos marxistas descuidan matices, contraejemplos, concretación y profundización de las tesis fundamentales, que tanto abundan en los escritos de Marx, para no hablar del habitual menosprecio por los primeros escritos de este, donde expuso las bases humanistas de toda su filosofía. El aparente conflicto entre la ética y el materialismo histórico se resuelve de la siguiente manera:

1. La noción de determinismo tiene, en el marxismo, un sentido distinto y mucho más elástico que el habitual. Tomando como base *El capital* ** y otros escritos, resulta claro que Marx (así como también Engels en el *Anti-Dühring* ** y en *Ludwig Feuerbach* **) entiende las leyes sociales solo como tendencias. Aunque restringen el radio de posibilidades de la acción humana, siempre dejan abiertas algunas alternativas más o menos probables. La elección depende aquí del hombre mismo, quien —con su actividad práctica— realiza alguna de estas posibilidades. Es esencial, para este punto, la concepción de Marx expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach*, ** donde, con respecto al condicionamiento del hombre por las circunstancias históricas y la educación, sostiene que son los hombres quienes modifican el medio, y que «el educador mismo debe, a su vez, ser educado».

Para Marx el hombre es un ser activo, relativamente libre (libre dentro de los límites de un condicionamiento físico e histórico parcial). Esta libertad crece a medida que aumentan su saber y su control sobre los factores que actúan y se neutralizan mutuamente. En consecuencia, la persona que se ha desarrollado con normalidad es, sin lugar a dudas, tanto más responsable moralmente, cuanto más consciente se la pueda suponer de las distintas alternativas posibles y de los efectos de su acción.

2. En sus últimos trabajos, Engels expresó la opinión de que la insistencia de Marx y la suya propia en la importancia de los factores económicos había sido mal comprendida. Explicó, en primer lugar, que el factor económico sólo en último análisis representa un factor social decisivo, que determina en forma inmediata o mediata todos los otros fenómenos sociales (y aquí, por lo demás, la palabra «determina» debe ser entendida elásticamente, en sentido estadístico). En segundo lugar, las diferentes formas de la superestructura social tienen una lógica propia, relativamente independiente, y pueden, a su vez, influir

sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y de los modos de producción.

Resulta simplemente cómico presentar a Marx como a alguien que quiso identificar valores morales y ventajas económicas. Lo correcto es exactamente lo contrario. Un cierto grado de bienestar material es, según su concepción, solo el medio, la condición necesaria para la liberación de todas las otras formas de la miseria humana. Su fin último es la vida libre, creativa, de cada individuo; una vida rica por sus contenidos afectivos y espirituales, no por el hecho de poseer la mayor cantidad posible de bienes materiales.

3. La razón básica por la que Marx destacó tanto el carácter de clase de la moral fue la seria necesidad práctica de criticar los ideales morales imperantes en su época; por ejemplo, las ideas del derecho natural (incluido el derecho a la propiedad privada, la ley divina, etc.). Además, Marx jamás se vio en situación de desarrollar una teoría de la moral propiamente dicha, ni de enunciar todos los lugares comunes que se encuentran en cualquier teoría ética. Naturalmente, solo acentuó aquello que estimó nuevo y específico: su crítica de la ideología, su tesis de que la praxis moral preponderante en toda sociedad responde a los intereses de la clase dominante, y hace las veces de instrumento de racionalización de sus condiciones de existencia.

Sin embargo, no caben dudas de que Marx no quiso reducir la naturaleza humana exclusivamente a su carácter de clase. Estableció una diferencia entre los impulsos fijos, permanentes, que persisten bajo cualquier circunstancia y a los cuales las condiciones sociales solo pueden imponer sustitutos en cuanto a su forma y orientación, y los instintos relativos, que deben su origen a un cierto tipo de organización social, como la aspiración a obtener el máximo lucro. Dice en *El capital*, criticando el utilitarismo de Bentham: «Si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época».¹ En un pasaje del *Anti-Dühring* se habla de verdades eternas en el ámbito de la moral. Según Engels, son muy escasas pero existen.

Luego, es perfectamente compatible con el marxismo hablar de normas morales que superan los límites de la clase y la época y que —de maneras distintas, y a veces encubiertas, sin

1 K. Marx, *Das Kapital*, Francfort, 1967, vol. I, pág. 637.

duda— reaparecen bajo todas las formas históricas de la moralidad.

Tales normas serían, por ejemplo, las que prescriben deberes fundamentales respecto de los niños, los padres, los amigos, la comunidad; normas que tratan de evitar la mentira, el engaño, el robo y el crimen, que intentan introducir un orden elemental en las relaciones sexuales, etc.

Aquellos elementos de un sistema moral que se extienden a los intereses y necesidades específicos de una determinada clase revelan solo un estrato de la praxis moral. Estos elementos son, sin embargo, de especial interés, pues confieren a la moral un carácter específico. La razón de por qué los marxistas evitaron siempre hablar de una moral humana universal reside en que estos valores generales no existen aisladamente, sino que se dan siempre en una forma específica, junto con otras normas variables por su naturaleza de clase.

Ambas cosas entran en mutuo conflicto en todos los períodos de crisis y degeneración de una sociedad. Por lo menos dos síntomas denotan este conflicto: *a)* los miembros de la clase dominante dejan de ajustar su vida a las propias normas morales advirtiéndose una desmoralización muy generalizada, cinismo, hipocresía, y *b)* aparece en escena una fuerte oposición, que critica desde un punto de vista humano general a la clase dominante y al sistema social existente; simultáneamente se anuncia ya una nueva moral, la que, por su parte, contiene todos los rasgos de una fundamentación moral general, algunos de los valores morales específicos más importantes de la clase cuyo poder declina, y las nuevas exigencias morales de la flamante clase que está a la cabeza del movimiento revolucionario.

Esto no implica relativismo histórico alguno. En cualquier lucha de clases, de un momento a otro una de ellas puede tender a ser progresista, y, por cierto, no solo por razones económicas o políticas (en cuanto lucha por una sociedad cuyo sistema productivo sea más racional, y cuya libertad económica y política sea mayor), sino también por razones morales. La clase realmente progresista habla y obra en nombre de toda la humanidad. En su moral están contenidos todos los ideales universales y humanos que la clase dominante fue incapaz de realizar. Es muy significativo que se pueda suponer con buenos fundamentos que cualquier persona normalmente inteligente y honesta aceptaría por lo menos tácitamente tal moral si se la confrontase con ella, siempre que la discusión con dicha persona no solo se realizase en un nivel abstracto sino también

concreto, describiendo diferentes situaciones y tipos de acción, e indagando y analizando reacciones morales inmediatas. Naturalmente, todo esto vale solo a condición de que los representantes de la nueva moral vivan de conformidad con sus propias, excelsas normas. De lo contrario, serían ellos mismos cínicos e hipócritas, y, a consecuencia de ello, perderían toda oportunidad de convencer a otros del valor de su moral, a la que se supone nueva y más elevada. Un hombre normal está en todo su derecho cuando aguarda, ante todo, ejemplos de praxis moralmente más elevada, y no solo que se le enseñe la nueva moral *teóricamente*. Y para el filósofo no sería gran sorpresa descubrir nuevos casos de contradicción entre las declaraciones teóricas y el comportamiento práctico y diferencias entre la tendencia histórica general y las desviaciones particulares. En la medida en que él, no obstante, quiera decir algo sobre las tendencias generales, puede afirmar con seguridad que las clases verdaderamente progresistas son herederas de todas las conquistas de la larga tradición humanista, incluidas las exigencias morales humanas generales.

Con esta perspectiva, el problema de cómo salvar el abismo imaginable entre las aspiraciones humanistas del individuo y su pertenencia a una clase no resulta difícil de resolver. Si una clase es realmente progresista, lo que implica entre otras cosas que lucha por la realización de los ideales humanistas de su época, es menos probable que se plantee un conflicto de esa índole. En ese caso, la coincidencia de los objetivos del individuo con los del grupo social al cual pertenece sería perfecta. Cuando el individuo no puede aceptar sinceramente un objetivo específico que —como le fuera dicho— es el objetivo de su clase, debe resolver este dilema optando por alguna de las diferentes posibilidades. Durante cierto tiempo puede admitir que probablemente él está equivocado y procurar ser leal. Esto significa que tiene muy poca confianza en sí mismo, o demasiada en los conductores de su clase. Sin embargo, esta situación no puede prolongarse demasiado si el individuo quiere salvar la integridad de su personalidad. Una vez que ha perdido la confianza en sus conductores, o siente el profundo compromiso moral de actuar de otro modo que la mayoría de los que pertenecen a su clase, no tiene otra elección que actuar ajustándose a sus propias convicciones. Si no está en lo justo, lo comprenderá más tarde; pero si le asiste justicia, contribuirá con sus acciones a que mejore la situación. En todo caso, si la clase a la que pertenece es conservadora o reaccionaria, o tiene una mala conducción, discutible, que actúa de un modo

moralmente errado, no puede entonces plantearse la cuestión de la lealtad: debe apoyarse en su propio sentido de la obligación moral.

Podría decirse entonces que la concepción humanista de la moral implica la admisión de que los principios morales desempeñan distintos papeles en planos diferentes: a) en una sociedad compuesta por clases, naciones, grupos e individuos con intereses coincidentes y más o menos contrapuestos, la moral engendra cierto grado indispensable de armonía y colaboración recíproca; b) la moral racionaliza las necesidades y objetivos de una determinada clase social, y c) la moral juega, sin lugar a dudas, un papel rector y de gran importancia en la vida del individuo, garantizando una serie de normas sin las cuales apenas sería posible su orientación en la vida; más aún, el cumplimiento de estas normas es una de las fuentes más profundas de satisfacción y felicidad espirituales.

4. Vivimos en una época de revoluciones, guerras y guerra «fría», en la cual la política adquiere una posición cada vez más importante en relación con todas las otras formas de actividad cultural. En el fondo, las exigencias morales así como la regulación jurídica de las relaciones, la objetividad científica, la libertad de expresión artística, etc., son a menudo directamente sacrificadas en aras de objetivos políticos, tanto en los países capitalistas como en los socialistas. Algunos marxistas (aun cuando de ninguna manera solo marxistas) proceden como si hubiesen aceptado el principio de que el fin justifica los medios.

El humanismo marxista reprueba este principio, así como la praxis de la permanente subordinación de la moral (y de la ciencia, el derecho y el arte) a la política. La lucha por la emancipación política de los grupos sociales oprimidos solo constituye uno de los ámbitos en los cuales se consuma la emancipación humana total. La revolución cultural y, sobre todo, la moral no son menos importantes que la reconstrucción política de una sociedad. Por cierto que la moral, como expresión de los intereses de una determinada clase, adquiere coloración política. Pero, por otra parte, todo partido político que afirme hablar en nombre de toda la humanidad debe respetar en su lucha los valores morales. No debe pasar por alto cuán estrechamente ligados están los valores morales de los fines a los de los medios. No cabe duda alguna de que la aplicación de medios malos y degradantes también degrada moralmente a quienes los aplican. Los hombres se transforman, y su actividad práctica es el factor más importante que

determina la evolución de su conciencia. Puede así suceder que, después de cierto tiempo, de hecho nadie continúe ya en adelante luchando por los objetivos *originales*. Lo que en tales casos resulte finalmente será, con toda probabilidad, algo muy diferente de la idea original y moralmente estará muy por debajo de ella. Esto no significa que la «persuasión amistosa» constituya el único medio de lucha política y que, desde el punto de vista moral, no estén permitidos, por principio, la coacción ni el uso de la fuerza. Esto sería absurdo justamente porque —aun cuando dejemos de lado todo otro objetivo superior— una acción moralmente justificada significa muy a menudo el empleo de la fuerza contra quienes ejercitan la violencia sobre los débiles y oprimidos.

De la unidad de fines y medios se deduce que en ambos casos deben ser aplicados idénticos criterios morales. Toda otra posición es moralmente insostenible e irracional, porque impide la consecución de los objetivos fijados.

La conclusión de este debate es, pues, que una teoría ética humanista resulta perfectamente compatible con las tesis fundamentales del materialismo histórico.

5

El concepto clave de una teoría ética normativa que se funde en la tradición del humanismo marxista es el de superación de la alienación. Como ya dijimos, estar alienado significa no ser lo que el hombre podría y debería ser: un ser libre, creador, totalizador, plenamente desarrollado, social.

Aquello respecto de lo cual el hombre está alienado no puede entenderse en sentido ontológico como una esencia o naturaleza humana fija que el hombre hubiese tenido una vez en el pasado —quizás en las sociedades primitivas— y que después perdió. Esto sería, o mala metafísica, o una idealización empíricamente falsa de la sociedad primitiva.

Entendida como un concepto descriptivo o explicitatorio, la naturaleza humana está (estadísticamente) constituida por las variaciones y transformaciones permanentes del comportamiento humano en la historia. Este es un concepto de las ciencias empíricas: antropología, historia, psicología social, etc. Si se habla de alienación en el marco de la filosofía y la ética, se comprende la naturaleza humana como concepto normativo, como valor en el sentido de lo que el hombre debería ser.

Ambas cosas están estrechamente ligadas entre sí. Para ser realista y aplicable, una concepción de lo que el hombre *debe* ser tiene que basarse en la evaluación objetiva de la posibilidad real de su evolución, lo que, por otra parte, solo es comprobable sobre la base de conocimientos ciertos de lo que el hombre realmente *es*.

El hombre es, de hecho, un ser práctico; se esfuerza por transformar su medio, y de este —distinto según los casos— depende que su actividad adopte una forma creativa o destructiva, o la de la tediosa rutina del trabajo. El hombre es, de hecho, un ser racional: trabaja con un fin, y cree fundadamente que lo que hace lleva al resultado deseado (aun cuando pueda estar equivocado o tener malas intenciones). Es asimismo un ser social: no puede vivir fuera de una sociedad, y, aun si sus intereses se encuentran en marcado conflicto con los de la sociedad, trata, por lo menos temporariamente, de adecuarlos mediante diversas formas de racionalización —en la política, la ética, la filosofía, etc.—. La ideología no tiene por objeto engañar a otros, sino justificar la sociedad.

Más aún: a toda descripción de la verdadera naturaleza humana hay que agregar que el hombre es un ser que se desarrolla con rapidez. Desarrolla su saber, utiliza objetos materiales cada vez más adecuados a la satisfacción de sus necesidades básicas, desarrolla necesidades culturales cada vez más refinadas, crea formas cada vez más complicadas y efectivas de organización, etc. Finalmente, de hecho el hombre fue siempre relativamente libre. Es difícil imaginar una comunidad humana en la cual los hombres, al menos en ciertas situaciones, hubiesen sido conscientes de una única posibilidad de acción y no se hayan visto ante la tarea de elegir por sí mismos.

Tales generalizaciones empíricas, complementadas por la descripción objetiva de la sociedad moderna, constituyen el fundamento para el análisis de las diferentes posibilidades reales de un mayor desarrollo social y del mejoramiento de la situación humana mundial. Ejemplos del resultado de un análisis de ese tipo serían los siguientes: *a)* si continúa la actual competencia armamentista, el hundimiento de la civilización moderna es posible e, inclusive, muy probable; *b)* si la burocracia se convierte en nueva clase dominante, y la ciencia y la tecnología se desarrollan unilateralmente sin atender a los requerimientos humanistas, surgirá una sociedad que se asemejará cada vez más a las visiones de Huxley y Orwell, y *c)* si se elimina la propiedad privada de los medios de producción y se sustituye al Estado por diversas formas de autogestión, sur-

girá una sociedad sin conflictos antagónicos entre grupos sociales particulares, etc. Las predicciones de esta clase tienen el carácter de hipótesis empíricas muy generales.

El humanismo marxista se funda normalmente sobre tales discusiones científicas. En este tipo de concepción no existen generalizaciones relativas al abismo existente entre hechos y valores, entre conocimientos e ideales, mientras se adopte como valor, como ideal, algo realmente posible, y siempre que se sepa que es posible. El carácter del valor, del ideal, adquiere así una posibilidad histórica mediante el acto humano de la extrapolación, mediante la proyección hacia el futuro de lo que —en concordancia con las necesidades humanas esenciales— ha sido escogido entre varias posibilidades reales de alternativa.

Este es uno de los elementos del pensamiento de Marx a menudo mal comprendido. Su filosofía es esencialmente una filosofía de la acción, su determinismo no es fatalismo, su comunismo no es algo que pueda lograrse sin luchar por él y que no suponga esfuerzos y sacrificios. Esto presupone que los hombres elijan el comunismo y se comprometan con él, pues no son autómatas conducidos por ciegos e impersonales poderes exteriores.

Por cierto, esta elección no se fundará solo sobre los conocimientos, sino también sobre ciertos juicios de valor. El hombre aceptará, probablemente, el ideal de la plena emancipación humana solo cuando, profundamente hostigado, se rebele contra todos los aspectos negativos de la existencia humana en sociedad que Marx subsumió bajo el concepto de «alienación». Estos son:

1. El hombre ha perdido el control sobre los productos de su propia actividad física y espiritual. En vez de medios para la satisfacción de sus necesidades, esos productos (dinero, iglesia, organización política, etc.) se convierten en fines en sí, en poderes extraños, desconocidos, que actúan sobre el productor esclavizándolo, en lugar de ser el productor quien disponga de ellos.
2. En vez de participar en un trabajo estimulante y creador, y de desempeñar distintas funciones sociales para las cuales estaría capacitado, el hombre se ve constreñido a desperdiciar sus mejores fuerzas en un trabajo monótono y automático, solo para obtener los medios materiales necesarios para la existencia.
3. El hombre no tiene posibilidad alguna de realizar sus diferentes cualidades potenciales ni de desarrollar y satisfacer sus necesidades de refinamiento espiritual. Su existencia resulta uni-

lateral y mezquina, al igual que la de los animales: como ellos, no supera el nivel de las necesidades elementales de ingestión de alimentos, sueño, goce sexual y formas primitivas de diversión.

4. En su lucha por la posesión de la mayor cantidad posible de cosas materiales y poder, el hombre se aliena respecto de los otros hombres, sus prójimos. Explotación, desconfianza, conflicto, envidia, odio, dominan sus relaciones con los demás hombres.

Todas estas tendencias conducen, en el plano moral, a una moral estrecha, que debe justificar y racionalizar los modos de existencia limitados y, en principio, egoístas. A fin de proporcionar a esta moral una base objetiva más amplia, se buscan sus fuentes en un poder trascendente imaginario: en un dios y no en el hombre. Pero el hombre alienado, egoísta por naturaleza, nunca vivirá de acuerdo con ella, ni siquiera con normas morales tan limitadas como las que le dicta la iglesia: a menudo se hará hipócrita y será siempre una personalidad desesperadamente escindida.

Si el hombre experimenta cierta clase de rebeldía contra el estado general en el cual es de tal forma degradado, su crítica y su ideal para el futuro no constituyen una reacción arbitraria, pasajera y transitoria; se basan en algunos valores humanos muy antiguos, profundamente arraigados y, por lo menos de modo abstracto, casi universalmente aceptados. Expresados en forma de alternativas de acción estos valores pueden ser: a igualdad de condiciones es mejor ser libre que esclavo, es mejor ejercer una actividad creadora que una destructiva; es mejor actuar de modo tal que tanto los objetivos individuales como los sociales se realicen, antes que tratar de alcanzar solo los primeros y desentenderse de los otros; es mejor vivir en paz que en guerra, en amor y amistad que en odio recíproco, en armonía que en aislamiento; es más justo que los hombres tengan iguales derechos y no que existan privilegios inmerecidos, y es también más justo que ciertos bienes redunden en provecho de todos o de la mayoría que solo de una minoría; es más racional, y también más probable, que alguien alcance una vida feliz si desarrolla sus capacidades en vez de frustrarse, etc. El ideal humanista de Marx satisface plenamente estas aspiraciones hondamente arraigadas, estos supuestos tácitamente aceptados.

El hombre del futuro debe liberarse de su dependencia de las necesidades naturales exteriores y de los ciegos poderes sociales,

sus propios productos. El hombre del futuro debe desarrollar las formas creadoras de su actividad práctica y liberarse del trabajo degradante y forzoso. Debe acabar con la destrucción de bienes materiales y vidas humanas. Debe hacer coincidir sus intereses personales con los de los demás hombres y con los de la sociedad. No le estará permitido privilegio alguno (económico, político o cultural), lo que implicará la eliminación de las diferencias entre las clases y las castas y, quizá, también la completa igualdad de todos los individuos. El hombre del futuro no debe explotar a otros hombres; en otras palabras, nunca debe tratar a otro hombre como medio, sino siempre solo como fin.

En vez de hacer esfuerzos desesperados para *poseer* tanto como le sea posible, debe tratar de *ser* y de vivir una vida lo más rica, cabal y plena posible. Por ello, debe desarrollar todas sus capacidades potenciales, todos sus sentidos humanos, y reafirmar su individualidad en sus diferentes relaciones con el mundo. Este ideal ético fue formulado por Marx en su juventud. En la cultura moderna no ha sido todavía superado. Más tarde, Marx se dedicó a desarrollar los fundamentos científicos de este ideal, demostrando que esa perfecta liberación humana solo es realizable mediante la emancipación del proletariado y la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción.

Por otra parte, esto no es un mero sueño, una utopía, sino el resultado necesario del desarrollo histórico si los hombres actúan en esa dirección.

Este «si» plantea una diferencia esencial. Los que simplemente lo ignoran afirman que la ética es incompatible con el marxismo. Los que saben muy bien que sin este «si» un tal «marxismo» tendría poco en común con la filosofía de Marx tienen razón cuando afirman que difícilmente se encontrará otra filosofía moderna que ofrezca una fundamentación teórica tan rica y elástica para el desarrollo de una teoría ética satisfactoria.

5. Posibilidades de humanización radical de la cultura industrial

1

La moderna civilización industrial ha multiplicado las posibilidades de que el hombre viva una vida rica y libre, digna de sus capacidades potenciales. Pero el hombre no ha encontrado todavía el modo de aprovechar estas posibilidades. En nuestra época dominan todavía, material y espiritualmente, la esclavitud y la pobreza.

Como consecuencia del desarrollo técnico se han creado gigantescas fuerzas materiales y sociales. Pero el hombre no las domina: ellas lo dominan a él. Estados, corporaciones industriales, ejércitos, iglesias, partidos, ideologías, funcionan según su propia lógica que, en lo esencial, no ha sido todavía comprendida por el hombre, y cuyos procesos tienen consecuencias imprevisibles. Estas fuerzas nos han permitido la conquista del espacio cósmico. Pero no han sido aplicadas todavía a erradicar de la tierra la pobreza, el hambre, las enfermedades más simples, el analfabetismo, la mortalidad infantil.

Mientras una parte cada vez mayor de los hombres que habitan el mundo civilizado tiene ahora, por primera vez en la historia, la real posibilidad de satisfacer sus necesidades más elementales, se provocan ciertas necesidades artificiales: en primer lugar, la necesidad de poseer en lo posible gran cantidad de objetos inútiles. En vez de hacer a los hombres ricos en necesidades, la moderna sociedad industrial aumenta el círculo de los que reducen todas sus necesidades a una sola: la necesidad de poseer. La posesión deviene un símbolo de status, pero no un medio para la realización de valores reales.

El antiguo abismo entre trabajo intelectual y físico es sustituido ahora, paso a paso, por otro nuevo: el abismo entre el trabajo creador de una pequeña minoría y el trabajo rutinario, forzoso, de la inmensa mayoría.

El nivel de vida ha aumentado considerablemente, pero no ha hecho más humanas las relaciones sociales ni las relaciones entre diferentes estratos sociales: bajo condiciones de rápido crecimiento de la productividad del trabajo, los salarios más altos no excluyen la explotación sino que, por el contrario, corren

paralelos al aumento de esta (si entendemos por explotación la apropiación de la plusvalía no retribuida). Desde el punto de vista económico, para el trabajador da lo mismo que su explotador sea un capitalista o un burócrata.

El progreso técnico de la civilización ha creado el medio de superar las distancias espaciales y temporales entre los hombres: grandes ciudades, veloces medios de transporte, modernos medios de comunicación. A partir del Renacimiento se desarrollan en la civilización procesos de integración: sobre el mundo entero se extiende una y la misma técnica, se desarrollan la colaboración económica y el intercambio, se fusionan culturas, surgen organizaciones políticas internacionales, crecen las influencias recíprocas en materia de arte, prospera la cooperación científica, etc. Pero al mismo tiempo actúan también fuertes factores de desintegración: nacionalismo, racismo, guerras ideológicas, intolerancia religiosa, especialización profesional y exagerada división del trabajo, juntamente con la acentuación de las diferencias y el aislamiento entre cada una de las esferas de la actividad social, como la política, el derecho, la moral, la ciencia, la filosofía, el arte. Consecuencias de ello son la retracción, el aislamiento, incomprensión e intolerancia cada vez mayores entre los pueblos, y un debilitamiento de los nexos con las instituciones sociales.

Gracias a la técnica moderna y a la democratización ha aumentado la libertad humana, por lo menos en tanto entendamos por libertad la posibilidad de elección entre diferentes alternativas. Pero sucede que toda elección depende de los criterios del que elige, y en nuestra época estos son impuestos a los hombres con tanta más fuerza cuanto más difundida y poderosa sea la maquinaria propagandística. Resulta trágico cuán a menudo el hombre moderno está esclavizado justamente cuando él cree ser libre.

Esta contradicción entre ilusiones y hechos se manifiesta particularmente en el escenario político internacional. La mayoría de las naciones desearían creer que sus gobiernos aspiran a la paz. Y no obstante vivimos desde hace ya veinte años al borde de la guerra. La mayoría de los estadistas desearían creer que sus decisiones son racionales y —en determinadas circunstancias— óptimas. Y, no obstante, resultado de todas estas decisiones «racionales» es una situación completamente irracional. El suicidio colectivo de la humanidad es hoy una posibilidad real.

La idea de la humanización del mundo presupone una determinada concepción antropológica: ¿qué es el hombre, cuál es su naturaleza, qué quiere decir una existencia auténtica, qué significa vivir una vida verdaderamente humana?

El análisis de su comportamiento en el curso de la historia parece conducir inevitablemente a la conclusión de que el hombre desempeñó de hecho funciones generales muy diferentes y contrapuestas. Siempre se esforzó por ensanchar su libertad y superar todas las limitaciones técnicas, políticas y sociales históricamente surgidas. No obstante, la esclavitud es un invento humano.

Una de las características esenciales del hombre es su energía creadora. Contrariamente a todos los otros seres vivientes, perfecciona incesantemente sus instrumentos, métodos de trabajo, necesidades, objetivos y escalas de valores. Por eso es posible representarse la historia humana como un proceso sustancialmente progresivo, pese a todas las oscilaciones y detenciones.

Al mismo tiempo, sin embargo, el hombre se resiste al trabajo y tiende a evitar la creación de objetos, formas e instituciones nuevos. La mayoría de los hombres ha soñado desde siempre en un estado en que, como presupuesto de la mayor felicidad posible, no existiesen el trabajo ni los cambios. Los grandes esfuerzos por desarrollar este aspecto del ser humano han obtenido en nuestra época resultados significativos. La capacidad de destrucción manifestada por el hombre ha excedido a todas sus capacidades creadoras.

El hombre es un ser social, no solo en el sentido de que anhela vivir dentro de una comunidad humana, sino también en un sentido más profundo, a saber, que todas las cualidades que lo constituyen son productos sociales: idioma, modos de pensar, costumbres, gusto, educación, valores, etc. Es capaz de analizar cosas y situaciones, de extraer conclusiones, de prever las consecuencias de un determinado modo de actuar, de ajustar su comportamiento a un fin; pero a menudo sus objetivos son irracionales: responden a sus instintos, inclinaciones, deseos inconscientes e intereses momentáneos. Y aun cuando sus objetivos de largo plazo sean racionales (en el sentido de que fueron fijados sobre la base de un cuidadoso análisis de necesidades auténticas y verdaderas, y de las posibilidades de una determinada situación), los objetivos inmediatos y la actividad efectiva del hombre pueden desviarse por completo de ellos. Durante la mayor parte de su vida, el hombre actúa de acuerdo

con la costumbre, y no con lo que racional y críticamente sabe; aún más, a veces él sabe demasiado bien que, justamente, lo que hace contradice todo lo que ha aceptado de los demás como norma general, todo lo que en el pasado aceptó libre y conscientemente como un valor social general. Pero hay que señalar que esta irracionalidad fundamental del comportamiento humano es solo parcialmente consecuencia de impulsos atávicos, pasiones elementales, inclinaciones egoístas profundamente arraigadas o aun, quizá, perturbaciones mentales. En su mayor parte es también consecuencia de una profunda necesidad humana de reacciones inmediatas y espontáneas, de una necesidad que, en verdad, representa un grave peligro en la edad de la ciencia y la planificación, cuando aquellos incapaces de pensar sensatamente y de calcular por anticipado los efectos de sus actos no parecen asimilables y capaces de sobrevivir.

Se pueden todavía deducir otras antinomias de este tipo. Por ejemplo: el hombre es amante de la paz y agresivo. Querría tener objetivos en común con los demás, pero a menudo prefiere que lo dejen tranquilo. Es muy conservador y rompe a disgusto con las tradiciones, pero, por otra parte, ninguna forma de vida tomada en conjunto puede satisfacerlo duraderamente.

Estos son, a primera vista, los valores medios estadísticos de las grandes comunidades, en épocas distintas. Lo esencial es que uno u otro de estos extremos puede prevalecer como resultado de determinadas condiciones históricas. Pero estas no son simplemente algo dado y predeterminado: son producto de la actividad humana práctica de un estado anterior.

Se plantea así la siguiente cuestión: ¿cuáles son los elementos que constituyen la naturaleza humana, que hemos presupuesto, y cuya prevalencia en el futuro queremos asegurar mediante la actividad práctica presente?

Debemos distinguir dos concepciones diferentes de la naturaleza humana. Si analizamos la historia y comprobamos ciertas tendencias contrapuestas en el comportamiento humano, obtendremos un concepto descriptivo del hombre, que, en el mejor de los casos, nos permitirá una serie de enunciados empíricos. Pero si, no obstante, queremos dar a ciertas características humanas preeminencia sobre otras, y estamos convencidos de que debemos comprometernos *in praxi* para la realización del carácter humano correspondiente, y si por eso, pues, calificamos estas características de «auténticas», «esenciales», «naturales», etc., obtendremos entonces un concepto valorativo, que formula una serie de enunciados estimativos.

Estos dos conceptos necesitan ser justificados de modo diferente, y pueden ser impugnados críticamente también en formas diferentes. El primero puede ser cuestionado mediante evidencias. Quien quiera impugnarlo puede tratar de demostrar que carece por completo de fundamentos, que estos no son suficientes para una generalización de ese tipo, o, inclusive, que de él deriva una conclusión totalmente diferente. Este es, entonces, un problema que debe solucionarse con métodos científicos.

No ocurre lo mismo con el segundo caso. El concepto de valor puede *apoyarse*, en el mejor de los casos, en el conocimiento de hechos, en cuanto, en primer lugar, se declara de acuerdo con ciertas tendencias comprobadas del comportamiento humano en lo que concierne al pasado, y, en segundo, sostiene que su realización en el futuro no es incompatible con las fuerzas sociales que actúan en el presente. Pero este conocimiento de los hechos de ningún modo debe excluir la otra alternativa: la concepción valorativa. Esta se apoyará en otras tendencias del pasado, y se decidirá por otras posibilidades en el futuro. La elección entre tales concepciones de valor no puede hacerse por medios puramente teóricos o, eventualmente, científicos. Dependerá de nuestra orientación fundamental de largo plazo, la que, por su parte, no solo depende del saber y los conocimientos, sino también de la necesidad e intereses. ¿Los intereses o necesidades de quién? ¿Del individuo, de un grupo social determinado o, en definitiva, de la humanidad? Esa es la cuestión decisiva.

Por eso, la justificación de un concepto de valor de la naturaleza humana únicamente puede consistir en la demostración de que este no es solo expresión de algunas necesidades o intereses privados, aislados, y, en lo posible, artificialmente creados, sino de intereses y necesidades generales, auténticos y sociales. Puede alegarse esta justificación haciendo referencia, por ejemplo, a que ese concepto de valor coincide con la tradición humanista. Esto no constituye una prueba (no puede demostrarse que algo deba ser en el futuro, en razón de lo que fue en el pasado) pero, con todo, es la base más racional para la elección entre diferentes orientaciones valorativas propuestas. Si se piensa en la gran tradición humanista de los últimos veinticinco siglos, y se toman en cuenta algunos valores fundamentales de carácter general que en la actualidad constituyen la base de toda moral, es indiscutible que los hombres, *en condiciones (por lo demás) iguales*, tienden más a la libertad que a la esclavitud; que prefieren la actividad creadora al aniqui-

lamiento y la pasividad de los trabajos rutinarios; que al egoísmo anteponen la preocupación por las necesidades sociales generales; que prefieren la racionalidad a ciertas formas de conducta regidas por fuerzas ciegas e inconscientes, y que tienen en mayor estima el amor a la paz que la agresividad, etc. Sería falso y dogmático afirmar que solo estas características constituyen la naturaleza humana, mientras que todas las otras son simples apariencias, mera facticidad sin fundamento en la esencia del hombre. Para poder fundamentar en la filosofía y en la praxis un criterio universal de la determinación valorativa del hombre, es suficiente comprobar que estas características configuran aquello que debe ser considerado como la *posibilidad óptima del ser humano*. Concretar estas posibilidades óptimas significa llevar una «verdadera», «auténtica» vida humana. No aprovechar esta posibilidad óptima significa no ser una personalidad auténtica, no vivir una vida verdaderamente humana, en suma, estar alienado.

3

Sin embargo, rasgo característico de la civilización moderna —ya en sus comienzos y todavía hoy— es que la gran mayoría de los hombres vive una vida alienada e indigna.

¿Cómo pueden superarse los rasgos esenciales de esta alienación? ¿Cómo ha de humanizarse el mundo?

El proceso de humanización se entiende, por lo común muy superficialmente, como la preocupación creciente por los pobres y desvalidos. El humanismo se reduce, así, a un programa de ayuda tendiente a acabar con la pobreza material, eliminar el hambre y el analfabetismo, elevar el nivel de vida para impedir formas brutales de opresión política, etc. Todo esto representa, ciertamente, una parte significativa —aunque no esencial— de un concepto tan amplio. Semejante interpretación del humanismo y de la humanización no cuestiona las raíces de la sociedad moderna. Esto es comprensible en quienes están interesados en mantener el *statu quo*. No son precisamente los mejores ideólogos de las grandes potencias, que pretenden sojuzgar a países más pequeños, quienes justifican y tratan de racionalizar las formas brutales de explotación, pues prevén que tal comportamiento conduciría tarde o temprano inevitablemente a crueles sublevaciones de los oprimidos. Los que abogan por programas de ayuda y por una liberalización polí-

tica y económica pueden contribuir en buena medida a la eliminación de ciertas formas extremas de pobreza y esclavitud, pero pueden ser, al mismo tiempo, los apologistas de un sistema básicamente inhumano.

Si estamos insatisfechos en la actual situación humana general y, por cierto, no solo con alguno de sus aspectos, si estamos dispuestos a buscar las raíces de la formas actuales de degradación humana, si estamos convencidos de que es inevitable un cambio mucho más profundo que la intensificación (más de una vez, tan solo simbólica) del cuidado de los pobres y no desarrollados, debemos plantear, entonces, nuestra cuestión en forma más concreta y fundamental: debemos hablar de una humanización *radical*.

Marx dijo una vez: «Ser radical significa tomar las cosas por la raíz. Y la raíz del hombre es el hombre mismo». La última frase de ningún modo es una tautología, en tanto entendamos la expresión «hombre» primero en forma descriptiva y luego valorativa. Entonces ser radical quiere decir: crear condiciones en las cuales el hombre se convierta cada día más en un ser libre, creador, social y racional.

El problema principal es: ¿de qué tipo son estas condiciones y cuál es, por su importancia, su orden de prioridad?

¿Quién crea y confiere a esas fuerzas sociales —Estados, ejércitos, organizaciones políticas y de otra índole— el poder que ha esclavizado a los hombres?

Porque es cierto que esas fuerzas sociales (Estados, organizaciones políticas, ejércitos, iglesias) han esclavizado al individuo; la pregunta es, pues: ¿quién ha creado esas fuerzas? ¿Quién les ha otorgado semejante poder sobre el hombre?

Es verdad que el hombre vive a menudo una vida pobre, oprimida y vacía, justamente cuando se ha concentrado en poseer tantos objetos materiales como le sea posible. ¿Pero qué mecanismo social es este que impulsa a tal unilateralidad y pobreza de necesidades?

Es verdad que el individuo se siente aislado en la sociedad moderna y, por cierto, hoy más que nunca, aun cuando viva inmerso en la masa. La pregunta es: ¿qué clase de sociedad es esta, que conduce a la frustración de todos sus anhelos?

¿Y cuáles son las causas objetivas de todos los otros procesos regresivos y de degeneración, como el recrudescimiento del nacionalismo y del racismo, la atomización de la sociedad, la hegemonía política, la monopolización de los medios de comunicación de masas, la desintegración de la personalidad, etc.?

Casi todas las formas de la alienación se originan en la exis-

encia de grupos sociales que poseen el monopolio del poder político y económico. Este monopolio se basa, o en la propiedad privada de los medios de producción —en el caso de las clases capitalistas—, o en la usurpación de los derechos a disponer del trabajo objetivado en el caso de la burocracia—, o en ambas.

Este monopolio tiene dos consecuencias. Una, la expropiación del trabajo no retribuido del productor y, por lo tanto, en uno y otro caso, la explotación —sea esta abierta o solapada—. Otra, la usurpación de los derechos de otros hombres a decidir sobre cuestiones sociales, es decir, la hegemonía política ejercitada de una manera más o menos brutal, más o menos abierta. Contra la opinión de que, a partir de cierto nivel de ingresos y de vida, ya no tiene sentido hablar de explotación, se debe comprender esta en función de dos factores. Uno es la productividad del trabajo: si la productividad se incrementa con mayor rapidez que el salario, también puede aumentar el grado de explotación. El otro factor es la distribución social de la plusvalía: cuando, en la sociedad, grupos particulares obtienen ingresos que superan el valor del producto de su actividad. Esto significa que tenemos derecho a hablar de formas más o menos solapadas de explotación —y no solo en la moderna sociedad capitalista desarrollada, donde se ha superado en buena parte la pobreza material, sino también en la sociedad poscapitalista y en esta, por cierto, en la medida en que persisten todavía fuertes estructuras burocráticas.

Contra todas las declaraciones propagandísticas, existe en el mundo moderno muy poca democracia (si es que este concepto que tanto y tan mal se emplea significa todavía algo). Es un hecho que la inmensa mayoría de los hombres no tienen posibilidades reales de participar en los procesos de decisión importantes. Quienes deben representar al pueblo en las altas instituciones sociales y políticas son elegidos como resultado de gigantescas erogaciones y gracias a la subvención de poderosas organizaciones partidarias, o bien las elecciones han sido formalizadas hasta tal punto que se han transformado en un ritual y en una manipulación sistemática de los electores. En ambos casos, se afianza la hegemonía política de los grupos privilegiados frente al resto de la sociedad, que se siente desamparada y, en ocasiones, directamente oprimida.

La existencia de tales grupos sociales, que usurpan para sí la condición de exclusivo sujeto político y económico, y que manipulan a todos los grupos restantes como si fuesen cosas, es la fuente de todas las otras formas modernas de deshumaniza-

ción. Estado, ejército, organización política, etc., son los instrumentos de tal manipulación. La función de la mayoría de las ideologías es el encubrimiento y justificación de estos hechos. Puesto que la opinión dominante es la del grupo dominante, y puesto que el poder sobre los hombres y cosas es el valor principal de todo grupo explotador y tiránico, todo el mundo trata de reducir sus necesidades a la única necesidad de poseer cosas y poder sobre otros hombres.

La propaganda ideológica y económica de todo tipo desempeña una función importante en la formación de las necesidades humanas, del carácter y el gusto humanos, así como en la producción de ilusiones sobre la libertad, aun cuando los criterios y marcos de elección estén determinados por quienes ejercen el dominio de los medios de comunicación. El monopolio de los medios de comunicación es un factor esencial para conservar y consolidar todos los otros monopolios. Si un grupo determinado, con intereses muy específicos, comienza a hablar en nombre de toda la sociedad, algo de los objetivos sociales generales, de los valores e intereses de la generalidad se está perdiendo; entonces tales conceptos suscitan únicamente sospechas.

En tales circunstancias, la sociedad pierde el sentido de totalidad y se desintegra en agrupaciones antagónicas: profesiones, naciones, razas, esferas de la conciencia social; todas ellas carecen de integridad.

De ahí que la humanización radical del mundo signifique la creación de condiciones bajo las cuales todo hombre se convierta en sujeto histórico y pueda participar activamente en la formación de la historia, sobre todo en el control de los poderes sociales. Un supuesto esencial de esa fundamental emancipación humana es la eliminación definitiva de toda concentración de poder político y económico en manos de cualquier grupo social. La supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción, y de la burguesía como clase, constituye el primer paso decisivo en esta dirección. La superación de la política como profesión —que posibilita a un grupo específico de la sociedad disponer en forma soberana del trabajo objetivado—, y la eliminación de la burocracia como élite social privilegiada es el segundo paso decisivo.

Cada uno de estos pasos es condición necesaria para una humanización radical, pero solo ambos en conjunto son la condición suficiente.

El problema de la humanización del mundo moderno se plantea no solo en el marco de sociedades particulares, nacionales, locales, sino también en el de un contexto mayor multinacional. Para que la vida de la humanidad pueda ser más o menos humana es ante todo necesario que pueda alguna vez *ser*. Desde Hiroshima, ha surgido una situación fundamentalmente nueva para la humanidad: una inseguridad existencial universal y permanente. Sin embargo, se ha vuelto peligroso e insensato ser apolítico. El poder que el hombre ha creado es tan grande, que ya no puede ser dejado en manos de cualquier comunidad nacional o grupo social. Ninguna nación puede pretender para sí sola el monopolio de este poder, puesto que este es, en primer lugar, producto de la ciencia, y la ciencia —aunque las contribuciones de las naciones tomadas por separado sean de importancia diversa— es universal y acumulativa. Menor aún es el derecho a ejercer tal monopolio por parte de un grupo social particular de conductores y líderes profesionales, los que, demasiado a menudo, identifican sus propios intereses con los de la nación y la humanidad. La existencia de la política profesional como actividad social alienada, que consiste en la decisión sobre todas las cuestiones sociales esenciales, se muestra en las nuevas circunstancias no solo inútil y perjudicial sino también sumamente peligrosa.

La lucha contra el poderío bélico, y por el desarme y la libertad, adquiere hoy su sentido pleno y su efectividad en conexión con las exigencias de un nuevo tipo de organización social, en el cual hombres y naciones enteras ya no se distribuyan en sujetos y objetos de la historia, y en el cual, paso a paso, vaya desapareciendo toda forma de usurpación del poder social; una sociedad, entonces, que sería una organización abierta, democrática, universalmente humana.

Solo en una sociedad de este tipo estaría garantizada una paz duradera, solo en ella el hombre se liberaría del trauma del suicidio colectivo. Pero esto no significa adoptar una actitud pasiva, expectante, no quiere decir que esta sociedad se creará por obra y gracia de un poder elemental desconocido y que sería ingenuo y utópico comprometerse desde ya y en todas partes por la paz. Los límites entre utopía y realidad no son claros; se reducen a menudo a la diferencia entre lo mediano y lo inmediato. Entonces, a veces los objetivos posibles solo pueden ser realizados si los hombres se comprometen masivamente con los objetivos utópicos. Y, a la inversa, bajo deter-

minadas condiciones históricas, un fin puede ser objetivamente irreal, pero inspirar energías humanas de tal intensidad que estas, en forma quizá inesperada hasta por los mismos actores, transformen las condiciones históricas.

5

¿Qué función cumplen la ciencia y la intelectualidad científica en el proceso de humanización del mundo moderno?

La respuesta a esta pregunta depende de cómo se conciba la ciencia, de cuáles entre sus tendencias contrapuestas consideremos esenciales, y de cómo apliquemos sus resultados.

La ciencia tiende, *per definitionem*, a la comprobación de la verdad; pero, ¿cómo debe comprenderse la verdad?

En la ciencia moderna se consolidan las tendencias a una división del trabajo cada vez más ramificada y a una especialización cada vez más estrecha. El resultado de la investigación especializada de un problema estrictamente determinado y aislado es verdadero, si demuestra ser lógicamente inobjetable y ha sido probado empíricamente; sin embargo, este resultado es solo una verdad incompleta y parcial, que no toma en cuenta muchos elementos del respectivo ámbito de realidad, y cuyo sentido humano no es claro. Esa verdad incompleta puede ser muy fructífera en lo que respecta a su aplicación práctica. Puede significar la oportuna solución de un problema técnico o social, puede aumentar la efectividad de nuestro obrar. Pero este obrar puede redundar, con toda su efectividad, en contra del hombre. Las armas nucleares son resultado de un desarrollo unilateral de los primeros conocimientos sobre las propiedades del núcleo del átomo. La ideología más peligrosa no es la que se funda sobre falsedades y se encuentra en crasa contradicción con la ciencia, sino que utiliza verdades científicas incompletas para justificar y racionalizar los intereses de los grupos sociales dominantes. Contra semejante abuso la ciencia sería impotente si fuese exclusivamente especializada.

En la ciencia hay que diferenciar cuidadosamente entre especialistas e intelectualidad verdaderamente científica. El especialista permanece en el nivel del saber parcializado, de la aplicación correcta de principios teóricos y metodológicos generales para resolver un problema especial; en pocas palabras: en el nivel de la técnica. El intelectual, en cambio, cuestiona críticamente y, además, desarrolla los fundamentos teóricos; establece

relaciones, generaliza nuevas formas, nuevos sistemas integrales; observa el sentido más profundo de cada resultado científico y los incluye en el contexto cultural y filosófico de su época.

En relación con esto existe una segunda contradicción esencial en la ciencia. ¿Consiste la verdad en el saber puro, completamente objetivo, neutral, o en el saber orientado a la realización de valores generales? La tendencia al cientificismo es muy fuerte en la ciencia moderna: la función de la ciencia sería describir y explicar con exactitud lo que es; sentimientos, intereses, opiniones del investigador y todo elemento «irracional» de este tipo deben eliminarse decididamente. Esta forma de entender la ciencia es resultado de la alienación de las capas medias de una sociedad —en especial de la intelectualidad— respecto de sus propios objetivos y valores generales; por otra parte, ella parece aceptable a las clases dominantes porque el saber positivo siempre puede utilizarse e interpretarse de modo pragmático, con lo cual la sociedad pierde su autoconciencia crítica.

En el ámbito de la filosofía muchos críticos del positivismo contribuyen, inconscientemente, a que la ciencia equivoque en mayor o menor medida sus verdaderas funciones. Con la afirmación de que la ciencia, por naturaleza, no es ni podría ser otra cosa que la descripción y clasificación de los hechos, el cálculo o la mera interpretación de lo que es, abandonan a sus contrarios una de las posiciones más fuertes en la lucha por la humanización del universo.

En realidad, los intelectuales y creadores en el campo de la ciencia no carecen de orientación valorativa ni de distanciamiento crítico frente a lo existente. No son indiferentes respecto de cómo serán interpretados los productos de su intelecto, qué sentido adquieren, cómo serán aplicados en la práctica. Ello explica que todos los físicos importantes de nuestro siglo (Einstein, Bohr, Planck, Heisenberg, Schrödinger, Born, De Broglie) sean filósofos, y que muchos de ellos, así como también varios de sus discípulos y seguidores, se comprometieron socialmente en la lucha contra el fascismo, contra el abuso de la energía atómica, contra la guerra química y bacteriológica, etc. Por otra parte, los más importantes historiadores y economistas modernos no solo han descrito y explicado los modernos sistemas sociales sino que también han expresado con claridad su punto de vista al respecto. La verdad científica adquiere su sentido cabal solo a la luz de los valores que ha supuesto y de los objetivos que la han guiado.

Según eso, una ciencia sintéticamente comprendida y humanísticamente orientada no solo ofrece saber y conocimiento que son, indiscutiblemente, supuestos del desarrollo técnico, y sin los cuales no podrían imaginarse siquiera las formas más elementales de emancipación humana, sea material o espiritual, tanto en países desarrollados como en los subdesarrollados. La ciencia tiene que señalar también, junto con la filosofía humanista (o, más exactamente, tomando la filosofía humanista como su propio fundamento), la dirección del proceso total de humanización. No solo ha de enfocar todas las formas existentes de degradación humana, sino también valorarlas críticamente. Tiene que señalar, concretamente, las posibilidades que existen hoy para un futuro más humano.

Es ilusorio pensar que todos los que en cualquier sociedad se dedican a la ciencia serían capaces de aceptar una concepción de la ciencia como esta, con todas las dificultades que implica en la práctica. En toda sociedad una parte de los que trabajan como científicos aceptan con gusto el papel del especialista puro o del apologista indisimulado de lo existente. Al respecto, una polarización en las filas de los científicos es en sí inevitable, como también lo es la resistencia de todas las fuerzas sociales que arraigan firmemente en el presente y que no desean una transformación esencial para el futuro, sobre todo en lo que atañe a sus posiciones.

Cuanto más informativa y rica en contenido es una tesis científica, tanto más niega otras tesis, y tanto más enconadas son las críticas que ha de aguardar. Verdades fructíferas son aquellas que, habiendo entrado en conflicto con muchas convicciones dominantes, afrontaron con éxito todas las pruebas críticas a que fueron sometidas.

Por otra parte, cuanto más humana sea una solución científica y filosófica, tantos más intereses particulares atacará, y tanta mayor resistencia le opondrán las fuerzas conservadoras de la sociedad. Soluciones realmente fructíferas son las que han suscitado tenaz resistencia, pero lograron vencerla porque se adecuaban a las verdaderas posibilidades y necesidades humanas.

6. El sentido de la autogestión

Ocho décadas después de la Comuna de París y de su análisis por parte de Marx, el movimiento socialista redescubrió la olvidada idea de autogestión. Con ello recuperó esta su profundo valor humano y su significación histórico-universal, justamente en un momento en que casi parecía ya que en Occidente hubiera pasado la hora del socialismo y que este fuese, más que nada, la praxis y la teoría de un modo de industrialización específico de los países no desarrollados. En principio, el socialismo democrático, es decir, la sociedad administrada por ella misma, significó la negación radical y, en última instancia, la humanización radical del capitalismo moderno; es también, según esto, el camino necesario para el ulterior desarrollo de las formas iniciales y de transición de la sociedad poscapitalista. No obstante, este redescubrimiento y la resuelta afirmación del principio de autogestión chocó con la enconada resistencia de muchos que se consideran sucesores de Marx y constructores del socialismo. Esto se explica, en parte, por las condiciones económicas y sociales de algunos países en los cuales ha comenzado la transformación socialista de la sociedad. La verdadera autogestión supone la existencia de una cantidad suficiente de personalidades racionales, socializadas y humanas, que comprendan la totalidad del proceso social, que sean conscientes de la interdependencia de los intereses personales y generales, y que se rijan por ideales con sentido humano universal. Una sociedad no desarrollada, sobre todo si es rural, no tiene suficientes personalidades de este tipo, y ni siquiera se dan en ella las condiciones previas para crearlas con relativa rapidez. Por ello, una sociedad de este tipo no puede evitar en su desarrollo la fase en la cual una élite —en el mejor de los casos la élite verdaderamente revolucionaria— crea, mediante la máxima movilización de masas, pero también mediante la coacción, todas estas precondiciones: industria, clase trabajadora, intelectualidad, instrucción pública, cultura de masas. Sin estas precondiciones la autogestión podría significar la desintegración general. No obstante, la pregunta crítica es: una vez realizadas

estas condiciones previas, ¿encontrará en sí la élite las fuerzas morales y la consecuencia necesarias para proseguir con sus ideales revolucionarios originarios y pasar a la parte esencial de la revolución socialista, la realización de la autogestión, esto es, la eliminación gradual de sí misma como élite de poder —lo que no significa que no pueda seguir existiendo como élite del espíritu, si es que lo tiene—, o bien algunas décadas de gigantesca concentración de poder en sus manos solo transformarán el ser social, de modo que la élite se identificará a sí misma con el socialismo y tratará de aferrarse para siempre a los privilegios políticos y materiales, una vez adquiridos estos, y de detener con mano de hierro el proceso histórico?

Así, a la resistencia económica y social a la autogestión se une, además, una resistencia política: la existencia de una estructura política, que se caracteriza por un mayor o menor grado de *burocratización y alienación política*.

Las diferentes opiniones sobre la autogestión están condicionadas, no solo por el grado de desarrollo económico y social, sino también por el grado de burocratización de una determinada comunidad social. Así, por ejemplo, hoy China no tiene autogestión social a causa de la inmadurez de su situación social y económica. Sin embargo, se plantea la cuestión de si no sería normal que también China tuviese la autogestión como perspectiva en su programa, como objetivo a alcanzar ciertamente en un futuro, pero que confiere sentido al movimiento en el presente. En relación con ella se plantea la cuestión de qué medidas habría que adoptar a fin de comenzar ahora mismo con la introducción de la autogestión laboral, aunque solo sea en las comunidades más fuertes, económicamente más poderosas. En vez de esto, se rechaza el principio global de la autogestión como revisionista, y todos los procesos implícitos en este principio —como el debilitamiento del Estado, la descentralización relativa, el cambio del carácter de la planificación, etc.—, son calificados como una gradual restauración del capitalismo.

En la Unión Soviética existen desde hace ya tiempo todas las condiciones objetivas para comenzar a llevar a la práctica la autogestión. No obstante esto, se la mira todavía con ciertos recelos, y solo en los últimos años se admite que vale la pena investigarla y experimentar con ella, desde luego que en un marco muy limitado.

Corresponde a Yugoslavia el mérito histórico de haber redescubierto la idea de autogestión y de haber comenzado —sola— a aplicarla. Sin embargo, lamentablemente, no se deduce de

ello que la burocracia se haya reducido aquí a una fuerza social sin importancia. Antes bien, la autogestión —pese a la relevancia que se le atribuye públicamente en la teoría oficial— todavía no ha sido desarrollada en la medida en que podría serlo. Constantemente es frenada y entorpecida por elementos burocráticos; su base material es todavía débil y —lo más esencial— no es todavía considerada una institución que exista junto al Estado: por ahora abarca solo los órganos locales del poder social. Esto significa que entre nosotros no se ha llegado todavía a la plena autogestión y que esta aún no ha sido cabalmente comprendida. Explicarla en todo su sentido significa explicar los supuestos filosóficos y políticos en los que se sustenta; ante todo, los conceptos de alienación política y burocracia.

Alienación política en el socialismo

Entendemos por *política*, en el sentido más amplio de la palabra, la realización de todas aquellas actividades y la toma de todas aquellas decisiones mediante las cuales son regulados y dirigidos los procesos sociales públicos esenciales. La política en la sociedad de clases fue incluida por Marx, con toda justicia, en la esfera de la alienación. Como conciencia social parcializada, aislada de la moral, la ciencia y la filosofía, totalmente condicionada por su posición particular y por los intereses de la clase a la que respondía, tuvo que ser una forma de praxis en la cual el individuo desaprovechó permanentemente las posibilidades efectivas de realizar su condición humana.

¿Qué sucedió con la política después de la supresión de la clase dominante propia del capitalismo? Mientras continúa el proceso revolucionario de eliminación del poder económico y político de la burguesía se operan transformaciones importantes: se hunde el aparato estatal de la vieja sociedad y, concomitantemente, desaparecen los partidos burgueses; la política adquiere una enorme importancia, pues los asuntos políticos, es decir, la regulación y dirección revolucionarias centralizadas, incumben tanto a la economía cuanto a la ciencia, la cultura y el arte; y —lo que es especialmente importante— estratos populares muy amplios acceden a la actividad política: una gran cantidad de personas participa en forma directa en el proceso de superación política de la vieja sociedad, o tiene

—por lo menos— la sensación de que el decurso ulterior de los acontecimientos depende de sus puntos de vista. Después de esto, sin embargo, cuanto más tiempo transcurre desde la exitosa transformación revolucionaria, con tanta mayor claridad se manifiesta la tendencia a una máxima concentración de la totalidad del poder de decisión en manos de un grupo reducido de líderes. Desde luego, deciden en nombre de los demás ciudadanos, a menudo también con aprobación de estos, y, a veces, hasta con su apoyo real o potencial. Pero no bien se ha producido en la sociedad una división tan tajante, por la cual unos son permanentemente *sujetos* políticos, que adoptan y llevan a cabo las decisiones, y los otros son permanentemente *objetos* políticos, a quienes se recurre para que se declaren de acuerdo con estas decisiones y se conduzcan de conformidad a ellas, ya no resulta difícil descubrir los rasgos esenciales de la alienación política. A saber:

1. El hombre pierde el control de las instituciones políticas, del Estado, partido, etc., que él mismo ha creado y que funcionan en su nombre. Esto explica su sensación de impotencia: no participa del proceso político y no influye sobre el curso de los acontecimientos. Los eventos políticos, incluidos aquellos donde se espera que actúe —como es el caso de las elecciones—, pierden su sentido, pues no se trata de una auténtica elección, y el voto del individuo no juega ningún papel. Por eso la política deja de ofrecer verdadera satisfacción intelectual o emocional. La gente se aleja de ella, se vuelve apática. En una situación así, la degradación moral y el descrédito de las normas del comportamiento político alcanzan incluso a quienes, sin embargo, consideran útil actuar en política. Ahora, el miedo, la inquietud, la búsqueda del éxito, pasan a ser a menudo los móviles primarios de la actividad política.

2. En una sociedad burocrática, el hombre se aliena respecto de los demás tanto si pertenece a los dominadores como a los dominados. En el primer caso, se desarrolla en él un sentimiento marcadamente inhumano en torno de la jerarquía y del status social. En la elección de aquellos con quienes desearía establecer relaciones estrechas no tiene fundamental importancia para él *quién sea* el otro hombre, sino *qué función ejerce*. La función se une a la función, pero no el hombre al hombre. En el otro caso, el individuo políticamente apático llega a menudo, en una sociedad en que todo está subordinado a la política, y en la cual su ascenso o caída dependen en buena medida de lo que se piense de él en las instituciones políticas, a repre-

sentar, ante los otros, papeles que no le convienen, y lo hace porque cree que también los otros representan papeles similares. En esta atmósfera de desconfianza, de falsedad y de hipocresía se frustran muchas relaciones entre los hombres, potencialmente humanas e íntimas, aún antes de haberse entablado. En las formas extremas de la sociedad burocrática (en la época de Stalin), el individuo debía ocultar sus opiniones políticas, inclusive ante los miembros de su propia familia.

3. En la sociedad burocrática la actividad política deja de ser creadora. En consecuencia, quienes se dedican a ella se alienan respecto de una necesidad suya esencial y de una posibilidad esencial de su modo de comportamiento humano. Las controversias cuyas conclusiones han sido prescriptas de antemano, las elecciones de candidatos previamente determinados, la crítica de la cual se sabe ya anticipadamente que no surtirá ningún efecto y que solo forma parte de un ritual específico, todo esto confiere a la actividad política un carácter meramente declarativo, y hace de ella rutina y vacío formalismo. Por ello, en ninguna otra parte existen tantos clisés y estereotipos, tal nulidad espiritual y penoso aburrimiento, como en el funcionamiento de un aparato político burocratizado.

4. Finalmente, todas estas condiciones llevan a la ruptura total entre la existencia política del hombre y su esencia auténtica, posible. Una forma de este conflicto la encontramos entre quienes son conscientes de su degradación y saben que su existencia oportunista o burocrática está muy por debajo del nivel de lo que *ellos podrían y deberían ser*.

Encontramos otra forma de pérdida del propio «yo» en las estructuras políticas cesaristas. La historia del socialismo pondrá en evidencia que en las fases burocráticas iniciales de este sistema tales estructuras se hicieron notar con frecuencia. Los psicólogos sociales han explicado la naturaleza de este proceso. La sensación de amenaza, que puede tener una motivación histórica objetiva, pero ser también un medio eficaz de propaganda, creado inclusive con ese fin, conduce a una fuerte identificación afectiva de las masas con su líder, a una disposición a seguirlo ciega y fanáticamente. Así se llega a una marcada regresión y despersonalización del individuo. En vez de evolucionar en sentido progresivo y de desarrollar su personalidad, el individuo se olvida de sí mismo, de sus necesidades y capacidad, se deshace de su responsabilidad personal y se convierte en un elemento de la masa, puesto acrítica e irracionalmente a disposición del líder.

Este análisis muestra que en la sociedad poscapitalista en evolución hacia el socialismo son posibles formas extremas de alienación política, en la medida en que la élite revolucionaria se transforme en estrato burocrático y tienda a una permanente división de los hombres en sujetos y objetos políticos. Aquí ha llegado el momento de explicar la categoría de burocracia, cuya comprensión fue supuesta en la parte anterior.

La esencia de la burocracia

El concepto de burocracia, en su aplicación a la sociedad del período de transición, ha experimentado sin duda una generalización. En la sociedad capitalista, la burocracia es un aparato de especialistas y órganos ejecutivos que, en mayor o menor medida, pueden identificarse con el grupo social que constituye el aparato estatal y ejerce el poder. Marx, y también Lenin —el primero en su análisis de la guerra civil en Francia, el segundo especialmente en sus últimos escritos—, tomaron conciencia del peligro de que después del triunfo de la revolución política surgiese una nueva burocracia de entre las filas de los jefes de la clase trabajadora triunfante. Sin embargo, Stalin, después de la muerte de Lenin, transformó muy pronto el sentido del concepto *burocracia*: a partir de entonces se llamaría burocracia cierto comportamiento frío, superior, rutinario, formalista, de algunos funcionarios en sus relaciones con la gente común y sus problemas.

Solo la crítica al stalinismo puso nuevamente a la orden del día el problema de la burocracia como un grupo social que ha concentrado y monopolizado todo el poder político en sus manos. Pero todo el complejo de las distintas concepciones (más o menos revolucionarias) que denominamos crítica al stalinismo tiene también sus puntos flojos. En primer lugar, el concepto de burocracia no ha sido explicado ni una sola vez de modo satisfactorio; por regla general, ni siquiera se intenta un análisis al respecto. Además, demasiado a menudo se ha hablado con encono de la burocracia, y lo han hecho incluso quienes son —también ellos— hasta cierto punto burocratas; de modo que se tiene, a veces, la impresión de que la burocracia se ha convertido en un fantasma al que todos combaten, pero nadie puede localizar. Por otra parte, se llega a veces tan lejos en la extensión del concepto de burocracia, que se lo identifica con cualquier grupo

social que conduzca y dirija procesos sociales. En este sentido, se dice que la política es en sí burocracia o, por lo menos, que la crea, y que la burocracia está necesariamente ligada a la existencia de la función de planificación centralizada de la sociedad. Aquí, los conceptos de *política, centralización y planificación* son empleados en forma muy poco dialéctica. También en la sociedad socialista desarrollada existirán las funciones de conducción y dirección, y, por cierto, *desde el punto de vista de la totalidad*: en el nivel de los órganos sociales centrales. Sin ellas, es impensable el control racional de la producción social, al que califica Marx de característica esencial de la sociedad del período de transición.

De este modo, quienes tienen a su cargo estas funciones dirigentes no entran por ese solo hecho en la categoría de burócratas; en este sentido, podemos diferenciar la política de autogestión de la política burocratizada. *La burocracia política es un grupo social estable y coherente, que se dedica profesionalmente a la política, que ha escapado al control de las masas y que, gracias a su poder ilimitado sobre la distribución del trabajo objetivado, se asegura a sí mismo grandes o pequeños privilegios materiales.* Cada una de estas tres condiciones es necesaria, pero solo las tres juntas constituyen la condición suficiente para la existencia de burocracia.

1. La *profesionalización de la política* representa el primer paso para la formación de un estrato social aislado, cerrado y muy solidario frente al resto de la sociedad. En este sentido, la burocracia es aquel estrato social que, en el proceso mismo de la revolución, ha comenzado ya a derrotarla. Después de la eliminación de la burguesía como clase, todos los estratos sociales, a excepción de la burocracia, están interesados en hacer de la actividad política una actividad pública general, accesible a todos, moral, justa, filosófica y científicamente fundada. A partir de las diferentes esferas parciales de la conciencia y actividad sociales, se llega a una praxis más humana y racional. La burocracia es la causa material del aislamiento y parcialización de la política y, por ello, se resiste enconadamente a tales procesos de superación de la política profesional, tradicional y alienada.

2. La *independización de la burocracia* respecto de las masas, en cuyo nombre gobierna, significa que las elecciones se convierten en mera formalidad, que la responsabilidad del elector es asumida por los órganos partidarios y que, en cuanto a aquel, no puede hablarse de una sustitución, por la simple

razón de que ya está atomizado, aislado de los demás y, como individuo, carece de todo poder. En los procesos clave de carácter económico y político, la mayoría de los miembros de esta sociedad se encuentran en la situación de *objeto* de la historia. Ellos, los objetos, son la masa, que provee las energías materiales indispensables para la realización de la voluntad aparentemente colectiva, pero —en los hechos— mediatizada por la burocracia. En estas condiciones la burocracia es el único sujeto histórico verdadero. En vez de ser la parte del proletariado en que la voluntad colectiva deviene autoconciencia y ejecución práctica, la burocracia, por el contrario, logra que el proletariado y el resto de las masas populares acepten como suya su voluntad, y se conviertan en instrumentos de ejecución práctica de esta. Nos encontramos así ante la más alta expresión de la «astucia de la razón», ya que el espíritu encarnado en la burocracia consigue que la gente, que normalmente tiene objetivos propios, actúen sobre las cosas, para la realización de un objetivo extraño, como si también ella fuese una cosa. Sin embargo, esta es asimismo la más alta y sutil forma de *reificación*: nunca los hombres fueron tan exitosamente manejados como en la actualidad, gracias al extraordinario perfeccionamiento del sistema de comunicaciones y a la intensificación de todas las formas y métodos de propaganda, y nunca fueron los hombres menos conscientes de que se los trata como a cosas. La burocracia es, por tanto, *causa de cosificación* en una sociedad que ya ha comenzado a crear las precondiciones esenciales para superarla.

3. *La burocracia ejerce un completo monopolio en materia de decisiones sobre la distribución y empleo del trabajo objetivado. Ella explota metódicamente este monopolio a fin de obtener para sí distintos privilegios materiales.* No es casualidad que la historia registre también casos particulares de ascetismo y modestia. Como estrato social, la burocracia se recluta en las filas de quienes ya no tienen más ideales humanistas y revolucionarios, y cuyas apetencias humanas han permanecido infradesarrolladas. Poseer poder social es una necesidad vital para los burócratas. Pero, entre otras cosas, el poder se alcanza también por la posesión de cosas y la posibilidad de disponer ilimitadamente de ellas. Los autos más caros, los muebles de estilo, el chofer propio, etc., son, para la burocracia, ante todo símbolos de status, instrumentos de medición del propio poder. Originariamente desarrollada en forma indirecta, la tendencia a la propiedad privada y al poder de disponer sobre las cosas puede convertirse, ya en la segunda generación de bu-

rócratas, en móvil dominante. Lo que en principio fue un típico punto de vista ideológico —a saber, el intento de *racionalizar* y justificar la situación de explotación, del que la burocracia recién constituida no era todavía claramente consciente— se convierte más adelante en un punto de vista descaradamente cínico e hipócrita: ahora ya no se cree en las propias palabras; se las utiliza, por razones pragmáticas, para encubrir *conscientemente* una nueva forma de explotación. Queda entonces demostrado que para terminar con la explotación no basta con eliminar la propiedad privada de los medios de producción. Mientras fuerzas productivas relativamente infradesarrolladas y una relativa escasez material creen la tendencia a poseer la mayor cantidad posible de bienes materiales, y mientras un determinado grupo social tenga el monopolio de la distribución del trabajo objetivado, es posible que este grupo emplee parte de la plusvalía en provecho propio y no para satisfacer necesidades sociales. La burocracia es, entonces, el único representante del *principio de explotación* en una sociedad en la cual todos los otros grupos de explotadores han sido ya eliminados.

El concepto de burocracia, tal como ya lo tratamos, es un concepto teórico. Describe con la mayor simplicidad posible la forma desarrollada y completa de un fenómeno que en la realidad se encuentra en diferentes etapas de desarrollo, o que solo posee algunas de las características mencionadas. Por lo tanto, según esto, si se trata de la realidad concreta, empírica, de un país, debemos hablar más bien de *tendencia* a la burocratización, y decir que los individuos son tanto más burócratas cuanto más reúnan en sí los aspectos antes mencionados. Sería falso en una sociedad socialista *identificar* la burocracia con el estrato de políticos profesionales. Hay también burócratas entre los dirigentes y organizadores, en el ámbito de la economía, la ciencia y el arte. Además, existen políticos que actúan con miras a la superación de la burocracia mediante la progresiva implantación del sistema de autogestión; así como también hay políticos —por cierto no pocos— en quienes el burócrata y el revolucionario luchan entre sí. En otro sentido, no existen razones para diferenciar el concepto de objetivo político y el de burocracia en el sentido de aparato de poder ejecutivo. Bajo condiciones sociales determinadas, que especificamos anteriormente, el concepto de burocracia se refiere a los máximos representantes del poder social, ante todo a las cimas políticas de la sociedad.

El sentido de la autogestión

La negación dialéctica del llamado socialismo de Estado, con las tendencias a la burocratización a él inherentes, es la autogestión social.

Sin embargo, la autogestión no puede reducirse a sus formas iniciales históricamente dadas, tal como las que hoy existen en nuestro país. Esto significa, en primer lugar, que ella no puede limitarse exclusivamente a las relaciones de producción del nivel de la fábrica y a los órganos locales de poder social. Entonces, la superación completa y definitiva de la burocracia altas, cuando también los órganos centrales del Estado se conviertan en órganos de autogestión. En segundo lugar, la autogestión, aunque es ante todo un fenómeno económico y político, no es solo esto, sino un fenómeno que penetra la totalidad de la vida social y tiene una serie de supuestos y consecuencias técnicos, sociales y culturales. Detrás de ella asoma una nueva, fundamentalmente distinta interpretación de la sociedad y el hombre, toda una estructura de concepciones filosóficas radicalmente opuestas a aquellas de las que se vale el burocratismo para racionalizar su existencia.

Podemos comenzar explícitamente la formulación de esta estructura filosófica con el análisis del concepto de *autogestión*. Autogestión equivale a decir que las funciones administrativas no son ejercidas por un poder exterior a la sociedad sino por los productores mismos, quienes crean la vida social en todas sus formas. Autogestión significa, pues, superación de la permanente y fija división de la sociedad en sujetos y objetos de la historia, en dirigentes y ejecutores, en razón social astuta y sus meros instrumentos físicos bajo forma humana.

El concepto de administración aquí aplicado significa, en el contexto del pensamiento humanista de Marx, administración racional y revolucionaria. Es racional en el sentido de que se basa en el análisis objetivo, crítico, de lo existente, en el conocimiento de las posibilidades reales del movimiento social y en la elección de aquellas posibilidades reales que sean las más aptas para la consecución del objetivo dado.

El objetivo principal, que sirve como criterio de decisión racional en todo el proceso de administración, es la eliminación de todas las formas de opresión y pobreza humanas, así como la liberación de cada individuo particular, para una vida plena y más rica en una comunidad verdaderamente humana. Este objetivo es *revolucionario*; en consecuencia, también toda

la administración que adquiere sentido en razón de este objetivo es revolucionaria. Sin embargo, no se trata de una «revolución total» en el sentido absoluto, ahistórico, de la palabra. El objetivo está determinado a la perfección por las formas históricamente dadas de las necesidades humanas y de la indigencia humana. Es el objetivo principal, o el «objetivo remoto», solo en relación con una determinada época histórica. Sin embargo, es suficiente para adoptar medidas prácticas y, de este modo, para imprimir a toda la praxis una orientación revolucionaria, sobre la base de la conciencia que de él tomemos y conforme al conocimiento de la situación real de la sociedad.

Naturalmente, autogestión no quiere decir que cada individuo participe directamente en la administración. Esta autogestión directa solo es posible en las organizaciones sociales de base —fábricas, comunidades de vivienda, escuelas, etc.—. *Autogestión significa que en las organizaciones sociales más amplias las funciones administrativas son ejercidas alternadamente por individuos que expresan, de hecho, la voluntad popular, y a los cuales el ejercicio de sus funciones no les permite apropiarse de privilegios materiales, aunque solo sea temporariamente, o alcanzar un status superior en la sociedad.* En una sociedad en la cual se desarrolla la autogestión, cada vez se toman más en cuenta como criterio la capacidad y las aptitudes personales del candidato: inteligencia, conocimientos, integridad moral, destreza. En una sociedad burocrática la función directiva otorga cierta autoridad y prestigio. Aquí, por el contrario, alguien debe adquirir primero autoridad para que le sea confiada una función política. Esta concepción de la autogestión racional y revolucionaria lleva a un *cambio radical en el concepto de política.* No solo esta *deja de ser objeto de una profesión particular sino que tampoco es ya una actividad social parcial y aislada.* Bajo las condiciones de autogestión pierde su practicismo, su tan frecuente amoralidad, su carácter de improvisación; la filosofía humanista le hace tomar conciencia de los objetivos revolucionarios esenciales: ella —la política— se vuelve ahora filosófica. La ciencia le proporciona el conocimiento de la situación real y sus tendencias: se vuelve, entonces, científica. Para que los medios elegidos sean adecuados a los objetivos, el comportamiento político debe adecuarse a determinadas normas morales, que, por su parte, responden a valores humanos fundados y aceptados: la política se vuelve ahora moral. Paulatinamente, se convierte también en una especie de arte muy peculiar, ya que nada se opone a que en su

ámbito, poco a poco, sean cada vez más altamente valorados la belleza y el sentido de las proporciones que la barbarie y la esterilidad mentales.

Semejante proceso de *totalización de la conciencia social transcurre paralelamente al proceso de individualización y socialización simultáneas del hombre*. Ambas suponen una sociedad técnicamente muy desarrollada y rica, en la cual se han satisfecho las necesidades materiales elementales, se ha hecho accesible a todos la auténtica cultura y existen energías suficientemente poderosas que, en nombre de una conciencia crítica y humanista, exigen sin cesar la superación dialéctica de cada forma histórica existente.

Es una ironía de la historia que la autogestión comenzase a aplicarse en un país relativamente atrasado, semirrural, y no en los países altamente desarrollados y relativamente ricos de Occidente. De ello se deduce, por una parte, que estamos todavía muy lejos de haber realizado la autogestión, y que sus formas se llenarán con el contenido correspondiente. Por otra parte, esta paradoja se puede explicar por la falta, en el Oeste, de una energía consciente, humanista, crítica, poderosa, que ponga a toda la sociedad en el camino de la concreción de sus óptimas posibilidades históricas.

Para la teoría marxista, es esencial la tesis de *la posibilidad objetiva de autogestión*, no la de su concreción inmediata. Ya de por sí, el concepto de autogestión supone que los hombres mismos hacen su historia en condiciones dadas, es decir, en el marco de determinadas posibilidades objetivamente dadas. En consecuencia, el concepto de autogestión supone una comprensión histórica abierta y activa, en la cual se supera el abismo creado entre ley y contingencia, entre necesidad y libertad. A este respecto, la filosofía de la burocracia difiere esencialmente de su praxis. La burocracia representa al voluntarismo, cuando habla del futuro, y al determinismo absoluto, cuando habla del pasado. Puesto que ella misma no dispone de conocimientos científicos, que no tiene suficiente confianza en los hombres de ciencia y que, finalmente, las decisiones más racionales, más adecuadas al curso previsible de los acontecimientos contrarían a menudo sus intereses, la burocracia no intenta en absoluto fundamentar racionalmente sus decisiones para el futuro; en el mejor de los casos, les presta la autoridad necesaria mediante la arbitraria referencia a los textos clásicos. En compensación, envuelve todo el pasado con una aureola de inevitable necesidad. En ninguno de los dos casos tiene cabida el concepto clave de posibilidad real. La historia es concebida

como un proceso lineal, en el cual la burocracia jamás tuvo siquiera la oportunidad de cometer errores.

Pero si la historia es un proceso abierto y multilineal, del cual nada puede asegurarse acabadamente por anticipado, se plantea la siguiente pregunta: ¿no conducirá la autogestión al caos y la desintegración, al predominio de fuerzas elementales, a la solución equivocada e irracional de los problemas claves de la sociedad? En opinión de la burocracia, no caben dudas de que esto puede ocurrir, e, inclusive, que necesariamente sucederá, lo que le permite deducir su responsabilidad histórica respecto del curso ulterior de la construcción del socialismo. Esta posición no solo encubre su desconfianza por la intelectualidad, sino también una actitud en el fondo aristocratizante respecto de la clase trabajadora y del pueblo en general. Diga lo que dijere acerca del pueblo, la burocracia lo considera siempre, en el fondo, una masa primitiva y atrasada que, sin el poder de la burocracia, se embrutecería y aniquilaría todas las conquistas de la revolución. De ello se inferiría, como conclusión final, que la construcción del socialismo es un modo violento de impartir felicidad, por el cual el que trae la felicidad no deja de hablar en nombre del que será hecho feliz.

La concepción de autogestión social implica un enfoque fundamentalmente distinto del hombre. Por supuesto, en el marco de una filosofía cuyo método es dialéctico, este enfoque nada tiene en común con las idealizaciones vacías, retóricas y románticas del hombre. Este es un ser pleno de contradicciones que muestra en su comportamiento real dos tendencias contrapuestas: creatividad y destructividad, sociabilidad e insociabilidad, racionalidad e irracionalidad, etc. Sin embargo, en determinadas condiciones históricas, caracterizadas ante todo por un alto nivel de cultura material y espiritual de las masas, predominan en el hombre la sociabilidad, la racionalidad, la conciencia creadora. De aquí la convicción de que, en la sociedad de autogestión, el desarrollo — pese a la irracionalidad específica y transitoria, y a todos los brotes de inhumanidad —, tomado en su conjunto, tiende a la realización de las mejores posibilidades humanas de la época. En todo caso, no existe razón alguna para pensar que cualquiera que se arroge el papel de guardián de los intereses generales pueda medirse ventajosamente con toda la fuerza espiritual de la sociedad, cuyos intereses son, precisamente, los que están en juego. Finalmente, encontramos una de las diferencias más esenciales entre los fundamentos filosóficos del burocratismo y los de la autogestión, en las respectivas actitudes frente a la dialéc-

tica. La burocracia se sirve a menudo de fórmulas dialécticas. Además, hace grandes esfuerzos por dar, en la medida de lo posible, a la sociedad que controla un aspecto de permanente movimiento y perfeccionamiento. Despliega febril actividad en la invención de nuevas formas sociales, nuevos marcos institucionales, nuevos programas actualizados. Estas formas e instituciones cambian, aún antes de haber pasado por la prueba de aptitud, y los programas se «superan» aún antes de que puedan ser puestos en práctica. Estos movimientosseudodialécticos van de la mano con la decidida negación de la dialéctica en todas las cuestiones sustanciales. La unidad dialéctica de los contrarios se reduce a una «unidad monolítica». Se niegan y ocultan las contradicciones. Se exige de filósofos, científicos y artistas que traten, ante todo, de afirmar lo existente y de buscar en ello lo positivo. Usualmente la crítica pública es rechazada confusamente por pequñoburguesa, y a menudo se la impide con el empleo de los métodos más brutales.

Diametralmente opuesta es la situación bajo el sistema de autogestión. Esta presupone la dialéctica en la medida en que pueda ser considerada en la praxis dialéctica política. La autogestión es solo un caso especial del automovimiento: prevé entonces la lucha entre diferentes tendencias, concepciones, proyectos, aunque las tensiones y conflictos adoptan, en una sociedad altamente desarrollada, formas cada vez más humanas, y se resuelven también de un modo cada vez más humano. Se trata, pues, de una sociedad pluralista, en la cual existe profusión de grupos y comunidades diferentes, pero el nivel de socialización es sin embargo tan elevado, y ciertos valores son ya tan ampliamente aceptados, que no se hace necesario el empleo de la fuerza para el mantenimiento de su integridad. La crítica pública de la sociedad es ahora el medio más efectivo para lograr la continuidad de los descubrimientos y la superación de las limitaciones propias de toda forma de sociedad existente.

Hasta ahora, la burocracia tuvo muchísimo éxito en la lucha contra el avance de la teoría y método dialécticos y contra la explicación dialéctica de los procesos históricos contemporáneos. Alcanzó estos éxitos merced a la formalización y deshumanización de la dialéctica, a la que reconoció eficacia, primordial y esencialmente, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza.

Pero la burocracia es impotente contra la dialéctica como estructura objetiva del proceso histórico mismo. La lucha de la burocracia por el mantenimiento de su status de privilegio en

la sociedad poscapitalista es, al mismo tiempo, la preparación de las condiciones de su desaparición. A fin de mantener la ilusión de que actúa en nombre de las fuerzas progresivas de la sociedad, la burocracia interpreta falsamente como objetivo principal del movimiento revolucionario aquellos que fue medio para realizarlo: industrialización, elevación de la productividad, bienestar material (sin atender a qué tipo de deformaciones pueda este haber conducido). Así surge progresivamente un estado social en el cual la burocracia perderá también las últimas posiciones en la legitimación de su existencia. Con la supresión definitiva de la burocracia y las modalidades de la sociedad de clases (parcialización política, sometimiento, explotación) de las que ella es exponente, finaliza la primera gran fase del período de transición. La forma histórica de sociedad que la sucede es el sistema de autogestión.

La autogestión como proceso histórico

Si concebimos la autogestión social como totalidad resulta claro que su introducción significa una *revolución social de fondo*, y que esto debe comprenderse como *un proceso histórico de larga duración* y no como un acto instantáneo.

En nuestro país se introdujo la autogestión primero en el nivel de las fábricas, luego se extendió paulatinamente también a todas las otras organizaciones laborales y sociales. En el nivel de los órganos centrales, sin embargo, apenas hemos empezado a realizar ciertas formas de transición que abren el camino a la autogestión (introducción de activistas políticos no profesionales en el parlamento, comienzo de aplicación del principio de rotación,¹ fortalecimiento del principio democrático en el trabajo de las comisiones parlamentarias, y las primeras aunque todavía insuficientes medidas de limitación de los privilegios).

Por lo tanto, la autogestión se caracteriza en Yugoslavia porque: 1) todavía es muy incompleta y aún no se ha instaurado en la cumbre, y 2) las formas de autogestión introducidas en nuestro país, como consecuencia del relativo atraso técnico, económico, político y cultural, no han alcanzado su pleno des-

¹ «Rotación» significa cambio de lugar en un círculo cerrado. No es lo que se hubiese querido, pero responde a lo que prevalece en la práctica.

arrollo, y una insistencia, un tanto exagerada, sobre cuadros institucionales, estatutos, normas jurídicas, etc., amenaza a estas formas todavía incompletas de autogestión con una acentuación aún mayor de sus elementos formalistas. Pero, no obstante, con todas sus imperfecciones, la autogestión tiene en nuestro país un gran significado histórico; y no solo para los yugoslavos y el mundo socialista, sino también para toda la humanidad. Es el comienzo de relaciones humanas completamente nuevas, de una transformación radical de la condición social del trabajador, de una liberación radical del individuo. Y, en este contexto, la crítica marxista de las formas modernas de socialismo no es pura negación ni, exclusivamente, expresión de rebeldía contra lo existente en nombre de «ideales quiméricos para un futuro remoto». Es, ante todo, crítica en nombre de lo que hoy, en lo ya existente, representa el germen de un futuro más humano. Es una crítica hecha desde la perspectiva de la autogestión social consecuentemente desarrollada. Para evaluar más concretamente el estado actual y las perspectivas del ulterior desarrollo de la autogestión, es indispensable poner de relieve toda una serie de precondiciones objetivas. La realización gradual de estas permite hacer efectiva la autogestión cada vez más acabadamente.

El primer grupo de condiciones preliminares es de carácter *técnico*. La moderna técnica industrial transforma más y más la función del trabajador en la producción. Este deja de ser, paulatinamente, fragmento de la máquina, y se transforma cada vez más en elemento activo dentro de un sistema muy complejo. Notablemente revolucionaria es la influencia de la automatización: prescindiendo de que ahorra mucho tiempo de actividad no productiva, conduce a eliminar la diferencia entre obreros y empleados, integra al productor en la totalidad del proceso productivo, y despierta en él interés en que la fábrica, como totalidad, funcione tan efectivamente como sea posible. Entre otras cosas, este interés está condicionado también por el hecho de que conceptos tales como eficacia y productividad en el trabajo del individuo pierden todo sentido. El trabajo del individuo se hace cada vez menos mensurable: es, desde ahora, un momento en la eficacia del trabajo de toda la colectividad. Por lo tanto, ya la mera revolución del proceso tecnológico permite que el productor se interese cada vez más por la eficacia del trabajo de la empresa en su conjunto, lo que, por otra parte, lo capacita para juzgar con creciente competencia el trabajo de la fábrica y para participar cada vez más activamente en las decisiones sobre su funcionamiento. De este

modo, el trabajador se convierte en aliado natural de la intelectualidad técnica: en el capitalismo, en cambio, lucha contra la burguesía, que pierde su razón de ser; y en el período de transición, contra la burocracia política que, bajo las nuevas condiciones, se vuelve cada vez más incompetente y perjudicial.

El segundo grupo de condiciones es de carácter *económico* y concierne sobre todo al nivel de desarrollo económico. La autogestión sólo puede desarrollarse en una sociedad relativamente rica, en la cual ya hayan sido satisfechas las necesidades vitales elementales del hombre, y cada individuo haya alcanzado un grado tal de seguridad económica que no tenga ya motivos para temer eventuales represalias materiales por causa de su compromiso social. En una sociedad pobre y atrasada, apenas existe algo sobre lo cual pueda realmente decidirse con libertad. La «torta nacional» es aquí pequeña, la presión sobre ella grande; de modo que debe recurrirse a una estricta centralización y a una sólida planificación, que dejan poco margen de iniciativa a las masas.

El tercer grupo de condiciones es de carácter *político*. Si el aparato partidario y estatal dictase todas las decisiones económicas y políticas esenciales, y se fijasen en detalle los marcos dentro de los cuales debe moverse el poder decisorio de los órganos de autogestión, esta sería solo una ficción ideológica, que poco tendría que ver con las relaciones sociales reales. El desarrollo de la autogestión es, por lo tanto, bajo otro nombre, el proceso de extinción del Estado. Por otra parte, ella supone que el partido revolucionario de tipo clásico se haya transformado en una organización cuya principal función sea el desarrollo de la conciencia socialista, la movilización de las masas, la realización de las mejores posibilidades históricas objetivas del país en determinado período. El partido cuyos cuadros dirigentes se dedican predominantemente a la administración se burocratiza en forma inevitable y no cumple su tarea principal. La extinción del Estado y el cambio de carácter del partido significan, al mismo tiempo, una amplia democratización de todas las formas de vida social, el desarrollo de la libertad política, la desaparición de todo monopolio sobre la utilización de los medios de comunicación de masas, la creación de las condiciones indispensables para una crítica pública de la sociedad.

El cuarto grupo, finalmente, tiene un carácter *cultural*. Solo trabajadores formados, cultivados, conscientes de su función histórica, pueden participar con éxito en la conducción de los

procesos sociales. Es, pues, necesario desarrollar una auténtica cultura de masas (en contraposición con la que suele llamarse así y no es más que un sucedáneo de cultura). Por ello es necesario que la comunidad social esté económicamente desarrollada a fin de que pueda proveer cuantiosos medios para la cultura. Es indispensable, además, la existencia en la sociedad de una intelectualidad humanista revolucionaria, que constituya una fuerza considerable y activa, que cultive la teoría revolucionaria y contribuya a que la clase trabajadora tome cada vez más conciencia de su situación y posibilidades históricas.

Contradicciones del actual sistema de autogestión en nuestro país

Muchas de las condiciones enumeradas no se han concretado todavía, ni aún remotamente, en nuestro país. Por ello apenas puede hablarse, en nuestro caso, de primeros comienzos de la autogestión social. A veces puede oírse, por cierto, que la autogestión es, entre nosotros, demasiado forzada, de modo que de alguna manera debería limitársela. Pero se trata, en el mejor de los casos, de un malentendido relativo a la esencia de la autogestión. Efectivamente, en nuestro caso, se fuerzan con exageración las formas institucionales de la autogestión, y esto resulta perjudicial; pero ese hecho no debe ser identificado con su desarrollo real. Por otra parte, muchos confunden autogestión con descentralización. El forzamiento unilateral de esta conduce realmente a la desintegración de la sociedad como un todo. El desarrollo ulterior de la autogestión, sin embargo, implica la superación dialéctica de la contraposición centralismo-descentralización, mediante la formación de *órganos centrales de autogestión*. Por eso, justamente, las dificultades que surgen debido a la descentralización pueden ser explicadas como consecuencias del bajo desarrollo de la autogestión.

El análisis detenido de este escaso desarrollo revela las siguientes contradicciones:

1. *Contradicción entre autogestión y Estado*. Nuestro sistema social actual se caracteriza por los esfuerzos que debe hacer para lograr un equilibrio temporario entre dos elementos incompatibles: el Estado —forma política heredera de la socie-

dad capitalista— y la autogestión —forma política de la nueva sociedad socialista—. Entre nosotros, el Estado es aún muy fuerte y concentra en sus manos todas las funciones económicas esenciales: el sistema fiscal y crediticio, la política de inversiones, la planificación, la determinación y el empleo de reguladores económicos fundamentales. El Estado dispone también de la parte del león del trabajo objetivado. La sola existencia del Estado, en especial de un Estado tan fuerte, engendra espontáneamente tendencias burocráticas que, por su naturaleza, se contraponen al desarrollo ulterior de la autogestión social y desearían conservarlo en su actual fase inicial. La burocracia ve en el establecimiento de un equilibrio específico entre autogestión estatal y local la posibilidad de sobrevivir. En este caso, el Estado seguiría manteniendo el poder de decisión sobre los principales instrumentos y proporcionalidades de la sociedad global, y dejaría, por otra parte, cierto campo libre a la iniciativa de la comunidad de productores directos, dentro, siempre, de los límites por él fijados.

Así es como el compromiso que la burocracia está dispuesta a ofrecer contiene solo concesiones puramente materiales: algo más en cuanto a distribución. Naturalmente, esto es muy importante, pero hay cosas todavía más esenciales, a saber: que los órganos estatales comiencen en seguida a convertirse permanentemente en órganos de autogestión, lo que supone la ulterior desprofesionalización de las funciones políticas, la real elegibilidad y permutabilidad de todos los representantes de los trabajadores y, en conexión con ello, la disminución progresiva de la competencia del aparato del poder ejecutor y de la administración, la supresión de todos los privilegios y pagos materiales, por el ejercicio de funciones políticas o de cualquier otra actividad creadora altamente calificada.

En consecuencia, la contradicción entre Estado y autogestión se resolverá entre nosotros mediante la gradual superación del Estado por los órganos de autogestión.

2. *Autogestión y dirección.* Si la autogestión solo se limita al nivel de los órganos locales, y se comprende la dirección como planificación estrictamente burocratizada y centralizada, entonces estos dos principios esenciales de la sociedad socialista, así entendidos, se encuentran en contradicción inconciliable. La autoridad y la disciplina que exige el plan parecen excluir la iniciativa y la libertad tanto del individuo cuanto de la comunidad. La decisión independiente de los órganos locales de autogestión parece poner en juego una cierta fuerza elemental incompatible con la planificación.

No obstante, esta contradicción se va eliminando paulatinamente, y, por cierto, en la medida en que la autogestión se extiende también a los órganos centrales de la sociedad y desburocratiza el sistema central de planificación, armonizándolo con los planes descentralizados. La posibilidad de lograr esta concordancia ofrece dos aspectos. La solución óptima —que satisfaría tanto los intereses de la comunidad particular cuanto los de toda la sociedad— puede obtenerse, en primer lugar, merced al conocimiento científico de la situación real de la sociedad y de las tendencias regulares de su movimiento ulterior, y, en segundo lugar, sobre la base de los *objetivos y valores*, que la sociedad como un todo y cada grupo en particular tienden a realizar. Esta concordancia supone, por una parte, un alto nivel de las ciencias sociales y su aplicación en el proceso de planificación; por la otra, un alto nivel de formación, de cultura y de conciencia socialista, tanto por parte de la comunidad, cuanto del individuo productor.

3. En un medio relativamente atrasado, bajo condiciones de indigencia económica, y en comunidades insuficientemente desarrolladas en lo político y cultural, se llega a una *contraposición entre autogestión y tendencias burocráticas locales*. Surgen camarillas burocráticas informales, integradas por directores, técnicos y funcionarios de las instituciones y organizaciones políticas (de la Liga de los comunistas, del sindicato, de los órganos de poder) que a veces aceptan en sus filas también a dirigentes activistas de los consejos obreros, y que se apropian de todo el poder en la fábrica o en la comuna. Los miembros de estas camarillas informales abusan de sus funciones y de su influencia, a fin de obtener un completo control sobre las decisiones y, no pocas veces, también ciertos privilegios materiales para sí y sus amigos. Esto conduce a la ulterior pasividad y desmovilización de las masas y, en algunos casos, también a una profunda desmoralización de la comunidad de trabajo.

Naturalmente, en una situación como esta es preciso amenazar con severas represalias a los pequeños burócratas, cuyo poder es tan ilimitado como su codicia, porque de otro modo se vengarían de cualquier acto de resistencia abierta o de crítica en el ámbito de la comunidad de trabajo. En verdad, ningún tipo de medida externa puede tener aquí, por sí misma, un resultado definitivo. Es necesario que la clase trabajadora se prepare política y culturalmente en su respectiva especialidad, y que se forme en ella la conciencia de su función social y de la inevitabilidad de su lucha contra todas las formas

del burocratismo. Esto significa que deben hacerse los máximos esfuerzos, aún más que hasta ahora, para que la clase trabajadora se eduque y adiestre en todo orden de cosas, y para que sus iniciativas sean estimuladas por todos los medios en los órganos de autogestión social. Entre otras cosas, esto supone también el desarrollo de una crítica pública libre, y la insistencia en la responsabilidad moral y jurídica de cada individuo, en especial de los dirigentes.

4. Finalmente, en nuestra sociedad, los principios de la autogestión conviven con una reiterada insistencia en los estímulos materiales, en la influencia del mercado como regulador de la producción y en el libre accionar de las leyes económicas. En conexión con esto se plantea la siguiente pregunta: *¿cómo puede conciliarse la autogestión con la relación mercancía-dinero*, con condiciones que han sido tomadas (con ciertas modificaciones) de la sociedad capitalista? Se trata realmente de una contradicción objetiva. La autogestión es el principio de la libertad del hombre y de la iniciativa del sujeto, que conduce a la realización de ciertos valores humanos. El principio de la necesidad económica, y el de la obtención de las mayores ganancias posibles, constituyen el fundamento de la economía basada en la relación mercancía-dinero.

Ciertamente, no se pueden superar las etapas iniciales de la autogestión obrera sin un interés material del trabajador; y este interés puede no desarrollarse si no existe competencia de las empresas en el mercado, ni regulación de la producción por este. Por otra parte, si las relaciones mercancía-dinero se mantuviesen *permanentemente*, podría ocurrir que la autogestión degenerase paulatinamente en cooperativa capitalista. Si el valor de una empresa se midiese *permanentemente* solo por su éxito en la obtención de ganancias, y si el principal interés del trabajador continuara siendo la remuneración personal más alta posible, se seguirían de esto graves consecuencias para la mentalidad y la moral de los obreros y del resto de los trabajadores. El tipo humano que una sociedad así crearía no se diferenciaría esencialmente del que engendra el capitalismo. Serían hombres cuya actividad tendría como único motivo la obtención y posesión de bienes materiales. Tenderían a *tener* lo más posible y a *ser* lo menos posible. De este modo, se mantendría aquel pauperismo espiritual propio de la sociedad capitalista, cuya eliminación, según Marx, era uno de los objetivos del comunismo.

La contradicción entre autogestión y relación mercancía-dinero en la economía se soluciona mediante la *superación del móvil*

de la ganancia y de la posesión como motivo universal de la actividad humana. Y esto es posible en la medida en que la sociedad se libere de la pobreza e indigencia materiales y en que en sus miembros se desarrollen necesidades de orden superior, tales como la necesidad de actividad creadora, de compromiso político, de cultura y arte, de conocimiento, de relaciones estrechas y humanas con otros hombres. En tales condiciones, los estímulos materiales pierden su importancia primaria. Además la sociedad socialista se enfrenta con el problema de encontrar métodos efectivos de valoración del trabajo, más efectivos que, por ejemplo, el *precio* del producto, tal como se realiza en el *mercado*. Por cierto, el precio es, en cierta medida, el indicador de la cantidad de trabajo viviente de los productores, pero está asimismo condicionado por toda una serie de otros factores imposibles de aislar. Igualmente, la sociedad socialista creará también mejores métodos de estimación de las necesidades sociales que, por ejemplo, la demanda del mercado.

Del análisis anterior de algunas de las contradicciones fundamentales de nuestra sociedad resulta la conclusión de que el desarrollo ulterior de la autogestión social es el camino necesario para la realización de una sociedad verdaderamente socialista, y que condiciones esenciales de este desarrollo son la abolición del Estado, la transformación de los órganos centrales del Estado en órganos de autogestión, la elevación del nivel cultural y político de la clase trabajadora y la eliminación de camarillas burocráticas locales; finalmente, la gradual superación de las relaciones mercancía-dinero y del incentivo material unilateral en el proceso de la actividad productiva.

7. Dialéctica de la conducción social

Uno de los problemas fundamentales, si no *el* problema fundamental de nuestra sociedad, y principalmente del socialismo moderno, es: ¿cómo puede garantizarse la conducción de la sociedad como un todo en las condiciones de la autogestión social? ¿Cómo puede garantizarse que la sociedad como conjunto se desarrolle con plena conciencia de hacia dónde va y de cuáles son los objetivos generales que debe realizar al par que cada colectividad de trabajo, cada comuna, cada distrito, cada república yugoslava tenga, sin embargo, el derecho de orientarse libremente y de determinar sus propios intereses específicos? ¿Cómo puede garantizarse la racionalidad de la totalidad del proceso y, simultáneamente, también la espontaneidad de sus partes individuales? ¿Cómo compatibilizar la disciplina por más elástica que esta sea, que toda planificación central impone, con la iniciativa y la libertad del individuo y de la comunidad, sin las cuales no tendría ningún sentido hablar de autogestión obrera o, en general, de autogestión social?

Nos vemos enfrentados a una contradicción indudable. No se trata de una de esas contradicciones subjetivamente contruidas, resultado de un pensamiento confuso e inconsecuente o, en el mejor de los casos, de una inexactitud conceptual. Aquí tenemos que enfrentarnos con una auténtica, objetiva contradicción dialéctica, ya que se encuentran en conflicto dos exigencias esenciales de la sociedad socialista, dos de sus valores indiscutibles.

Contradicción entre dirección y autogestión

Por una parte, una de las limitaciones sustanciales del capitalismo, que debe ser superada por el socialismo, es su elemental carácter anárquico. El socialismo es una sociedad *más racional* en cuanto posibilita, tanto en el macronivel —en el marco de la sociedad en su conjunto— como en el micronivel —en el

marco de la empresa individual—, el control de los precios materiales, la previsión de los fenómenos futuros, así como la intervención, la regulación, la aceleración o el retardo oportunos. El socialismo es, también, una sociedad *más humana* en cuanto el hombre no es ya sólo un ser individual, sino también social. Como ser social no puede sino aspirar a que la sociedad en su conjunto viva en condiciones dignas del hombre, esto es, con una conciencia clara, crítica, de la situación en la cual aquella se encuentra, y de las posibilidades reales de su evolución ulterior. Y esto implica, de por sí, la posibilidad de elegir entre alternativas objetivamente condicionadas, y de una acción organizada dirigida a la realización de aquellas que respondan en mayor medida a las necesidades sociales. En una sociedad en la cual no existan estas posibilidades, no existe tampoco una real libertad del individuo, aun cuando este abrigue la ilusión de que es libre.

Esta tesis del carácter ilusorio de la libertad individual cuando impera una fuerza social universal fue muy bien formulada por Engels en *Ludwig Feuerbach* **: «Los hombres hacen su historia, cualquiera que sea su resultado, persiguiendo cada uno sus propios objetivos, conscientemente queridos; y son precisamente los resultados de estas numerosas voluntades que actúan en direcciones diferentes, y de sus variadas repercusiones sobre el mundo exterior, los que constituyen la historia (...) Las numerosas voluntades individuales que actúan en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes —y a menudo directamente opuestos— a los que se proponían (...) Así, los conflictos de las innumerables voluntades y actos singulares crean en el dominio histórico una situación muy análoga a la que reina en la naturaleza inconsciente».¹ La sociedad, pues, en la que domina la fuerza elemental, en la que no existen planificación, ni dirección, se asemeja a la naturaleza inconsciente. Está todavía muy lejos de ser una sociedad humanizada.

Por otra parte, el concepto de autogestión social se introdujo entre nosotros justamente como antítesis de la tendencia a la estricta planificación centralista. Las formas de planificación que hasta entonces había aplicado la praxis socialista muestran algunas deficiencias esenciales, aún más, contenían la referencia al peligro implícito en toda planificación. La moderna so-

¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Werke*, Berlín, 1964, vol. II, pág. 359.

ciudad ya no es la *polis* griega, en la cual cualquier ciudadano podía ser miembro del parlamento y participar directamente en las decisiones. Alguien, por lo tanto, debe asumir la dirección en nombre de toda la masa de la sociedad. Este alguien puede, sin embargo, convertirse muy fácilmente en un estrato social especial, privilegiado. Tal como lo demuestra la historia del socialismo hasta nuestros días, muy a menudo esta posibilidad se hace realidad. En la moderna sociedad de masas, altamente organizada, toda dirección trae consigo el peligro de elevar el grado de burocratización de la sociedad. El otro efecto concomitante es la pasivización de los productores directos, que los mantiene en el estado de seres esclavizados, privados de sus derechos, inertes, transformados en «piezas de la máquina», en fragmentos de hombre.

«En la fábrica, el trabajador sólo cumple funciones de mera ejecución. No sigue el proceso productivo y laboral general; es un punto que se mueve para crear una línea; es un alfiler clavado en determinado lugar, y la línea se produce a partir de una sucesión de alfileres, que una voluntad extraña ha ordenado según sus propios propósitos.

»El trabajador se inclina a reproducir este modo de ser en todos los aspectos de su vida; en todos lados se adecua fácilmente al papel de ejecutor material —“masa”— conducido por una voluntad extraña a él; desde el punto de vista intelectual, es tonto; no sabe nada, ni quiere ver nada fuera de lo inmediatamente dado; por eso está desprovisto de todo criterio en la elección de su conductor y se deja engañar fácilmente por promesas; cree poder recibir algo, sin gran esfuerzo de su parte, y sin tener que pensar demasiado».²

El único modo de que un hombre común se transforme de objeto en sujeto consciente e interesado, que pase de la ejecutividad a la iniciativa, que sustituya la mano por la mente y la voluntad es su intervención activa en los diferentes órganos de autogestión. De este modo no solo se desarrolla la iniciativa de masas más amplias, no solo aumenta la productividad del trabajo y disminuye el poder de la burocracia, sino que tan solo así se suprimen ciertas formas esenciales de la alienación del hombre: el producto de su trabajo deja de serle totalmente extraño y la producción se vuelve algo más que la pura actividad mecánica aceptada por fuerza. El trabajo cooperativo

2 A. Gramsci, «Die kommunistische Partei» (1920), en A. Gramsci, *Philosophie der Praxis*, Francfort, 1967, pág. 83.

en los órganos de autogestión requiere necesariamente un grado más alto de comunicación y solidaridad recíprocas. En la medida en que el hombre no es sólo un ser social, sino también individual, un ser de una colectividad específica, sería ilusorio hablar de su libertad, a menos que la autogestión social se realice en alguna de sus posibles formas.

Evidentemente, no por haber obtenido el derecho de decisión está asegurado que el individuo decida en favor de los intereses sociales generales, ni siquiera de sus propios intereses personales, pues debería para ello ser lo bastante racional y evaluar con precisión estos intereses suyos. Más aún: no es seguro que el comportamiento de los hombres en los órganos de autogestión pueda concertarse perfectamente con lo que ellos consideran su propio interés. Este será a menudo conformista, pero, en tal caso, no tanto en relación con los centros generales de poder de la sociedad, sino más bien respecto de los microcentros locales: la empresa y la comuna. Según eso, la autogestión social conlleva también en forma latente, no solo el peligro del individualismo y particularismo en sí, que chocan duramente con los intereses generales de la sociedad, sino el peligro aún mayor del surgimiento masivo de pequeñas camarillas burocráticas —pequeñas solo en función del número de sus miembros, o de la dimensión temporal y espacial de su poder—, pero que, precisamente por esto, pueden ser muy efectivas en su acción antisocial. Ya solo por ello, la autogestión social necesariamente arrastra consigo ciertas formas elementales y anárquicas que una sociedad socialista no puede ni debe tolerar.

La dirección, así como también la autogestión, son supuestos necesarios del socialismo. Pero, al mismo tiempo, llevan en sí algunos fenómenos que se excluyen mutuamente.

La praxis no ha podido hasta ahora resolver esta contradicción. ¿Qué dice al respecto la teoría marxista? ¿Contiene elementos que nos posibiliten una síntesis teórica de ese tipo, adecuada a nuestra época, que permitiera superar dicha contradicción?

Puntos de vista de Marx y Engels sobre dirección y autogestión

El punto de vista general de Marx con respecto a esto se desprende mejor de aquel famoso párrafo del tercer tomo de *El capital* ** donde describe el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad. En tanto el hombre deba trabajar y

luchar contra la naturaleza, en tanto exista la producción material, «la libertad, en este terreno, solo consiste en que el hombre socializado, *los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego* y lo lleven a cabo con el menor desgaste posible de fuerzas, y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana».³

Es evidente que este pasaje no permite reconocer la contradicción de la que hablábamos. Marx abarca una y otra: habla de los *productores asociados* que, sin mediación alguna, regulan en forma independiente y racional su intercambio de materias con la naturaleza, esto es, dirigen la producción. Aquí se dan simultáneamente el momento de la autogestión y el de la dirección y control racionales de los elementos.

Marx escribió muy detalladamente sobre estas cuestiones cuando resumió las experiencias de la Comuna de París en el Manifiesto del Consejo General de la Internacional Obrera: *La guerra civil en Francia*. * Opina que se debe dar por supuesto que, con la introducción del sistema de la comuna en Francia, «también en las provincias el viejo gobierno centralizado debió dejar el campo libre a la autogestión de los productores». Marx continúa: «Las pocas pero importantes funciones que todavía quedaban a cargo del gobierno central no debían ser suprimidas, como se falseó intencionadamente, sino transferidas a funcionarios comunales, estrictamente responsables. La unidad de la nación, lejos de romperse con la constitución comunal, se hubiera organizado, pasando a ser una realidad por la eliminación del poder del Estado, que pretendió hacerse pasar por la personificación de esta unidad, pero quiso ser independiente y superior respecto de la nación misma, de la cual solo era una excrecencia parasitaria».⁴

Por lo demás, Marx se opone a los intentos de interpretar la nueva constitución como el renacimiento de la comuna medieval, que había precedido al poder del Estado. Opina que la unidad nacional «se ha convertido en un factor poderoso de producción social. El antagonismo entre comuna y poder estatal ha sido confundido de una forma exagerada con la antigua lucha contra la supercentralización».⁵

3 K. Marx, *Das Kapital*, Francfort, 1967, vol. III, pág. 828.

4 K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, en K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Werke*, op. cit., vol. I, págs. 488-89.

5 *Ibid.*, pág. 489.

Marx estigmatiza a los individuos de las clases dominantes «que se han lanzado a un inoportuno y fanfarrón apostolado de la producción cooperativa», y continúa: «Pero si la producción cooperativa no es mero embuste y simulación, si reemplaza al sistema capitalista y la totalidad de las cooperativas regulan la producción nacional conforme a un plan de conjunto, tomándola bajo su dirección y poniendo fin a la constante anarquía y las convulsiones periódicas que son el destino inevitable de la producción capitalista, ¿qué otra cosa sería esto, señores, si no el comunismo, el comunismo “posible”?». ⁶

Es característico del punto de vista de Marx y Engels que no hayan visto contradicción alguna entre autogestión y centralización en general, y planificación central en particular. Esto se explica, ante todo, por dos supuestos de Marx, que después nunca se realizaron del todo en la realidad.

Por una parte, Marx excluyó *a priori* o, dicho más exactamente, no tomó en consideración la posibilidad de que sectores aislados del propio proletariado pudiesen comenzar a luchar contra los intereses de toda la clase obrera, en favor de los suyos propios y de objetivos contrarios a la sociedad; tampoco consideró que, en determinadas circunstancias, pudiese faltar al proletariado aquel grado de solidaridad, integridad y entusiasmo revolucionario que Marx había comprobado entre los obreros parisienses durante los sucesos revolucionarios de junio de 1848 y de la Comuna de París en 1871. En un caso así, cuando se llega a conflictos entre lo general y lo particular, no cabe tampoco el supuesto de que una serie de voluntades y decisiones individuales libres, todas las cuales marchan en una determinada dirección, responderá justamente a aquella decisión que, vista con la perspectiva de la totalidad, sería la más racional. La autogestión de productores, cuya conciencia de clase no está desarrollada, podría conducir entonces a la anarquía, y, por cierto, a una peor todavía que aquella que debe superar la revolución socialista. En el peor de los casos, podría conducir a la explotación de toda la sociedad por unidades colectivas de trabajo privilegiadas, por ejemplo, por aquellas cuyas empresas poseen el monopolio de una rama determinada de la producción.

El segundo —y mucho más importante— supuesto de Marx era la transformación de los órganos centrales (estatales) de amos en servidores de la sociedad.

En su *Introducción* a la edición de 1891 del *Manifiesto del*

6 *Ibid.*, pág. 491.

Consejo General, Marx y Engels estaban absolutamente convencidos de que la clase trabajadora debería asegurarse —por anticipado y con recursos muy rigurosos— contra la burocratización de sus propios representantes. La Comuna aportó al respecto valiosas experiencias, y tanto Marx como Engels aceptaron con gran beneplácito dos «recursos infalibles», como los llama Engels, que la Comuna había aplicado.

En primer lugar, cubrió todos los cargos con personas elegidas mediante elecciones realizadas conforme al derecho general de voto. Estas eran directamente responsables y removibles en cualquier momento por sus electores. En segundo lugar, «se pagaba por todos los cargos, altos y bajos, solo el salario que recibían los demás trabajadores».⁷ Marx añade este comentario: «Los derechos adquiridos y los gastos de representación de los altos dignatarios estatales desaparecieron con estos mismos dignatarios».⁸ Y Engels: «Con ello, se puso punto final a la caza de puestos y la empleomanía».⁹

En esencia, el supuesto de Marx estriba, por lo tanto, en que se descarta por anticipado la posibilidad de que la gente que trabaja en los órganos centrales de la sociedad se transforme en un estrato social específico, con intereses específicos, y que, con el tiempo, comience a dominar la sociedad. En este caso, el poder central permanece como el poder de la clase trabajadora misma. Sus decisiones no podrán chocar esencialmente con las de cada una de las colectividades, mientras la clase trabajadora en su conjunto esté a la altura de su tarea histórica y su conciencia de clase suficientemente desarrollada.

En este caso, tales órganos centrales consecuentemente democráticos deberían ser considerados también como órganos de autogestión, puesto que *autogestión no quiere decir otra cosa que administración de la sociedad por sí misma*, en contraposición con aquella sociedad administrada por un poder que está por encima de ella. Al respecto, deberían distinguirse distintos *niveles de autogestión*: desde la sociedad entera, con sus órganos centrales, pasando por diferentes niveles específicos (en Yugoslavia: república, distrito, comuna) hasta el nivel de las colectividades de trabajo individuales.

Con ello se describe una situación que puede ser considerada

7 F. Engels, «Einleitung zur Ausgabe von 1891», en *Ausgewählte Werke*, op. cit., pág. 452.

8 K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, en *Ausgewählte Werke*, op. cit., pág. 488.

9 F. Engels, «Einleitung zur Ausgabe von 1891», en *Ausgewählte Werke*, op. cit., pág. 452.

ideal. La Comuna de París se había acercado mucho a ella, y por cierto que a consecuencia de toda una serie de circunstancias: por lo pronto, los acontecimientos se desarrollaron en una única ciudad y no en una comunidad multinacional, compleja y, en muchos aspectos, heterogénea, donde todo se hace mucho más complicado y difícil. Además, se trataba del proletariado de un gran centro industrial, de una ciudad con vasta experiencia y tradición revolucionarias, que por entonces era considerada capital cultural del mundo. Todo sucedió en un lapso breve, en un período de extraordinario entusiasmo, y todos sabemos muy bien cuán alto nivel moral puede alcanzar el comportamiento de las masas y del individuo en períodos particulares de la revolución.

Papel del partido proletario en la dirección del movimiento revolucionario

Sabemos hoy con certeza que la situación real está, la mayoría de las veces, muy alejada del ideal de Marx, y que a menudo la clase trabajadora no logra evitar la mayor o menor burocratización de sus propias organizaciones representativas, sea en el aparato del Estado o en el partido. En relación con ello, en nuestro siglo, antes, durante e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, entraron en conflicto dos concepciones opuestas de la dirección consciente del movimiento revolucionario y de la organización del partido proletario.

Una concepción, en favor de la cual Lenin abogó especialmente, acentuaba el *activismo de las fuerzas revolucionarias conscientes de la sociedad*.

Aunque las condiciones sociales no estuvieran aún maduras para la revolución proletaria, aunque todavía ni siquiera hubiese sido liquidado el feudalismo, la vanguardia consciente del proletariado debía colocarse a la cabeza de las masas oprimidas, e impulsarlas a la acción junto con el resto de los estratos sociales insatisfechos, para hacer primero una revolución democrático-burguesa, y transformarla, tan pronto como fuera posible, en una revolución proletaria. De este modo no se salteaban, por cierto, fases particulares del proceso social, pero su duración podía acortarse; así se aceleraba el proceso histórico. El partido, para poder dirigir el proceso social, debía ser sumamente coherente, bien organizado y democrático, pero también centralizado. No podía esperarse que la conciencia del partido y

de la clase obrera —sumamente elemental— se formase espontáneamente. La conciencia debe ser resultado del conocimiento científico e introducida en la clase obrera. En esto consiste el importante papel de la intelectualidad humanista revolucionaria. En este sentido, también el trabajo teórico adquiere un carácter marcadamente anticipatorio y activo.

La otra concepción, representada por Rosa Luxemburgo y también por G. Lukács en su trabajo —probablemente el mejor— *Historia y conciencia de clase* ** (1923), acentuaba el *carácter espontáneo del proceso revolucionario*. El centro de gravedad no reside tanto en las fuerzas conscientes que dirigen el proceso total, cuanto en la acción de masas suscitada por la necesidad social misma. La fuerza revolucionaria proletaria permanece latente mientras el proceso histórico, sobre todo la crisis de la economía capitalista, no conduzca a su manifestación práctica. Muy lejos de ser el supuesto y el estímulo del proceso revolucionario, la organización del proletariado es solo su consecuencia. El partido no puede favorecer ni impedir este proceso. Solo en él y a través de él el proletariado se constituye como clase.

A diferencia de la tesis leninista de que la conciencia de clase se introduce desde afuera, R. Luxemburgo y Lukács opinan que el partido sirve ante todo para hacer conscientes a los trabajadores de su propia voluntad, todavía no suficientemente clara; para que la verdad latente en la clase obrera se integre en un movimiento espontáneo de masas y, de este modo, se eleve la actividad, condicionada por la necesidad económica, al nivel de la actividad libre y consciente. De todo ello no se sigue que el partido deba arredrarse ante la acción en condiciones no maduras, en especial si las masas se han rebelado y están dispuestas a la lucha. En opinión de R. Luxemburgo, ni oraciones ni imprecaciones valen de nada contra una revolución prematura. No solo el partido no puede provocar la revolución antes de tiempo; tampoco puede evitar la acción de masas, cuando esta ya ha estallado. Tales acciones —ya por anticipado condenadas al fracaso— se producen necesariamente, son hasta indispensables en el necesario proceso de maduración del proletariado. Según R. Luxemburgo, los errores que comete un movimiento realmente revolucionario son históricamente más fructíferos y útiles que la infalibilidad del mejor comité central.

Por eso, R. Luxemburgo era del parecer que las cuestiones de organización del partido tenían una importancia secundaria, y que el proletariado no necesitaba una organización estricta-

mente centralista como aquella por la cual luchaba Lenin.¹⁰ En cierto modo, ambas concepciones se basan en Marx.

Por una parte, Marx cargó decididamente el acento en la acción humana, en la orientación del hombre a la transformación del mundo, en la superación de aquello que en lo existente es negativo. Este activismo constituye el centro de la filosofía de Marx, su novedad más original y básica.

Pero, por otra parte, Marx subraya en *El capital*, con tanta frecuencia como le es posible, el carácter científico de su doctrina frente a distintas concepciones morales. Pone especialmente de relieve que no se trataba de exigencias ideales o morales, sino del conocimiento de las leyes objetivas de la sociedad, que son independientes de la voluntad humana. No obstante, Marx no es en *El capital* un cerrado determinista. Las leyes que allí expone son comprendidas por él como tendencias, que admiten excepciones en casos particulares.

Si tomamos el pensamiento de Marx como un todo, debe afirmarse que, entre las dos concepciones expuestas, *prepondera el activismo*, y que la *transformación de lo existente* conscientemente dirigida a un objetivo configura de lejos el aspecto más importante. Por eso, en aquella controversia Lenin tenía en el fondo razón. R. Luxemburgo acentúa excesivamente el momento de lo espontáneo y lo elemental. La clase trabajadora aparece idealizada. La experiencia ha mostrado, sin embargo, que el proletariado no siempre estuvo a la altura de su tarea histórica: el proletariado francés, y el alemán bajo Hitler, por ejemplo; la actual clase trabajadora de Estados Unidos, mucho más anticomunista que la intelectualidad liberal, etc.

Además, todas las revoluciones triunfantes han demostrado en la práctica cuán grande es el poder de una vanguardia proletaria verdaderamente revolucionaria y bien organizada, y cuán grandes, correlativamente, son las posibilidades de una dirección práctica consciente de la sociedad. En este sentido, Lenin tenía razón.

En el pensamiento de R. Luxemburgo existe, sin embargo, un elemento de verdad. Su concepción solo es la oposición llevada al extremo contra el posible voluntarismo y subjetivismo de la vanguardia y, en especial, contra la posible burocratización de la conducción.

La historia, después de la muerte de Lenin, ha demostrado

¹⁰ Ya en 1904 hubo discusiones entre ambos, inmediatamente después que Lenin publicara su libro *Un paso adelante, dos atrás*. R. Luxemburgo reseñó este libro y criticó a Lenin en julio de 1904. Lenin respondió en otoño del mismo año.

cuán grandes son los peligros de la concentración de un poder gigantesco —político y económico— en manos de una conducción partidaria organizada según los principios leninistas. Este peligro es tanto mayor cuanto menos desarrollada económica y culturalmente sea la comunidad social, cuanto más inmadura desde el punto de vista político, cuanto menos democrática, aun cuando tenga una tradición democraticoburguesa; y tanto mayor, en la medida en que el centralismo democrático sea, dentro del partido, *más centralista y menos democrático*. Bajo tales condiciones, cuando un grupo privilegiado y de élite dentro del partido asume totalmente la función directiva, según la naturaleza de la situación burocrática de esta élite, lleva a un tipo de dirección social que, de hecho, significa la pérdida de la originaria orientación revolucionaria y humanista, y a la realización de objetivos totalmente opuestos a los valores originarios del movimiento.

Con esto hemos llegado a nuestra problemática actual.

Condiciones de la dirección del desarrollo social en Yugoslavia

Con la supresión de la burguesía como clase y la socialización de los medios de producción, el socialismo ha obtenido la posibilidad histórica del dominio gradual y sin límites de las fuerzas elementales de la sociedad y de la progresiva e ilimitada humanización de la vida social.¹¹ Las modalidades de la pla-

11 Es característico del desarrollo social en nuestro siglo un aumento relativamente rápido de las tendencias dirigistas en todos los niveles de la organización social.

Entre los factores generales que favorecieron en el mundo entero el desarrollo de esta tendencia, hay que mencionar especialmente: el proceso general de superación de la atomización y, en particular, el aumento de la integración económica (regional, nacional e internacional), la ampliación de las funciones del Estado y el repentino incremento de su intervención en la vida económica y global de la sociedad y, finalmente, el súbito desarrollo de las ciencias, que posibilitó la predicción relativamente exacta y el control consciente de los procesos sociales.

En el capitalismo actual, esencialmente distinto del capitalismo liberal de *laissez-faire* del siglo XIX, la planificación ha alcanzado un grado increíble de desarrollo en el marco de las empresas individuales y corporaciones industriales. Gracias al alto grado de pericia técnica del estrato de directivos, y, en especial, gracias al desarrollo y aplicación de una serie de disciplinas científicas muy exactas, que se ocupan de

nificación en el curso del desarrollo del socialismo hasta ahora han conducido, entre tanto, a ciertas experiencias, malentendidos y resistencias negativos. En la medida en que la propiedad social de los medios de producción se manifieste como propiedad del Estado, y el poder político se concentre en los órganos estatales, la planificación consistirá en una imposición administrativa, formal y obligatoria de objetivos y tareas, lo que reduce a un mínimo la iniciativa, libertad y dignidad de los productores individuales. Por otra parte, no existe una auténtica dirección racional cuando faltan los conocimientos concretos, imparciales y objetivos del estado de la sociedad; cuando no están claramente definidos los objetivos y necesidades —próximos y lejanos— del desarrollo social; cuando no se presta la debida atención al desarrollo de los métodos y técnicas del plan; cuando, finalmente, la sociedad no cuida de que los cuadros más capaces y técnicamente más competentes lleguen a las posiciones de conducción.

El problema de la dirección de la sociedad y de su desarrollo se plantea en Yugoslavia en condiciones muy complicadas y contradictorias. Hemos introducido la autogestión y, con ello, también hemos iniciado en la práctica el proceso de extinción del Estado. Pero todavía tenemos un Estado muy fuerte y una enorme concentración de poder político y económico en las instituciones sociales centrales. Nuestros parlamentos, en especial la Asamblea Nacional y los parlamentos de cada una de las repúblicas, tienen un carácter híbrido y contradictorio. Se transformarán paso a paso en órganos de autogestión en la medida en que cada vez más trabajadores, elegidos en forma democrática, lleguen a ellos, y cubran allí temporariamente funciones de conducción, siendo remunerados por ello como por cualquier otro trabajo creativo y altamente calificado, sin conservar el derecho a gozar permanentemente de un elevado status social. Por otra parte, los parlamentos son todavía órganos estatales, en la medida en que los consejos ejecutivos y los órganos administrativos puedan, por medio de su presión y de la autoridad heredada del pasado, ejercer una influencia deci-

la problemática de la metodología y de la técnica de la administración y planificación, en algunos casos el capitalismo ha alcanzado en el nivel microeconómico, un grado aún más alto de racionalización que el obtenido por el socialismo hasta ahora. En el nivel de la sociedad global se comprueba, asimismo, un aumento evidente y regular de la tendencia a la planificación, aunque esta tiene en el capitalismo límites insuperables a causa de la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y de la acción de las leyes del mercado.

siva; en la medida en que, conculcando los principios de la publicidad de todos los actos y de la democracia de las elecciones y decisiones, se reemplaza la igualdad de los derechos por las jerarquías, la fuerza de los argumentos por la fuerza de la posición y el esclarecimiento por la coerción.

En segundo lugar, no solo hemos suprimido la propiedad privada de los medios de producción, sino que también hemos dado pasos muy importantes para transformar la propiedad estatal en propiedad realmente social. Sin embargo, buena parte de la propiedad social está alienada aún y no sirve a la satisfacción de intereses sociales realmente generales; por una parte, porque disponen de ella en forma inconveniente la administración estatal, o bien particulares influyentes; por otra, debido a los particularismos, regionalismos y nacionalismos que se manifiestan cuando las organizaciones sociopolíticas defienden en primer lugar los intereses de su comuna, su distrito o su república. Tales formas de alienación de la propiedad social conducen a una anulación parcial de las posibilidades históricas extraordinariamente favorables de dirección racional creadas por la sociedad socialista.

En tercer lugar, tenemos un sistema económico híbrido que, de hecho, responde tanto al principio del intercambio con fines de lucro y del libre juego de las leyes de la producción de mercancías y del mercado, cuanto, al mismo tiempo, al principio de la continua intervención administrativa, no solo con el objeto de evitar la anarquía y las desproporciones demasiado grandes, sino también con objetivos esencialmente extra-económicos (políticos, humanitarios y otros). Intervenciones administrativas de esta índole se dan en una medida incomparablemente mayor de la que la constitución, las decisiones del partido, los documentos politicojurídicos y, en suma, la teoría politicoeconómica dominante autorizan. Puesto que es una fuerza no reconocida y, en gran parte, desconocida, la intervención administrativa se introduce subrepticamente en forma elemental, incontrolada y poco racional en el sistema económico, y tiene un efecto doblemente negativo. En tanto obstruye la acción de la ley del valor, crea muchas situaciones artificiales y económicamente injustificadas, y entorpece la libertad e iniciativa de las distintas organizaciones de trabajadores. En esto se asemeja a la estructura de planificación estatista, solo que la envergadura de los efectos en este sentido es sensiblemente menor. Por otra parte, puesto que la intervención administrativa no está suficientemente bien estudiada, crea a veces desproporciones y situaciones anárquicas mayores aún que las

que, de por sí, podría ocasionar la producción de mercancías. Aquí hay una evidente contradicción entre teoría y praxis. Por una parte, en todos los llamamientos declarativos se afirma que la reproducción ampliada debería dejarse a cargo de los órganos de autogestión y que las intervenciones en el curso de los movimientos económicos irían más lejos de lo necesario, si nos apoyásemos más en análisis científicos sólidos. Pero en medio de esas terribles imprecaciones contra el estatismo y las tendencias estatistas, el poder estatal se mantiene en mayor medida que la precisa cuando, según todas las demandas, en bien de la desestatización se debería liberar buena parte de los presupuestos destinados a la ciencia, la cultura y la educación popular, a la vez que incrementar con rapidez los presupuestos federales y de las repúblicas, etc. Por otra parte, a quienes sostienen que nuestro sistema es, de hecho, economía mercantil *pura*, que las intervenciones por parte de las instituciones políticas centrales en toda sociedad socialista son y deben ser algo corriente, y que solo podrían disminuir la condición de que se planifique más democráticamente y se reduzca la arbitrariedad autocrática, a ellos, nada menos, se los acusa de abogar por el estatismo y el regreso a la fase administrativa. Es difícil decir cuáles son aquí los límites entre el cinismo y la típica incapacidad ideológica para reconocer la realidad.

La cuarta de las condiciones específicas bajo las cuales se plantea entre nosotros el problema de la dirección, es la contradicción notoria entre la función que debería cumplir en el sistema de autogestión cada productor individual directo, y la *posibilidad real* de que desempeñe esa función. Un supuesto de la autogestión es el productor *racional*, que no solo conoce bien su trabajo y su fábrica, sino que es también capaz de evaluar sus intereses a largo plazo, hacerlos armonizar con los intereses generales de la sociedad global, y elegir los medios más adecuados para su realización. Tal grado de racionalidad supone cultura general, y formación política y técnica. A este respecto, sin embargo, la situación en nuestra sociedad provoca aprensión: no solo el ritmo de erradicación del analfabetismo entre nuestros obreros de ninguna manera es satisfactorio: en algunas comarcas del país nos estancamos o, inclusive, retrocedimos. Responsable de semejante fracaso en este ámbito —que puede tener consecuencias de largo alcance— es, en gran medida, una concepción totalmente insostenible y perjudicial, según la cual la cultura y la educación deben ser financiadas por quienes las reciben. Esta argumentación no es más que el eco lejano del capitalismo liberal del siglo XIX, hace

tiempo superado. Sería absurdo que una sociedad quisiera construir su existencia entera sobre una condición como la racionalidad de los productores directos, y no tomase ninguna medida para cumplir con esta condición en el mayor grado posible.

La función de la ciencia en la dirección del desarrollo social

La dirección del desarrollo social debe fundarse en análisis y supuestos científicos. Dentro del socialismo ha pasado a ser lugar común que las decisiones en asuntos sociales deben fundarse en conocimientos científicos (de aquí también el nombre de la doctrina: socialismo científico). Lamentablemente, en la mayoría de los países socialistas, las ciencias sociales están muy poco desarrolladas y retrasadas respecto de las ciencias naturales y técnicas. En vez de exigirse de ellas que proporcionen conocimientos fieles, empíricamente fundamentados, del estado real de la sociedad, de sus tendencias regulares y posibilidades reales, y de las alternativas de su evolución posterior, frecuentemente se las circunscribe, en lo esencial, a la función de propaganda ideológica. En nuestro país, durante los últimos años se ha producido un perceptible viraje hacia las investigaciones empíricas. Por desgracia, todavía pagamos las omisiones del período anterior y carecemos de conocimientos satisfactorios acerca de muchos problemas clave de nuestra sociedad.

Otra omisión tiene, quizás, un carácter más serio, porque de ninguna manera la hemos reconocido en su totalidad. Hoy ya no es posible imaginar la planificación sin la aplicación de conocimientos teóricos, metodológicos y técnicos de toda una serie de disciplinas muy exactas, desarrolladas en Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, que llevan el nombre genérico de *análisis operacional* o *ciencia de la planificación*. El objeto de esta ciencia es, en pocas palabras, la elaboración científica de decisiones, el cálculo de las soluciones óptimas para una situación dada, cuando los objetivos por realizar son conocidos y los medios de que se dispone limitados.

Las disciplinas que abarca la ciencia de la planificación son las siguientes: 1) en la *lógica*, el álgebra de Boole y la teoría axiomática de la probabilidad subjetiva; 2) en la *matemática*, la programación lineal y no lineal, la programación dinámica, la teoría de los juegos, la teoría de la información y la

teoría de las decisiones; 3) la *estadística* matemática; 4) en la *técnica*, la teoría de la automación y, en especial, la de los cerebros electrónicos (que, debido a su gigantesca velocidad para la resolución de problemas con un número elevado de incógnitas —como los que presentan en las operaciones de dirección—, son indispensables en la planificación); 5) en la *psicología*, la teoría del aprendizaje; 6) en la *economía*, la econometría y la cibernética económica, y 7) la *teoría general de la organización*.

En la Unión Soviética y algunos otros países socialistas se realizan denodados esfuerzos para crear los cuadros necesarios en estas disciplinas, a fin de alcanzar el nivel teórico en el cual se encuentran ya los países capitalistas más avanzados, y aplicar estas disciplinas en la práctica de la planificación tan pronto como se pueda y, por supuesto, en mayor medida que la posible en el nivel de la sociedad global en el capitalismo, mientras exista este.

Lamentablemente, nosotros no emprendemos nada en esta materia o, por lo menos, nada en forma organizada. Algunos individuos han aprendido accidentalmente algo de este conjunto de ciencias y trabajan en algunos de estos problemas por propia iniciativa. Con todo, esto es muy poco, y, tomado en conjunto, insatisfactorio. Apenas si tenemos una enseñanza insuficiente; carecemos de las correspondientes posibilidades de investigación y de una política de formación de cuadros; tampoco procedemos a su aplicación en la práctica. Corremos el riesgo de quedar retrasados no solo respecto de los países capitalistas desarrollados, sino también de aquellos países socialistas que, gracias a la enorme concentración de recursos y a sus redoblados esfuerzos, pueden, por lo general, alcanzar a Occidente en todas las disciplinas exactas, recuperándose del atraso en que habían caído durante la Segunda Guerra Mundial.

Ciertamente, en un futuro inmediato madurará entre nosotros la convicción de que las intervenciones conscientes con el objeto de dirigir los procesos sociales no admiten improvisaciones ni adivinanzas, sino que, más bien, deben ser planeadas con mucha exactitud. Quizá descubramos entonces que el desarrollo insuficiente de los correspondientes ámbitos científicos y la carencia de especialistas es uno de los principales factores que nos limita.

Niveles y formas de la dirección

Para ser eficaz y alcanzar la máxima racionalidad, la dirección debe desarrollarse en todos los niveles de la estructura social. Quienes insisten en la importancia de la planificación para el socialismo no tienen necesidad de negar las posibilidades de la planificación también en el nivel de la organización de trabajadores, la comuna y el distrito. En la medida en que se den las correspondientes precondiciones, es seguro que en el sistema de autogestión (bajo el cual las leyes del valor actúan en forma relativamente libre) existe un gran interés de las colectividades de trabajo por administrar con la mayor eficacia posible, lo que exige de su parte conocer todos los factores pertinentes, para una eficaz anticipación y regulación de la producción y su colocación en el mercado. En los hechos la generalizada desconfianza *a priori* respecto de tales posibilidades significaría en la práctica el mantenimiento de las tendencias burocráticas e implicaría un simple retroceso a los métodos del socialismo administrativo.

Pero sería igualmente ingenuo pensar que la dirección racional de los procesos sociales globales puede alcanzarse mediante la espontánea armonización de cada uno de los sujetos locales y regionales de la planificación, o bien mediante la espontánea unión vertical. No se trata solo de que un sujeto de planificación no niegue la libertad de decisión de los otros sujetos, sino también de que todos los sujetos, en conjunto, directa o indirectamente, den a su libertad de planificar ciertos marcos generales; esto es, ciertos objetivos generales que deben ser concretados en un determinado intervalo, por medio de la acción comunitaria. Por ello es preciso que existan instituciones centrales democráticamente formadas —órganos centrales de autogestión— sobre las que recaería la responsabilidad del planteo de tales objetivos generales y de la determinación de los medios y mecanismos necesarios para su realización.

¿El plan social general debe ser solo un pronóstico o también un compromiso? Si queremos hablar seriamente de planificación y, en general, de dirección, tal pregunta apenas tiene sentido. Ya el concepto de planificación implica que se trata de una cierta praxis, que debe ser dirigida, y no de un puro interés teórico de conocer y prever el curso de un proceso. Justamente esta predicción es, si está teórica y empíricamente fundamentada, el supuesto de un plan, y no el plan mismo. Por supuesto, en la sociedad, como en la naturaleza, no domina un determinismo lineal, unívoco.

La predicción, que permanece en el marco de la ciencia específica, contendrá precisamente las diferentes alternativas de la evolución ulterior. Formular un pronóstico en una determinada dirección significa decidirse por ella sobre la base de nuestras necesidades y objetivos de largo plazo. Se plantea entonces la siguiente pregunta: ¿por qué deberíamos decidarnos por una posible dirección si no pensamos también comprometernos en su realización? ¿Por qué deberíamos llamar plan a algo que es un mero pronóstico, una simple reflexión, no comprometida, sobre el futuro, y no la orientación de la acción aprobada? O, ¿por qué deberíamos decidarnos por algo en la teoría y luego, en la práctica, por otra cosa muy distinta?

La única posición consecuente sería el rechazo absoluto de todo plan —como obligación y como pronóstico— en todos los niveles (federación, república, etc.). Si alguien cree que no es necesario determinar por anticipado dónde se encontrará mañana la sociedad, entonces, una elemental consecuencia exigiría abiertamente que el mismo principio se aplicase a cada una de sus partes. La dirección no es algo que en un ámbito de la vida humana pueda resultar provechoso y peligroso en otro. En el fondo, es una de las características esenciales de la estructura de la praxis humana.

En la medida en que el hombre es *libre*, tiende a participar en la formación de su futuro; por ello elige, entre las diferentes posibilidades reales, aquellas que mejor responden a sus necesidades.

En la medida en que el hombre es un ser *activo y creador*, no se conforma con la contemplación de las posibilidades futuras sino que se empeña en realizar aquella por la cual se ha decidido.

Finalmente, en la medida en que el hombre es un ser *social*, que se comunica y trabaja con otros, y comparte con ellos ciertas necesidades y valores, está dispuesto a comprometerse, no solo en el logro de sus objetivos individuales, sino también en el de algunos que no satisfacen sus propias necesidades, pero que, en forma mediata, representan valores para él, porque satisfacen necesidades de otros hombres.

Solo así es posible la dirección, no solamente en el ámbito personal y familiar, sino asimismo en la vida de comunidades sociales más amplias. Pero también, a la inversa, el hombre que solo se interesa en la dirección del ámbito al cual pertenece en forma directa muestra con ello que no es un ser suficientemente social, o que no es consciente de la unión indivisible de intereses personales y sociales.

El representante de la dirección social

No obstante, alguien podría aceptar la dirección como un valor general, aun tratándose de la sociedad global y, sin embargo, abrigar reservas debido al peligro real de que el grupo social a cargo de la dirección se aliene de la sociedad y se manifieste como una fuerza exterior tiránica.

De ahí que una de las cuestiones más importantes con respecto a la dirección del desarrollo social global sea: ¿quién debe ejercer esta función, y cómo ha de evitarse un posible abuso de ella?

La experiencia de los países socialistas ha demostrado claramente que la dirección de la sociedad por parte de *órganos estatales* conduce inevitablemente a la formación de una burocracia política muy poderosa. En la medida en que esta burocracia sea instruida, bien informada y capaz de apoyarse en la intelectualidad técnica y de aprovechar las adquisiciones de la ciencia, una planificación de ese tipo puede ser relativamente efectiva y garantizar la elevación relativamente rápida de las bases materiales de la sociedad; pero también conducirá a grandes pérdidas económicas, provocará la pasividad de los productores directos y los mantendrá en la situación de asalariados, creando diferencias sociales indefendiblemente grandes.

El abandono de la función directiva en manos de especialistas y expertos puros conduciría a otra variante del burocratismo: la tecnocracia. La tecnocracia alcanzaría un grado más alto de eficiencia, debido a su mayor competencia en la administración de los procesos sociales, pero también un mayor grado de desconsideración respecto de los valores políticos, sociales y todos los otros valores humanos.

El sistema de autogestión representa la única solución satisfactoria. Los órganos superiores de autogestión —como llegan a ser los parlamentos en el curso del desarrollo ulterior— deberían tomar sobre sí la plena responsabilidad de determinar los objetivos sociales generales y los instrumentos para su realización. Por supuesto, solo podría llamarse racional a esa fijación de objetivos, a condición de que, por una parte, se tomasen en cuenta *los objetivos a largo plazo de toda la época* (la desaparición de todas las formas ocultas de explotación, la superación de las diferencias sociales entre los diversos grupos y de las diferencias regionales entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas, la concreción del bienestar material, la solidaridad social, etc.), y por la otra, *la situación real de la sociedad, las*

tendencias regulares de su transformación, los planes de las organizaciones sociopolíticas de menor alcance, etc.

La ciencia debería desempeñar un papel en muchos sentidos importantes en ese plan global, mediante la precisa definición de los objetivos, la elaboración de las alternativas que conducen a ellos, la verificación de la eficiencia de la orientación política aceptada, la preparación de medidas a adoptar para la modificación de un determinado curso de acción, en caso de que se muestre en la práctica menos eficaz que lo esperado, la detallada elaboración de planes de corto plazo, el control continuo de su realización, la compulsa permanente de la opinión pública, etc. Por supuesto, la *decisión en cuanto a elegir entre las alternativas* debería depender de los órganos de autogestión, incluida la más alta corporación de esa índole: el parlamento. Naturalmente, estas decisiones serían obligatorias, constituirían los *marcos* legales dentro de los cuales se movería el poder de decisión de la autogestión en todos los niveles más bajos. Estas decisiones, sin embargo, no serían dictadas mediante la descarada presión de un poder extraño, situado fuera de la sociedad, como ocurre en las sociedades burocratizadas. La diferencia esencial reside en la forma democrática como se constituye el órgano central de autogestión, y en la forma democrática como ha sido aceptado el plan global luego de muchos exámenes previos y discusiones en igualdad de derechos.

Por ello, sería desacertado considerar una dirección así en el marco de un sistema de autogestión desarrollado y en el apogeo de su funcionamiento, como una variante del estatismo (por ejemplo, como «*estatismo representativo*»). Para el estatismo es indiferente que la dirección se efectúe *desde un centro*, lo que importa es que sea *el Estado* el que la determine. El parlamento, en su forma actual, ya no es solo un órgano estatal; su ulterior evolución estará acompañada por el proceso de extinción del Estado.

Obviamente, por ahora toda conducción lleva en sí elementos de estatismo. Pero, en primer lugar, hay que desarrollar la democracia socialista, orientándola hacia la paulatina desaparición de estos elementos, y, en segundo lugar, *mucho más pertinaz y peligroso es aquel estatismo invisible e incontrolado que se oculta a veces tras consignas de descentralización y de lucha contra él.*

En este momento, para nuestra sociedad constituiría un paso hacia un grado relativamente alto de democracia, hacia la eliminación de ciertas desproporciones e inestabilidades, inclu-

sive hacia un accionar más libre de las leyes de la producción de mercancías, si numerosas intervenciones no coordinadas, insuficientemente organizadas por parte de individuos y de diferentes órganos del aparato estatal, que en las actuales condiciones son difíciles de evitar e impedir, fuesen cuidadosamente sustituidas por la regulación global elaborada sobre tales bases, científicamente fundada en los principales instrumentos del desarrollo social ulterior, por parte de las instituciones políticas más altas, respetadas y elegidas del modo más democrático posible, de nuestra sociedad.

La conclusión de todo ello sería la siguiente: la contradicción a la cual nos enfrentamos no puede ser superada mediante la mera ignorancia de uno de sus aspectos, como muchos piensan en la actualidad. La dirección no puede ser reducida al mero pronóstico del futuro curso de las cosas, puesto que entonces no sería en absoluto tal. Por otra parte, esta contradicción no puede ser superada mediante la negación o limitación esencial del principio de autogestión, pues este no solo es una de las principales conquistas de nuestra revolución sino la condición preliminar de aquella humanización de la sociedad de la cual habló Marx. Por cierto que podrían esbozarse modelos sociales sobre la exclusiva base de uno u otro principio, pero esto conduciría inevitablemente a una serie de fenómenos indeseables, algunos de los cuales ya he mencionado. Según esto, la única solución consiste en superar esa contradicción, transformando el carácter de la planificación, por un lado, y de la autogestión, por el otro. Por ejemplo: mediante la decidida desburocratización de la dirección por parte de los órganos centrales, y el perfeccionamiento de la autogestión en los órganos locales, en un sentido esencialmente más racional y más acorde con el espíritu del socialismo.

Solo esta solución está en concordancia con los objetivos principales expuestos por Marx, y en nombre de los cuales hemos comenzado esta grandiosa transformación revolucionaria de nuestra sociedad.

8. La democracia directa como mito ideológico y como tendencia real del progreso histórico *

1

El gran enemigo de la praxis revolucionaria, el antecesor poderoso y remoto de todos sus otros enemigos, es *el mito ideológico*. Sirve para que las fuerzas conservadoras cubran con un velo impenetrable las verdaderas relaciones sociales, sustituyan la verdad por las apariencias, formen según les plazca, y a través de la interminable repetición de los mismos estereotipos, el espíritu, la sensibilidad y las necesidades de los hombres, a fin de arraigar sólidamente en ellos la creencia de que todo lo que sucede es racional y necesario; de que todo lo que observan directamente y por lo cual sufren en forma directa son una serie de pequeñeces carentes de significado, mientras que los problemas auténticos y esenciales pertenecen a un orden de cuya prioridad solo podría dudarse sobre la base de concepciones totalmente «extrañas». La función de los mitos ideológicos es *preparar al individuo* y transformarlo en un ser aislado, mal informado, desorganizado, para poder entonces manipularlo tranquilamente y sin torpes violencias, con su propio consentimiento.

En la medida en que, en la sociedad del período de transición, existan élites que dispongan del monopolio del poder político y económico y estén interesadas en conservar formas más o menos solapadas de apropiación del trabajo ajeno objetivado, surgirán en ella los más diversos mitos cuidadosamente cultivados.

El stalinismo ha creado mitos: el del Estado (representante de confianza de los intereses populares que, por circunstancias externas y en virtud de las leyes dialécticas, primero debía fortalecerse para extinguirse más tarde) el del partido (que debía ser invulnerable autoridad en todos los ámbitos de la vida social), el del recrudecimiento de la lucha de clases concomitantemente con el desarrollo del socialismo (que debía justificar el terror y la brutal liquidación de todo tipo de oposición dentro del partido), el mito del conductor infalible,

* Tomado de *Encyclopædia moderna*, nº 2, 1967.

8. La democracia directa como mito ideológico y como tendencia real del progreso histórico *

1

El gran enemigo de la praxis revolucionaria, el antecesor poderoso y remoto de todos sus otros enemigos, es *el mito ideológico*. Sirve para que las fuerzas conservadoras cubran con un velo impenetrable las verdaderas relaciones sociales, sustituyan la verdad por las apariencias, formen según les plazca, y a través de la interminable repetición de los mismos estereotipos, el espíritu, la sensibilidad y las necesidades de los hombres, a fin de arraigar sólidamente en ellos la creencia de que todo lo que sucede es racional y necesario; de que todo lo que observan directamente y por lo cual sufren en forma directa son una serie de pequeñeces carentes de significado, mientras que los problemas auténticos y esenciales pertenecen a un orden de cuya prioridad solo podría dudarse sobre la base de concepciones totalmente «extrañas». La función de los mitos ideológicos es *preparar al individuo* y transformarlo en un ser aislado, mal informado, desorganizado, para poder entonces manipularlo tranquilamente y sin torpes violencias, con su propio consentimiento.

En la medida en que, en la sociedad del período de transición, existan élites que dispongan del monopolio del poder político y económico y estén interesadas en conservar formas más o menos solapadas de apropiación del trabajo ajeno objetivado, surgirán en ella los más diversos mitos cuidadosamente cultivados.

El stalinismo ha creado mitos: el del Estado (representante de confianza de los intereses populares que, por circunstancias externas y en virtud de las leyes dialécticas, primero debía fortalecerse para extinguirse más tarde) el del partido (que debía ser invulnerable autoridad en todos los ámbitos de la vida social), el del recrudecimiento de la lucha de clases concomitantemente con el desarrollo del socialismo (que debía justificar el terror y la brutal liquidación de todo tipo de oposición dentro del partido), el mito del conductor infalible,

* Tomado de *Encyclopædia moderna*, nº 2, 1967.

omnisciente, todopoderoso, situado más allá de los criterios sociales, políticos y biológicos aplicables al resto de los hombres y, finalmente, el mito de la ideología misma como expresión científica y perfectamente objetiva de la necesidad social (que debía racionalizar la arbitrariedad y el voluntarismo de la política practicada).

Mao Tse-tung ha adoptado todos estos mitos y agregado a ellos los suyos, por ejemplo, el del desplazamiento del centro mundial de la revolución hacia el Este, el del imperialismo como un tigre de papel, el de la contraposición entre los pueblos blancos y de color, etcétera.

En nuestro país las fuerzas burocráticas han cultivado cuidadosamente algunos de estos mitos, en lo posible, con todas las modificaciones necesarias. Por ejemplo, cuando se volvió imposible el estatismo abierto, empezó a hablar de la «sociedad» como sujeto de la planificación. Con la reactivación de la crítica social fue nuevamente promovida la teoría de la lucha de clases. Asimismo somos testigos del desenmascaramiento del mito de la UDBA * como «espada del partido». Etcétera. He aquí lo característico de todos estos mitos:

1. Se basan en la *hipóstasis de algunas tendencias y necesidades sociales reales*. Por ejemplo: la necesidad de cierto orden, disciplina, integración, dirección de la sociedad como un todo, mantenimiento de la cohesión de un movimiento social de masas, lucha contra las fuerzas enemigas reales. Esto explica cómo y con qué elementos se ha afianzado tan sólidamente la mistificación, y ha podido adquirir la fuerza de un dogma.
2. Estos mitos atan la iniciativa y sofocan la energía revolucionaria de las masas, integran al individuo de un modo alienado en la sociedad en cuanto crean en él necesidades artificiales, desarrollan el sentimiento de obediencia y jerarquía, favorecen estructuras de comportamiento conformistas y transforman al individuo en un *objeto maleable*, al servicio de fuerzas e instituciones sociales alienadas.
3. A fin de estimar objetivamente la situación histórica de un determinado momento, de precisar adecuadamente los objetivos inmediatos de su acción y de liberar la energía revolucionaria de las masas, las fuerzas progresistas de la sociedad deben emprender una lucha implacable *contra todas* las mistificaciones ideológicas de su época. Dos décadas después de

* UDBA: Policía secreta. El artículo apareció luego de la destitución de Rankovics y las revelaciones del caso. (Nota del traductor del serbio al alemán.)

la revolución política, esto es más difícil que inmediatamente antes o después de ella. Ahora se llega a una polarización en el marco del movimiento revolucionario mismo, entran en escena *nuevas fuerzas conservadoras*, que resisten decididamente todas las transformaciones esenciales y construyen sus nuevos mitos específicos mientras resucitan todas aquellas teorías que habían tenido validez en las viejas condiciones ya superadas, o que prohijan en el presente estados sociales que, en el mejor de los casos, serán posibles en un futuro lejano. En las actuales condiciones, uno de los criterios seguros para enjuiciar determinadas fuerzas sociales es si luchan decididamente contra todos los mitos y mistificaciones, o si, por el contrario, ellas mismas contribuyen a su formación y conservación.

2

En la actualidad, *entre nosotros*, especialmente en relación con la mayor democratización de nuestro sistema electoral y de toda la vida política, debemos reflexionar acerca de si no estamos en camino de crear un nuevo mito específicamente yugoslavo: *el mito de la democracia directa*.

Tanto este como todos los otros mitos del mismo tipo son *parásitos de una* tendencia histórica progresista *real*; en la medida en que realmente se desarrolla la autogestión, el individuo obtiene *posibilidades* cada vez mayores, no solo de participar en todas las decisiones de la comunidad restringida en la que vive y trabaja, sino también de elegir libremente aquellas personalidades que en su nombre, con su aprobación y recordando sus reales necesidades y sus observaciones críticas, tomen parte en la actividad de las instituciones políticas de la sociedad global. En la medida en que *desaparezcan las fuerzas alienadas* que se interponen entre el individuo y las instituciones centrales responsables de la coordinación y dirección de la sociedad entera, aumentará también la posibilidad de que la voluntad de un individuo se exprese en los hechos y de que su influencia en todos los niveles de la comunidad social se vuelva *directa y real*.

El caso ideal sería aquel en que se diera por supuesto:

1. Que el Estado ya ha desaparecido, y que todas sus organizaciones ya han sido efectivamente sustituidas por órganos de autogestión.

2. Que ha culminado ya el proceso de desprofesionalización de la política, y que todas las funciones políticas son ejercidas por trabajadores democráticamente elegidos en diversos ámbitos, que no tienen ningún tipo de privilegio, ni tampoco posibilidades de mantener permanentemente sus puestos políticos.
3. Que no existe ya necesidad de partido político alguno que ejerza sobre los ciudadanos una presión más o menos suave, a fin de que estos acepten sus puntos de vista y sus candidatos.
4. Que la burocracia ha sido eliminada y que no existe ya ningún tipo de élite política que goce del monopolio de las decisiones políticas y económicas.
5. Que, por este solo hecho, ha desaparecido ya todo monopolio de los medios de comunicación y de todas las otras formas existentes de manipulación de los hombres; y que, entonces, son aceptados socialmente los puntos de vista, ideas y programas que hayan demostrado en la libre confrontación de ideas y en la crítica recíproca de la situación, que son los que mejor se adaptan a las reales necesidades de la comunidad.

Pero aun en un caso *como este* —que, evidentemente, pertenece al futuro —solo tiene sentido hablar de *tendencia a un carácter cada vez más directo de la democracia*, de supresión de todas las formas de representación política alienada, de que todo el proceso de dirección es —en todos los niveles— cada vez expresión más auténtica de las necesidades realmente esenciales del conjunto de la comunidad social. Sería una imperdonable ingenuidad y un sinsentido sostener que alguna vez pueda surgir una situación en la cual todos los obreros decidan directamente sobre todas las *cuestiones claves* determinantes de la *dirección general* del desarrollo social, es decir: una situación en la cual toda la vida social se produciría y reproduciría de manera elemental, solamente de conformidad a la lógica de las relaciones interhumanas entre cada una de las organizaciones de trabajadores, y en la cual, en consecuencia, dejaría de ser necesaria una democracia indirecta, representativa.

La época de la *polis* griega ha muerto definitivamente hace ya más de dos mil años. Fue esta la única época en la cual existió la democracia directa como *estado real*, como un sistema político *existente de hecho*. Esta época fue una de las «horas afortunadas de la humanidad». Pero Grecia era reconocidamente incapaz de integración; fracasó en el desarrollo posterior de la economía, la ciencia y, en suma, de la civilización, entre otras cosas porque *no logró superar la democracia directa* como forma de organización política.

La sociedad desarrollada del futuro no podría existir en absoluto (como tampoco la de hoy), si no existiese una totalidad altamente integrada (en mayor medida aún que la actual), y si no tuviese una organización económica y política muy compleja, con toda una serie de instituciones centrales e intermedias responsables de la coordinación y dirección de cada una de las partes de la sociedad global. La expresión *directa* de la voluntad del individuo se abrirá paso a través de los más diferentes aspectos de la *representación*. En caso de que nuestras actuales categorías de pensamiento pudiesen servir de algo para el análisis y la caracterización de una sociedad como esta, lo más apropiado sería decir que se trata ahí de una específica *síntesis dialéctica de democracia directa e indirecta*.

3

Indudablemente, *nuestra sociedad actual* está aún muy lejos de ese modelo. Tenemos todavía un Estado fuerte, que no solo determina las cualidades y criterios generales del sistema, sino que también se encarga de distribuir una buena parte del ingreso nacional, decide respecto de muchos objetivos e instrumentos concretos de la economía y, a menudo, fija muy detalladamente los marcos jurídicos de la totalidad de la actividad social. La influencia directa del individuo sobre el funcionamiento del Estado es, sin duda alguna, muy modesta. El proceso de desprofesionalización de la política solo está en sus comienzos. La Liga de los Comunistas continúa siendo un órgano de poder social y no solo fuerza ideológica; y en todas las elecciones realizadas hasta ahora ha desempeñado un papel decisivo en la proposición de candidatos para los órganos políticos de dirección. Aunque, en verdad, en las últimas elecciones los electores demostraron más iniciativa que antes, especialmente en la fase de propuesta de candidatos. Teniendo en cuenta esto, y sin olvidar tampoco el comienzo de aplicación del principio de rotación, puede decirse que las elecciones de 1965 fueron más democráticas que todas las anteriores. Pero si, por otra parte, atendemos al hecho de que en las asambleas preelectorales para la proclamación de candidatos, solo se hizo presente un pequeño porcentaje de electores,¹ que los foros

1 Según una investigación empírica, apenas participó en las asambleas preelectorales el 8 % de los 7.045 electores interrogados. (O. Kozo-

políticos y los activistas redujeron a un mínimo el número de candidatos del distrito, y en la mayoría de los casos impusieron solo unos pocos candidatos a la dieta y a la asamblea nacional; que por ello las asambleas preelectorales y las elecciones mismas revistieron, desde un principio, un carácter formal y declarativo,² y las relaciones entre los electores y sus representantes son aún extremadamente débiles;³ y que, como el grado de formación de los productores directos en la mayoría de los casos es bajo —el índice de analfabetismo es todavía muy alto—, las formas de participación y de la acción política directa, justamente allí donde son posibles —en las organizaciones de las empresas— solo se utilizan en forma deficiente, se plantea, entonces, la siguiente pregunta: ¿qué sentido puede tener escribir sobre la democracia directa como sobre algo que ya existiese entre nosotros, como sistema, y también como estado real de la sociedad?

Esto equivale, en el mejor de los casos, a no distinguir entre norma y hecho; el manejo de lo que *debería ser, como si ya lo fuese*. La constitución, las leyes y las declaraciones programáticas imponen en sus reglamentaciones un alto grado de democracia. Estas reglamentaciones se apoyan en ciertas tendencias reales, pero de ningún modo son la simple descripción de lo existente, sino, antes bien y, por cierto, en buena medida, la expresión de los objetivos, las posibilidades y los valores reales que *deben ser realizados* en la práctica.

Es propio de los propagandistas políticos tratar las disposiciones constitucionales y otras normas de derecho político como reflejo de una situación ya alcanzada. Lamentablemente, también ciertos politicólogos, juristas, sociólogos y economistas se comportan más como propagandistas políticos que como científicos. Prescindiendo de los motivos subjetivos, ese manejo acrítico, apologético, del problema de la democracia directa solo desfigura las condiciones reales, encubre las verdaderas dificultades, cierra los problemas en vez de abrirlos, arrulla

mara, «Izbori kao cinilac i uslov za dalje demokratizacije drustvenopolitickih odnosa», en *Skupstinski izbori 1965*, Belgrado, 1966, pág. 50.)

2 Según una encuesta del Grupo de Investigación de la Opinión Pública, del Instituto de Ciencias Sociales, a la pregunta: «¿Quién ha influido más en la promoción y desaliento de las candidaturas en las elecciones del corriente año?», solo el 16,8 % de los interrogados contestó que habían sido los electores en las asambleas preelectorales.

3 A la pregunta: «¿Es satisfactoria la relación entre diputados y electores?», el 73,2 % de los políticos interrogados contestó que esta relación es insatisfactoria. (S. Tomic, «Politicka participacija gradjana u izborima 1965», en *Skupstinski izbori 1965*, pág. 173.)

la sociedad y la acuna en una autosatisfacción engañosa y perjudicial. ¡Y esto en una situación en la cual *existen en la sociedad suficientes energías para ulteriores avances revolucionarios!*

En las condiciones actuales puede constituir un instrumento ideológico muy oportuno fabricar el mito de la democracia directa y, por cierto, es este un instrumento en manos de aquellas fuerzas burocráticas que han comprendido a tiempo que en nuestro país, en la lucha contra el stalinismo, ha sido definitivamente vencido todo tipo de estatismo o elitismo, y que solo es posible procurarse un apoyo de masas mediante una apropiada mistificación de la autogestión.

Consecuentemente, la autogestión solo puede seguir desarrollándose si, entre otras cosas, se democratizan también en forma creciente las relaciones de la sociedad *en todos los niveles* y, ante todo, *en todas las formas* de la organización social: en la empresa y la comuna, pero también en la República y en la Federación; en las organizaciones económicas, pero también en la Liga de los Comunistas y en las demás organizaciones sociopolíticas. Todo lo hecho hasta ahora por el desarrollo de la autogestión en el plano de la microestructura de la sociedad —y es *indudable* que en ese aspecto se ha logrado *un progreso de significación historicouniversal*— no amenazaría todavía seriamente a la burocracia y no conduciría de modo alguno a la liberación radical de la clase trabajadora, si las altas esferas de la Liga de los Comunistas conservasen las funciones de instituciones de poder intocables, si los parlamentos mantuviesen su estructura y su relación actuales con los órganos de administración, si se conservase la política profesional, con todos los privilegios que implica, y en ella continuasen aún las formas y tendencias de predominio por parte de grupos informales y oligárquicos.

De ello se deduce que la democracia directa no solo puede ser un lema progresista, sino también un peligroso mito ideológico destinado a esfumar la cuestión de la democratización de los cuerpos representativos y de la Liga de los Comunistas, para que toda la atención y la energía de las fuerzas progresistas se desvíen de esta hacia aquellas esferas de la actividad social que la burocracia puede siempre controlar fácilmente con instrumentos jurídicos y económicos.

¿Cuáles son los reales problemas sociales que oculta el mito de la democracia directa?

Ante todo, las siguientes contradicciones:

1. ¿Cómo puede garantizarse la realización de los intereses generales de la sociedad y, al mismo tiempo, también la libre expresión y la afirmación de los intereses particulares de cada una de las colectividades de productores directos?
2. ¿Cómo garantizar la desprofesionalización de la política, si en las mismas organizaciones sociopolíticas que se han fijado este objetivo existe la tendencia a una creciente profesionalización?
3. ¿Cómo evitar, por una parte, que las elecciones tengan un carácter elemental, y, por otra, que la intervención de las organizaciones sociopolíticas revista el carácter de una intromisión burocrática, que nada tiene en común con la dirección racional y democrática?

En cuanto al primer punto, el elemento constitutivo del mito de la democracia directa es el supuesto de que el interés general de la totalidad social se *constituye* por sí mismo, y se realiza mediante las relaciones recíprocas «libres y democráticas» de cada una de las partes. Por desgracia, no es difícil probar científicamente que todo sistema de este tipo que no esté regulado desde un centro se desmorona inevitablemente. Además, sin la intervención central, las relaciones de los fuertes con los débiles, de los desarrollados con los infradesarrollados, son cualquier cosa, menos libres y democráticas. Cierta *dirección ejercida a través de un centro* es, pues, imprescindible. La tendencia histórica de nuestra época no es la *supresión de la dirección*, sino su *perfeccionamiento*, racionalización y democratización donde ya existía, y a veces su *introducción gradual* donde todavía se cree en la doctrina del *laissez-faire*. En nuestra situación, la crítica del centralismo tiene sentido en la medida en que todavía nos perjudicamos con intervenciones centrales burocráticas, irracionales, arbitrarias, no científicas; pero en la medida en que el centro se democratice y supere definitivamente el modelo del llamado socialismo administrativo, la verdadera pregunta será: ¿Cómo crear un centro lo suficientemente democrático como para atender los intereses de cada una de las partes y reducir a un mínimo la coacción jurídica en lo que respecta a su armonización; un centro lo suficiente-

mente competente como para crear un mecanismo autorregulador tal, que logre los resultados más racionales con un mínimo de intervenciones y perturbaciones, y, desde luego, tanto para la totalidad cuanto para las diferentes partes? En esta nueva situación, la contraposición centralismo-descentralización se convierte en un falso dilema. La ciencia moderna de la gestión posibilita hoy, mediante instrumentos electrónicos, un tipo de planificación que, *simultáneamente*, es descentralizadora y global.

Respecto del segundo punto, aquellos que quieren convencer-nos de que ya hemos progresado mucho en lo concerniente a las relaciones inmediatez-democracia, también crean con ello la ilusión de que el proceso de desprofesionalización de la política está muy avanzado entre nosotros. Lógicamente, ambas cosas son interdependientes. El político, como profesional, solo puede seguir existiendo a condición de que los cuerpos más altos de su organización se comporten con absoluta lealtad. Por eso *debe* ser elegido mediante elecciones. En el fondo es independiente de los electores: el elector no tiene ninguna posibilidad de influir sobre él directamente. Por lo tanto, en la medida en que podamos hablar de democracia en el ámbito de la política profesional actual, esta no es directa.

Si analizamos los datos estadísticos relativos a las modificaciones en la cantidad total de empleados de los órganos estatales y sociales, obtendremos el siguiente cuadro: en el año 1952 ocupaban 119.000 personas; en los años siguientes esta cantidad aumentó, y tendió a duplicarse en algo más de una década; en 1961 alcanzó su máximo de 193.000 personas, y luego, en el curso de los dos años siguientes, comenzó a disminuir lentamente; en 1963, sin embargo, se estabilizó en 186.000 y, en los años posteriores, se elevó nuevamente a 188.000 personas.⁴ En suma, si observamos que el período 1961-1963 se caracterizó por un relativo estancamiento en todos los ámbitos, de estos datos no puede concluirse de ningún modo que hayamos alcanzado serios progresos en el proceso de desprofesionalización de la política. Más aún: en las tesis de la Junta Directiva Federal de la SSRNJ,* *Preparación para las elecciones parlamentarias y problemas actuales de la política de cuadros*, se habla de una *tendencia ascendente* en la cantidad

⁴ *Jugoslaviya 1945-1964. Statistischer Überblick*, Belgrado, 1965, pág. 58.

* Organización Socialista Obrera de masas, que existe además de la Liga de los Comunistas (del partido) y la Liga de los Sindicatos. (Nota del traductor del serbio al alemán.)

de cuadros profesionales de los cuerpos de conducción de la Liga de los Comunistas Yugoslavos (SKJ) y de las organizaciones sociopolíticas. Según los datos allí mencionados, la cantidad de funcionarios profesionales se elevó (excluida la Federación), desde el 1º de enero de 1961 hasta el 1º de enero de 1964, de 2.916 a 4.716 (un aumento del 61,7 %). De este crecimiento corresponde el 8,2 % a la SKJ, a la SSRNJ el 29,5 %, a la Liga de Sindicatos el 38,6 %, y a la Unión Juvenil el 32,2 %.⁵ A la luz de estas cifras de tanto en tanto se levantan lamentaciones, porque, presuntamente, el ejercicio profesional de las funciones políticas es cada vez menos honrado, menos convincente; y tanto más cuanto que es este el único ámbito que resta en el cual, hasta el momento, no se ha aplicado el principio de la remuneración proporcional al trabajo realizado y en el que todavía se toleran numerosos privilegios inmerecidos. La cuestión clave de la desprofesionalización de la política y de la democratización de las relaciones en los cuerpos más altos de las organizaciones sociopolíticas es la abolición de los privilegios. Los privilegios obtienen nuevos funcionarios y conservan a los antiguos; los privilegios constituyen la base material de la dependencia, la ciega obediencia, el hacer carrera, el oportunismo y el falaz monolitismo. Son los restos vivientes, presentes cada día, aun cuando torpemente ocultados, de las relaciones de explotación de la sociedad de clases. De ningún modo son «pequeñeces»; por el contrario, son hoy el punto neurálgico central de nuestra sociedad.

Mientras no hayan sido abolidos los privilegios y no se ponga límites al despilfarro de la plusvalía social, que permite a ciertas organizaciones sociopolíticas (sin necesidad valedera) elevar en un tercio la cantidad de sus funcionarios pagos en un período de tres años, no estaremos en condiciones de hacer progresos considerables en el sentido de una desprofesionalización de la política. Esto, en cambio, provocaría un estancamiento en el desarrollo de la autogestión, y, en primer lugar, impediría la democratización radical de los organismos representativos lo que, indudablemente, en este momento constituye la cuestión clave de nuestro futuro desarrollo social.

Que lo es —y pasando ahora a considerar el tercer punto de los antes enumerados— resulta claro si analizamos el modo en que —bajo las actuales condiciones— las organizaciones socio-

5 *Informativni bilten*, nº 2 del simposio *El sistema electoral en las condiciones de la autogestión*, Belgrado: Escuela Superior de Ciencias Políticas e Instituto de Ciencias Sociales, 1966, pág. 17.

políticas «manejaron» el curso de las elecciones en 1963 y 1965. En primer lugar, es evidente que las fuerzas progresistas de la sociedad no pueden abandonar el proceso social al acaso, y menos aún uno tan importante como las elecciones políticas. Es normal que las fuerzas progresistas promuevan sus candidatos, destaquen su valía y hagan propaganda en favor de ellos. Todo esto podría suceder en total acuerdo con la constitución, las leyes vigentes y las normas del comportamiento democrático. En el supuesto de que la SKJ reúna en sí los cuadros más capaces, experimentados y meritorios (lo que, indiscutiblemente, es cierto), y que elija como candidatos a los mejores de ellos, no debería existir un problema demasiado grande en que *fuera elegidos de modo democrático*.

Nos preguntamos: ¿por qué es necesario que se violen la constitución y las leyes, que con ulterioridad se impongan a los electores candidatos que ellos originariamente no habían propuesto y se descarten los que ellos propusieron; que, especialmente en el caso de los diputados al parlamento, se impida la candidatura de varias personas y, antes bien, se ejerza una presión brutal sobre todos los demás contendientes para que renuncien a la candidatura disputada, etc.?

Usualmente, esa práctica es explicada por la necesidad de garantizar una estructura satisfactoria a los organismos representativos. Pero esto es realizable con los métodos democráticos normales, en primer lugar, mediante la desestimación de las personalidades de los candidatos de las diferentes unidades electorales. Una rápida ojeada sobre la composición del parlamento⁶ muestra ya que el verdadero objetivo de la dirección no puede haber sido en absoluto una óptima distribución de los representantes de las distintas categorías de electores. En las elecciones de 1963 y 1965 para la asamblea nacional, *únicamente* se aseguró una representación armónica e igualitaria a cada una de las naciones. En otros aspectos la composición es insatisfactoria. Si tomamos en cuenta edad y sexo de los diputados, en 1965 la situación empeoró respecto de 1963, cuando había un 19,6 % de mujeres en el parlamento, pues en 1965 ese porcentaje no superaba el 17,3. El porcentaje de jóvenes —hasta 30 años— descendió, mientras el de los que sobrepasaban la cincuentena subió notoriamente. También la distribución por profesiones es muy insatisfactoria: de 670 diputados, en 1963 37 eran mineros, obreros y artesanos (en con-

6 M. Damjanovic, «Sastav izabranih skupstina», en *Skupstinski izbori 1965*, pág. 186.

junto), en 1965 esta cantidad descendió a 26. Los ingenieros y técnicos eran 11 en 1963 y 12 en 1965. Juristas, economistas y técnicos en economía fueron, en ambos casos, 19. A todo esto, en 1963 eran 142 los políticos profesionales (en 1965, 157), y el personal jerárquico de la administración y autoridades, 205 (en 1965, 140). Si añadimos todavía 65 (pueden haber sido 118) miembros de organismos representativos —se sobreentiende que con obligaciones permanentes—, queda en claro la naturaleza y dificultad de la tarea que tuvieron que afrontar los activistas políticos durante las elecciones; se comprende, entonces, que, *en la mayoría de los casos*, esta situación se resolviese solo con medios antidemocráticos.

5

Una de las cuestiones fundamentales para la ulterior democratización de nuestro sistema sociopolítico es la creación de condiciones para un aumento esencial del grado de libertad en las elecciones de 1967. Del carácter de esas elecciones dependerá, en medida decisiva, el carácter social y político de los parlamentos y, en primer lugar, la respuesta a la pregunta de en qué medida ha progresado el proceso de transformación de nuestros parlamentos de órganos estatales en órganos de autogestión, en qué medida de aquí en adelante se darán pasos en el proceso histórico de extinción del Estado y de superación de las formas hasta ahora existentes de alienación política.

La cuestión fundamental —una cuestión teórica que la vida nos plantea y que no podemos eludir si queremos dar respuestas exhaustivas, filosófica y científicamente fundamentadas y examinadas a fondo— es: ¿cómo una decisión humana pasa a ser más o menos libre? En nuestro caso concreto la pregunta es: ¿cuáles son las condiciones que determinan el grado de libertad de una decisión electoral en una sociedad como la nuestra?

La respuesta a esto supone una *teoría filosófica de la libertad*, completa y desarrollada. En el marxismo no existe una teoría así que podamos simplemente asumir. La popular tesis hegeliana de la libertad como conciencia de la necesidad, que desde hace ya más de un siglo es repetida por muchos marxistas, es, en el mejor de los casos, unilateral, pues reduce los hombres al intelecto y solo esboza los límites dentro de los

cuales puede ser libre una actividad. Una seria deficiencia reside en que se tratan estos límites como si fuesen simplemente *dados*, y en que el hombre se orienta así hacia un estado conformista y conservador de autosatisfacción dentro de los marcos establecidos, en vez de esforzarse, en la medida de lo posible, por modificarlos. El nuevo humanismo marxista, en especial en nuestro país, ha criticado severamente esta concepción clásica; pero, en la búsqueda de nuevas soluciones, se detuvo particularmente en las categorías del joven Marx. Para seguir adelante, desde este valedero punto de partida es necesario aproximarse al concepto de libertad en forma *historicoconcreta*, tomando en consideración muchos nuevos conocimientos y experiencias. Por ejemplo: las *nuevas concepciones científicas y filosóficas* del determinismo y la necesidad multívocos, los resultados de la moderna antropología, de la teoría del valor y de la psicología social, las experiencias con las modernas ideologías y las nuevas técnicas de manipulación de masas. Las condiciones básicas, de las cuales depende el grado de libertad de una decisión, pueden agruparse en tres categorías principales:

1. *Condiciones exteriores u ontológicas de la libertad* son la existencia de alternativas reales entre las cuales pueda elegirse y la falta de coacción externa que favorezca en forma decisiva una de las posibilidades. Finalmente, el grado de libertad crece también en correlación con las consecuencias que pueda tener una decisión. Cuanto más grandes, de mayor alcance e importantes sean estas, tanto mayor será también la libertad y, en muy estrecha relación con ello, la responsabilidad de quien decide.
2. *La condición relativa al conocimiento, o epistemológica, de la libertad* es el conocimiento objetivo de la situación en la cual se toma una decisión, de las circunstancias, de las tendencias regulares, del carácter de los hombres, de las estructuras de comportamiento establecidas, etc.
3. *Las condiciones relativas al valor, o axiológicas, de la libertad* son la conciencia del sentido total de la decisión, de los objetivos por realizar, de los valores que constituyen los criterios de elección de alternativas y, finalmente, la autoconciencia crítica de si los valores socialmente aceptados responden realmente a nuestras auténticas necesidades, o si, acaso, en toda nuestra praxis nos orientamos por necesidades falsas, artificiales, impuestas por quienes manejan la opinión pública a fin de poder manipularnos con mayor facilidad.

En la aplicación concreta a nuestro problema, deben ser consideradas particularmente las siguientes condiciones, de las cuales depende el grado de libertad de la decisión electoral:

1. Las elecciones políticas solo son elecciones reales cuando existen realmente por lo menos dos posibilidades entre las cuales puede decidir el elector. Teóricamente, el elector tiene siempre, de hecho, aun cuando solo hubiere un candidato, tres posibilidades, si se consideran también el voto negativo y la abstención. En nuestra sociedad, gran cantidad de electores que, de hecho, no experimentan la necesidad de votar, optan todavía por la abstención. Esto obedece, en parte, al miedo de que la votación pueda acarrear consecuencias desagradables; en parte, a la sensación (que se ha mantenido desde la primera elección posterior a la guerra) de que votar es un *deber* patriótico, manifestación de lealtad al orden social, y no, ante todo, un *derecho* de todo ciudadano, del cual este puede o no hacer libre uso.

Las investigaciones empíricas han puesto de manifiesto que solo una parte muy pequeña de los electores está conforme con las actuales prácticas electorales, porque en ellas domina el principio: para cada circunscripción electoral, para cada banca de diputado, un solo candidato.⁷

Es de capital importancia para la libertad en general, y para la libertad de las elecciones en particular, que las alternativas entre las cuales se pueda elegir no sean simplemente *dadas*, *fijadas* por una fuerza extraña, porque, en tal caso, la cantidad de estas alternativas será en buena medida irrelevante. Debe existir también la posibilidad de influir en la determinación del marco de las alternativas elegibles. Por ello, la participación en las asambleas preelectorales es mucho más importante que la sola participación en la votación el día de elecciones. De ello se sigue que deben ser tenidas en cuenta y mantenidas todas las propuestas que permitan garantizar la mayor autenticidad posible del proceso de postulación de candidatos.

2. También en la sociedad democrática existe un mínimo de presiones externas, aunque más no sea que por la mera existencia de leyes y reglamentos que deben observarse. Además, en nuestra época, caracterizada por las ideologías y los medios de comunicación de masas altamente perfeccionados, no es

⁷ Solo el 12 % de los diputados consultados en una encuesta consideraba suficiente un único candidato, y solo un 18 % opinó que uno era satisfactorio. (Cf. *Skupstinski izbori 1965*, pág. 49.)

fácil distinguir los límites entre la burda presión y los medios elásticos de influencia y adoctrinamiento espirituales. Si prescindimos de estos «ámbitos de indefinición», siempre sigue siendo evidente que ciertas formas de presión sobre los electores, a las cuales se ha llegado en las elecciones realizadas hasta ahora, son a todas luces coacciones. En las próximas elecciones, en caso de oposición, estos *métodos compulsivos deberían ya ser sustituidos totalmente por métodos basados en la convicción*, por la máxima tolerancia, la actitud autocrítica y tanta elasticidad cuanta sea necesaria.

3. La libertad del individuo en el proceso electoral depende mucho del peso real de sus decisiones. Probablemente convendría acabar con esas asambleas preelectorales donde no se postulan candidatos, sino solo se los «revela», pues solo pueden dejar en los electores la sensación de que con ellas se satisface un mero acto formal, cuyo único sentido es aparentar que se toma en cuenta la voluntad del elector. Si bien este, quizá, no pierda todo interés en esas asambleas, con toda seguridad perderá todo sentido de responsabilidad.

La responsabilidad es la otra cara de la libertad. Podemos aceptar que ella es *tanto mayor cuanto más tienen los electores la sensación de que realmente algo depende de su decisión*, de que sus propuestas de candidatos y sus votos pueden tener importantes consecuencias efectivas. Por lo demás, esta es una de las principales razones por las cuales debemos tener por más democrática la votación directa que la indirecta.

4. El saber es un factor esencial de la libertad. En nuestro caso importa ante todo el conocimiento del sistema electoral, sin el cual el elector no puede saber qué posibilidades tiene, en suma, en el proceso electoral. Es preciso, además, conocer la función de los parlamentos, sus próximas tareas, su composición y la necesidad de una determinada personalidad de los diputados. Solo *sobre la base de tales conocimientos*, la decisión electoral adquiere su *sentido* preciso; de lo contrario, sería una pura formalidad, la representación de un papel en un ritual dirigido por otros.

Para evitar esto hay todavía que cumplir una importante condición: es necesario que el elector conozca la capacidad, calificación y opiniones de los candidatos entre los cuales debe elegir. Es preciso, entonces, que los candidatos aparezcan antes de ser elegidos, expongan sus ideas sobre los actuales problemas sociales, den pruebas de que tienen *determinadas convicciones y de que pueden exponerlas y defenderlas*. Por supuesto, discursos electorales de este tipo no podrían tener nada en común

con la agitación y demagogia propias del sistema pluripartidista de la sociedad burguesa.

5. Examinada a fondo, toda elección libre supone ciertos criterios de decisión. Cuando el elector propone un candidato, cuando vota por uno de ellos (mientras lo haga conscientemente y con plena responsabilidad), tiene que partir de ciertas ideas acerca de qué tipo de hombre debe ocupar los escaños en los parlamentos y de qué tipo de política han de promover estas instituciones.

La función del SKJ y de las otras organizaciones sociopolíticas puede ser tan grande en lo que concierne a la información de los electores sobre el sistema electoral, sobre la situación del país, sobre las próximas tareas del parlamento, etc., que será decisiva en lo que respecta a la *formación de ciertas orientaciones valorativas* en el electorado, y de los *criterios para la elección* de los miembros de las instituciones políticas superiores. Si las organizaciones políticas ejercieran bien esta función, dando por supuesto que abogan por candidatos intachables y realmente capaces, es indudable que en ningún caso debería llegarse a burdas intervenciones, como las que tuvieron lugar en ciertas oportunidades.

6. Finalmente, si las fuerzas progresistas de la sociedad logran que la gente acepte sus conceptos de valor y desatiendan los suyos propios, también pueden lograrlo —con un poco más de esfuerzo y una aplicación más intensa de la técnica moderna— las fuerzas reaccionarias pequeñoburguesas y burocráticas. Por supuesto, antes deben hacer olvidar las necesidades naturales y auténticas del hombre y sustituirlas por necesidades artificiales, tal como lo hacen masivamente los anuncios comerciales modernos, la propaganda ideológica y la industria del turismo.

Ya el viejo Epicteto sabía que ningún hombre es libre si no es *su propio amo*. El hombre moderno, especialmente en la sociedad industrial desarrollada, no es señor de sí mismo *en mucho mayor medida* que lo era el hombre de la Edad Media. La iglesia ha sido reemplazada por los partidos políticos, la televisión, la prensa, la radio. La diferencia consiste, únicamente, en que el hombre medio moderno de la «sociedad de bienestar» siente en sí el demonio con menor frecuencia que su antepasado. Pero es *aún menos capaz de dudar*, se encuentra más integrado, está aún más bajo el poder del mundo de valores de las élites dominantes de la sociedad, y es *aún menos consciente de su esclavitud*. «Todo lo que libera a nuestro espíritu, sin darnos el dominio sobre nosotros mismos, es corrup-

tor», dijo Goethe una vez; y este pensamiento es, en el siglo xx, más actual que nunca.

Son propios, pues, de una verdadera libertad el pensamiento crítico, la permanente y cuidadosa comprobación de los supuestos y valores, la constante observación de las reacciones espontáneas, honestas, de la *gente simple*.

Pero más importante que todo es la destrucción de los mitos que deforman ante los ojos del público las relaciones reales y los verdaderos sucesos en los *centros* principales de poder social.

9. Integridad moral de la personalidad en la sociedad socialista *

1

En el socialismo desarrollado, democratizado, la existencia de personalidades totales, moralmente integradas, será condición previa para la realización de todos los restantes valores morales de la comunidad social. La completa eliminación de todas las formas tradicionales o encubiertas de explotación, la creación de condiciones sociales realmente igualitarias que favorezcan el desarrollo sin trabas de cada individuo, la ayuda a los débiles e infradesarrollados para que puedan allanar sus dificultades materiales y otras propias del comienzo, la remuneración real según el trabajo, el desarrollo de la solidaridad y la creación de relaciones realmente humanas entre individuos y grupos sociales; todos estos son valores morales de la nueva sociedad, que solo pueden realizarse cuando una cantidad suficiente de individuos los acepte, no solo verbal y declarativamente, sino subordine a ellos toda su conducta y, luego, dejen de ser solo una parte de la estructura de la personalidad para excluir progresivamente, además, aquellas formas de comportamiento que se les opongan. A la inversa, la falta de esta integridad, la aparición en masa del fenómeno de la personalidad escindida, significa que la sociedad se encuentra en crisis, que una moral declina y la que debe reemplazarla no ha echado raíces aún. También puede significar que una sociedad alimenta ilusiones respecto de su moral, y que la conciencia moral normativa se encuentra en conflicto más o menos agudo con las normas actuales de comportamiento, y que, por tanto, los factores desintegradores —temporarios o permanentes— prevalecen sobre los integradores.

2

Algunos marxistas tienden a entender toda cuestión relativa a la personalidad como negación del colectivismo, como una

* Tomado de *Filozofija*, nº 1, 1965.

especie de liberalismo e individualismo que, o bien es herencia de la sociedad de clases, o bien producto de las influencias de la ideología burguesa —o pequeñoburguesa— de Occidente. En realidad, la teoría de Marx acerca de la sociedad comunista es una teoría de las condiciones para la liberación; del desarrollo total y de la socialización del *hombre individual*, en fin, *de la personalidad*. La peor calamidad de la sociedad burguesa no radica en que ésta favorezca la personalidad a costa de la sociedad, sino en que necesariamente conduce a la esclavización del individuo —no solo del trabajador, sino también del capitalista—, y, por cierto, por fuerzas sociales que se han substraído al control humano y que son, en su esencia, impersonales y totalitarias.¹ En el fondo, bajo el aparente individualismo de la sociedad burguesa se esconde el totalitarismo del capital, del mercado, del dinero, del Estado. Por otra parte, la aniquilación de este totalitarismo y la creación de condiciones objetivas para una verdadera liberación de la personalidad únicamente son posibles mediante la acción colectiva. Cuanto mayores sean las barreras que tal acción colectiva deba superar y destruir, y cuanto más tiempo esto demande, tanto más alto deberá ser también el grado de su organicidad, tanto más importante la disciplina y mucho más numerosos los sacrificios y las privaciones —voluntarios y obligatorios— del individuo.

En la primera fase de la revolución socialista, en la lucha por la destrucción del viejo orden político y económico, muy a menudo se realiza la total integración moral *de la personalidad* que se compromete con el *movimiento revolucionario*. Pero esta integridad se realiza en el nivel sumamente bajo de la satisfacción de las necesidades *individuales*. El individuo es consciente de que en el orden del día está en primer lugar la creación de precondiciones elementales, objetivas, *sociales*, indispensables para la satisfacción de sus necesidades personales e individuales, así como las de todos los demás trabajadores y las de las generaciones venideras. Muy conscientemente, omite la cuestión de sus propias necesidades. Su relación con la organización revolucionaria a la cual pertenece y con los demás hombres que la integran es muy simple. Los principales objetivos del movimiento pertenecen al futuro. Cada acción presente, cada sacrificio, adquiere su *sentido* porque conduce en

1 En esta alienación, unos se sienten mejor, otros peor, lo que no cambia el hecho de que esto sucede en una sociedad cuyas condiciones de vida son indignas del hombre y frustran sus posibilidades históricas.

forma directa o indirecta al estado ideal del futuro. Esta vida en el futuro crea un sentimiento de juventud, vitalidad, esperanza y gran confianza en la historia, en los líderes y en los propios compañeros de lucha. La aceptación de objetivos idénticos, la actividad en común, la unidad de la organización frente a factores externos, la existencia de reglas específicas, símbolos, rituales, y las formas de comunicación exclusivas de los miembros de determinada organización, crean una extraordinaria solidaridad. Igualmente grande es en estas condiciones la integridad moral de la personalidad. En esta fase de la revolución socialista, todo auténtico revolucionario cree firmemente, no solo en la veracidad de la doctrina marxista, sino también en la justificación moral de los objetivos de acción práctica que de ella se deducen. Las decisiones de los organismos de dirección del partido y, principalmente, del líder serán aceptadas como las mejores posibles frente a una determinada situación, ya que en tales condiciones el líder tan solo carga sobre sí obligaciones más duras, mayores riesgos, peligros más grandes, y no se reserva privilegio alguno. Normalmente llegan a líderes quienes tienen las necesarias cualidades de conducción y son, además, los más eficaces en cuanto a interpretar y aplicar el programa del partido. De aquí la disposición del individuo para aceptar las directivas como *suyas propias* y su consciente identificación con la voluntad colectiva de la organización a la cual pertenece. Ello explica, por último, que se manifieste una total coincidencia de pensamientos, palabras y hechos.

Verdad que también aquí son posibles casos de escisión de la personalidad. También en esta fase existen en el partido miembros que no aceptan la totalidad de los puntos del programa, que no conceden a la dirección confianza absoluta, que resisten determinadas decisiones y solo las ejecutan porque están en minoría, o que, finalmente, no tienen suficiente valor u otras cualidades de carácter para poner su actividad práctica en el nivel de sus convicciones teóricas. En determinadas condiciones —luego de una derrota o de un período de enconada lucha de facciones, o cuando se ha llegado a cierta desmoralización de los miembros debido a una mala conducción— son posibles crisis morales aún más serias, inclusive en esta fase de la lucha revolucionaria. Pero estos son períodos de transición, o casos excepcionales. Característico y, en última instancia, progresivo es que, en tales condiciones, se llegue a una ruptura en el movimiento revolucionario: los individuos desilusionados y desmoralizados abandonan el movimiento; no existen razones

objetivas para que tales personas sigan en el partido, pues solo agravarían el proceso de desintegración moral.

Prescindiendo de tales desviaciones parciales, puede comprobarse que justamente aquellos ideales que Marx ha descrito condujeron a la creación de movimientos sociales en los cuales se alcanzó el nivel históricamente más alto de integridad moral de la personalidad humana. Es muy importante determinar bajo qué condiciones esto fue posible.

1. Los individuos comprometidos en el movimiento revolucionario han renunciado consciente y libremente a la satisfacción de todas sus necesidades individuales más complejas y menos elementales mientras dure la lucha por la destrucción de la antigua sociedad. Han simplificado su vida personal, lo que no significa que por ello se hayan vuelto infelices; por el contrario, la conciencia del objetivo por alcanzar, la motivación profundamente humana de todas las acciones presentes, la solidaridad y la sensación de total integración en una comunidad —aunque pequeña— verdaderamente humana brindan a veces más satisfacción que aquellas necesidades postergadas.

2. La praxis del individuo era tan simple que apenas podía conducir a situaciones conflictivas. Los objetivos últimos del movimiento eran tan generales, que todos podían aceptarlos sin grandes discrepancias; el problema de las modalidades de su realización no había sido todavía planteado por la historia. Los objetivos inmediatos eran preponderantemente negativos: crítica de todas las instituciones de la sociedad existente, socavamiento del poder político de la burguesía, abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, expropiación de los grandes propietarios, etc. La praxis del revolucionario, orientada a objetivos relativamente simples, era menos compleja que lo que llegaría a ser más tarde; aquí no era todavía necesario desempeñar papeles distintos, acaso contradictorios.

3. Los valores morales se encuentran todavía en total correspondencia con todos los demás: cognoscitivos, políticos y otros. Lo verdadero es tanto política cuanto moralmente eficaz, puesto que redundaba en interés de toda la humanidad, y puede servir como principio de la actividad universal.

4. La participación en el movimiento, la aceptación de sus objetivos y normas de comportamiento, no puede en ningún caso conducir a la elevación del status social del individuo; muy por el contrario, este status era amenazado, se estaba expuesto a grandes peligros, aun al de la pérdida de la vida.

De ningún modo podía hacerse carrera o sacar provecho personal.

5. Esto regía en especial para el líder. Un individuo podía estar convencido de que el otro era su líder, porque poseía en mayor grado que él ciertas cualidades humanas, y tenía más capacidad para encontrar soluciones que, en determinadas circunstancias, eran las que mejor se adecuaban a los valores fundamentales del movimiento. El líder, que se exponía en mayor medida a peligros, que de ningún modo tenía intereses personales,² ni gozaba de privilegios de ninguna índole, y que no solo era más capaz e inteligente, sino que también moralmente era superior a los otros miembros, debía tener una autoridad ilimitada; el individuo se identificaba conscientemente y sin reservas con las directivas de la conducción.

En estas condiciones, cada individuo y la organización revolucionaria en su conjunto disponían de grandes fuerzas morales, y despertaban enorme confianza en el resto de las masas de la sociedad. Solo gracias a esta circunstancia es posible llevar millones de hombres a la lucha y a la destrucción del gigantesco poder material con que cuentan las fuerzas reaccionarias de la sociedad.

Luego de la abolición de la burguesía como clase, y de la superación de las dificultades económicas de los comienzos de la nueva sociedad, cuya existencia ya está asegurada, se producen transformaciones significativas en lo que concierne a las condiciones antes mencionadas.

3

Con mayor o menor agudeza, tarde o temprano se plantea el problema de la satisfacción de las necesidades individuales en un nivel notoriamente más alto que el que resultaba aceptable y se consideraba inevitable cuando todavía se luchaba por el poder. Cada dilación crea un serio problema moral: muchas

2 Esto no significa que, en *cada* individuo, *todos* los motivos egoístas estén absolutamente excluidos. En el fondo, la posterior evolución de algunos dirigentes apenas tendría explicación si no se supusiese que, entre los motivos de su compromiso revolucionario, influyeron también una desmedida necesidad de afirmación personal, el afán de poder, la búsqueda de status social, etc. Estos deseos tuvieron, ciertamente, que ser reprimidos durante largo tiempo.

veces invocan sacrificios y privaciones justamente quienes nada sacrificaron ni desatendieron necesidad personal alguna. La conciencia de tal situación puede, por sí sola, provocar crisis morales muy serias, tanto en el individuo cuanto en la sociedad entera. Aun cuando se concretara un grado equivalente de autorrenuncia en todos los órdenes, por parte de todos los miembros de la comunidad social —como fue el caso hasta ahora— se plantea el problema de la finalidad.

¿Qué objetivo más profundamente humano justificaría que se sacrificuen generaciones enteras, cuando se han satisfecho ya las condiciones básicas —políticas y económicas— que permitirían alcanzar un nivel algo más alto de satisfacción de las necesidades individuales? Algún elemento de abnegación consciente y libre está, por supuesto, contenido en toda auténtica actividad revolucionaria: esta actividad es siempre colectiva y tiene objetivos colectivos; para participar y encontrar en ella su realización humana, el individuo se expone a ciertos riesgos y se desprende de una parte de sus aspiraciones individuales; supera así su aislamiento, se liga a un ideal social y encuentra el sentido profundo de su existencia. Sin embargo, la cuestión esencial es si, en la sociedad poscapitalista, la exigencia de una entrega total (por ejemplo: el sacrificio de toda una generación para que la próxima lleve una vida lo más confortable posible) tiene, en el mejor de los casos, alguna justificación moral. Existe un nivel de satisfacción de las necesidades humanas, históricamente determinado, que constituye el mínimo indispensable, si se quieren evitar formas históricamente injustificadas de indigencia y alienación.³ Cualquiera que sea el grado de satisfacción espiritual que pueda encontrar el hombre en su autosacrificio, es absurdo luchar contra la alienación mediante la máxima intensificación de la propia alienación. El bienestar de un hombre, un grupo social, una generación histórica, no debe ser resultado de la indigencia y alienación relativa de otro hombre, otro grupo social, u otra generación. El principio de la lucha contra la explotación es solo un caso especial de este principio. Hombres sumergidos en la pobreza,

3 Aquí, el concepto de alienación está históricamente condicionado. A diferencia de ciertas formas de la alienación, que son inevitables en toda una época histórica, y que solo pueden ser llamadas tales en cuanto atañen a las posibilidades objetivas del hombre, existen también otras que solo surgen en una cierta sociedad, en una única época, y en cuyo caso solo se trata de hombres que se han quedado *por debajo del nivel de su época*, es decir, se trata de una praxis humana que no ha concretado las posibilidades históricas reales de la existencia humana.

con necesidades infradesarrolladas y una estructura espiritual ascética pueden crear el confort material para las siguientes generaciones, pero no estarán jamás en condiciones de educar a estas nuevas generaciones para que puedan también llevar una vida humana en medio de este confort. En muchos sentidos, una concepción como esta sería irreal y, en última instancia, inhumana.

La discusión sobre el problema del sacrificio de una generación por la otra no tendría ya sentido, si China y las tendencias del ascetismo chino no gozaran de simpatía inclusive en algunos círculos de los hombres progresistas del Oeste. Para nosotros, aquí en Yugoslavia, los peligros provienen de un lado completamente distinto. Habiéndose impuesto una vez la concepción de que no puede aplazarse la satisfacción de las necesidades individuales, habiéndose creado en la sociedad un sistema económico —y también un clima general— por el cual el individuo puede adquirir casi todo lo que pueda pagar, se produjo en el individuo un rápido cambio de orientación: de los objetivos generales, sociales y colectivos, a los personales, familiares y de pequeños grupos. Ninguna sociedad socialista —y tampoco la nuestra, la yugoslava— puede renunciar a desarrollar una conciencia social colectiva y a popularizar los objetivos socialistas generales.

De ahí el carácter marcadamente contradictorio de nuestra sociedad: por una parte, el individuo trata por todos los medios a su alcance —el mecanismo de producción de mercancías, el mercado, la llamada distribución según el trabajo, la producción e importación excesivas de mercancías para su amplio consumo, la publicidad, etc.— de aumentar sus rentas y satisfacer sus necesidades personales arbitrariamente seleccionadas. Así la sociedad se aleja cada vez más de una canalización del desarrollo de estas necesidades individuales (por ejemplo, mediante una adecuada política cultural que promueva necesidades de orden superior, mediante la creación de grandes fondos públicos para la popularización de la ciencia, del arte, para el desarrollo de los deportes de masas, de la formación politécnica de los niños y jóvenes, etc.). Por otra parte, la Liga de los Comunistas, las organizaciones sociales, la prensa y otros medios de comunicación de masas insisten en la conciencia socialista, critican los fenómenos «negativos», que, por lo demás, a menudo no contradicen en absoluto las leyes vigentes y los instrumentos económicos, de las que, por lo común, son responsables justamente los miembros y funcionarios de la Liga de los Comunistas. Así, estas protestas y expresiones críticas

adquieren cada vez más un carácter puramente declamatorio, lo que provoca en los hombres una determinada forma de disociación: en ciertos lugares y en ciertas oportunidades, tienen primacía los objetivos socialistas generales, y a ellos debe rendirse cierto tributo, la mayoría de las veces puramente verbal; en todos los demás casos de la praxis cotidiana uno debe «arreglárselas» —y el que mejor se las arregla puede satisfacer mejor sus necesidades personales—. Por supuesto, en determinadas circunstancias —en una sociedad semirrural y todavía muy primitiva— estas necesidades son también muy limitadas y primitivas.

4

Luego de la superación de las dificultades iniciales —la resistencia de las fuerzas reaccionarias derrotadas, la escasez, la desorganización—, la praxis del individuo y de toda la comunidad social se vuelve cada vez más compleja y polivalente. La mera existencia de formas rudimentarias de la nueva sociedad está ya asegurada; ahora hay que seguir adelante. Casi inevitablemente se llega a una polarización de objetivos y a conflictos de los valores. Inevitablemente, puesto que cada paso en el proceso de satisfacción significa la negación del determinismo originariamente rígido, la apertura de nuevas posibilidades objetivas y el aumento de la cantidad de alternativas entre las cuales se puede elegir. La situación se complica porque la elección no es solo racional: cada vez en mayor medida entran en juego *intereses*: regionales, nacionales, zonales, de grupo. De este modo, no existe en los valores técnicos, económicos, políticos, cognoscitivos y morales la unidad que cabría esperar, si la teoría acerca de la infraestructura y superestructura sociales se cumpliera por completo. Por ejemplo, hay un conflicto evidente entre la exigencia del progreso técnico más rápido posible y la exigencia política de la disminución de las diferencias entre los sectores desarrollados y los atrasados. El principio económico de la remuneración según el *ingreso* (de la unidad económica, o de la empresa) se encuentra, sin duda, en conflicto con el principio humanista de la remuneración conforme al trabajo, en todos aquellos casos en que otros factores hayan alcanzado en el mercado mayor importancia que la cantidad de trabajo efectivo, como la *calidad del trabajo*, etc. Aún más, el principio mismo de distribución conforme

al *trabajo* efectivo —que tiene una importancia limitada, solo para la llamada fase inferior de la sociedad comunista— se encuentra ya en el socialismo en conflicto con las normas morales generales de cuidado de los débiles e infradesarrollados. Las exigencias científicas de estudios sólidos y experimentaciones a largo plazo en escala reducida de ciertas reformas sociales, antes de que estas sean aplicadas en la sociedad global, no concuerdan con la necesidad política del máximo dinamismo posible en el proceso de transformación, etc.

Si estos conflictos entre valores fuesen regulables en forma completamente *racional*, se encontraría para ellos, en todos los casos, las soluciones óptimas, mediante la aceptación de un valor como dominante, introduciendo correcciones en casos determinados, o mediante una notoria modificación de ambos, o mediante el sacrificio temporario de uno en favor de la máxima realización del otro. En principio, tales soluciones racionales son posibles pues existe, por una parte, el fundamento teórico para la solución de esos conflictos —los principios fundamentales del humanismo marxista— y, por la otra, la institución que *podría tener* organización, unidad y autoridad suficientes como para, una vez encontrada la solución, hacerla asequible a cada individuo. Esta institución es la Liga de los Comunistas. La Liga de los Comunistas *podría* ser la autoconciencia objetivada, racional y crítica de la comunidad social. Sin embargo, no lo es en la medida suficiente, y lo es menos aún que antes, puesto que en ella se expresan cada vez más momentos irracionales diferentes: *intereses específicos* de cada nación en particular, de zonas desarrolladas y atrasadas, de distintas profesiones, etc. Esto es inevitable en un partido de masas.

Si se carece de estas soluciones sociales racionales, generalmente aceptadas, para tales conflictos de valor, el individuo se ve en situación de tener que encontrarlas por sí mismo. Es claro que muy pocos están en condiciones de hacerlo. Quien lo intentase debería haberse familiarizado con un criterio humanista general, y, por cierto, hasta tal punto que le permitiese también aplicarlo en la vida cotidiana. Debería poder pensar lógicamente y ser capaz de armonizar sus intereses personales y específicos con los generales.

Pero aquí surge una nueva dificultad. ¿Quién define el interés general? ¿Cómo sabe el individuo en qué consiste realmente el interés de la generalidad? En la sociedad estrictamente centralizada el individuo es confrontado con un único aparato partidario y estatal, que se arroga el derecho de hablar en nombre de la sociedad entera. La actitud del individuo depende de cuán convencido esté de que este único centro de poder represente realmente a la sociedad, o de que abrigue, quizá, sospechas más o menos serias de que se trata de un grupo burocrático que persigue intereses propios, encubiertos. La situación moral del individuo es, por lo menos a este respecto, relativamente simple.

Sin embargo, en una sociedad relativamente descentralizada, donde existe competencia, iniciativa y oposición relativamente libre a los órganos centrales de poder, el individuo se ve enfrentado a toda una serie de centros de poder —desde los locales a los federativos—, todos los cuales afirman trabajar en nombre de la sociedad, pero defienden intereses diferentes y contrapuestos. La cuestión de qué es el interés general no puede ser decidida ya por la simple aceptación, ni tampoco por la mera condena de la línea oficial de los órganos centrales. A menudo ocurre que ni siquiera hay ya una línea oficial. El dogma según el cual la autoridad más alta siempre tiene razón ya no tiene vigencia. Ahora, el individuo debe descubrir cada vez más por sí mismo dónde está el interés de la generalidad. Si no puede hacerlo, tampoco puede decidir qué debe apoyarse, y qué debe recusarse moralmente. Ya por ese solo hecho quedan permanentemente sin resolver muchos conflictos morales.

Indudablemente, en las condiciones de una sociedad más o menos descentralizada se ha elevado el grado de responsabilidad moral del individuo. Simultáneamente, se ha elevado también la cantidad de situaciones conflictivas que amenazan su integridad moral. El individuo desempeña una cantidad mucho mayor de funciones *diferentes* en la sociedad. En el período prerrevolucionario, en la medida en que se había comprometido era, en primer lugar, un ser político. Había subordinado

a la política las actividades literarias, científicas y de otro tipo. Toda su vida personal —desde la conversación y las lecturas, hasta la elección de amigos, esposa (o marido)— estaba impregnada de política y determinada por un claro objetivo político. Ahora, el objetivo político no es tan claro, ya que se ha vuelto *realmente posible* tomar caminos diferentes. Ahora, un organismo político, pese a su adhesión formal, no sigue, de hecho, la misma política que otro. Ahora, el individuo no es más sólo un ser político, sino también un hombre que lucha por los intereses de un determinado grupo económico, por organizaciones profesionales, artísticas, científicas o de otro tipo, o, incluso, por un club deportivo; un hombre que tiene su vida privada, en la cual nadie tiene derecho a entrometerse. Los distintos papeles que el individuo desempeña en la sociedad se encuentran ahora muy rara vez en total armonía. Cada una de estas funciones ofrece al individuo la oportunidad —y objetivamente hasta lo estimula a ello— de mostrar, por medio de ellas, su otra, su segunda cara; porque en el desarrollo del socialismo hasta nuestros días se manifestaba la peligrosa tendencia a que una única conciencia social se desmenuzase en diferentes esferas, para cada una de las cuales valían normas mutuamente incompatibles.

Naturalmente, el peligro no radica en que las diferentes áreas de la conciencia, como la economía, la ciencia, el arte, la filosofía, etc., se emancipen de la política. El monismo de la política en el período prerrevolucionario es expresión de la más extrema limitación de la situación histórica: las condiciones de la vida humana *solo* podían ser sustancialmente transformadas mediante la acción política. La voluntaria subordinación a la política solo muestra que esta es todavía una esfera de la alienación, una esfera del ser humano parcializado. Por ello, en una sociedad, que aspira a la superación gradual de la alienación, se debe llegar obligatoriamente a la desaparición de la hegemonía de la política, y a la creatividad en todos los ámbitos, incomparablemente más libre y universal.

La cuestión ahora es esta: *¿La desintegración de la totalidad originaria de la conciencia social (que se basaba en el principio de subordinación a la política) significa al mismo tiempo también la integración de la conciencia social en un nuevo y más alto nivel?*

El peligro capital de la actual fase de nuestro desarrollo socialista y, al mismo tiempo, también factor determinante de desintegración de muchas personalidades, es que, *en la praxis*, en diferentes formas de la conciencia social, se establecen cada vez

más normas y criterios opuestos de valoración; y de este hecho no somos siquiera conscientes, ya que las instituciones existentes siguen alimentando también la ilusión de unificar y resumir la conciencia social, mediante la política entendida en su antigua forma, ya superada. El proceso de desintegración, que ya de por sí configura un problema bastante serio para las fuerzas progresistas de la sociedad, se volverá tanto más serio, cuanto más se oculte bajo la apariencia de una inexistente integración.

Un atento análisis descubriría el proceso de desintegración al que aquí nos referimos en todos los ámbitos del quehacer social. Es en la economía donde más se lo advierte. La relación económica dinero-mercancía arrastra necesariamente consigo los elementos de la moral correspondiente. Por cierto, en la medida en que la llamada producción socialista de mercancías se diferencie de la capitalista, van desapareciendo también ciertas características de la moral burguesa. Por ejemplo, la explotación basada sobre la propiedad privada de los medios de producción sería ya considerada anormal. Pero esta no es la única forma de explotación. Explotación es también que tal o cual empresa utilice su monopolio en el mercado para vender sus mercancías a precios que están muy por encima de su valor real; de este modo esa empresa se apropia de una parte de la plusvalía global creada por la clase trabajadora. Explotación es también cuando los productores de una rama de la economía favorecida por la comunidad obtienen salarios más altos que los que corresponderían al valor del producto de su trabajo, mientras que los productores de otros rubros de la economía obtienen menos por un trabajo más efectivo y, por cierto, menos que lo que representa en sí el valor real de su trabajo. Unos explotan a los otros, puesto que los salarios más altos son pagados con la plusvalía de los demás. Estas y otras formas semejantes de explotación son toleradas por las reglas vigentes en nuestra praxis económica, pero contradicen las normas de la política y la moral socialistas, así como los principios humanistas generales del marxismo, según los cuales toda forma de explotación es anormal y significa un modo extremo de alienación humana. De este modo, somos diariamente testigos de una situación paradójica: esbozamos reglamentos y proclamamos principios económicos que estimulan una especie definida de praxis, y luego nos rebelamos contra esta y recordamos que por causa del dinar no debe olvidarse al ser humano. Un ámbito cuya importancia para la existencia y progreso de la sociedad se encuentra en aguda contradicción con la aten-

ción que le presta el público, y que por ello es muy sintomático de los procesos que tienen lugar entre nosotros en el ámbito de la conciencia social, es el llamado «rey de los deportes», más exactamente: el fútbol. Gente que en nombre de la dignidad humana ha hecho la revolución y que debería (por su situación en la jerarquía social) saber qué es el trabajo, el valor del trabajo y otras categorías politicoeconómicas elementales, ha introducido clandestinamente el mito, la compulsión y la compra de hombres, cosas que, bajo ningún concepto, son posibles en una sociedad socialista. Cuando, finalmente, alguien da los primeros pasos, enérgicos y capitales, para dar a esto su verdadero sentido, y procura llevar a la práctica las normas existentes y oficialmente proclamadas, entonces, muchas eminentes personalidades e importantes diarios declaran a voz en cuello que las culpables son las normas, que no se corresponden con la praxis y que, por tanto, se las debe ajustar a esta. La misma gente, y los mismos diarios que ponen en la picota a directores autoritarios, empleados corrompidos, maestros artesanos incursos en el delito de evasión de impuestos, vendedores de filmes cursis, curanderos, etc., en lo atinente a deportes luchan para que una praxis que contradice ciertas normas fundamentales del socialismo sea públicamente aceptada. No puede pagarse millones a alguien, sólo porque la actividad en cierto ámbito social permita ganar millones. Si también el fútbol puede calificarse como trabajo, como producción, entonces su valor no puede hacerse depender de las ganancias que se logran por su intermedio, sino de la cantidad de energías físicas y espirituales necesarias para llevarlo a cabo.⁴

Tales contraposiciones entre formas particulares de conciencia las encontramos también en el ámbito de la ciencia y el arte. La actividad política de muchos científicos y artistas no está en estrecha relación con su trabajo creador y técnico. Pueden ser extremadamente profundos, escrupulosos y críticos cuando investigan la verdad científica y artística, y permitirse superficiales improvisaciones y apologías en materia política. Y, a la inversa, pueden ser activistas políticos muy comprometidos y, al mismo tiempo, escribir libros y hacer cuadros y esculturas

⁴ Por el contrario, tendrían razón en esperar ganancias fabulosas los científicos, que mediante sus descubrimientos contribuyeron a un aumento de la productividad del trabajo; los estadistas, que favorecieron con medios políticos a la conquista de nuevos mercados, etc. Se plantea la cuestión de por qué los empleados de la lotería estatal y del totocalcio no obtienen ingresos millonarios, ya que su actividad produce millones.

que nada comunican y que no tienen casi relación ideal con el medio del cual han surgido.

7

Especial atención merecen las circunstancias que amenazan la integridad de la política. Si la política abarca la actividad de conducción de los procesos sociales públicos más importantes, condicionará, entonces, en primer lugar, el carácter de la conciencia social global. Si en una sociedad la política carece de integridad, entonces apenas puede hablarse de una conciencia social total y homogénea.

En el momento en que la política pasa a ser en su totalidad asunto del pueblo mismo, esto es, en que pasa completamente a la autogestión y se supera como actividad profesional específica, desaparecen todas las razones para la clásica dualidad de la política entre, por una parte, los principios y programas proclamados y, por la otra, la praxis de su realización. Por cierto, puede suceder que también entonces ciertos objetivos queden sin realizar. Sin embargo, la causa de ello solo puede residir en el poder limitado del hombre para prever y eliminar todas las dificultades objetivas. En condiciones tales, no existen fuerzas sociales interesadas en proclamar principios y programas a los cuales no piensan atenerse, y, a la inversa, en dejar sin ejecución proyectos que han sido aceptados por el resto de la sociedad.

En las condiciones de una autogestión desarrollada quedan suprimidas también las razones para la resistencia de la política a todas las otras formas de conciencia social: moral, ciencia, filosofía, derecho, etc. La política deja de ser una esfera parcial y aislada de la conciencia social para fundamentarse moral, jurídica, científica y filosóficamente. Esto de ningún modo quiere decir que desaparezca, ya que probablemente una conducción humana racional de los procesos sociales objetivos perdurará mientras existan hombres. Sin embargo, en la medida en que quede suprimida la política como esfera de la alienación humana, desaparecerán también las contradicciones de sus normas y criterios de valor; esto es, sus escalas de valor, y la vigencia que tienen en el ámbito de la moral y el resto de las esferas de la conciencia social. Política y moral tienen, en este caso, las mismas raíces: el *ideal humano general* formulado por Marx en primer lugar —la abolición de todas las formas

de esclavitud material y espiritual y la creación de las condiciones necesarias para el desarrollo total de cada individuo—. Este es, pues, el fundamento teórico sobre el cual se basan los criterios de valoración moral y política. Otra raíz común de la política y la moral revolucionarias es el *conocimiento objetivo*: tanto los valores políticos cuanto los valores morales de una sociedad progresista deben estar en concordancia con la verdad objetiva de las tendencias reales del movimiento histórico. Es característico de la forma de transición de nuestra actual sociedad que, por lo general, su política carezca de integridad, tanto en uno cuanto en los demás aspectos mencionados. Muchos de los objetivos y principios políticos proclamados solo se han realizado parcialmente: la autogestión obrera, la distribución según el trabajo, el principio de rotación, la cultura de masas, la disminución de la distancia entre trabajo físico y espiritual, entre ciudad y campo, entre comarcas desarrolladas y atrasadas, etc. Y no se trata solo de dificultades objetivas: hace tiempo que los consejos obreros podrían tener mayor base material, mayores atribuciones y ámbitos de actividad más amplios; la distribución conforme al trabajo se reduce a la distribución según la ganancia, cuyo alcance depende de instrumentos económicos y otros criterios subjetivos; hasta ahora, la rotación fue, fundamentalmente, horizontal: un intercambio de puestos del mismo nivel; el desarrollo de la cultura de masas está estancado, mientras podría hacer progresos muy rápidos, etc.

Por otro lado, la política, en lo que concierne al grado de adecuación a otras formas de la conciencia social, no ha alcanzado de ningún modo el nivel que el marxismo exige. Apenas puede decirse que se apoye en la ciencia, aunque verbalmente se base en la doctrina del socialismo *científico*. Apenas ha tratado de encontrar su fundamento filosófico más profundo, ya que los funcionarios políticos han dejado, por lo general, de ocuparse seriamente de la teoría. Respecto del derecho, el comportamiento de la política es, a veces, cínico: cada ley y cada reglamentación jurídica puede ser modificada o dejada de lado a discreción, por medio de una hábil interpretación. En la medida en que la política sea pragmática y el principio de efectividad juegue en ella un papel decisivo, choca inevitablemente con las normas morales. Con el tiempo, en muchos de nosotros se ha formado la convicción de que la política no podría ser, simultáneamente, eficaz y moralmente intachable. Quien defiende la moralidad de la política arriesga ser tachado de ingenuo y políticamente inmaduro. No puedo comportar-

me limpiamente, cuando se trata de ser o no ser, cuando estoy trabado en lucha con un opositor inescrupuloso, que se sirve de todos los medios disponibles.

Semejante justificación del conflicto entre política y moral se debe a la incomprensión del carácter histórico de la moral o a las deformaciones burocráticas de la política. En el primer caso, se entiende la moral de modo absoluto como una colección de normas universales e invariables del comportamiento humano. En el fondo, sin embargo, el concepto del acto moral está condicionado por todo su contexto histórico. Lo que en otra situación sería inmoral, será moral en la lucha contra un enemigo carente de escrúpulos morales y que no retrocede siquiera ante los medios más inhumanos. Así, por ejemplo, depende del carácter de una guerra el que la participación en ella sea moral o inmoral.

Si concebimos la moral como un fenómeno histórico, cuyas normas se constituyen y adquieren pleno sentido bajo determinadas condiciones sociales, la amoralidad de la política en la sociedad del período de transición no puede significar otra cosa que una expresión de su burocratización.

8

Las tendencias burocratizantes son los principales factores de destrucción de la integridad de la conciencia social de una comunidad e, indirectamente, de la integridad moral de cada individuo.

1. La burocracia tiende a monopolizar las principales funciones de dirección del proceso social; con ello la política se convierte en asunto de un grupo social específico. Al convertirse en una profesión especializada, se aísla de las otras formas de la conciencia social. La forma bajo la cual trata de reunirse con ellas es la de la hegemonía. De ahí la sempiterna contradicción: por una parte, la riqueza en objetivos diferentes y complicados de la sociedad socialista exige que las actividades culturales se emancipen de los controles externos ejercidos por la política; por la otra, la política intenta siempre de nuevo, y cada vez con nuevos artífices, mantener su control y su papel conductor justamente como profesión especial, como fuerza social exterior institucionalizada y no como conciencia y como

actividad política de los creadores mismos, dentro del ámbito de la cultura.

2. La burocracia se atribuye el derecho a mandar en nombre de las masas trabajadoras. Obstinadamente procura crear la imagen correspondiente y, entre otras cosas, declara perseguir muchos fines que, en el fondo, responden a las exigencias de las masas. Pero, por otra parte, la burocracia tiene también sus propios intereses personales y, a fin de asegurarse de su cumplimiento, en la praxis se desvía constantemente de los principios proclamados. De allí la notoria discrepancia entre normas y realidad, en especial cuando se trata de la democracia de la vida social. La burocracia no puede permitir una auténtica elegibilidad y sustituibilidad de todos los órganos de poder y, simultáneamente, seguir existiendo como estrato social específico. Por ello se opondrá decididamente a la verdadera autogestión social y a su ulterior desarrollo, del mismo modo en que, también a menudo, puede haberla admitido en sus formas iniciales, rudimentarias.⁵

3. Bajo la forma de diferentes privilegios la burocracia se apropia de una parte de la plusvalía de la clase trabajadora. En una sociedad que cuenta entre sus principios fundamentales la supresión de toda explotación, y en la cual el nivel medio de vida es todavía muy bajo, la conciencia de este hecho aparea fatales consecuencias en el plano moral. Es imposible alcanzar el socialismo en un país semiatrasado, cuando el individuo no renuncia consciente y voluntariamente a una porción muy importante de la plusvalía de su trabajo y, por lo tanto, también a la satisfacción de una parte considerable de sus necesidades.⁶ Tales privaciones pierden mucho de su sentido humano cuando se abusa de ellas. El abuso por parte de la élite de la sociedad lleva a una directa desintegración moral, ya que

5 Solo los elementos totalmente conservadores de la burocracia ponen en duda la idea misma de autogestión. Los elementos más liberales hablan muy alto cuando se trata de alabar el sistema de autogestión, pero en la práctica hacen todo lo que está a su alcance para frenarla en sus incipientes formas locales y en su peculiar coexistencia con el Estado.

6 El socialismo se desarrolla con mayor rapidez que el capitalismo, entre otras cosas, también porque el individuo está más dispuesto a un tal sacrificio. En compensación con la acumulación capitalista originaria, el proceso análogo de construcción de las bases de una sociedad industrial moderna es incomparablemente más humano en el socialismo. Pero ello a condición de que los sacrificios de los trabajadores para seguir ajustándose el cinturón sean conscientes, voluntarios y estrictamente definidos, es decir: que realmente sirvan, en definitiva, a la concreción del bienestar de todos.

la nueva moral no surge irresistiblemente. Nace bajo determinadas condiciones históricas, y se afirma por la propia praxis de la élite revolucionaria de la sociedad, de aquel estrato social que, en las fases iniciales de la revolución, más y más consecuentemente se comprometió, y llegó así a ser la encarnación material de los nuevos valores morales. Este estrato de vanguardia no puede poner *por separado y preferencialmente* en el orden del día la cuestión de la satisfacción de sus propias necesidades, sin poner en tela de juicio su propio pasado y la razón de ser de su existencia histórica. Si, finalmente, la sociedad tolera también que ciertos individuos se pongan a sí mismos, a sus propias necesidades y sus antiguos méritos en primer lugar, y aun exijan la recompensa de figurar en primer plano, no puede tolerar que tales personas se consideren a sí mismas, y esperen ser consideradas por los demás, como la vanguardia y la fuerza progresista de la sociedad. Ya que justamente esta gente encarna la dualidad moral que debe ser radicalmente aniquilada en toda sociedad socialista, si esta quiere llegar a instaurar relaciones verdaderamente humanas entre los hombres.

9

Según un viejo esquema, muchos marxistas explican todos los fenómenos negativos de la sociedad socialista como relictos de la conciencia burguesa o pequeñoburguesa en la cabeza de la gente. Con este esquema tratarán de explicar fenómenos como la hipocresía, la ruptura entre vida privada y pública, entre normas y comportamiento real, los fenómenos de escisión y duplicidad en la praxis de una misma persona, etc.

Ciertamente, en el caso de muchos que han sido educados en la antigua sociedad, la carencia de integridad moral resulta de su incapacidad para subordinarse a los valores de la nueva moral, prescindiendo de todos sus esfuerzos por adecuarse a la nueva sociedad.

Pero encontramos el hecho indudable de la desintegración moral también en personas educadas por la nueva sociedad, y hasta en algunos que habían participado activamente en la revolución. En tales casos, no puede hablarse simplemente de «restos de lo viejo en la cabeza de la gente». Estos casos deben ser explicados mediante el análisis de los nuevos procesos y de los nuevos factores que actúan en la sociedad del período

de transición. Un análisis de ese tipo revela los siguientes factores esenciales en los procesos de desintegración en el ámbito de la moral:

1. *La exagerada insistencia en la satisfacción de las necesidades individuales bajo las condiciones de la relación económica mercancías-dinero* con el regulador del mercado, con una baja productividad del trabajo (de modo que solo una minoría puede alcanzar un nivel esencialmente más elevado de satisfacción de sus necesidades), con órganos centrales de la sociedad indiferentes al desarrollo de las necesidades de orden superior de las masas. En estas condiciones cambia el carácter de la motivación, y el individuo se contrapone a la sociedad.
2. *La tendencia al policentrismo político.* Entre el individuo y la sociedad aparece una serie de órganos políticos, todos los cuales pretenden hablar en nombre de la sociedad, y configuran los reales centros de poder. La multiplicación de tales centros puede significar, al mismo tiempo, una multiplicación de las situaciones conflictivas con respecto a la orientación de la actividad práctica.
3. *La separación y el aislamiento de cada una de las esferas de la conciencia social,* y la formación de criterios diferentes y a menudo contradictorios para cada una de ellas.
4. *La tendencia a conservar la política como actividad parcial, profesional y esencialmente pragmática,* la cual no se arredra ante la amoralidad, a fin de ser tan efectiva como sea posible.
5. *La existencia y acción de fuerzas burocráticas,* que tienden a realizar sus intereses particulares (monopolio del poder político, privilegios materiales), pero de modo solapado, mientras crean constantemente en el pueblo diferentes ilusiones. De allí la contraposición entre declaraciones y hechos, entre principios proclamados y comportamiento real.

Sin concretas investigaciones empíricas, es difícil decir en qué medida se propagó el proceso de desintegración de la moral en nuestra sociedad. Sin embargo, es esencial que tomemos conciencia de los peligros, que comprendamos sus causas y los eliminemos mediante una acción decidida y organizada. Finalmente, se trata de la realización consecuente del *Programa de la Liga de los Comunistas Yugoslavos*. Todos los fenómenos y tendencias mencionados contradicen directamente la letra y el espíritu del *Programa*.

Esto vale, ante todo, para las manifestaciones del burocratismo, que es, en el fondo, la causa de todas las demás deforma-

ciones. La «separación de las fuerzas políticas de conducción de las masas obreras», y la «concentración del poder y de los privilegios económicos» en manos del aparato administrativo económico y estatal, son calificadas en el Programa de «graves peligros para el socialismo» y caracterizadas como una tendencia que, consecuentemente desarrollada, significaría «un aspecto específico de la restauración de las relaciones capitalistas en cuanto a régimen estatal». ⁷ «La relación de los comunistas con los demás hombres no puede ser ni la relación entre el partido dominante y los dominados, ni entre el maestro y el alumno, sino que debe aparecer cada vez más como una *relación entre quienes tienen iguales derechos. Los más calificados y capaces* para la realización de los intereses comunes obtienen por ello, también, la *máxima confianza*». ⁸ Y, además, «los comunistas deben luchar consecuentemente contra los *privilegios materiales, la desigualdad económica injustificada, el abuso de poder, el abuso de las posiciones de conducción, las camarillas, el favoritismo, la irresponsabilidad frente a las organizaciones representativas, etc.* En este sentido debe orientarse el futuro de las masas populares e impedir todo intento de silenciar la crítica útil y justificada». ⁹

Solo con que estos principios fuesen llevados a la práctica quedarían superadas nuestras mayores dificultades y deformaciones. Esto no significa que vaya a desaparecer de nuestra sociedad todo *homo duplex* u *homo multiplex*. Todo conflicto del individuo con la sociedad, todo arribismo, el excesivo afán de poseer, la discrepancia entre capacidad y ambición, el deseo patológico de poder y reconocimiento, un sentimiento fuertemente marcado de inferioridad o superioridad personal... todo esto puede crear tales escisiones de la personalidad. Además, sería normal esperar que en toda sociedad exista cierta cantidad de personas carentes de la fuerza suficiente para vivir de conformidad a los valores aceptados. Pero lo que no es normal es que estos individuos se mantengan en la cima de la sociedad en forma artificial, ya sea por la violencia o por un sentimiento de tolerancia, o una solidaridad y un «humanismo» mal comprendidos, y que vivan con la ilusión de que gozan del prestigio de una élite revolucionaria, de una vanguardia «de las fuerzas conscientes y progresistas de la sociedad», etc.

⁷ *Programm des SKJ*, Belgrado, 1962, pág. 98.

⁸ *Ibid.*, pág. 100.

⁹ *Ibid.*, pág. 120. Las bastardillas son nuestras.

Si nuestra sociedad es solo una forma de transición en un largo proceso histórico, si la revolución no solo *fue*, sino que *todavía dura*, entonces nadie puede ser considerado como revolucionario solo porque ayer lo fue, sino en la medida en que también hoy, en condiciones mucho más complicadas, luche por los mismos ideales revolucionarios.

Así vista, la liberación de las falsas autoridades es una precondición necesaria para el desarrollo de una conciencia social global, en la cual se compenetren y condicionen mutuamente la conciencia de los objetivos humanistas últimos de la transformación socialista, el conocimiento científico de la situación real y de las posibilidades del desarrollo histórico, la conciencia de específicos valores morales, jurídicos políticos y otros, y, finalmente, la conciencia de los objetivos inmediatos de la actividad política (esencialmente la autogestión).¹⁰

En la medida en que en una sociedad socialista exista esta conciencia social, desarrollada por sus fuerzas progresistas y que oriente toda la praxis social, puede decirse de ella que objetivamente existen las condiciones para que una cantidad cada vez mayor de individuos vivan y obren como personalidades totales e integradas.

10

Las cuestiones teóricas relativas a los hombres deben ser consideradas siempre en dos niveles diferentes: desde la perspectiva social objetiva y desde la perspectiva del hombre como sujeto, como individuo concreto. En el primer caso preguntamos, en suma, por las condiciones bajo las cuales el individuo puede comportarse como elemento de la sociedad de un modo determinado. En el segundo, inquirimos qué puede hacer como revolucionario un determinado individuo, *aquí y ahora*, sin esperar a la existencia de las condiciones necesarias, sino, antes bien, para contribuir a crearlas mediante su acción de vanguardia.

Se trata aquí del supuesto contenido en la pregunta misma,

10 En una tal conciencia, ninguna esfera tiene hegemonía sobre otra. Lo particular se deduce de lo general, pero también contribuye a la concreción y revisión de lo general. El conocimiento científico determina el ámbito de elección de objetivos, pero a la inversa, la conciencia de los objetivos y valores confiere a aquel su sentido, y la capacidad de generalización de los problemas y escalas de valores.

de la gran responsabilidad moral del individuo en nuestra situación actual.

El esquema dogmático, donde el papel del individuo en la creación de la sociedad ha sido reducido a cero (puesto que en la sociedad domina un rígido determinismo, que la moral es solo una superestructura de las condiciones económicas, que el individuo es, en esencia, su clase y no tiene participación alguna en la *creación* de la moral, que ella está subordinada a la política, que el partido siempre tiene razón, que solo los individuos cometen errores, que los órganos políticos centrales de la sociedad son ya *per definitionem* expresión de la voluntad popular y solo pueden actuar en interés del pueblo), pertenece ya al pasado. Empíricamente, este esquema teórico resultó falso. En cuanto a los principios, contradice la filosofía de Marx en torno de la praxis y la crítica.

Existe un determinismo objetivo en la historia, pero este sólo consiste en la determinación de los marcos de las posibilidades reales y no de los sucesos efectivos mismos. De la praxis de cada individuo depende cuál de las alternativas posibles se realice. *Según esto, cada individuo es relativamente libre y, en esa medida, es también moralmente responsable. No puede ocultarse tras la clase, el partido o el Estado*, que, de este modo, deberían ser entendidos como mitos abstractos. Por supuesto, el individuo y su punto de vista están condicionados en buena medida por su pertenencia a un grupo determinado. Pero, a la inversa, todos sus actos y hechos (como asimismo la carencia de acciones y hechos auténticos y sinceros) son factores que determinan y forman este grupo. Stalin hizo a los stalinistas pero, a la inversa, también los stalinistas hicieron a Stalin: por su credulidad ilimitada, su carencia del sentido de la objetividad y la crítica, por su búsqueda de un líder omnisciente y todopoderoso, por su desidia intelectual y su cobardía.

Con ello llegamos al meollo de nuestra cuestión: *¿cómo actúa el individuo, en cuanto revolucionario, en un movimiento en el cual nadie es infalible, pero en el cual deben existir cierta solidaridad, lealtad y disciplina, y cómo puede mantener con todo esto su integridad moral?*

Todo esto parece a primera vista desesperadamente contradictorio ya que, si los dirigentes del movimiento pueden cometer errores, si la línea del partido puede ser totalmente inadecuada a las condiciones históricas objetivas, parecería, entonces, que no puede esperarse de ningún individuo lealtad y disciplina, si, además, debe mantener su integridad moral.

En realidad, aquí es preciso destacar diferencias esenciales. ¿Qué son esa solidaridad, lealtad y disciplina de las cuales se habla aquí? *El auténtico revolucionario pertenece a un movimiento debido a los valores fundamentales que este defiende; pertenece a un determinado partido porque está pronto a luchar por todos sus objetivos principales, que figuran en el programa del mismo.*¹¹ Estos objetivos y valores son los fundamentos que hacen posible la solidaridad con los compañeros, la lealtad respecto de la conducción y la disciplina consciente. El individuo se subordina conscientemente a las decisiones que los otros han adoptado, pues está *convencido* de que estas decisiones son las mejores soluciones concretas que en determinada situación conducen a la realización de los objetivos y valores del movimiento. Nadie tiene derecho a exigir del individuo lealtad *incondicional*. Nadie tiene derecho a esperar *ciega subordinación* a las decisiones de una autoridad política superior. Lealtad, solidaridad y disciplina son puras formas si no se basan en una praxis determinada, en ciertos objetivos y valores concretos, que orienten esta praxis. Como formas, las encontramos también en los partidos reaccionarios, solo que estos las hacen todavía más efectivas y *peligrosas*; de donde se sigue que son valores instrumentales, aplicables tanto a lo bueno cuanto a lo malo.

De todo lo anterior se desprende que el individuo *convencido* de que ciertas decisiones concretas no responden a los objetivos y valores fundamentales del movimiento *debe luchar contra estas decisiones*, si quiere conservar su integridad moral.

En este punto debe ser explicado el concepto de *convencido*. Estar convencido no significa «tener la impresión», «creer», «sentir», u otras cosas semejantes. Estar convencido quiere decir tener razones cuya veracidad es indudable para el sujeto dado. Esto significa, 1) conocer realmente la situación a la cual se refiere la decisión cuestionada, y 2) llegar a la conclusión, tras madura reflexión, de que en esta situación el programa del partido exige soluciones completamente distintas.

11 Aquí, el camino que cualquiera haya recorrido antes de ser revolucionario no tiene mayor importancia; tuvo, primero, que conocer y tomar cariño a los hombres que luchan por ciertas ideas, y luego aceptar estas. La conciencia de los objetivos más lejanos pudo surgir paulatinamente, en el curso de la acción orientada a la consecución de los objetivos más cercanos. Independientemente de esto, debe considerarse que solo pertenece por completo a un movimiento quien acepta sus objetivos y valores fundamentales. Este es el fundamento de la unidad del movimiento y de la solidaridad de sus miembros.

Si se trata de una convicción de este tipo, el individuo está moralmente obligado a luchar por ella. Naturalmente, puede suceder que en el curso de la polémica abandone su convicción bajo la presión de los argumentos del contrario. También puede perder el sentimiento de seguridad de que su convicción es correcta, debido a la gran confianza que le inspiran los conocimientos de sus oponentes. Pero si quiere conservar su integridad moral, no puede desistir de la expresión pública de su convicción solo porque podría ser tomada a mal, por temor a parecer indisciplinado o a perder el status social, etc. Una actitud crítica y activa del individuo plantea a la conducción exigencias mucho mayores; y, por lo pronto, la fortalece al hacerla también más compleja y difícil. Si un partido es realmente revolucionario, la posición crítica y activa de sus miembros de ningún modo aniquilará la disciplina partidaria, sino que, por el contrario, la hará más consciente; no disminuirá su efectividad y sí, en cambio, la aumentará. Aunque suene muy bello que se diga: «El partido comete errores pero, no obstante, es *mi* partido», surge de inmediato la pregunta: ¿Y qué has hecho tú para evitar que tu partido cometa errores? ¿Cómo crees que el partido sería más débil si tú hubieses criticado estos errores a su debido tiempo? ¿No serían hoy, antes bien, más fuertes tú y también tu partido?

De esto se deduce que las contradicciones entre la integridad moral del individuo y la solidaridad con determinado grupo político podrán ser superadas de modo de conservar ambas, solo a condición de que sea visto como normal que el individuo exprese públicamente sus diferencias con cualquier acción o decisión del grupo, que, según su convicción, no concuerde con los valores comunes y la situación objetiva. El grupo u organización —que inevitablemente cometerá errores— que evitase un permanente intercambio de ideas de este tipo, libre, crítico, y que impidiese constantemente al individuo mostrar dentro de la organización un máximo de sinceridad, debería comprender que crea así, en forma masiva, el tipo de *homo duplex*, o que pierde, también en forma masiva, adeptos. De los dos desenlaces, el segundo sería el mal menor para ambas partes.

En nuestro país, la situación objetiva es tal que el individuo no se ve ante el conflicto entre adaptación a la praxis política y permanencia en el grupo al precio de la pérdida de la integridad moral, o bien, abandono del grupo para luchar como personalidad moralmente pura, pero aislada. Para nosotros es posible una tercera alternativa: conservar la propia integridad

by CamScanner

Bibliografía en castellano *

Calvez, J. Y., *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid: Taurus, 1967.

Engels, F., *Anti-Dühring*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1968.
Dialéctica de la naturaleza, México: Grijalbo, 1961.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1963.

Materialismo y empiriocriticismo, México: Grijalbo, 1967.

Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969.

Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.

El capital, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

La guerra civil en Francia, Barcelona: Ediciones de Cultura Popular, 1968.

Manuscritos económico-filosóficos, en *Escritos económicos varios*, México: Grijalbo, 1966.

Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, México: Grijalbo, 1970.

Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos, México: Grijalbo, 1970.

Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: Leviatán, s. f.

* Versiones en castellano de los títulos que aparecen seguidos de ** a lo largo de la obra.

7	1. Filosofía y crítica
15	2. La praxis como categoría fundamental de la teoría del conocimiento
36	3. Cuestiones actuales de la dialéctica marxista
46	4. Humanismo marxista y ética
65	5. Posibilidades de humanización radical de la cultura industrial
78	6. El sentido de la autogestión
100	7. Dialéctica de la conducción social
121	8. La democracia directa como mito ideológico y como tendencia real del progreso histórico
138	9. Integridad moral de la personalidad en la sociedad socialista
163	Bibliografía en castellano

