

CAPÍTULO XVII

LA DEMOCRACIA EN UN MUNDO CAMBIANTE

Erich Kahler

Todo nuestro mundo, su misma existencia y coherencia, se halla ante un peligro crucial. Sería una tarea desesperada enumerar los incontables errores de innumerables pueblos y los delitos de naciones enteras que se hallan en el origen de esta situación, en lugar de atribuir todos los males a la naturaleza del hombre. Me siento tentado a creer que el actual estado deplorable de la humanidad se deriva —por lo menos en parte, pero decisivamente— de cambiantes circunstancias a las que debemos examinar con detenimiento.

En esta tarea, pienso que podemos elegir con seguridad el caso de los Estados Unidos como representativo, en general, de la etapa más avanzada de la civilización mundial, considerando en especial su tamaño y poderío, y el hecho de haber partido de principios humanitarios y progresistas que incorporaron las esperanzas del mundo moderno.

El concepto de democracia es complejo, y ha cambiado junto con la evolución humana. Pero hay dos distinciones básicas que me parecen significativas para nuestra investigación.

1. La primera atañe a *una diferencia radical entre la democracia antigua y la moderna*. La forma inicial de la democracia explícita, la ateniense, se originó en una estructura oligárquica dentro de una monarquía patriarcal. Abarcaba un número limitado de ciudadanos libres de la *Polis*, que ejercía el gobierno de modo personal y directo. El tiempo de ocio necesario para esta tarea era el resultado de la institución primitiva de la esclavitud. El gobierno, investido en esta élite que estaba compuesta por los nativos, era su prerrogativa y sagrado deber; el gobierno suponía el valor afirmativo de la nobleza. Esta democracia antigua y limitada era una *democracia activa*.

La democracia moderna se desarrolló a partir de la lucha de personas que empezaban a experimentar un sentimiento de identidad e independencia individuales, y que se oponían a la vieja norma opresora de las monarquías feudales y las noblezas privilegiadas. Por consiguiente, era en primer lugar una lucha *contra* el hecho de ser gobernados; el gobierno debía restringirse en la medida de lo posible, limitarse al requisito indispensable de mantener el orden cívico dentro de un adecuado funcionamiento, tarea para la cual debía delegarse autoridad a funcionarios y representantes de una población cada vez más numerosa y dispersa. Los deberes y las limitaciones preventivas del gobierno debían fijarse por *ley*. El gobernador personal y arbitrario debía ser reempla-

zado por las normas impersonales, suprapersonales. Los “derechos del hombre” y las “libertades civiles” fueron establecidas mediante constituciones explícitas, que instituyeron la igualdad de todos los ciudadanos, la “justicia para todos” y la protección de la independencia individual. *Legalidad, igualdad, justicia e independencia* individual son, en consecuencia, los principios elementales de la democracia moderna, que es en primer lugar una *democracia defensiva*.

El desafío y la desconfianza ante el gobierno hallaron expresión en las concepciones originarias del “liberalismo”, el capitalismo, la “libre empresa” y, de modo más específico, la Carta de Derechos de los Estados Unidos. Ella fijó los cimientos de la actitud tradicional de los norteamericanos hacia el gobierno: la protección de la gente contra la indebida “interferencia del gobierno” en las cuestiones privadas y, dentro del gobierno, la protección del Congreso, como cuerpo de representantes del pueblo, contra las intrusiones de la Administración.

Esta actitud iba a articularse más cuando la Administración debiera ampliarse para ser burocráticamente más efectiva en su tarea de controlar la vida de una población creciente en circunstancias más complejas, tarea que implica forzosamente una creciente autonomía de departamentos y organismos específicos.

La tendencia a la protección defensiva ante el gobierno es un impedimento para la adaptación a tiempo de las concepciones personales a las condiciones cambiantes. Esta actitud todavía aparece, según estaba destinada a ser originariamente, como una protección contra el autoritarismo. La situación, empero, es más compleja. La resistencia y la creciente incapacidad de las personas para ocuparse del gobierno, a menos que éste toque sus intereses privados, es precisamente lo que ahora puede dar lugar a la tiranía.

2. La segunda distinción es sutil, aunque muy importante de tener en cuenta. Es una distinción entre *forma y espíritu*. Los norteamericanos se inclinan a apoyarse muy confiadamente en las protecciones institucionales de carácter formal. Quieren creer, por ejemplo, que introducir elecciones y parlamentos entre pueblos coloniales liberados —algunos de los cuales viven en forma tribal y han estado sometidos a una cruel explotación y descuido durante siglos— es el modo de imponer entre ellos la democracia. Winston Churchill dio la fórmula para esta creencia en su discurso sobre los sucesos en Grecia pronunciado en 1944:

Mi idea (de la democracia) es que el hombre común, llano y humilde, que mantiene una esposa y una familia (...) que sale a luchar por su país cuando éste se halle en dificultades, que va a los comicios en el momento adecuado y coloca su cruz sobre la papeleta que muestra al candidato que quiere que resulte elegido para el Parlamento, ése es el fundamento de la democracia (...).

Ahora bien, en la actual etapa de la historia, después de las experiencias por las que hemos pasado, esta fórmula no puede parecer sino una simplificación grosera e hipócrita. Sabemos muy bien que se han ideado y apoyado prácticas profundamente antidemocráticas en todas par-



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

tes del mundo bajo el disfraz de los procedimientos constitucionales formales. Tenemos ante nuestros ojos las elecciones fraudulentas que la junta de Vietnam del Sur ha mostrado como representativas del pueblo, para calmar los escrúpulos fácilmente tranquilizables del público norteamericano. Somos testigos de lo sucedido en 1968 en la Convención Democrática de Chicago y los procesos posteriores. Cambios fundamentales en la estructura de la sociedad norteamericana y de las condiciones de su compromiso general han excedido con mucho el alcance de las provisiones constitucionales. Estos cambios han creado grietas y dejado amplios sectores de la vida pública —no protegidos ni siquiera por una tentativa de “ley y orden”— abiertos a prácticas arbitrarias, permitiendo una representación errónea de la letra de la Constitución e ignorando su espíritu.

Aun cuando la letra de la Constitución —v.g., la Primera Enmienda— fuera respetada más fácilmente de lo que lo es, ello no bastaría para garantizar la preservación de la democracia. Ningún documento, aunque sea el más noble y más cuidadosamente redactado, puede proporcionar por sí solo semejante garantía. El único que puede proporcionarla es el espíritu del pueblo, del pueblo que lo ha creado y mantiene en vigor. Y es este mismo espíritu el que me parece amenazado por el cambio en las condiciones de nuestro siglo.

Es útil recordar lo que todos sabemos pero olvidamos fácilmente. Después de la Revolución Norteamericana, la población del país era de alrededor de 3.250.000 personas, de las cuales aproximadamente un tercio no era libre. Sin contar a las mujeres, que tenían un status limitado y no votaban, y a los muchos pobladores de regiones remotas, sólo alrededor de 120.000 norteamericanos podían satisfacer las condiciones religiosas, de propiedad y de otro carácter que se requerían para aspirar a una plena ciudadanía; además, los calificados eran en su mayor parte agricultores, pues las ciudades eran muy pocas todavía. A estas personas estaba destinada la Constitución. Sin duda, las enmiendas posteriores agregaron algunas disposiciones muy importantes, como el derecho a votar de las mujeres y la abolición formal de la esclavitud, entre otras, pero el orden establecido sigue siendo fragmentario y profundamente inadecuado para la situación actual.

En la actualidad, la población de los Estados Unidos ha sobrepasado los 200 millones de personas y crece rápidamente. La industria, la tecnología y la ciencia han dado nueva forma a la estructura y la textura de la sociedad. Una nación de individuos rurales se ha convertido en una nación de masas sobre todo urbanas —y por supuesto megalopolitanas— altamente industrializadas y técnicamente organizadas, e incluso la agricultura es ahora industrializada. La producción mecánica masiva se correlaciona con el consumo masivo estandarizado; las dos cosas se han creado mutuamente y se apoyan una a otra. La ciencia y sus aplicaciones tecnológicas —que se expanden, cambian y se ramifican de modo incesante— se han puesto fuera del control del individuo, han funcionalizado, instrumentalizado, nuestro modo de vida, y las computadoras están en camino de reemplazar a la mente del hombre incluso en el manejo de

las funciones humanas y la toma de decisiones cruciales. *El aparato de la vida sobrepasa a su sustancia.*

La intervención del poder de la publicidad, junto con el desarrollo de los medios masivos de comunicación, ha invalidado la ley de la oferta y la demanda, produciendo una demanda artificial constante; la oferta es así consecuentemente manipulada. La publicidad, en la forma de nuevos métodos de propaganda y persuasión, también ha falseado el proceso democrático. Un candidato que no dispone del dinero necesario para comprar costosos espacios televisivos está condenado. Russell Baker afirmó en *The New York Times* —y no se trata de una broma sino de una aseveración plenamente documentada—:

Como todos deberían saberlo, aunque probablemente no lo saben, los candidatos políticos ya no se eligen. Se venden. En 1966, para citar un caso, el gobernador Rockefeller fue puesto en manos de una agencia de publicidad (Jack Tinker y asociados) entre cuyas cuentas estaba Alka-Seltzer, y el trabajo de esta agencia lo convirtió en un seguro perdedor en el producto más atractivo después de Bufferin.

Además, los medios modernos de comunicación y la comunicación masiva han achicado nuestro mundo, lo han convertido en una unidad estrechamente interdependiente, aunque no unificada, y han acelerado y multiplicado enormemente los sucesos. Todos los días, las noticias de cada hora y sus reacciones producen hechos a cada día, a cada hora. Vivimos en un torbellino constante de sucesos que entorpecen y oscurecen nuestra conciencia. Las fronteras entre la política nacional e internacional se han hecho fluidas.

Cuando buscamos un concepto válido para medir la gran divergencia existente entre la situación prevaleciente y los requerimientos de una democracia humana, de proporciones adecuadas, no encontramos nada mejor que la clásica fórmula de Lincoln: gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Tomando esta fórmula como criterio, encontraremos que las naciones que más se aproximan a esta norma son los países pequeños de Europa, como Suiza, Holanda y los países escandinavos, todos ellos civilizados hace mucho tiempo y con una cultura homogénea y cuyas poblaciones, a causa de su reducido tamaño, pueden mantener un estrecho contacto con las personalidades que eligen para el gobierno; es decir, un contacto suficiente como para conocer, juzgar y controlar. También a causa de su tamaño, estos países son menos significativos para el curso de los hechos mundiales, y así sus preocupaciones se refieren sobre todo a problemas económicos domésticos y bien definidos, que pueden captarse por su gravitación directa en la vida de todos. Ello ilustra el papel fundamental que corresponde al tamaño de la población para el mantenimiento de la democracia y subraya los peligros propios de un crecimiento excesivo de la población.

Además, Estados Unidos ha heredado una difícil situación, específica y funesta. Todas las naciones occidentales importantes han practicado la vergonzosa costumbre del comercio de esclavos, pero todas ellas



han podido liquidar estos vestigios del pasado mediante el colonialismo. Reemplazaron la esclavitud por el colonialismo, que en un sentido superficial es esclavitud colectiva legitimada, externa y remota. Estados Unidos es un caso único, pues nació de una colonia y después de una guerra colonial de liberación. Ello fijó la simiente de una profunda contradicción de principios de la que los Estados Unidos difícilmente han podido librarse. Los Estados Unidos crearon una colonia dentro de una colonia, convirtiendo así la esclavitud en un *colonialismo doméstico*, un colonialismo dentro de sus propias fronteras. El principio básico, constitucional, de la democracia la llevó a una liberación nominal de la población esclava que se convirtió en un grupo compacto y de pleno derecho, con costumbres y aspiraciones propias, un grupo étnico al que, empero, se mantuvo en el mismo estado de miseria y degradación que a todos los pueblos coloniales de cualquier parte del mundo, con la diferencia de hallarse en medio de sus propios amos, no en regiones distantes.

Esta "colonia" no puede ser liberada eliminándola de la estructura de la nación. Los negros, como los demás grupos étnicos, se han convertido en parte de los Estados Unidos. Esta es su patria, a pesar de todo lo que se les ha hecho. No obstante, frente a los movimientos de liberación universales, ya no es posible tranquilizarlos pacíficamente mediante nuevas postergaciones, ni recurriendo a medios subrepticios de supresión o a la "desatención benigna", si no se quiere correr el riesgo de que el fundamento democrático de esta nación resulte totalmente destruido. Según están las cosas, sus pretensiones, justificadas y ásperas, pueden chocar contra todas las tentativas sensatas de reforma, y así amenazan con hacer pedazos la nación.

Ahora bien, consideremos algo más determinadamente nuestra situación y veamos cómo estos enormes cambios han afectado al proceso democrático.

Consideremos el *gobierno*. La Constitución establece controles para una división de los poderes: legislativo, judicial, ejecutivo. No contiene disposiciones para la formación y actividades de los partidos. Sin duda, el desarrollo de partidos es una consecuencia natural del proceso democrático; está plenamente implícito en el mismo. Por consiguiente, los partidos políticos se iniciaron junto con la misma democracia moderna. Pero los partidos crecieron luego junto con la población, y se institucionalizaron en el proceso.

Inevitablemente se desarrolló entonces un cuerpo de funcionarios administrativos de los partidos, el aparato partidario, cuya enorme influencia es suficientemente conocida. Puesto que una parte creciente de la población tiene cada vez menos oportunidades de conocer las personalidades que puede elegir para el gobierno nacional, los funcionarios del partido presentan —y a veces imponen— la designación de candidatos a los afiliados; a causa de la competencia entre los partidos, el carisma y la capacidad para obtener votos de los candidatos tienen primordial importancia, y difícilmente se presta alguna atención a sus capacidades para desempeñarse en el gobierno: perspectiva amplia y conocimiento del mundo, sagacidad, independencia y claridad de espíritu.

Este estado de cosas parece haber sido un resultado inevitable de la expansión de la democracia, pero su posterior desarrollo hasta llegar al sistema de partidos norteamericanos acarrea peligros específicos para el proceso democrático. Hemos visto cómo en las grandes democracias se presentaban dos alternativas extremas: el *sistema multipartidista* sin limitaciones, basado en el pleno control parlamentario de la administración, y el *sistema bipartidista* norteamericano, dogmáticamente protegido, con sus controles y períodos fijos para el ejercicio de los cargos. El sistema de dos partidos tiene ventajas evidentes sobre la excesiva proliferación de partidos —que a menudo nacen sólo por las tercas ambiciones de supuestos líderes— y que ha arruinado la democracia en Francia, Italia y la Alemania de Weimar. El sistema bipartidista da al proceso democrático una protectora estabilidad, que funciona bastante bien en tiempos de relativa calma. En nuestro mundo revolucionario y de rápido cambio, empero, dificulta el ajuste de nuevos desarrollos y concepciones, obstruyendo su expresión manifiesta al aferrarse al statu quo. La democracia europea antes de la Segunda Guerra Mundial, y en parte después, murió por un exceso de flexibilidad. La democracia norteamericana está a punto de morir por su extrema rigidez y formalización.

Los dos partidos gobernantes de los Estados Unidos se han hecho todopoderosos. Están fuertemente atrincherados, y protegidos de cualquier competidor potencial mediante medidas preventivas en diversos estados, tales como que el reconocimiento de un partido nuevo dependa de disponer de una cantidad de afiliados que no pueden alcanzarse en la etapa inicial, y de la aprobación de los fiscales de Estado, que pertenecen a uno u otro de los partidos gobernantes. Los demócratas solían identificarse con tendencias progresistas en lo social, mientras los conservadores defendían el conservadurismo social y económico. Ambos son "partidos paraguas"; incluyen tanto elementos progresistas como reaccionarios. Los progresistas de cada partido se ven obligados a aceptar compromisos perjudiciales y recursos tímidos, tácticos. En lo que se refiere a la política exterior, tenemos de hecho un partido único. La oposición crítica opera dentro de los partidos, pero no entre ellos. Esta situación hace casi imposible la votación de acuerdo con líneas partidarias generales de conducta política.

El surgimiento de un tercer partido con posibilidades de llegar al gobierno, como en Inglaterra, o de una división vertical de los partidos existentes, es evitado mediante las insuperables protecciones de los partidos existentes. Puesto que los períodos de ejercicio en la administración son fijos, y la unidad de los partidos es sacrosanta, las personas conscientes son convertidas en prisioneros temporarios de la administración gobernante, cualesquiera que sean los errores de ésta. En Inglaterra, por ejemplo, después de revelaciones tales como las producidas en las audiencias de la resolución de Tonkin, un primer ministro no podía haber permanecido en el cargo un día más. Desde luego, toda la investigación se hubiera hecho mucho antes, y se podrían haber evitado toda la sangre, afanes y sufrimientos, todas las influencias perniciosas posteriores de un régimen irresponsable. Los norteamericanos, sin embargo, deben esperar por lo



menos hasta que termine el período de cuatro años, y es probable que en ese entonces la mayor parte de la gente haya olvidado preguntar cómo sucedió todo y se haya visto llevada aun más a una situación que “debemos aceptar, ahora que estamos en ella”. Esta situación malsana, frustrante, impide que el cambio se exprese en el momento adecuado y mediante canales regulares, produciendo el estancamiento del proceso democrático.

En consecuencia, la competencia entre los dos partidos se ha vaciado de contenido y degradado hasta convertirse en enfrentamiento funcional, como el de los Cardinals y los Mets. El sistema bipartidista estaba destinado en principio a ser un medio de control mutuo, a ser parte del sistema general de controles. Sin embargo, puesto que los puntos débiles y los errores pueden encontrarse en todas partes, cualquier campaña electoral tiende a degenerar en un equilibrio de abusos.

Suele sostenerse con frecuencia que una división de partidos basada en las actitudes y orientaciones generales no se adecuaría a la complejidad de las condiciones norteamericanas. Sin embargo, en realidad, esta misma complejidad, esta creciente y siempre cambiante complejidad, ha llegado hasta el punto de hacer explotar las vacías cápsulas de los partidos. En los últimos tiempos, el conflicto entre “palomas” (*doves*) y “halcones” (*hawks*), o entre “blandos” y “duros”, dividió interiormente a los partidos oficiales y, paradójicamente, estos partidos oficiosos a veces estuvieron unidos en su oposición a la administración del partido gobernante.

Otra práctica cuyo efecto es degenerar el proceso democrático al impedir el cambio es el sistema de antigüedad prevaleciente en las comisiones del Congreso. Este sistema favorece a los políticos establecidos, mayores, a menudo segregacionistas e impide llegar al liderazgo a sus rivales más jóvenes. Esto es sumamente perjudicial en el caso de la Comisión de Normas, que puede permitir o negar el acceso a las cámaras de cualquier legislación propuesta, y constituye así un poder usurpado. Como observó Duane Lockard en *Nation*:

(...) quienes vigilan la entrada no son elegidos mediante algún acto manifiesto de los partidos políticos (...) y, desde luego, ni siquiera por los miembros del Congreso. Son elegidos por el azar (y ni siquiera por el azar, sino por la cómoda seguridad que da la reelección perpetua) del Sistema de Antigüedad (...). La aceptación de esta dispersión de la autoridad por parte del público es un hecho (...). La gran mayoría (del pueblo) no tiene sentimientos definidos en uno u otro sentido, por la simple razón de que no se le permite evaluar la actuación del Congreso o de cualquiera de las demás instituciones importantes del gobierno.¹

Todo esto refleja el hecho de que la gente presta cada vez menos atención al gobierno, y confía resignadamente en los *expertos técnicos* a cau-

¹ *Nation*, marzo 24 de 1962.

sa de que se siente incapaz de enfrentar las pasmosas complicaciones de las condiciones actuales. La situación moderna requiere una *democracia activa*, una creciente participación popular en el gobierno que se extienda de manera irresistible; pero tanto el pueblo como la mayoría del Congreso todavía está orientado hacia la *democracia defensiva*; es decir, la limitación de la administración pública, así como de la atención que el pueblo presta a su control.

Como resultado de este estado de cosas, la vida política de la nación ha abandonado los canales constitucionales de la democracia. El proceso legal de la democracia se mueve pesadamente, y la orientación de las cuestiones fundamentales para la nación es dejada en manos de influencias incontrolables y tendencias ocultas. La determinación política ha pasado a las autoridades que cumplen funciones diferentes desde un punto de vista constitucional (como los tribunales que manejan la cuestión racial, mientras la iniciativa en asuntos de legislación proviene del gobierno y no del Congreso) o a fuerzas partidistas o funcionales completamente ilegítimas: camarillas, todo tipo de grupos de presión, organismos administrativos como el Pentágono, junto con los intereses de corporaciones industriales y los millones de personas que están a su servicio (el “complejo” de Eisenhower, que sin duda se ha extendido hasta convertirse en un complejo militar, industrial y sindical), la AEC, la CIA, el FBI, la AAM, la AMA, etcétera. Estos se han convertido en los factores decisivos para los asuntos públicos.

En las etapas iniciales de la democracia norteamericana, los integrantes del Congreso debían representar los intereses comunes de la nación, y en una comunidad pequeña con una población bastante homogénea, los intereses de los grupos particulares, a pesar de la divergencia de los intereses agrarios y empresarios, aún se adecuaban a los del conjunto de la nación. Hoy en día, la inmensa dispersión, variedad y especialización de intereses de grupos regionales y ocupacionales hace que para los miembros del Congreso resulte casi imposible atender al mismo tiempo las preocupaciones dominantes de sus electores y los verdaderos intereses de la nación, que en la mayor parte de los casos se oponen a los intereses inmediatos de los grupos parciales, y que “la gente de su casa” no está preparada para defender y cuidar. Se necesitan un valor y una capacidad de sacrificio excepcionales para representar a la nación, e incluso al conjunto de la humanidad, en contra del propio distrito; hay en el Congreso muy pocos hombres capaces de poner en peligro sus carreras políticas, y por lo común no sobreviven a la elección siguiente.

En este contexto, la mayor parte de los integrantes del Congreso están constantemente preocupados por la reelección. Desde el momento en que un representante es elegido, comienza a luchar por la reelección. Apenas dispone de un año para consagrarse sin trabas a sus deberes de gobierno. En su segundo año, una vez más año de elecciones, todas sus acciones están destinadas a conseguir votos. Cada vez más, con excepciones memorables, *un miembro del Congreso parece ser elegido con el propósito principal de ser reelegido*.



Los cambios en la estructura del gobierno producidos desde la promulgación de la Constitución corresponden a cambios en la estructura de la *población*, que son aun más fundamentales. De hecho, los cambios en el gobierno y los cambios en la población constituyen un proceso de interacción y así deben ser vistos.

Hasta el fin del siglo XIX el público estaba compuesto por “decididos individualistas” que se ocupaban de sus asuntos personales. (La tendencia colectivista, empero, fue observada incluso por Tocqueville en 1840, durante un período que no estaba técnicamente maduro para ella.) Libre empresa significaba empresa personal, libertad del individuo humano. Hoy en día, el público está compuesto por asociaciones colectivas múltiples e innumerables —corporaciones, sindicatos, asociaciones, organizaciones, burocracias— y por grupos económicos, profesionales, administrativos, académicos y científicos. En consecuencia, los intereses personales del público en general *coinciden con los intereses de las asociaciones colectivas* a las que pertenecen y de las cuales dependen. Los puntos de vista y los propósitos son cada vez menos personas; son dirigidos por las asociaciones colectivas.

En el torbellino cotidiano de nuestra sociedad de masas, bajo la influencia de una corriente ininterrumpida de noticias exageradas, ofertas, exhibiciones, invenciones y nuevos hallazgos, las personas son incapaces de formar opiniones razonadas estables. De este modo, en la medida en que no siguen las líneas de sus grupos de interés especializados —aquellos a los que mejor pueden comprender y juzgar a partir de su experiencia— *adoptan el material predigerido de nuestros periódicos, diarios y comentaristas, que en gran medida están coordinados*. Apenas disponen de tiempo y energías para la reflexión ponderada y para obtener una información completa. Nuestro enorme sistema de comunicación masiva, con esos paneles de expertos que dejan correr montones de información difusa, es incapaz de transmitir una imagen correcta y organizada de los problemas y sus antecedentes. Todo esto es excesivo y no resulta suficiente; en lugar de resolver la confusión, la incrementa. Aun las discusiones entre estudiosos pocas veces producen mayor claridad; después de una reunión, uno de ellos observó: “Todavía estamos confundidos, pero en un nivel superior”.

Lo que es peor, la verdad fáctica está sumergida en un *adoctrinamiento* más o menos palpable. No tenemos una prensa de oposición coherente y crítica que tenga una distribución amplia. ¿Cuántas personas leen *Nation*, *New Republic*, *Progressive* o *I. F. Stone's Bi-Weekly*, para no hablar de los periódicos extranjeros? ¿quién se toma el trabajo de leer el *Congressional Record* para conocer los ocasionales discursos de la oposición, pronunciados en cámaras vacías? Los periódicos, también con excepciones notables como *The New York Times*, son un coro, que se hace eco de las versiones oficiales con variaciones ligeras, amables. Los periodistas y comentaristas concienzudos, como Walter Lippmann, son escasos. La dependencia de las redes de radio y TV respecto de los patro-

cinadores comerciales, y la consecuente cautela de los productores de programas, son de conocimiento público.

La democracia es un proceso bidireccional. La orientación en la forma de una información completa y coherente debe llegar al público con la finalidad de que éste pueda desarrollar opiniones válidas. Es inútil sondear a la gente respecto de cuestiones sobre las cuales nunca ha razonado adecuadamente. Las respuestas serán reacciones fortuitas y emocionales, o lugares comunes. Aquello a lo que se da el nombre de opinión pública a menudo es lo que el gobierno y las asociaciones colectivas —ya sea de modo directo o indirecto, mediante su influencia sobre el gobierno, la prensa y los medios de comunicación de masas— han publicitado, y lo que luego, a su vez, la Administración toma en cuenta en su conducta política.

Hoy en día nos hallamos en una encrucijada donde el bienestar de la nación, y por cierto de la humanidad, con frecuencia se opone a los requerimientos de los grupos particulares; de este modo, es forzoso que requiera sacrificios de ellos. Lo peor es que estas demandas son determinadas por complejas interrelaciones globales, que no resultan inmediatamente evidentes y que sólo pueden describirse mediante una amplia información.

Estas circunstancias exigen que el presidente sea un hombre con un amplio conocimiento de las corrientes sociales, psicológicas e intelectuales de nuestra época, un hombre de un espíritu firmemente independiente y capaz de formarse conceptos y convicciones, siendo también lo bastante flexible como para aprender de la experiencia; un hombre que haya viajado mucho por países extranjeros y no sólo en viajes de “buena voluntad”; que esté lo bastante familiarizado con pueblos extranjeros, con sus condiciones y aspiraciones, como para tener una perspectiva amplia del mundo, no trabada por la propaganda.

Para sintetizar: la situación interna de los Estados Unidos nos muestra *la peligrosa brecha que se ha desarrollado, y se amplía, entre pueblo y gobierno*. No es algo semejante a la habitual “brecha generacional”, que siempre aparece entre los jóvenes y sus mayores. (Sin duda, los jóvenes sienten más rápido y profundamente tanto los defectos de un sistema inveterado como las hipocresías mediante las cuales el gobierno trata de ocultarlo puesto que ello representa una cuestión de vida o muerte para su propio futuro.) La brecha en que pienso es una brecha *constitucional*, mucho más profunda y que ya no puede cubrirse mediante reformas particulares, aun cuando el público esté preparado para aceptar de algún modo reformas radicales.

La determinación de la política ha abandonado los canales constitucionales de la democracia. Las relaciones entre pueblo y gobierno están formalizadas, y el poder real del Congreso se halla paralizado entre las desordenadas demandas de asociaciones colectivas provenientes de abajo y las descontroladas presiones de grupos de poder, provenientes de arriba. Para complicar las cosas, se ha creado una brecha aún peor entre la capacidad perceptiva del hombre común y las complejidades técnicas y globales de los problemas que encuentra cuando trata de hacer frente



a la presión de decisiones urgentes, a las que, para que resulten beneficiosas, es necesario tomarlas no de acuerdo con preferencias o compromisos particulares sino en función del bienestar del conjunto de la nación.

Como veremos más adelante, la incapacidad del pesado y anacrónico aparato del viejo sistema democrático de pronto se ha hecho evidente por el despertar de la conciencia de la humanidad ante el sobrecogedor y mundial problema de la polución con sus inmensas consecuencias y ramificaciones; la funesta situación del ambiente natural del hombre tiene una gravedad que sobrepasa con mucho a la de todos los problemas específicos de las naciones e ideologías individuales. Para enfrentarnos con los problemas mundiales, primero debemos ocuparnos del “interés nacional”, el concepto crucial del cual dependen las políticas y conflictos de las naciones.

El “interés nacional” nunca fue definido, ni siquiera en el derecho internacional. Al igual que muchas otras expresiones fundamentales, como por ejemplo “agresión” y “defensa”, ha quedado cómodamente abierta a la interpretación casuística, adaptable a todos los tipos de propósitos nacionales y privadamente usurpados. La expresión puede extenderse hasta abarcar la pretensión del “Lebensraum”, como en el Tercer Reich y Japón; desde luego, en los Estados Unidos se lo ha ampliado hasta llegar por lo menos a 10.000 millas del territorio. De modo más funesto, empero, este concepto es aplicado como la base legítima del gobierno. Sin embargo, hoy nos enfrentamos de pronto con un interés universal que entra en conflicto con el “interés nacional”.

En la actualidad, incluso bajo una dictadura, toda persona tiene una participación ineludible en la dirección de los asuntos nacionales. Lo quiera o no, es un cómplice de su gobierno. El comportamiento temerario en “asuntos internacionales” halla respuesta no sólo en la generalización de la violencia delictiva en las calles, y en los estallidos de desalentados ciudadanos que protestan, sino en los grupos cívicos que han abandonado toda responsabilidad pública; médicos que, olvidados de su Juramento Hipocrático y apoyados por la AMA, dejan los hospitales sin atención; huelgas del personal hospitalario, los bomberos, los recolectores de residuos, los enterradores. Una huelga nacional de correos; como manifestación de abierta desconfianza y desafío ante el gobierno, amenazó con provocar un caos como antes sólo se había presentado en la escena internacional. Incluso parecieran surgir las primeras manifestaciones de una guerra de guerrillas nacional. *Todo esto significa la ruptura de las antiguas fronteras entre los asuntos nacionales y exteriores, que ahora aparecen tan ligados entre sí.*

Todas las naciones, incluso las más poderosas, están inextricablemente ligadas en un mundo que *combina la unidad técnica con una anarquía política sin precedentes*, sin precedentes precisamente por la subyacente y no reconocida unidad técnica que está en conflicto con su anarquía política. No existe una autoridad superior capaz de conservar dentro de límites los “intereses nacionales” discordantes en los terrenos política,

económico e ideológico. Por otra parte, ya no resulta posible el descompromiso de una nación respecto del resto del mundo.

Otros factores, de consecuencias aún mayores, rompen las barreras que separan las políticas doméstica y exterior. Las *fuerzas económicas transnacionales* y las corporaciones gigantes determinan nuestra política en todas partes, y sus intereses aliados, aunque a veces rivalizan, abarcan la mitad del globo. La Standard Oil Corporation de Nueva Jersey, cuyo capital en los Estados Unidos llegaba a los 11.500 billones de dólares a principios de la década de 1960, vendía sus productos en más de un centenar de países y poseía el 50 % o más de las acciones de 275 subsidiarias en 52 países. Pueden citarse cifras semejantes respecto de las corporaciones que trabajan con el acero, el caucho, el aluminio, los productos químicos y otras mercancías; superan con mucho la renta nacional bruta de más de la mitad de las naciones-estado existentes. La influencia de estas empresas en la determinación de las políticas nacionales es notable. No se necesita ser marxista para comprender que la Cuban Sugar Export Corporation tuvo mucho que ver con la política norteamericana ante el régimen de Batista y el de su sucesor, que la Union Minière y la British Petrol tuvieron una considerable importancia en la crisis del Congo, y que Anderson Clayton y la United Fruit no estaban totalmente desinteresados por lo que sucedió en Guatemala y en Brasil. De hecho, el embajador norteamericano en Guatemala se jactaba manifiestamente de haber derrocado al régimen progresista de ese país. No es necesario subrayar que la CIA es el precursor clandestino de estas fuerzas que hacen estragos de los conceptos de “soberanía nacional” e “interés nacional”.

Esta intervención de las empresas extranjeras, sobre las cuales los pueblos de las distintas naciones no ejercen control alguno, tiene las más graves consecuencias. Pues los delitos cometidos por estas fuerzas transnacionales inescrupulosas —sus guerras e intervenciones desenfrenadas, atroces— son apoyadas en nombre del pueblo por gobiernos nacionales que las presentan a su población como necesarias para proteger el interés nacional, cuando de hecho “interés nacional” significa intereses privados.

Todo esto ocurre mientras problemas de suma urgencia, supranacionales, supra-ideológicos, amenazan la misma existencia de toda la humanidad, requiriendo la acción inmediata y la cooperación internacional. El más urgente de estos problemas es la rápidamente creciente *superpoblación de nuestro planeta*, un problema que ya casi es demasiado tarde para resolver; y no sólo se trata de una superpoblación de personas, sino también —como consecuencia de la incesante necesidad que tienen todas estas personas de hacer dinero— de la proliferación y aceleración del desarrollo tecnológico; es una masificación casi instantánea de todo: objetos, procedimientos, proyectos, todo el desecho residual de la vida, incluidas las extravagancias.

En medio de este estado sumamente crítico de nuestro mundo ha surgido ese hecho revolucionario que ya mencioné; la emancipación



totalmente inesperada de los pueblos coloniales que, creando una multitud de nuevas naciones cuasi-independientes, volvió obsoleta la estructura de la ONU y señaló un nuevo clima de democracia internacional. En la actualidad, este desarrollo ha incrementado la anarquía prevaleciente y complicado todos los problemas internacionales.

Muchas naciones de Asia, Africa y América latina luchan ahora contra dificultades insuperables; nunca serán capaces de alcanzar sin ayuda la prosperidad y la plena independencia. Con todo, mientras la población crece, la ayuda externa —mínima en relación con las colosales necesidades— pocas veces pasa de las camarillas gobernantes para llegar hasta el pueblo; en cualquier caso, es en su mayor parte militar y supone cadenas políticas.

Y ahora, cuando la anarquía se difunde por todo el mundo, nuevas fuentes de conflicto se presentan claramente ante nuestros ojos; la carrera armamentista comienza una nueva ronda con la producción de ABM y MIRV; se busca la supresión, que significa perpetuación, de las guerras civiles de liberación, y la Organización de las Naciones Unidas; nuestra primera y débil tentativa de instituir un orden pacífico mundial, es arbitrariamente pasada por alto o mal usada por los poderes importantes.

Para evitar semejante catástrofe, necesitamos un programa mundial contra la pobreza, una concentración de ayuda y, desde luego, compartir los recursos entre todas las naciones. ¿Qué organismo, si no es una asociación mundial, sería capaz de organizar y administrar esa ayuda común? Los gobiernos nacionales nunca estarán preparados para hacerlo; ni los gobiernos capitalistas, elegidos para promover sus “intereses nacionales” a expensas de los demás, ni los países gobernados por soviets, encogidos por el mantenimiento despótico de la ortodoxia grupal. Pero ¿cómo puede esperarse que un público no informado, con una información que de hecho está ideológicamente deformada, que en el mejor de los casos es apático, pueda comprender que hoy el verdadero interés nacional, y cualquier interés partidista, es idéntico a los intereses del conjunto de la humanidad?

Llegamos aquí al punto fundamental, o más bien al círculo vicioso fundamental. Sólo cuando 1) en los campos opuestos se tome conciencia de los peligros que amenazan a todos, y 2) una intensa ansiedad compartida produzca el sentimiento necesario de solidaridad humana, sólo entonces tendremos probabilidades de establecer una organización mundial efectiva, equipada de un fuerte poder ejecutivo judicial, y con las armas nucleares bajo su custodia permanente.

Este dilema en que estamos atrapados hace muy evidente la vinculación entre una democracia nacional y una incipiente democracia mundial. Pues una genuina democracia interna —una regla de legalidad, igualdad y justicia para todos, tal como la proyectada en la Constitución de los Estados Unidos— no puede sostenerse en un mundo de anarquía, desordenado y descuidado. Todo el mundo está presente en todas partes, en todo momento. La cortina ha desaparecido, y la violencia, las intrigas

y la corrupción que acompañan a la lucha por el poder en el plano internacional desintegran el orden nacional.

No me hago ilusiones respecto de las perspectivas de proyectos semi-utópicos. Puede considerárselos solamente dentro del enfoque de lo que Gunnar Myrdal llama “el coraje de la desesperanza”. Y sin embargo, no tenemos alternativa. Tomados en conjunto, ellos constituyen el único e ineluctable desafío de nuestro tiempo, y el propósito de esta reseña aproximativa de nuestras circunstancias paradójicas fue mostrar la amplitud y las dimensiones de estas circunstancias.

Depositamos nuestras esperanzas en los jóvenes, que vagamente sienten que hay algo profundamente equivocado en nuestra civilización. En marzo de 1969, el doctor George Wald, un biólogo de Harvard, en una alocución memorable dio expresión a esta causa común, subrayando la inquietud sin dirección definida de los jóvenes de nuestro tiempo. Ellos sienten que se les está escamoteando no sólo su juventud, su presente, sino también, por primera vez en la historia, *todo su futuro imaginable, incluida la posteridad*. No parece haberseles dejado ninguna meta posible, ningún propósito humano común, aun más allá de sus propias vidas.

“Vamos camino del exterminio”, dice otro gran biólogo, el doctor Albert Szent-Gyorgyi. “La sociedad norteamericana está orientada hacia la muerte [...]. Todas nuestras ideas están orientadas hacia la muerte [...]. De acuerdo con científicos muy respetables”, agrega, “las probabilidades de supervivencia del hombre están disminuyendo en un 50 %, y a fines de siglo se encontrarán por debajo de esa cifra”. ¿Por qué, entonces, debe sorprendernos que los jóvenes hayan comenzado a efectuar la previsible destrucción que el mundo adulto de cualquier modo había reservado para ellos?

Ellos tienen, empero, un último camino para salvar su propio futuro y el de la humanidad: *una tentativa última de unificación*. Lo que no pueden lograr grupos dispersos con propósitos desperdigados puede ser alcanzado por fuerzas unificadas, creando un movimiento juvenil unido, un fuerte movimiento internacional de jóvenes, más allá de las fronteras ideológicas o parroquiales. El requisito de semejante empresa sería dejar de lado, aunque sólo fuera de modo provisorio, las diferencias menores de opinión, conservando una perpetua y firme conciencia de una tarea superior, y de los peligros de las destructoras divisiones. También sería necesario olvidar todos los modelos anteriores, y comenzar a reflexionar nuevamente en todas las cosas, a construir un nuevo socialismo actualizado a partir de nuestras circunstancias actuales y de nuestras necesidades más apremiantes.

Este movimiento debería negarse a servir de pararrayos destinado a desviar los impulsos revolucionarios de los jóvenes. No debería aceptar que el viejo orden le asigne la tarea de concentrar sus energías en la lucha contra la polución, como si ésta pudiera aislarse del resto de la gigantesca tarea. Debería insistir en hacerse cargo de toda la misión revolucionaria, ejerciendo una constante auto-disciplina, renunciando a la vio-



lencia, buscando una completa información empírica, persiguiendo de modo paciente, sobrio y sistemático las diversas metas salvadoras y coordinación. Debería esforzarse por evitar la consumada deshumanización que significa reducir a un cómputo toda nuestra vida. Lo que debe inspirar es el orgullo de la terrible responsabilidad que cae sobre sus hombros, y en la única y singular alegría de permanecer intensa activa e indeciblemente vivos.

CAPÍTULO XVIII

10^o POR MILLA CUADRADA

Isaac Asimov

Alrededor del 2550 después de C., es decir, dentro de menos de seis siglos, la densidad de la población de la Tierra será de 100.000 almas por milla cuadrada. En otras palabras, si en el año 2550 toda la población de la Tierra estuviera parejamente distribuida en todos los continentes, incluido el Sahara, el Himalaya y la Antártida, tanto como en el fondo (o la superficie) de todos los océanos, todo punto de la Tierra estaría tan atestado como lo está hoy Manhattan a la hora del almuerzo.

En *La revolución de la esperanza*, Erich Fromm presenta otra imagen (también capaz de infundir terror) de una sociedad por completo mecanizada, en la cual “el hombre mismo es convertido en parte de la máquina total, bien alimentado y entretenido, aunque pasivo, desprovisto de vitalidad y con escasos sentimientos”. Eso es algo contra lo que debemos luchar decididamente, pues sin duda no puede aceptarse la deshumanización del hombre.

¿Es ésta la única crisis inminente que enfrentamos?

¿No será el peligro de que el hombre se deshumanice menos inmediato que el de que la Tierra se encuentre atestado de demasiada humanidad?

Para comprender lo que quiero decir, situemos la actualidad en el contexto del gran movimiento de la historia humana.

En su más amplio sentido, la historia humana podría dividirse en: 1) el hombre cazador, 2) el hombre agricultor y 3) el hombre productor de energía.

En los orígenes, cuando las primeras criaturas a las que llamamos homínidos se desarrollaron en Africa hace alrededor de dos millones de años, el resultado no era muy impresionante. Los tempranos homínidos eran recolectores de alimentos, y se alimentaban de carroña. Eran pocos y no encerraban muchas más promesas de éxito que el gorila actual.

La inteligencia, en sí misma, no parece tener mucho valor para la supervivencia, por lo menos no tanto como lo tiene, a largo plazo, la mera fecundidad como para hacer invenciones para controlar el ambiente y, al parecer, es lo que les permitió pasar el umbral crítico y entrar en el sendero que llevó a la actual unicidad del hombre.

El descubrimiento del pedernal y los métodos para manejarlo, la técnica para encender el fuego, la invención de la lanza y el arco y flecha,



todas estas cosas hicieron la caza más eficiente y ampliaron los alcances de la actividad humana.

Hacia el 8000 antes de C. el hombre, con el uso del fuego y las vestimentas, se había extendido más allá de las zonas tropicales a las cuales estaba adaptado y había ocupado todas las zonas de la Tierra (siempre con excepción de la Antártida). La población total del mundo sería entonces de alrededor de ocho millones de hombres. No podría haber sido mucho mayor en una economía basada en la caza y la recolección de alimentos.

Alrededor del 8000 antes de C., empero, en algún lugar del Cercano Oriente surgió un modo de vida fundamentalmente nuevo en la forma de la agricultura y la ganadería. El alimento, tanto vegetal como animal, fue cultivado y domesticado. Ya no era necesario cazarlo y podía producirse con una concentración mayor.

La técnica de la agricultura se difundió lentamente a partir del lugar de su descubrimiento, y tras ella, a la manera de círculos concéntricos, aparecieron otros adelantos importantes; la cestería y la alfarería, el uso de los metales, la invención de la escritura. Cada uno de estos avances hizo posible un considerable aumento de la población.

Alrededor del 1800 después de C. los principales territorios del mundo estaban dominados por economías basadas en la agricultura. Quedaban sociedades de cazadores y recolectores de alimentos, pero eran explotadas a voluntad por las naciones basadas en la agricultura. El hombre agricultor gobernó el mundo y la población fue entonces de alrededor de 900 millones de seres humanos. No se podría haber ido mucho más allá en una economía puramente agraria.

Cerca del 1800 después de C., empero, volvió a surgir un modo fundamentalmente nuevo de vida. El hombre siempre había quemado materiales combustibles de uno u otro tipo para obtener calor, luz y protección. A fines del siglo XVIII, sin embargo, los quemaba para dotar de energía a la máquina de vapor. Quemó madera, luego carbón, luego petróleo y gas y por último uranio, con la finalidad de colocar las vastas fuentes de energía del mundo no animal a disposición de la humanidad. Con la Revolución Agraria, el hombre agricultor había concentrado sus recursos alimentarios; con la Revolución Industrial, el hombre productor de energía concentró sus recursos energéticos.

Una vez más la población pudo aumentar, y hoy hemos alcanzado la cifra de alrededor de 3.300 millones de hombres. Aunque quedan restos de sociedades cazadoras, y sectores bastante grandes de sociedades agrarias, las naciones industrializadas gobiernan efectivamente el mundo. El hombre productor de energía es rey.

Juzgando de acuerdo con el pasado, podríamos decir que nos aproximamos al punto en que, una vez más, la población es todo lo numerosa que puede serlo cómodamente en una forma básica dada de la economía y que ha llegado el momento de una nueva innovación radical, una innovación que una vez más abra un nuevo horizonte iluminado con mayor gloria.

Este es el punto de vista optimista; la alegre extrapolación de una

regla general a partir de dos casos; el sentimiento de que, puesto que dos veces se abrieron nuevos horizontes cuando eran necesarios, lo mismo volverá a suceder una y otra vez en respuesta a las necesidades.

Sin embargo, ¿por qué debe ser así? La existencia de horizontes tras horizontes no es ilimitada; hay un fin, y un duro fin.

Nuestra situación actual es muy semejante a la del hombre que, queriendo volar, saltó del Empire State Building. Desde luego, tuvo la sensación de volar, y esa sensación se hacía más placentera mientras caía cada vez con mayor rapidez. Cuando pasó frente al décimo piso, en su descenso, sintió que tenía el derecho, a partir de lo que ya había experimentado, de extrapolar un futuro en que superaría a los aviones de chorro en velocidad y capacidad de maniobra. Claro que la verdad era que diez pisos más abajo estaba la acera, y el fin.

Para el curso de la historia humana, el equivalente de esa acera es el crecimiento de la población.

A lo largo de toda la historia de la humanidad, la población ha crecido regularmente. ¿Por qué, entonces, el crecimiento de la población debe preocuparnos ahora más que antes? Puesto que en el pasado ese crecimiento no sólo no nos ha perjudicado sino que ha servido para aumentar nuestro dominio sobre la naturaleza, ¿por qué hoy pensamos que nos lleva a la ruina?

Para considerar esta pregunta, consideremos el período de tiempo necesario para que la población se duplique. Si tomamos las estimaciones de la población mundial en diversos momentos de la historia, podemos construir la siguiente tabla (desde luego, muy aproximada) de los períodos que necesitó la población para duplicarse:

hasta el 100 d. de C.	1400 años
100-1600	900 "
1600-1800	250 "
1800-1900	90 "
1900-1950	75 "
1950-1970	47 "

Por lo tanto, ahora nos enfrentamos no sólo con el hecho de que la población aumenta, sino también con el hecho de que el ritmo de crecimiento mismo ha aumentado regularmente.

Se necesitaron 900 años —digamos, desde la época de Marco Aurelio hasta la de Guillermo el Conquistador— para que la población de la Tierra se duplicase. En los próximos 900 años, aun suponiendo que el ritmo de incremento no aumentase sino que permaneciese tal como es hoy, la población de la Tierra se multiplicará 500.000 veces.

La razón de este crecimiento constante en el ritmo de incremento no se debe a que se produzcan más niños. La tasa de nacimientos, si se ha modificado, ha sido para descender a lo largo de los siglos. El crecimiento se apoya casi completamente en la declinación de la tasa de mor-



talidad. Cada vez son menos los bebés que mueren, y los que sobreviven tienen una vida cada vez más larga, hasta el punto de que hoy, en las zonas más adelantadas del globo, la expectativa general de vida es de más de setenta años. No es difícil hallar las razones de estos hechos. Adelantos en la agricultura que aumentan la oferta de alimentos, adelantos en los transportes que aseguran una distribución más eficiente, adelantos en el conocimiento de la nutrición, de la medicina, de la cirugía...

Admitimos que conocemos la razón, subrayamos también el hecho mismo. La población no se limita a continuar creciendo, *lo hace a un ritmo más rápido que nunca antes.*

¿Basta este hecho para presagiar el desastre? ¿No es posible que la ciencia, que está creciendo *también* a un ritmo más rápido que nunca, encuentre modos de manejar ese aumento de la población, de tal manera que las cantidades crecientes de seres humanos continúen viviendo, a pesar de todo, cada vez mejor?

No lo creo. Es fácil calcular el año en que, al ritmo actual de crecimiento, la masa total de carne y sangre humanas igualará a la masa total del universo conocido (no sólo de nuestra propia Tierra y del Sistema Solar, sino de todas las estrellas de nuestra Galaxia y de los miles de millones de galaxias también). Es tal el poder de una progresión geométrica que este ridículo extremo no es algo que deba situarse en el territorio lejano y nebuloso del nunca de un futuro imposiblemente distante. Ello se producirá (en teoría) en el bastante prosaico año 8700.

Evidentemente la ciencia, por más adelantada que esté, no puede enfrentar una masa de humanidad igual a la del Universo, en especial cuando para llegar a esa masa sólo faltan algo más de 6.000 años. Si las condiciones actuales señalan ese ridículo fin, que esas condiciones deban cambiar es por lo menos un hecho tan obvio como que $1 + 1 = 2$.

Por segunda vez, volvamos atrás y consideremos los cambios en la población que tendrán lugar no en milenios, ni siquiera en siglos, sino en meras décadas.

Si se mantiene la tasa actual de crecimiento la población de la Tierra se duplicará en 47 años. En otras palabras, en el año 2017 la población de la Tierra será de 6.600 millones de hombres. Esa cantidad por lo menos parece soportable, aunque nada cómoda, de modo que tenemos medio siglo en el cual no hacer nada. Sólo esperar...

La tasa de consumo de energía, el ritmo al que el hombre quemamos el combustible, ha crecido y seguirá creciendo (durante un tiempo) hasta alcanzar una tasa mayor que el mismo incremento de la población. No sólo la población aumenta; también aumenta el consumo de energía por cápita.

Se ha calculado que, de acuerdo con la tendencia actual, para la época en que la población de los Estados Unidos se duplique, su consumo de energía se habrá multiplicado por siete. Puede suponerse que lo mismo ocurrirá en todo el mundo.

Parece razonable suponer que la tasa de consumo de energía puede

considerarse como una grosera guía respecto de la tasa según la cual se consumen los recursos no renovables de la Tierra (carbón, petróleo, yacimientos minerales explotables, etc.), y también que es paralela a la tasa según la cual la atmósfera de la Tierra es contaminada por los productos de la combustión y de la industria en general.

En ese caso, en el año 2017, si las tendencias actuales continúan, la tasa de consumo de recursos y de polución del ambiente será siete veces mayor que la actual.

Pero en el presente ya estamos consumiendo los recursos de nuestro planeta a un ritmo peligroso. De acuerdo con una estimación reciente, por ejemplo, la disponibilidad de metales no ferrosos fáciles de obtener se habrá disipado dentro de 20 años. Si dentro de medio siglo la demanda de esos metales es siete veces mayor que la actual, ¿de dónde se lo va a obtener? (Por supuesto, podemos aprender a explotar yacimientos más pobres y aprovechar más los derechos mediante el reciclaje, pero ¿en cincuenta años podremos desarrollar esas fuentes como para tener una oferta siete veces mayor que la cantidad anual del presente?).

En estos momentos, además, estamos contaminando el ambiente de la Tierra a un ritmo críticamente peligroso y envenenando visiblemente el planeta hasta el punto de que muchos se preguntan si la humanidad será capaz de reunir todos sus poderes y voluntad para salvar la situación *incluso ante el nivel actual de peligro*. ¿Qué haremos dentro de cincuenta años si la polución alcanza un nivel siete veces mayor que el presente?

Evidentemente, entonces, nuestro modo de vida deberá cambiar drásticamente durante los próximos cincuenta años.

Pero ¿realmente disponemos de ese tiempo? Consideremos la situación tal como se presenta hoy.

En este momento, los Estados Unidos consumen tanta energía como todo el resto del mundo. Consumen por lo menos la mitad de todos los productos no renovables que produce la Tierra, y producen por lo menos la mitad de toda la polución del ambiente del planeta.

Las demás naciones de la Tierra se han fijado como meta (¿y quién habría de objetárselo?) el logro de un estándar de vida igual al de los Estados Unidos. Si por algún milagro todas lo alcanzaran instantáneamente, entonces, *ya mismo*, sin el agregado de un solo individuo a la población de la Tierra, la tasa de consumo de recursos y de polución ambiental del planeta aumentaría ocho veces.

El planeta no podría soportarlo, de modo que nos vemos llevados a concluir que ya hemos pasado el punto en que no es posible volver atrás. La Tierra ya ha alcanzado el punto en que no tiene la posibilidad de sustentar incluso su población *actual* en un nivel de vida promedio igual al de los Estados Unidos de hoy.

Al estimar el peligro que corremos, tampoco podemos limitarnos solamente a los factores físicos. ¿Qué decir acerca de las dificultades psicológicas que acompañan al crecimiento de la población?

Se han hecho experimentos sobre los efectos del apañamiento entre



las ratas; y se demostró claramente que ese apiñamiento produce incapacidades físicas y psíquicas. ¿Es posible tener alguna idea respecto de hasta qué punto la intensidad de esos trastornos aumenta a medida que el apiñamiento se hace más grave? ¿La intensidad meramente se duplica cuando se duplica la cantidad?

Me parece razonable suponer que la tensión se eleva no sólo en relación con la cantidad de personas que se hallan cerca, sino con la cantidad de interacciones entre personas que ello hace posible. Y es muy probable que el número de interacciones posibles aumente mucho más rápidamente que el número de personas.

Supongamos, por ejemplo, que se tienen cinco hombres y cinco mujeres y se las distribuye por pares de modos diferentes. ¿Cuántas combinaciones diferentes de un hombre y una mujer pueden hacerse con diez individuos? La respuesta es $5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1 = 120$.

Duplicuemos ahora la población, de modo que haya diez hombres y diez mujeres. La cantidad de combinaciones diferentes será entonces: $10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1 = 3.628.800$.

Sin prestar demasiada atención a la exactitud de las cifras, podemos concluir por lo menos que un pequeño aumento en la cantidad de personas puede acrecentar enormemente las tensiones. Cuando el conjunto del mundo no está atestado, la tensión del apiñamiento en áreas limitadas puede ser aliviada (y lo fue, en pasado) mediante la emigración. Sin embargo, cuando la válvula de escape de la frontera desaparece en un mundo atestado en su totalidad, los problemas cambian, empeorando de modo espectacular.

Considérese que ya en la actualidad el nivel de tensión de la población en general (según se pone de manifiesto en la alienación, la violencia, la adicción a las drogas y otros males sociales) desespera a concienciosos sociólogos; ¿qué podemos esperar entonces como resultado de incluso un pequeño incremento de la población?

Creo que, entonces, debemos concluir que la Tierra ya está seria y gravemente superpoblada. Si hoy la sociedad presenta una situación aparentemente estable e incluso con aparentes perspectivas de mejorar, ello sólo puede deberse a que el 90 por ciento de la población se halla en una condición desfavorable que permite vivir bien al 10 por ciento restante.

La humanidad, pues, pareciera enfrentar una situación completamente diferente de cualquiera que hubiera enfrentado antes. De ninguna manera puede decirse que sus problemas actuales difieran sólo en grado de los que existieron antes; son de una clase diferente.

Hasta la Segunda Guerra Mundial (a lo sumo) la humanidad había vivido en un mundo esencialmente infinito, en el cual podía multiplicarse a voluntad, derrochar a voluntad, envenenar a voluntad, con la tranquilidad de saber que en un futuro previsible, y sin duda en el período de una generación, no debería sufrir las consecuencias de ello. El sufrido planeta era lo bastante grande como para sufrir los daños hechos por el hombre.

Ahora eso ha cambiado. Ahora vivimos en un mundo finito. La cantidad de seres humanos y la clase y nivel de la tecnología amenazan con llevarnos al caos dentro de la época de vida de quienes están hoy vivos.

¿Las consecuencias?

Pienso que antes del año 2017, cuando de acuerdo con las actuales tasas de crecimiento la población se haya duplicado, la tasa de mortalidad habrá comenzado a crecer de modo inexorable. A medida que la oferta de alimentos no logre mantenerse a la altura de las necesidades de la exuberante población, incluso en la medida en que comience a declinar en términos absolutos por el envenenamiento del ambiente, comenzará a imperar el hambre. La nutrición insuficiente establecerá los focos de las grandes epidemias, y con la disminución de los recursos declinará la industrialización.

Cuando los últimos elementos del incremento de la población se agreguen a la creciente batalla por los alimentos y la supervivencia, las tensiones se exacerbarán hasta el punto de la guerra termonuclear, quizás, o hasta la agonía menor, pero más prolongada, de la anarquía mundial.

Por consiguiente, durante la primera mitad del siglo XXI se presentará un precipitado descenso de la población y un desmantelamiento total, o casi total, de la tecnología humana. Luego, durante la segunda mitad se alcanzará un nuevo equilibrio, en el cual quizás unos pocos centenares de seres humanos lucharán por obtener la supervivencia de la tierra, en medio de las ruinas de una civilización pasada que ya se eclipsará en las tinieblas del pasado.

¿Podemos consolarnos pensando que, a pesar del carácter horrendamente maligno del proceso, la humanidad tendrá oportunidad de recobrase, volver a construir y, utilizando la experiencia del pasado como guía, desarrollar una segunda y muy superior Edad Dorada?

Creo que no.

El nuevo y muy bajo equilibrio que se alcanzará mediante la despiadada destrucción que se producirá con toda seguridad si no se cambia de modo drástico la dirección actual, no sólo habrá destruido la mayor parte de la especie humana; en ese entonces, habrá destruido también muchas otras formas de vida. Toda la textura de la ecología habrá sido peligrosamente debilitada y destruida; la misma habitabilidad del planeta se habrá puesto en peligro.

La Tierra será como nunca lo había sido antes; su suelo estará destruido y envenenado de tal modo que no se necesitarán décadas ni siglos para restaurarlo, sino millones de años; sus recursos se habrán derrochado y desperdigado hasta el punto de que, para volverlos a concentrar, no se necesitarán millones de años, sino centenares de millones de años.

¿Podrá la humanidad rehabilitarse en un futuro muy distante, después de haber perdido su tecnología, viviendo en un planeta totalmente arruinado? ¿Cómo?

Para aquellos dedicados y preocupados por corregir la inhumanidad del hombre ante el hombre y la naturaleza, es una dolorosa ironía el hecho de que ese amor nunca pueda concretarse si nadie queda vivo.



¡No es sólo la humanidad del hombre la que corre peligro de desaparecer, es el hombre mismo!

Para detener esta condena, debemos reconocer en primer lugar algo fundamental respecto de los importantes problemas que enfrenta el mundo actual. El aumento de la población, el derroche de los recursos, la preponderancia de la polución, la exacerbación de las tensiones, son todos problemas de carácter planetario, que sólo pueden ser resueltos dentro de una perspectiva planetaria.

Ni siquiera la más poderosa de las naciones puede resolver sola ninguno de estos problemas, o resolverlo sólo dentro de sus fronteras. Una solución, incluso una buena solución, aplicada sólo a una parte de la superficie y la población totales de la Tierra no es en modo alguno una solución mientras el problema persista sin resolverse en alguna otra parte.

¿Sería de alguna utilidad, por ejemplo, que los Estados Unidos (sólo dentro de sus fronteras) logran estabilizar la población, conservar los recursos, anular la polución y aliviar las tensiones, si el resto del mundo continuara como en la actualidad? De todos modos, el caos llegaría a los Estados Unidos y pasaría por encima de sus fronteras.

Y aun cuando lográramos contener las fuerzas del desastre que amenazaría con inundarnos de todas partes, y nos conserváramos como una especie de isla de la tecnología en medio de un océano de barbarie y muerte, ¿hasta cuándo podría mantenerse esta situación? Aun hoy nos conservamos sólo a expensas de la mitad de los recursos del resto del mundo. Si se eliminara ese resto del mundo y se nos obligara a vivir de nuestros propios medios, nuestra tecnología se desvanecería y se uniría al montón de polvo del resto del mundo.

No, los principales problemas deben ser resueltos en todas partes o en ninguna. Esto significa cooperación entre las diversas naciones (las distintas naciones civilizadas por lo menos). La cooperación debe ser segura y sin desfallecimientos; no tenemos tiempo para juegos.

Para decirlo en pocas palabras, necesitamos un gobierno mundial; algún organismo lo bastante poderoso como para dar vigor a una política que se aplique en todas las regiones de la Tierra y con suficiente capacidad de control como para imponer acatamiento.

En definitiva, si dispusiéramos de tiempo, eso es lo que debería ocurrir. En general, la historia humana (sobre todo en sus períodos de mayor progreso) ha presenciado un incremento más o menos firme de la superficie y la población de las unidades políticas dominantes. Con tiempo suficiente, entonces, podemos esperar un gobierno mundial como resultado final de la evolución política.

El problema es que no disponemos de tiempo suficiente para esta evolución "natural". La evolución debe apresurarse. Por más fuerte que sea nuestro apego emocional a las distintas naciones, debemos reconocer que su independencia es una ilusión desde hace mucho tiempo. Cuando un petrolero de la Nación A puede ensuciar las playas de la Nación B, cuando la explosión de la bomba de un ensayo nuclear de la Nación C

puede contaminar con radiactividad el aire de la Nación D, cuando el DDT empleado por la Nación E termina en un pescado recogido por los barcos de la Nación F, ¿hasta qué punto son independientes las naciones?

En el presente momento de la historia, aferrarse a una independencia nacional mítica que no existe sería suicida.

Pero supóngase que logramos un gobierno mundial. ¿Cómo podremos resolver, mediante la acción mundial, los terribles problemas que nos enfrentan?

Debemos continuar usando recursos, pero debemos hacerlo con la mayor economía y tratando de obtener todos los frutos posibles de aquellos que usamos.

No podemos dejar de producir polución, pero debemos hacerlo en una medida mínima y realizando todos los esfuerzos posibles para mantenernos dentro de la capacidad que tiene el entorno de renovarse a sí mismo.

No podemos aliviar por completo las tensiones, pero debemos hacer todo lo posible por calmarlas y unirnos.

La delicadeza de la tarea es tan enorme, incluso en las condiciones más favorables, que resulta evidente que no tendremos éxito si esa tarea se hace cada vez más tremenda por el crecimiento de la población.

Para que todas las demás cosas resulten posibles, entonces, la primera tarea es estabilizar la población y tratar de lograr un sistema de disminución planificada de la población.

Pero ¿cómo?

Aquí pareciera que una vez más la humanidad enfrenta un problema diferente en carácter, pero no en magnitud, de todos los problemas enfrentados con anterioridad. En ningún momento de la historia la maternidad fue otra cosa que un estado honorable y reverenciado. En ningún momento de la historia un bebé dejó de ser lo más preciado que podía imaginarse.

Con todo, ahora nos veremos obligados, aun contra nuestra voluntad, a considerar la maternidad y los bebés, en la mayor parte de los casos, como antisociales.

Ello debe ser así porque, para disminuir la población de la Tierra sin acrecentar la tasa de mortalidad, deberemos insistir en que cada mujer no tenga más de dos hijos (en promedio).

Pero, ¿cómo podemos imponer a una mujer que tenga pocos hijos? ¿Nos limitaremos a implantar una ley por la cual se esterilice a toda mujer que ya haya tenido su segundo hijo? Es concebible que lleguemos a eso, pero ¿no queda otro camino?

Durante miles de años las presiones sociales han sido favorables a la reproducción. Se educó cuidadosamente a las mujeres para que creyeran que su mayor realización era ser mujer y madre; los padres de muchos hijos han recibido honores; el mismo acto sexual ha sido controlado definiendo como perversa toda acción que diera satisfacción sin el peligro de la concepción.



Todo esto ha sido bastante sensato en un mundo vacío, donde la tasa de mortalidad era tan alta y la expectativa de vida tan baja que se necesitaba una fecundidad máxima para asegurar incluso un pequeño incremento de la población.

En nuestro actual mundo superpoblado, con su baja tasa de mortalidad y larga expectativa de vida, las viejas prácticas, por más reverenciadas que sean, cuando se las pone en práctica constituyen un crimen contra la humanidad.

No debe estimularse a las mujeres para que se consideren a sí mismas como fábricas de bebés. Los recursos y métodos de control de la natalidad deben ser perfeccionados y puestos a disposición de todos; su empleo debe enseñarse en las escuelas como algo obvio, y debe ser estimulado como un bien social positivo.

Quizá debemos cambiar por completo nuestra actitud hacia el mismo acto sexual. Ya no debemos insistir en que sólo es pleno y "natural" cuando tiene mayores probabilidades de llevar a la concepción. ¿Por qué no estimular, por más chocante que sea, aquellas prácticas que no producen daño fisiológico, alivian la tensión sexual y no suponen riesgo alguno de llevar a la concepción?

Los ancianos gobernantes de la Iglesia y del Estado, que están seguros de pasar sus vidas antes de que la ruina envuelva a la humanidad, no tienen derecho a condenar a una generación más joven a esa ruina insistiendo en costumbres de acuerdo con las cuales debía vivirse en otro mundo, muerto hace mucho.

¿Pero es posible cambiar hasta tal punto, en el curso de una generación, el sistema político al que estamos habituados desde hace mucho, como para aceptar un gobierno mundial efectivo, desarrollar métodos eficaces de control de la natalidad y aceptar una perspectiva ante el sexo orientada hacia la no concepción?

Por cierto, las posibilidades de que eso ocurra parecen muy pocas. Sin embargo, la alternativa en definitiva es tan horrible que sólo puedo esperar que los primeros síntomas del desastre nos pongan directamente en un camino menos desagradable, por respeto a nuestras vidas.

¿Y si lo logramos? Si logramos establecer una sociedad racional (aun a costa de graves pérdidas), ¿cuáles serán las características de esa sociedad? ¿Podremos evitar el gobierno de las computadoras?

Creo que no.

Debemos comprender qué son las computadoras (o por lo menos qué son las computadoras de este siglo). Son elementos que sirven para resolver problemas. Son artefactos mecánicos que hacen lo mismo que las reglas de calcular (o el lápiz y papel), sólo que con mucha mayor rapidez. Si nos dirigimos a las computadoras es porque necesitamos obtener respuestas con más rapidez de lo que permite el cerebro humano, y en el mundo del futuro, cuando queramos alejarnos del borde de la catástrofe andando de puntillas por una cuerda cubierta de hielo, las respuestas rápidas, las respuestas *muy* rápidas, serán exactamente lo que necesitaremos.

Sin duda, no debemos convertir a la computadora en un dios; una

computadora no puede darnos una respuesta más correcta que el material y las instrucciones con que la alimentamos. Pero tampoco convertimos a la computadora en un demonio. El cerebro humano, igual que la computadora, no puede dar siempre una respuesta más correcta que el material y las instrucciones con que lo alimentamos.

Con toda seguridad, la computadora no puede tomar lógicamente en cuenta aquellos factores que no pueden cuantificarse, como la simpatía, el amor, la generosidad y la preocupación. Pero tampoco nuestros cerebros son infalibles ante los desafíos emocionales.

En definitiva, la pregunta es: ¿una sociedad basada en las computadoras puede coexistir con la individualidad humana? ¿Puede la humanidad tener sus computadoras y evitar la deshumanización al mismo tiempo?

En nuestra sociedad actual —en este momento— quizá no.

Sin embargo, la esencia de mi argumentación, y de mi esperanza es que si llega a existir una sociedad basada en las computadoras, esa sociedad tendrá un carácter muy diferente del actual. Una sociedad basada en las computadoras debería ser una sociedad que ya ha reconocido los peligros que nos acechan hoy y ha podido alejarse de ellos a costa de un enorme cambio auto-dirigido precisamente respecto de aquellas cosas que más había apreciado. Será una sociedad que se ha demostrado capaz de colocar la razón y el interés inteligente por encima de la establecida rigidez del pensamiento y el sentimiento.

Estoy seguro de que semejante sociedad será lo bastante madura como para tratar a las computadoras como herramientas, no como amos, de apreciar a las personas en tanto seres humanos, no como engranajes.

Y luego, si podemos superar la perspectiva casi totalmente negra del futuro cercano, es posible que encontremos a largo plazo que se abre ante nosotros un futuro brillante y preñado de esperanzas.



CAPÍTULO XIX

LAS POSIBILIDADES DEL HUMANISMO RADICAL

Mihailo Marković

I

La civilización industrial moderna ha acrecentado las posibilidades que tiene el hombre de llevar una vida más rica, libre y creadora, digna de sus capacidades potenciales. Pero el hombre no ha aprendido todavía cómo usar esas posibilidades; la esclavitud y la pobreza, tanto material como espiritual, aún predominan en nuestra época.

Como resultado del desarrollo tecnológico, se han puesto en acción enormes fuerzas sociales y controles sobre los fenómenos naturales. Pero esas fuerzas y controles gobiernan al hombre, en lugar de ser dirigidos racionalmente por él. Los estados, los partidos, las iglesias, los ejércitos, las ideologías, las instituciones nucleares, tienen su propia lógica de funcionamiento que, de un modo que el hombre aún desconoce en su mayor parte, genera procesos de resultados impredecibles e independientes del espíritu racional humano. Aunque estas fuerzas han permitido al hombre comenzar a conquistar el espacio cósmico exterior, todavía no han sido movilizadas sobre la Tierra para dominar la miseria, el hambre, las guerras, las enfermedades más simples, el analfabetismo y la mortalidad infantil.

De modo paradójico, aunque un número cada vez mayor de personas del mundo civilizado puede ahora satisfacer sus necesidades básicas, se han estimulado y difundido nuevas necesidades artificiales: en primer lugar, el deseo de poseer objetos inútiles sobre todo por el mero afán de poseer, una necesidad de *tener* más con la finalidad de *ser* más. Otro cambio social sutil aunque crucial es que la vieja brecha entre el trabajo intelectual y el físico es reemplazada poco a poco por una nueva brecha: la que separa al trabajo creador hecho por unos pocos del trabajo rutinario, profundamente tedioso, realizado por una vasta mayoría.

De este modo, el nivel de vida se ha elevado en gran medida, pero en la mayor parte de los casos ello no ha servido para desarrollar relaciones más humanas entre los grupos sociales. Por ejemplo, aunque la productividad aumenta con rapidez, los salarios más altos todavía se relacionan con un grado mayor de explotación (definida como la usurpación del valor producido por el trabajo impago). Para el trabajador no tiene mucha importancia que el usurpador sea un capitalista o un burócrata.

Además, la civilización técnica ha proporcionado medios para acortar las distancias espaciales y temporales entre los individuos: gran-

ciudades, transportes rápidos, medios de comunicación sumamente eficaces, etcétera. Al mismo tiempo, este desarrollo tiende a destruir, sin proporcionar sustitutos, todos los vínculos emocionales cargados que conectaban a un individuo con su ambiente natural originario. Por esa razón el hombre moderno está tan desarraigado, condenado a experimentar una profunda soledad en medio de la muchedumbre. Cuanto más pertenece a una sociedad, menos es miembro de alguna comunidad humana genuina.

Desde el Renacimiento el mundo civilizado ha mostrado una fuerte tendencia integradora: la difusión de la misma tecnología, la cooperación y el intercambio económicos, la mezcla de culturas, la creación de una organización política internacional, las influencias recíprocas en las artes, y la colaboración científica. Pero al mismo tiempo operan fuertes factores desintegradores: el nacionalismo, el racismo, las guerras ideológicas, las intolerancias religiosas, la especialización estrecha y la excesiva división del trabajo, el mantenimiento de acentuadas fronteras entre esferas de actividad social tales como la política, el derecho, la ciencia, la filosofía, la ética y las artes; en general, un modo atomístico de pensar y considerar las cosas. El resultado de todo esto es: una solidaridad mucho menor entre las personas y conexiones entre las instituciones sociales menos numerosas de lo que es deseable y posible.

A causa de la tecnología moderna y del desarrollo de la democracia, la libertad humana ha aumentado enormemente, por lo menos en la medida en que la palabra libertad denota la posibilidad de elegir entre alternativas. No obstante, toda elección depende de los criterios empleados para elegir, y en nuestro tiempo esos criterios son impuestos a los individuos con más eficacia que nunca por una propaganda sumamente compleja y efectiva y por las técnicas publicitarias. Resulta trágico ver cuán a menudo el hombre es esclavizado cuando tiene la ilusión de ser libre.

Esta discrepancia entre la ilusión y la realidad es especialmente manifiesta en el escenario político internacional. La mayor parte de las naciones gusta de acariciar la ilusión de que sus gobiernos luchan por la paz; no obstante, durante las dos últimas décadas hemos vivido al borde de la guerra. La mayor parte de los estadistas abriga la ilusión de que sus decisiones son racionales y óptimas en relación con las circunstancias específicas. Sin embargo, el resultado de tantas decisiones "racionales" es una situación completamente irracional: el suicidio colectivo de la humanidad se ha convertido en una posibilidad real y puede ocurrir en cualquier momento por puro accidente.

II

La idea de hacer más humano al mundo presupone ideas antropológicas definidas respecto de qué es el hombre, cuál es su naturaleza, qué significa existir de un modo auténtico y vivir una vida verdadera, humana.

Cualquier análisis del comportamiento humano en la historia llevaría a la conclusión de que, de hecho, el hombre ha dado pruebas de tener rasgos muy diferentes e incluso *contradictorios*. Un ejemplo: el hombre siempre ha tendido a ampliar su *libertad*, a superar límites tecnoló-



gicos, políticos y sociales históricamente fijados. No obstante, la esclavitud es invención del hombre. E incluso para una persona de espíritu liberal la imagen de una completa libertad individual siempre resultó insostenible, tanto a causa del temor a la irresponsabilidad de los demás como al rechazo a la aceptación de la responsabilidad misma. Por esa razón el hombre fija límites y establece diversos tipos de *orden* de todas formas y a todos los niveles de la vida social: la ética, el derecho, la disciplina en el hogar, en la escuela, en el trabajo, en la organización política, reglas estrictas en el arte, principios metodológicos en la ciencia, etcétera.

Uno de los rasgos más distintivos del hombre es su *capacidad creadora*. A diferencia de los demás seres vivientes, el hombre desarrolla constantemente sus herramientas, sus métodos de trabajo, sus necesidades y objetivos, sus criterios de evaluación. Por esa razón la historia humana, a pesar de sus retrocesos y oscilaciones, puede, en conjunto, ser considerada como un proceso bastante rápido. En contradicción con todo esto, existe también una tendencia humana a resistirse al trabajo y evitar el esfuerzo de crear cosas y formas nuevas. La mayor parte de las personas ha soñado siempre la felicidad como un estado de cosas en la que no es necesario trabajar y no se producen cambios. De modo aun más contradictorio, ninguna criatura del mundo puede competir con el hombre en capacidad destructiva. En nuestro tiempo, los esfuerzos excepcionalmente grandes destinados a desarrollar esta faceta de su ser han dado notables frutos; la capacidad actual del hombre para la destrucción excede con mucho su capacidad creadora.

El hombre es un *ser social* no sólo en el sentido de que prefiere vivir en una comunidad, sino también en un sentido más profundo: todos los rasgos que lo constituyen son productos sociales: lenguaje, formas de pensamiento, hábitos y gustos, educación, valores, etcétera. No obstante, hay en la mayor parte de los individuos una tendencia a comportarse a veces de un modo *antisocial*, a perseguir objetivos privados egoístas, a aislarse de los demás, a romper vínculos con las demás personas sin ninguna razón discernible, a ser posesivos, sedientos de poder e, incluso en las artes y la filosofía, a librarse de todas las reglas socialmente establecidas, a hacer herméticos sus sentimientos y pensamientos y a minimizar la comunicación con los demás.

Sin duda, el hombre es un *ser racional*. Es capaz de analizar cosas y situaciones, de sopesar alternativas y de extraer consecuencias. Puede predecir el resultado de un curso de acción elegido y adaptar su conducta al logro de las metas perseguidas. Pero demasiado a menudo sus metas son *irracionales*, corresponden a sus intereses, impulsos y tendencias inmediatas. E incluso cuando sus metas de largo plazo son racionales en el sentido de haber sido elegidas tras una cuidadosa reflexión respecto de sus auténticas necesidades y sus posibilidades reales en la situación específica en que se encuentra, sus metas a corto plazo y comportamiento concreto pueden desviarse en gran medida de ellas. De hecho, con frecuencia el hombre actúa con una completa desconsideración de su propio conocimiento, aun sabiendo que su conducta es auto-destructiva. Debería señalarse que esta irracionalidad básica del comportamiento humano sólo es en parte consecuencia de impulsos atávicos, pasiones primitivas, im-

pulsos egocéntricos profundamente arraigados o incluso desórdenes mentales. En parte es el efecto de una necesidad humana fundamental de una reacción inmediata, espontánea, necesidad que se encuentra ante un peligro evidente en una era de ciencia, tecnología y abundante planificación, y en la cual aquellos que no pueden calcular y razonar con frialdad parecen inadaptados o incapaces de sobrevivir.

Podríamos seguir exponiendo antinomias semejantes¹. Evidentemente son valores estadísticos medios de poblaciones muy numerosas de épocas diferentes. Lo que parece esencial es que uno u otro polo de cada antinomia puede predominar, de acuerdo con las condiciones históricas específicas. Pero las condiciones históricas no son simplemente algo dado y predeterminado; son el resultado de acciones humanas prácticas realizadas en condiciones previas que difieren en parte. Surge entonces la pregunta: *¿cuáles son las características constitutivas de la naturaleza humana que debemos preferir y cuyo predominio en el futuro debemos asegurar mediante nuestra acción práctica en el presente?*

En primer lugar, debemos distinguir dos concepciones de la naturaleza humana. Cuando examinamos la historia para determinar ciertas tendencias generales del comportamiento humano, llegamos a una idea *descriptiva* del hombre que puede expresarse mediante una serie de enunciados empíricos. Pero cuando preferimos algunos rasgos humanos a los demás —tales como social, productivo, creador, racional, libre y pacífico— y cuando clasificamos estas características como “verdaderamente humanas”, “genuinas”, “auténticas”, “esenciales”, “naturales”, etcétera, llegamos a un concepto *valorativo* del hombre, indicando que éste es esencialmente un ser de la praxis, que puede describirse mediante una serie de enunciados valorativos.

Estos dos conceptos de la naturaleza humana fueron justificados de maneras diferentes, y están abiertos a diferentes tipos de críticas. La idea descriptiva del hombre debe apoyarse en pruebas empíricas. Quien desee oponerse puede tratar de demostrar que no hay datos que la sustenten, o que los datos son demasiado escasos para semejante generalización inductiva, o que la información disponible lleva a una conclusión inductiva completamente distinta. En otras palabras, se trata de un problema que puede resolverse mediante la aplicación del método científico.

Por otra parte, el concepto valorativo del hombre, en el mejor de los casos, puede apoyarse en la información empírica sólo en la medida en que 1) los rasgos humanos que lo componen correspondan por lo menos a *algunas* tendencias generales observadas en el pasado y 2) su realización en el futuro no sea compatible con las fuerzas sociales que actúan en el presente. Estas condiciones, empero, también pueden ser satisfechas por conceptos de valor alternativos, los que pueden expresar la preferencia por *algunas otras* tendencias del pasado, y pueden corresponder

¹ Por ejemplo: el hombre ama la paz y es beligerante al mismo tiempo; tiende a pertenecer a un movimiento y tener una causa común, pero a menudo también prefiere que se lo deje tranquilo; es muy conservador y se resiste a cambiar pautas tradicionales de vida, pero, por otra parte, ninguna pauta lo satisface de modo permanente.



a alguna otra posibilidad real del presente. La elección entre estos conceptos de valor alternativos no puede hacerse de un modo puramente teórico o científico. Debemos tomar nuestra decisión sobre la base de nuestra orientación práctica, fundamental y de largo plazo, ante la vida, la que evidentemente no sólo depende del conocimiento, sino también de los intereses y necesidades, y de la disposición a actuar en una dirección determinada. El problema fundamental aquí es el siguiente: ¿a quién corresponden los intereses y necesidades a que nos referimos: a un individuo, a un grupo social específico o a la humanidad en general?

Un concepto de valor puede justificarse demostrando que no sólo expresa determinadas necesidades privadas sino también necesidades e intereses sociales de índole general. Esto puede hacerse, primero, estableciendo que la vasta mayoría de las personas realmente tiene las preferencias expresadas por el concepto de valor y, segundo, demostrando que este concepto corresponde a una tradición humanística, expresada por los mejores espíritus del pasado.

Nada se probará de este modo; es imposible convencer a alguien de que debe aceptar un valor simplemente porque fue aceptado por otros. Sin embargo, ésta podría ser una base suficiente para la discriminación racional entre diversas soluciones propuestas.

Tomando en cuenta la gran tradición humanista de los últimos 35 siglos así como las preferencias concretas contemporáneas subyacentes a todo juicio moral, pueden haber pocas dudas respecto de que, *manteniéndose las demás condiciones iguales*, y con todas las limitaciones y excepciones necesarias, hay una fuerte tendencia a preferir la libertad a la esclavitud, la acción creadora a la destrucción y la pasividad, la consideración por las necesidades sociales generales al egoísmo, la racionalidad a cualquier comportamiento gobernado por ciegas fuerzas emocionales, el pacifismo a la beligerancia. Sería dogmático decir que sólo estas cualidades deseables constituyen la naturaleza humana y la *esencia* o el ser humano, a diferencia de otro nivel ontológico de apariencia humana al cual se relegarían todos los males del hombre. Con la finalidad de establecer un sentido de dirección y un criterio general de evaluación en una filosofía y una práctica humanistas, basta afirmar que estas cualidades constituyen lo más valioso del hombre y lo que puede considerarse como su *potencialidad real óptima*. Realizar estas potencialidades es vivir una vida “verdadera”, “genuina”, auténtica” y “humana”. La incapacidad para realizarlas lleva a lo que a menudo se ha llamado *alienación*.

III

La caracterización de la civilización moderna presentada al comienzo de este ensayo indica que la vasta mayoría de las personas, a pesar de todas las conquistas logradas lleva todavía una vida bastante alienada e inhumana.

Desdichadamente, el proceso de desarrollar una perspectiva más humanista de la vida es concebido por lo común de un modo superficial, simplemente como una mayor consideración por el débil, el atrasado y

el desamparado. El humanismo queda entonces reducido a un programa de asistencia para superar la miseria material, eliminar el hambre y el analfabetismo y anular las fuerzas brutales de la opresión política. Sin duda, todo esto es parte de una concepción amplia del humanismo, pero una parte no esencial. Pues esta idea de “humanización” no ataca las mismas raíces de la sociedad contemporánea; es aceptable para todos aquellos interesados en conservar el statu quo. Los mejores voceros de las grandes potencias, interesados en mantener a algunos países más pequeños en una posición subordinada, no promueven formas excesivas y brutales de explotación; reconocen que tarde o temprano ese comportamiento lleva a rebeliones violentas de los oprimidos. Al propugnar pequeñas reformas liberales y programas humanitarios de ayuda en términos de bienes de consumo se convierten en defensores mucho más racionales y eficaces de un sistema básicamente inhumano.

Si estamos realmente insatisfechos con la situación humana actual, si estamos dispuestos a buscar las causas más profundas de la degradación humana, si estamos convencidos de que se necesita un cambio mucho más fundamental que una mayor preocupación por los pobres y subdesarrollados, entonces debemos definir más el concepto amplio y bastante vago de “humanismo”, y sería conveniente que habláramos en términos de un *humanismo radical*.

Marx dijo una vez: “Ser radical significa tomar las cosas por las raíces. Y la raíz del hombre es el hombre”. Esta afirmación no resulta una tautología si se interpreta la palabra “hombre” como concepto descriptivo en el primer caso y como valorativo en el segundo.

Por lo tanto, ser radical significa cuidar lo que es más valioso para el hombre, crear condiciones en las cuales el ser humano se convierta cada vez más en un ser creador, social, libre, racional. Sin embargo, el principal problema es determinar cuáles son esas condiciones, y cuál es su orden de importancia.

Es verdad que el hombre contemporáneo se halla esclavizado por fuerzas sociales alienadas, tales como estados, organizaciones políticas, ejércitos e iglesias. Pero el problema es saber cuáles son los factores que produjeron esas fuerzas y por qué siguen siendo tan poderosas.

Es verdad que el hombre contemporáneo lleva una vida pobre aun cuando es materialmente rico, puesto que sus necesidades son irracionales, concentradas en el impulso por poseer tantos objetos como sea posible. Pero ¿cuál es el mecanismo social que crea esas necesidades irrelevantes, artificiales?

Es verdad que el hombre contemporáneo se siente más aislado que nunca, incluso en medio de la muchedumbre. Pero el problema es saber qué hay en la sociedad que frustra sus anhelos de amistad, amor y de pertenecer a una comunidad humana auténtica. Además, ¿cuáles son las causas sociales objetivas de todos los demás procesos de desintegración y regresión, tales como el desarrollo del nacionalismo y el racismo, la atomización de la sociedad en grupos profesionales, la hegemonía en política y el monopolio de los medios de comunicación de masas?

Creo que casi todas las fuerzas contemporáneas de alienación están arraigadas en la existencia de grupos sociales que tienen un monopolio



sobre el poder económico y político. Este tipo de monopolio se basa o bien en la propiedad privada de los medios de producción (en el caso del capitalismo) o bien en la posición privilegiada dentro de la organización política de la sociedad (como en el caso de una burocracia) o bien en ambas cosas a la vez.

Sin duda, el monopolio implica diversos tipos de usurpación. La usurpación del trabajo impago de las demás personas suele llamarse *explotación*. La usurpación de los derechos de las demás personas en la toma de decisiones sociales es *hegemonía política*.

Contrariamente a las suposiciones comunes, según las cuales no tiene sentido hablar de explotación cuando los salarios de los trabajadores y el estándar de vida alcanzan determinados niveles, la explotación es función de otros dos factores. Uno es la productividad del trabajo: si la productividad aumenta más rápido que los salarios, el grado de explotación también puede aumentar. El segundo es la distribución social del excedente: si en la sociedad hay individuos y grupos cuyos ingresos exceden el valor de su trabajo (pasado y presente), la mayor parte del valor excedente va a constituir el ingreso excedente de tales grupos y el grado de explotación es mayor. Esto significa que puede hablarse de formas más o menos encubiertas de explotación no sólo en un país avanzado donde la miseria material se ha reducido en gran medida, sino también en una sociedad postcapitalista en la medida en que contiene fuertes tendencias burocráticas.

Contrariamente a lo que pretenden los políticos profesionales tanto de los países capitalistas como socialistas, hay muy poca democracia en el mundo contemporáneo (si esta palabra excesivamente mal empleada todavía significa algo). Casi en ninguna parte la mayoría del pueblo tiene alguna posibilidad real de influir sobre la toma de decisiones respecto de cuestiones esenciales. Los representantes del pueblo en las instituciones sociales de nivel superior son elegidos o bien por la influencia de grandes inversiones financieras y el apoyo de poderosas máquinas partidarias o porque la elección está tan formalizada que resulta un simple ritual. En ambos casos nos hallamos ante una clara situación de hegemonía política de determinados grupos privilegiados sobre el resto del pueblo, que se siente impotente y a veces directamente oprimido.

La existencia de cualquiera de esos grupos —que usurpa la posición de los *sujetos* políticos y económicos y deja a todos los demás individuos y grupos en la posición de *objetos* a los que debe manipularse— es la base de todas las demás formas contemporáneas de deshumanización.

El estado, el ejército, la organización política y otros organismos similares son los instrumentos de esas manipulaciones. La función de la mayor parte de las ideologías es al mismo tiempo ocultar este proceso y justificarlo.

Puesto que la opinión pública es la opinión de la élite gobernante, y puesto que el poder sobre las personas y cosas es el valor fundamental de todo grupo explotador, la consecuencia es que la gente común tiende a seguir y basar sus necesidades en una sed de poder y cosas.

La propaganda ideológica y comercial desempeña un importante papel al moldear las almas, actitudes, gustos y preferencias humanas, con-

virtiendo en ilusión la libertad de elegir, en especial cuando los criterios de la elección están ampliamente determinados por quienes poseen los medios de comunicación de masas. El control monopolístico de estos medios es uno de los instrumentos esenciales para la preservación y perpetuación de todos los demás monopolios.

Una vez que un grupo específico con un interés especial en adquirir el monopolio del poder comienza a hablar en nombre de toda la sociedad (y eso es lo que sucede siempre con los grupos gobernantes, incluidas las burocracias en las sociedades post-capitalistas), deja de perseguir metas, valores e intereses sociales generales; estos mismos conceptos despiertan fuertes sospechas. En consecuencia, la sociedad pierde integridad y sentido de conjunto. Esta tendencia, junto con la de acrecentar la división del trabajo, da lugar a innumerables fronteras insuperables allí donde se necesitan vínculos; por ejemplo, entre naciones, razas, profesiones y esferas de conciencia social (ética, derecho, política, ciencia, filosofía).

Por consiguiente, *humanizar radicalmente* el mundo contemporáneo significa crear condiciones en las cuales cada individuo pueda ser un sujeto histórico, capaz de participar en el control de las enormes fuerzas sociales y naturales que hasta el momento ha producido. Una condición esencial de esa liberación humana fundamental es *la abolición de todo tipo de concentración de poder político y económico en manos de cualquier grupo social específico*.

La abolición (*Aufhebung*) de la propiedad privada de los medios de producción y la abolición de los capitalistas como clase es el primer paso decisivo en esta dirección. La abolición de la política como una profesión que permite a un grupo social monopolizar permanentemente todo el trabajo acumulado, y la abolición de la burocracia como élite privilegiada es el segundo paso decisivo.

Cada uno de estos pasos es una condición *necesaria* para una humanización radical, pero ambos, tomados en conjunto, constituyen su condición *suficiente*.

IV

¿Cuáles son las posibilidades históricas de que se produzca semejante humanización radical en nuestra época? Antes que nada, ¿qué significa afirmar que un hecho o tendencia es *históricamente posible*?

Deberíamos distinguir entre una concepción a priori y otra a posteriori de la posibilidad histórica. La primera es nuestra *hipótesis* respecto del futuro basada en el análisis teórico de tendencias generales observadas en el pasado. La segunda es nuestro *conocimiento* respecto del presente basada en la experiencia práctica.

En ambos casos, decir que un curso de hechos es *históricamente posible* significa que es compatible con rasgos concretos de una situación histórica. En una situación específica hay tres componentes esenciales que son significativos para el concepto de posibilidad histórica.



El primero está constituido por los hechos sociales objetivos del sistema que se considera. Muchos hechos futuros son excluidos por la situación actual; v.g., el nivel de desarrollo tecnológico y científico, el estado de la economía, el carácter de las instituciones políticas existentes, el nivel de la educación, las tradiciones prevalecientes, etcétera. Simplemente a partir de estos factores puede hablarse, por ejemplo, acerca de la posibilidad de una revolución socialista pacífica en Italia, una violenta en América del Sur, y de la imposibilidad de que se produzca una revolución en los Estados Unidos en un futuro cercano, lo que no significa que sea imposible que se produzcan allí cambios sociales importantes, sobre todo en relación con una introducción mucho más amplia de la automatización y la creciente rebelión en las universidades.

El segundo factor significativo para el concepto de posibilidad histórica es la observación de tendencias pasadas. Puesto que estas tendencias no son tan simples y estrictas como las leyes, incluso las leyes estadísticas que se manifiestan en sistemas relativamente simples de la naturaleza, no resulta posible predecir con exactitud los hechos futuros. No obstante, hay buenas razones para hablar de *determinismo* social en el sentido más débil y más flexible de *excluir determinadas alternativas y hacer lugar a algunas otras*, con un grado mayor o menor de probabilidad. Por ejemplo, si se toma en cuenta la tendencia predominante desde 1937, puede decirse que no es posible que se produzcan crisis económicas en el mundo capitalista comparables a las que se produjeron hasta 1929. Al mismo tiempo, puede decirse que las recesiones regulares son altamente probables e incluso inevitables. Además, la tendencia del mundo socialista desde 1953 hace muy improbable, si no imposible, un retorno al stalinismo.

Sin duda, en todas estas estimaciones deben tenerse en cuenta los dos momentos a que acabamos de hacer referencia: sólo cuando están dadas las condiciones iniciales del sistema (mediante la descripción de hechos relevantes) puede determinarse un conjunto de futuros estados posibles del sistema.

El tercer factor es desconocido, o sólo puede predecirse y conocerse en parte: la conducta humana. La historia está llena de hechos que deberían haberse considerado sumamente improbables de acuerdo con las condiciones objetivas y tendencias pasadas. No obstante, inesperados estallidos de energía, la acción impredecible de muchas personas, así como el surgimiento repentino de la irracionalidad masiva, errores monumentales o soluciones geniales de los problemas más difíciles, han hecho que sucedieran cosas que parecían casi imposibles.

Tanto la revolución rusa como la china tenían pocas probabilidades de triunfar, si se consideran la tecnología existente y las condiciones económicas, la estructura social y el poder de la intervención extranjera. Sin embargo, se hicieron realidad. Hubiera sido fácil impedir el acceso de Hitler al poder. No obstante, el nazismo fue desdichadamente subestimado, y hasta el momento en que tomó el poder, los social-demócratas y los comunistas alemanes se consideraban recíprocamente como enemi-

gos, sin ver al enemigo en Hitler. La coalición antifascista de la Segunda Guerra Mundial constituyó una desviación considerable de la lógica de la política internacional entre las dos guerras. Se debió, en primer lugar, a un error substancial en la estimación que tenían los anglo-norteamericanos de la capacidad de los rusos para resistir el ataque alemán.

La historia yugoslava reciente está llena de hechos cuya realización —desde el punto de vista de las condiciones objetivas— era bastante improbable. El derrocamiento del gobierno de Cvetković (que firmó el pacto con los nazis) el 27 de marzo de 1941 fue evidentemente la decisión de librar la guerra contra un enemigo formidable sin la menor esperanza de sobrevivir como estado. El nuevo gobierno entonces sorprendió a muchos actuando de un modo completamente confuso y cobarde, y perdió la guerra en pocos días. Aunque semejante desastre suele conducir a una desmoralización general, en este caso fue seguido por un levantamiento de masas. En el contexto de nuestro análisis debemos señalar dos cosas acerca de este levantamiento; primero, no puede explicarse por las condiciones objetivas, que se asemejaban a las de los demás países europeos ocupados; segundo, un análisis frío y científico de todos los factores objetivos hubiera demostrado que el levantamiento estaba condenado al fracaso. No obstante, triunfó, a causa del comportamiento extraordinario de los millares de individuos que participaron en él.

La verdad, la historia, la tradición, el carácter social y las creencias morales imperantes proporcionan guías respecto del comportamiento futuro de un pueblo o nación específicos. No obstante, ello no basta para hacer pronósticos muy confiables. Una cualidad esencial del hombre es su capacidad para elevarse por encima de toda norma y hábito, y desviarse de cualquier pauta de comportamiento predeterminada. Sólo en estos términos puede considerarse al hombre como un ser libre, y a la historia como un proceso abierto.

El inesperado papel de los factores subjetivos es la principal razón por la cual no podemos trazar una frontera definida entre la posibilidad y la imposibilidad históricas. Entre aquellos proyectos humanos que son manifiestamente posibles (aunque pueden fracasar en casos individuales) y aquellos que son manifiestamente imposibles (por ser incompatibles con las leyes naturales y sociales existentes en un momento determinado) hay una zona de vaguedad que abarca los casos en que no podemos saber si un proyecto es posible hasta que no lo intentamos.

Se desprende de ello que deben rechazarse los dos puntos de vista extremos respecto del status epistemológico y ontológico de las posibilidades: 1) el positivista, según el cual las posibilidades son *dadas* y pueden conocerse *antes* de la acción práctica, 2) el otro, característico de los existencialistas como Sartre, según el cual el futuro del hombre está completamente *abierto* y es independiente del pasado, nosotros somos absolutamente libres para elegir, y sólo *al final* llegaremos a saber qué era realmente posible y qué imposible. A pesar de que, en todo momento histórico, los rasgos objetivos de un sistema específico de fenó-



menos sociales nos permiten proyectar un conjunto de posibles estados futuros del sistema, las fronteras de este conjunto son vagas. Tal es el concepto a priori de posibilidad histórica. Cuando la acción se ha realizado, la experiencia práctica nos ayuda a hacer las revisiones necesarias y desarrollar un concepto a posteriori más preciso y de límites más definidos.

V

Cuando pensamos en las posibilidades actuales de dominar alguna concentración existente de poder económico y político, podemos tomar en cuenta tanto tendencias históricas generales como la experiencia de diversos movimientos sociales del pasado reciente.

Un estudio científico de la sociedad capitalista en nuestro siglo muestra claramente que el papel de la clase capitalista en la organización y administración de la producción (para no hablar de las demás esferas de la vida social) ha disminuido de modo firme. Pueden haber pocas dudas respecto de que la misma institución de la propiedad privada de los medios de producción —que ha desempeñado un papel tan importante en la creación de la sociedad industrial moderna— se ha vuelto ahora redundante, sobre todo en los países capitalistas más desarrollados, y puede ser reemplazada con buenos resultados por diversas formas de propiedad colectiva. La experiencia de revoluciones socialistas exitosas demuestra que la sociedad moderna (a pesar de las dificultades que se encuentran cuando las precondiciones sociales no están aún maduras) puede organizarse todavía con el fin de lograr una tasa comparativamente alta de desarrollo tecnológico y económico.

No obstante, la alienación (en muchas formas) sobrevive en las sociedades post-capitalistas actuales en la medida en que el poder está concentrado en manos de una burocracia. Por "burocracia" entendemos un grupo social coherente y cerrado de políticos profesionales, que se reserva toda la toma de decisiones y goza de privilegios políticos y económicos considerables. El desarrollo de las tendencias burocráticas está relacionado con una cantidad de procesos regresivos tales como la disminución de la iniciativa en las células básicas de la vida económica, la formalización de las actividades políticas, seguida por la inducción de pasividad en el pueblo, la subordinación a la política de todos los tipos de trabajo creador, la mayor importancia otorgada a las carreras personales y la desintegración moral.

La existencia de una élite política en un país subdesarrollado tiene una cierta justificación histórica, sobre todo en el período inicial en que deben colocarse los cimientos de un orden social nuevo. Cuando esto se ha hecho, empero, su supervivencia como entidad social específica no es ya una necesidad histórica. Esto no equivale a negar todo tipo de élite ni a una creencia utópica en que no se necesitan gobernantes u organismos sociales que ejerzan una cierta dosis de poder para dirigir y coordinar los procesos sociales.

La existencia de una élite moral e intelectual es una condición *sine qua non* de un proceso social progresista y humanista. Pero ello no debe llevar a la creación de un grupo social cerrado con derechos especiales. Hay una gran diferencia entre un gobernante que se considera indispensable y usa la fuerza para hacer más felices a sus súbditos contra la voluntad de éstos y un hombre común competente que, habiendo abandonado *temporariamente* su profesión para desempeñar determinadas funciones políticas, considera que su cargo no es más que un honor y emplea la fuerza sólo contra aquellos que no respetan las normas democráticamente establecidas de comportamiento social. De modo semejante, es fundamental distinguir la institución llamada *estado*, que ha sido siempre el instrumento coercitivo de un grupo social específico cuyos intereses se supone que protege y promueve mediante la fuerza, y una organización social verdaderamente democrática que sólo necesita la fuerza para proteger los intereses generales de la comunidad contra el comportamiento antisocial de determinados individuos. A este modelo sería mejor llamarlo *autogestión*.

En una sociedad post-capitalista desarrollada con un alto nivel de desarrollo tecnológico, productividad y cultura no existe la necesidad histórica de un grupo social específico de políticos profesionales. Entre un gran número de personas talentosas de diversas profesiones que han desarrollado una cierta experiencia y capacidad políticas no sería difícil elegir personas excelentes para ocupar cargos políticos durante un período limitado. La estricta responsabilidad ante sus electores, la observancia de procedimientos democráticos en toda toma de decisiones, la rotación obligatoria, la ausencia de todo privilegio material (los salarios correspondientes a las funciones políticas no deberían ser mayores a los de cualquier otro proceso creador), y otras medidas desalentarían las ambiciones políticas excesivas, e impedirían concretamente que se las llevara a la práctica.

Quizá no haya llegado el momento de una completa desprofesionalización de la política y de un rápido reemplazo de los órganos del estado por los de la autogestión, tanto en los niveles menores como en los mayores. No obstante, las primeras experiencias demuestran con claridad que en un país semidesarrollado (como Yugoslavia) es posible avanzar en esta dirección, y el resultado es una liberación de iniciativa en gran escala y el surgimiento de la capacidad creadora incluso entre las personas de los niveles sociales más bajos, a las que tradicionalmente se mantuvo dentro de la más completa ignorancia y pasividad.



CAPÍTULO XX

HUMANISMO Y REVOLUCION

Gajo Petrović

I

La filosofía marxista, según la interpretación stalinista, fue concebida como una combinación de: 1) "materialismo dialéctico", una ontología-epistemología filosófica abstracta, y 2) "materialismo histórico", una perspectiva economicista y antifilosófica de la historia. La tarea del primero era formular las leyes más generales, "dialécticas", de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano, y también aclarar la relación entre "mente" y "materia" ("espíritu" y "naturaleza", "pensamiento" y "ser"). La tarea del segundo era determinar la relación entre el "ser social" y la "conciencia social" (o entre la "infraestructura" y la "superestructura" sociales) y descubrir las "leyes" básicas del desarrollo histórico. Ninguno de los dos contenía una teoría explícita del hombre. No obstante, aunque rechazaron la misma posibilidad de un concepto filosófico del hombre, los stalinistas, de hecho, elaboraron un concepto "economicista", vulgar, del hombre, según el cual éste es básicamente un "animal constructor de herramientas" un ser cuya actividad total está determinada por su producción económica.

Un buen número de marxistas que criticaron al stalinismo durante la década de 1950 y principios de la de 1960 sostuvieron que ésta era una interpretación errónea de los puntos de vista de Marx, que éste tenía un concepto diferente del hombre, un concepto según el cual el hombre no era un animal económico, sino un ser libre, creador de praxis, un ser que sin duda podía ser alienado de sus posibilidades creadoras, pero que también podía desalienarse y desarrollar su verdadera naturaleza humana. Semejante concepto del hombre, de acuerdo con este punto de vista, desempeñó un importante papel en el pensamiento de Marx, que así debía considerarse como una nueva forma de humanismo. No todos los que vieron a Marx como un humanista coincidían totalmente en sus puntos de vista, pero muchos estaban de acuerdo en que la filosofía de Marx no es una pura ontología que se ocupa de las "leyes objetivas" generales del universo sin considerar al hombre, ni una teoría social concreta que prescindiera del concepto general de hombre. Y algunos interpretan al marxismo como una "ontología-antropología" concentrada en el concepto de hombre como ser libre y creador que requiere un cambio revolucionario de la sociedad existente.

Esta interpretación dio a la filosofía marxista nueva vida tanto en la teoría como en la práctica. No sólo abrió nuevas perspectivas para muchos interesantes problemas teóricos que estaban suprimidos u "olvidados" en el stalinismo, sino que también inspiró a muchas personas en su lucha práctica contra el stalinismo, en busca de una forma verdaderamente humana de socialismo. Naturalmente, provocó los más acerbos ataques de las filas del stalinismo internacional. De este modo, los representantes de la interpretación humanista del marxismo fueron acusados de "revisionistas", "humanistas abstractos", "idealistas", "burgueses liberales", etcétera. Proviendo de una perspectiva de grosero dogmatismo, estos ataques no deben considerarse como un peligro teórico para la nueva concepción de la filosofía marxista. No obstante, durante la década de 1960 la interpretación humanista del marxismo fue criticada no sólo desde la "derecha" (desde el dogmatismo stalinista), sino también desde la "izquierda", por una cantidad de marxistas que señalaban una oposición entre humanismo y revolución y sostenían que el marxismo es una teoría de la revolución, no un humanismo.

Quienes piensan que la "revolución" (no el humanismo) debe tomarse como el concepto fundamental del marxismo, sostienen que el mundo en que vivimos está tan completamente pervertido que sólo podría ser "mejorado" si se lo destruyera y reemplazara por un mundo básicamente diferente; en otras palabras, mediante ese cambio radical al que llamamos "revolución". La "humanización", en el sentido de la mejora gradual del mundo inhumano existente, sólo podría aumentar las posibilidades de supervivencia de ese mundo. Y el "humanismo", en tanto teoría que predica esa "humanización" gradual, es esencialmente una ideología conservadora e incluso reaccionaria.

Esas críticas fueron rechazadas por quienes pensaban que el concepto de "humanismo" es esencial para el marxismo. Defendiendo sus propias interpretaciones humanistas del marxismo, algunos de ellos prefirieron prescindir del concepto de revolución. Y algunos incluso sostuvieron que la revolución, como destrucción violenta de las relaciones humanas, es forzosamente inhumana, y no puede servir como medio de transición hacia una forma nueva, superior, de sociedad humana. De este modo, hoy nos encontramos ante una opción: debemos rechazar el humanismo en nombre de la revolución, o debemos condenar la revolución en nombre del humanismo. ¿Es ésta una alternativa ineludible? ¿O podemos tratar de elaborar un punto de vista que integre tanto al "humanismo" como a la "revolución"?

En una serie de artículos que he publicado desde comienzos de la década de 1950, los conceptos de "humanismo" y "revolución" desempeñan un papel esencial. En esos artículos está implícita la idea de que el "humanismo" y la "revolución" no son incompatibles. No obstante, este punto de vista no fue analizado y elaborado de modo explícito. Por esa razón, la pregunta respecto de la relación entre humanismo y revolución, según se le plantea al autor del presente trabajo, es esen-



cialmente una pregunta autocrítica. ¿He sido correcto al integrar los conceptos de humanismo y revolución, o esa integración se debe a incoherencia y falta de pensamiento crítico?

II

El que la revolución sea deseable depende de cuestiones de definición y de asuntos de hecho. Depende del modo en que se use la palabra "revolución", pero depende también de cómo vemos la situación en el mundo contemporáneo.

Para empezar, no creo que la palabra "revolución" deba usarse, según se lo hace a veces, como otra manera de designar el reemplazo violento de las personas o grupos que tienen el poder. Si el traspaso del poder se produce dentro de una clase social, sería más conveniente hablar de "putsch" o "derrocamiento".

Sin duda, estoy mucho más cerca de los que consideran revolución al paso del poder de una clase social a otra. No obstante, no todo traspaso del poder de una clase a otra puede considerarse revolución. Si el poder pasa de una clase progresista a otra reaccionaria, deberá hablarse más bien de contrarrevolución.

No obstante, la toma del poder por una clase progresista, si ese poder no es empleado para cambiar el orden social, difícilmente merezca el nombre de revolución.

El nombre de revolución social puede aplicarse con más justicia al paso del poder a manos de una clase progresista acompañado por la construcción de un orden social nuevo y superior. Sin embargo, no todo reemplazo de un orden social inferior por otro superior es revolución; revolución se aplica solamente a la creación de una sociedad cualitativamente diferente. Más aún, la "diferencia cualitativa" puede tener "grados". En otras palabras, no todas las revoluciones son igualmente "revolucionarias". Sólo la revolución socialista, cuyo objetivo no es el reemplazo de una forma de explotación por otra, más progresista, sino la abolición de todos los tipos de explotación, la superación de todas las formas de auto-alienación del hombre, es revolución en su sentido más profundo y pleno.

¿Puede efectuarse un cambio radical de la sociedad mediante una transformación de las estructuras sociales? Creo equivocado pensar que la transformación de las instituciones sociales pueda esperarse del cambio del hombre, o que el cambio del orden social pueda preceder al cambio del hombre, que debería seguirlo de modo automático. La transformación de la sociedad y la creación del hombre nuevo sólo son posibles como dos caras estrechamente relacionadas del mismo proceso. Por consiguiente, es injustificado reservar la palabra "revolución" sólo para un aspecto de este proceso único. La palabra "revolución" debería aplicarse a un cambio radical en el hombre y en la sociedad, y sólo la revolución socialista, que crea un hombre y una sociedad desalienados, realmente humanos (comunidad social), es revolución en su sentido más pleno.

Dado este concepto de revolución, surge el problema de si aún es deseable y posible la revolución en el mundo contemporáneo. Por supuesto, no pudiendo realizar aquí un detallado análisis del mundo contemporáneo, me limitaré a señalar algunos aspectos destacados.

Si el socialismo fuera una realidad, en el sentido de una comunidad libre de hombres libres, toda charla acerca de la revolución carecería de significado. Pero, en ese sentido, el socialismo no existe en parte alguna. Por el contrario, vivimos en una época en la cual se practican en escala mundial las formas más brutales de la inhumanidad. Las guerras coloniales, la explotación de los países subdesarrollados y la opresión dentro de los desarrollados están más que documentadas. Sin dudas, hay países que pretenden ser "socialistas", o estar "construyendo el socialismo" con éxito; si estas pretensiones fueran verdaderas, algunas sociedades sólo necesitarían nuevas mejoras. Por desgracia, hay una cantidad de análisis demasiado convincentes que demuestran lo infundado de estas pretensiones. De este modo, sostenemos que la revolución social es aún una cuestión abierta en la escena mundial.

Sin duda, la pregunta respecto de si la revolución es posible y deseable podría también formularse en el contexto del interrogante respecto de si ha llegado el momento de la revolución, y cuáles podrían ser sus formas más apropiadas.

Sin discutir la importancia de esos problemas concretos (que de ningún modo son simples y fáciles) quisiera insistir en que ellos no pueden invalidar la tesis básica de que la revolución es en principio necesaria para el mundo contemporáneo. Las dificultades que se encuentren en el camino pueden ser grandes, pero no pueden negar la profunda necesidad de una transformación revolucionaria del mundo existente para que el hombre pueda subsistir y convertirse en plenamente humano.

III

¿Cómo se integra el humanismo en este concepto de revolución? ¿Debemos tratar de fusionarlo de algún modo con el punto de vista revolucionario, o debemos rechazarlo en nombre de la revolución?

De todas las objeciones que podrían hacerse al humanismo desde una perspectiva revolucionaria, nos limitaremos a analizar brevemente sólo aquellas que afirman que el humanismo es incompatible con una actitud revolucionaria porque es 1) políticamente infundado, y por lo tanto acrítico; 2) científicamente no elaborado, y por lo tanto abstracto, 3) antropológicamente ingenuo, y por lo tanto idealista, 4) socialmente superficial, es decir, oportunista, 5) tácitamente seudoneutral y universalmente tolerante, es decir, conservador, y 6) ideológicamente, un difusor de ilusiones, y por lo tanto reaccionario. Nuestras respuestas a estas objeciones no pretenden ser una defensa de todas las formas existentes de humanismo, sino más bien una tentativa de mostrar las potencialidades del humanismo revolucionario, marxista.



1. Una de las objeciones que a veces se plantea al humanismo es ser "filosóficamente infundado" o "acrítico", por concentrarse en el concepto de hombre y permanecer dentro de los límites de la "antropología" y la "psicología", ignorando grandes problemas "metafísicos" relativos a la naturaleza y los modos del Ser, como si el hombre pudiera existir (y ser comprendido) fuera del mundo, por sí mismo y solo.

Esta objeción tiene validez en algunos casos. Realmente hay humanistas sólo interesados en el hombre y que también piensan que las grandes polémicas metafísicas carecen de importancia para la comprensión del hombre. No obstante, el humanismo "acrítico", carente de fundamentos filosóficos, no es la única forma posible de humanismo. Si se entiende al humanismo como un pensamiento creador destinado a aprehender y co-crear la esencia del hombre, no hay razón para evitar esas profundas cuestiones metafísicas cuya aclaración resulta necesaria para comprender al hombre. Lejos de estar confinado a una actitud "agnóstica" o "escéptica" ante las grandes cuestiones ontológicas, el humanismo es naturalmente "llevado" hacia ellas. Y esta "tendencia" natural ("Angewiesenheit", como dirían los alemanes) no ha permanecido como una pura posibilidad. En el pensamiento de Marx, las intenciones humanistas están ligadas a la investigación de las cuestiones "metafísicas" más profundas y los problemas de la vida cotidiana.

2. Al humanismo también suele objetársele el permanecer demasiado alejado de los problemas reales de la vida. El hombre no existe como Hombre en general o como Naturaleza Humana unificada. Es un ser complejo que posee muchos aspectos diferentes (biológicos, económicos, políticos, artísticos, científicos, religiosos, etcétera). Es un ser histórico cuya condición cambia de una época histórica a otra. Es un ser socialmente diversificado, dividido en clases sociales y otros grupos. Y es también un individuo, teniendo cada "especimen" características únicas. De este modo, sólo una investigación científica del hombre, que tuviera en cuenta su condición compleja y diferenciada, podría ayudar tanto a elaborar una imagen compleja del hombre como a cambiar el mundo de un modo humano. En otras palabras, lo que necesitamos no es un enfoque humanista abstracto y superficial, sino un estudio científico concreto.

Esta objeción también parte de una incompreensión del humanismo. El reconocimiento de una condición humana común no niega que esa condición sea compleja, ni que pueda asumir diferentes formas históricas y sociales. Tampoco un análisis "ontológico-antropológico", filosófico, del hombre requiere un repudio de la investigación científica de los diversos aspectos o formas del ser humano. Por el contrario, semejante análisis filosófico hace posible y requiere una mayor investigación concreta del hombre. En otras palabras, la idea de que el humanismo debiera separarse estrictamente de la indagación científica es una idea infundada, y aparentemente la opuesta de que debe separárselo del ámbito de la ontología. Ambas ideas se basan en el mismo supuesto infundado de que el humanismo debe limitarse a la provincia de una antropología pura.

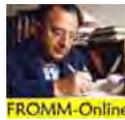
3. Otra objeción al humanismo se relaciona no con su objeto o enfoque, sino con su "contenido". Afirma que el humanismo es demasiado ingenuo y optimista puesto que ve meramente el lado "positivo", "bueno", "virtuoso" del hombre, pasando por alto sus aspectos "negativos", "malos" o "pecadores". Los humanistas consideran al hombre como un ser libre y creador, que progresa hacia formas siempre superiores y enriquece su propia vida transformándose a sí mismo y al mundo no humano de un modo humano. No obstante, dice la objeción, el hombre no es sólo bueno, justo, virtuoso, libre y creador; también es malo, demoníaco, inmoral, peligroso y destructivo. Ambos aspectos son igualmente partes de la condición humana y no hay razones para olvidar el último aspecto.

Por más convincente que parezca esta objeción a la ingenuidad del humanismo, quizás ella misma sea ingenua. Quienes afirman que el hombre es básicamente un ser libre y creador no quieren negar la posibilidad de que sea no libre y no creador (y, de hecho, lo ha sido). La falta de capacidad creadora y libertad son modos de ser de un ser libre y creador. En otras palabras, sólo un ser que puede ser libre y creador, puede también ser no libre y no creador. Un ser que no puede ser libre, tampoco puede ser no libre. Lejos de negar la existencia alienada de sí mismo del hombre, el humanismo marxista considera a la alienación como una posibilidad y una amenaza permanentes. Si el hombre fuera meramente "bueno" y si no tuviese un aspecto "inhumano" el requerimiento humanista de un cambio radical del hombre carecería de significado.

4. Una cuarta objeción al humanismo está dirigida no contra sus tesis sobre la condición del hombre, sino contra sus análisis de la sociedad contemporánea y sus metas sociales básicas. Sin ir a las raíces de los problemas sociales presentes (dice la objeción), los humanistas ven sólo pequeños defectos en el sistema existente y, en consecuencia, requieren una serie de reformas pequeñas, que "humanicen" gradualmente el sistema social existente. No obstante, la sociedad existente no es sólo insuficientemente humana, está gravemente deshumanizada y pervertida. Así, para su humanización se requiere un cambio radical, revolucionario.

En realidad, algunos humanistas han sido de hecho reformistas y oportunistas, pero ésa no es una consecuencia necesaria del humanismo como tal. Un humanista coherente debe exigir la superación de toda inhumanidad y esto sólo puede lograrse mediante un cambio cualitativo. De este modo, lejos de oponerse al requerimiento de un cambio revolucionario radical, un punto de vista humanista lleva lógicamente a él. Por otra parte, quienes insisten en la inhumanidad radical del mundo contemporáneo y exigen su humanización revolucionaria no pueden prescindir del concepto de humanismo.

5. Una quinta objeción al humanismo se refiere a los métodos mediante los cuales alcanza sus metas. Según esta objeción, el humanismo predica el amor, el respeto, la comprensión y la tolerancia para todos, a causa de que cada hombre, según el humanismo, con independencia de



sus propiedades individuales, posee una condición humana común. Al recomendar un igual amor para todos como medicina universal, el humanista se niega a hacer diferencia entre los grupos sociales o los individuos y no quiere mostrar preferencias ni dañar a nadie. Semejante actitud "neutral", que ignora la diferencia entre el rico y el pobre, el explotador y el explotado, el opresor y el oprimido, el feliz y el infeliz, es en realidad una opción destinada a tolerar tanto a opresores como a explotadores.

Una vez más, esta objeción es apropiada para algunas formas del humanismo e inadecuada para otras. Si la exigencia humanista de un igual amor para todos se toma con seriedad, no puede significar tolerancia a la explotación y la opresión. Si todo hombre debe ser tratado con respeto, esto significa que deben abolirse aquellas estructuras sociales donde los hombres son tratados como objetos de explotación y opresión, como cosas a las que se usa y de las que se abusa sin piedad en favor de una minoría privilegiada. El amor y la exigencia de un cambio revolucionario del mundo están así estrechamente ligadas.

6. No obstante, dice la sexta objeción, la prédica de amor, respeto y bondad, aun cuando se piense que permite o recomienda el cambio revolucionario, sigue siendo conservadora e incluso reaccionaria si se niega a participar en ese cambio revolucionario. Y ése es realmente el caso del humanismo moderno. Dice bellas frases sobre el hombre, la libertad, la capacidad creadora y la honestidad, al mismo tiempo que ignora la realidad, donde no se encuentran rastros de esas bellezas. De este modo, crea y difunde ilusiones acerca del mundo en que vivimos, oculta la verdad y ayuda a preservar el mundo existente.

No cabe duda de que la fraseología humanista puede servir y ya ha servido a esos propósitos. Pero el humanismo no es la única teoría de la que se ha abusado de este modo. Toda teoría filosófica, si es reducida a una mera fraseología vacía de su contenido real, puede ser mal empleada con propósitos reaccionarios. De esta manera, si el humanismo revolucionario es objeto de estos abusos, no puede inculpárselo por ello; la responsabilidad es de aquellos que abusan de él.

IV

La mayor parte de las objeciones anteriores al humanismo desde una postura supuestamente revolucionaria se basaban en una incomprensión del humanismo y de su reducción a alguna de sus formas históricas. De modo semejante, diversas objeciones a la revolución desde una perspectiva humanista se basan sobre todo en la incomprensión de la esencia de la revolución.

Entre las muchas objeciones imaginables a la revolución consideraremos brevemente sólo aquellas que dicen que la revolución es: 1) sangrienta, y por lo tanto inhumana, 2) minoritaria, y por lo tanto antide-

mocrática, 3) necesaria, pero no suficiente, 4) posible, pero no necesaria, 5) a veces útil, pero a menudo perjudicial, 6) retórica, y por lo tanto pasible de abusos. Sin duda, pueden hacerse muchas otras objeciones a la revolución, pero no es nuestro propósito presentar una enumeración completa.

1. De acuerdo con una objeción, la revolución, como derrocamiento violento que supone derramamiento de sangre y crueldad, es inhumana, y así debe evitarse. Con toda seguridad, quienes hacen esta objeción admiten que no todas las revoluciones son igualmente sangrientas, y que en su mayor parte no consideran a la violencia como una meta en sí misma. El terror y la brutalidad fueron considerados las más de las veces como herramientas para construir una nueva sociedad. Pero las herramientas inhumanas no pueden ser de mucha utilidad para el logro de metas humanas.

Esta objeción parte de la observación histórica correcta de que muchas revoluciones sociales del pasado, de hecho, supusieron derramamiento de sangre y crueldad. Pasa por alto el hecho de que las épocas de contrarrevolución y dominio conservador "pacífico" a menudo supusieron aun más y más derramamientos de sangre y crueldad. Quienes hacen esta objeción también sostienen correctamente que altas metas humanas no pueden alcanzarse mediante bajos medios inhumanos. Pero suponen acriticamente que el terror y la brutalidad son elementos esenciales de la revolución. Sin embargo, la esencia de la revolución no es la crueldad, sino la creación de un hombre y una sociedad cualitativamente diferentes. Sus metas no pueden alcanzarse sin el empleo del poder, pero tampoco pueden alcanzarse mediante la sola violencia.

2. Otra objeción a la revolución afirma que, aun cuando no sea brutal, es antidemocrática, por ser un cambio social radical impuesto por una minoría contra la voluntad de la mayoría. Todos los cambios en que la mayoría está interesada pueden lograrse mediante la evolución gradual, sin recurrir a la violencia, la fuerza y la revolución.

Esta objeción ignora también el hecho histórico de que durante siglos las minorías han gobernado sobre las mayorías y que para su derrocamiento fue necesario el uso del poder por parte de la mayoría. De este modo, no hay fundamento para sostener que la revolución es forzosamente una acción minoritaria. Por el contrario, la revolución en su sentido pleno es una actividad creadora colectiva en la cual participa la mayoría. Sólo la mayoría puede cambiar fundamentalmente, mediante su propia actividad, a sus propias relaciones sociales y a ella misma.

3. Una tercera objeción a la revolución afirma que, aunque puede ser una precondición para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, no es una condición suficiente. Una revolución puede derrocar un gobierno conservador o destruir instituciones opresivas, pero eso no es suficiente. Al período de la destrucción revolucionaria debe



seguir un desarrollo “positivo” o “constructivo” que cree nuevas relaciones humanas.

Sin duda, podríamos estar de acuerdo con este requisito, pero el concepto de revolución no puede reducirse a un cambio político. Lo que en la objeción anterior se considera como período post-revolucionario es en realidad la esencia de la revolución. Como ya se dijo, la “revolución” que no es seguida por la creación de un hombre y una sociedad nueva no es una revolución, sino un “putsch” político. Ninguno de los grandes revolucionarios estaba dispuesto a reducir la revolución a un mero “putsch”. La revolución, según la concebía Lenin, es “un proceso increíblemente complejo y doloroso mediante el cual se borra lo viejo y se da nacimiento a un nuevo orden social, un nuevo orden de vida para decenas de millones de personas”.

4. Según una cuarta objeción, aunque la revolución puede ser un modo de superar la alienación humana y establecer una sociedad realmente humana, no es el único modo de hacerlo. Una sociedad realmente humana también podría establecerse mediante la evolución lenta, por medio de una cantidad de cambios pequeños y continuos. Por consiguiente, la insistencia en que la revolución es el único camino posible hacia una sociedad humanista puede resultar sumamente perjudicial, al impedir el uso de formas y métodos que podrían ser más eficaces en algunas situaciones históricas.

Pero la revolución, en tanto “proceso increíblemente complejo y doloroso” incluye los cambios pequeños, continuos. De este modo, no hay necesidad de suponer una oposición insuperable entre “revolución” y “evolución”. La cuestión decisiva es, empero, si la serie de cambios pequeños permanece dentro de los límites del orden social existente, o si niega e inaugura una comunidad de hombres básicamente diferente. En el primer caso nos encontramos ante un proceso que ayuda a mejorar y fortalecer el orden social existente; en el segundo caso se trata de un cambio cualitativo o revolución. Es imposible tener un cambio cualitativo sin revolución simplemente porque la revolución es ese cambio cualitativo.

5. Una quinta objeción a la revolución diría que, aunque ella puede ser en principio necesaria, podría ser indeseable en una situación histórica concreta, en la que aún no están maduras las condiciones para la revolución. La revolución en todas las situaciones conduce a un aventurerismo que produce grandes perjuicios a las fuerzas sociales progresistas dando a los reaccionarios una favorable excusa.

Una respuesta simple es que la actitud revolucionaria no requiere la revolución en todas las situaciones. La tesis de que sólo la revolución es capaz de crear un hombre y una sociedad nuevos no equivale a la tesis de que todo momento es adecuado para una revolución social. Una actitud revolucionaria y una prédica aventurerista de la revolución social que ignore la situación, son dos cosas que nada tienen en común. Los revolucionarios subrayaron a menudo que la “situación revolucionaria”

una precondition necesaria para la revolución. Pero no caben dudas respecto de que una actitud revolucionaria también se opone a esa actitud oportunista para la cual el tiempo de la revolución nunca llegará. Con toda seguridad, no puede haber garantías de éxito revolucionario, pero tampoco es posible ser hombre sin estar preparado para correr algunos riesgos humanos.

6. Una sexta objeción a la revolución está realmente dirigida contra el mal uso de la fraseología revolucionaria. Aunque la revolución misma puede ser deseable, dice esta objeción, la charla sobre la revolución puede ser un velo usado para ocultar el oportunismo de algunas personas que, sosteniendo que se están preparando para alguna gran revolución del futuro, se abstienen de realizar algunas acciones progresistas supuestamente “pequeñas” en el presente.

Una vez más, no estamos aquí ante una objeción a la revolución, sino ante la posibilidad de abusar de una teoría, una posibilidad que existe para toda teoría y de la cual no puede hacerse responsable a ninguna teoría. A una teoría sólo puede hacérsela responsable de las consecuencias que se siguen de ella. De este modo, la revolución no puede ser responsable por las distorsiones y el mal uso contrarrevolucionarios de la teoría revolucionaria. Por el contrario, las teorías y las prácticas oportunistas y contrarrevolucionarias pueden ser denunciadas con la ayuda de una teoría y una actividad verdaderamente revolucionarias.

V

Podemos volver ahora a la pregunta central de la cual partimos: ¿debemos rechazar al humanismo en nombre de la revolución, o debemos condenar a la revolución en nombre del humanismo?

Tengo la esperanza de que el análisis anterior haya demostrado que ésta es una alternativa falsa. El humanismo coherente que no quiere detenerse a mitad de camino exige una negación radical de la inhumanidad existente y la creación de una sociedad diferente, realmente humana. En otras palabras, exige la revolución. Por otra parte, la revolución verdadera no puede conformarse con pequeños cambios sociales, requiere la creación de un hombre y una sociedad cualitativamente diferentes, realmente humanos. En otras palabras, requiere una humanización radical del hombre y la sociedad existentes.

Todo el contenido de este artículo podría así sintetizarse en la tesis de que no puede existir un humanismo auténtico sin una actitud revolucionaria real, ni una actitud verdaderamente revolucionaria sin un humanismo real. El humanismo revolucionario es el único humanismo completo, y la revolución humanista es la única revolución verdadera. En otras palabras, el humanismo revolucionario y una actitud revolucionaria humanista son una y la misma cosa.

Todas nuestras respuestas a las objeciones estaban dirigidas en la



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

misma dirección básica: demostrar la imposibilidad de separar el humanismo y la revolución, y demostrar que el humanismo revolucionario y la revolución humanista son la única alternativa de nuestro tiempo. Estas respuestas incluían muchas repeticiones. Pero en una época en que la humanidad es repetidamente amenazada y violada por la inhumanidad agresiva, una repetitiva insistencia en el humanismo y en la revolución parece algo indispensable.

CAPÍTULO XXI

¿QUE SIGNIFICA “SER MARXISTA”? *

Adam Schaff

Erich Fromm es un pensador que consciente y manifiestamente se ha inspirado en el marxismo. Pero no es, y por sus intereses no podría serlo, un mero intérprete de las ideas de otro hombre; por el contrario, es un pensador original que, con independencia de las fuentes que puedan estimularlo, sigue su propio camino y abre nuevos campos. En consecuencia, a menudo ha sido centro de controversias, y nunca en una medida mayor que cuando se ha tratado de “clasificarlo” en esta o aquella escuela. Estos intentos inevitablemente chocaron con dificultades, y lo mismo puede decirse acerca de la controversia sobre la relación de Fromm con el marxismo. Para cada uno de los argumentos empleados para demostrar que es un marxista, se ha encontrado otro para probar lo contrario.

Evidentemente, encasillar a un pensador no es lo más importante. Tampoco es una tarea particularmente simple cuando se está ante un espíritu creador e innovador; por cierto, por lo común la tarea resulta prácticamente imposible. No obstante, puede ser un gratificante ejercicio en la medida en que eche nueva luz sobre un cuerpo de trabajo y las corrientes intelectuales contemporáneas. Esta es la idea básica del presente ensayo. No me propongo “clasificar” a Fromm o juzgarlo de acuerdo con las normas de la ortodoxia marxista. Esto no tendría sentido. Perteneczo a las personas que tienen en muy alta estima no sólo su labor como filósofo sino también su posición como hombre. Estoy convencido de que no sólo se ha inspirado en el marxismo sino de que también ha abierto nuevas rutas a la investigación dentro del enfoque marxista. De este modo, me parece fecundo y justificado considerar la obra de Erich Fromm desde esta perspectiva, en especial para quien es un marxista. Las siguientes observaciones son presentadas así como una contribución teórica para la realización de un análisis de este tipo.

Preguntas como “¿Qué significa ser un marxista?” o su complemento: “¿Qué significa ser un revisionista?”, no son nuevas. Se las ha reformulado en todos los períodos y cada vez que a la palabra “marxista” no se le dio la grosera y simplista interpretación de un partidario de determinada doctrina “ortodoxa”, en el sentido de una fidelidad absoluta a la enseñanza de los maestros.

* Copyright 1971 de Adam Schaff.



Todo aquel que rechaza esta concepción dogmática y, en la práctica, inútil de lo que significa “ser un marxista”, que considere el marxismo como una ciencia y así como un sistema abierto que debe desarrollarse y modificarse junto con los cambios de la realidad y de su aprehensión por parte de la humanidad, debe también enfrentar el problema de determinar cuáles concepciones son marxistas y cuáles no. Cuando surgen problemas nuevos, es inútil volver a los escritos clásicos, puesto que sus autores no previeron ni pudieron prever —dado que eran estudiosos, no profetas— los problemas y situaciones nuevas; de esta manera, la pregunta “¿Qué significa ser un marxista?” y su contraparte “¿Qué significa ser un revisionista?”, conservan siempre su validez.

En nuestro tiempo, estas preguntas deben formularse no sólo por la aparición de problemas nuevos sino también por la gran confusión que ha provocado la lucha librada por diversos grupos dentro del movimiento internacional que invoca al marxismo como su teoría o ideología; en consecuencia, conceptos como “marxista” y “revisionista” son despojados de su significado científico y utilizados en cambio como descripciones emotivas de blancos inmediatos de la lucha política. Naturalmente, ello no ayuda a aclarar ideas tan complejas y vagas como éstas. No obstante, el concepto de “ser marxista” tiene un significado racional que merece ser rastreado en vista de la gravedad de las polémicas que hoy se desarrollan.

Cuando decimos que alguien es un marxista, queremos decir que ha optado por un determinado conjunto de ideas conocido como “marxismo”. Este hincapié en el aspecto subjetivo de “ser un marxista” —subrayando la idea de que para ser un marxista, un hombre debe querer serlo— es, creo, sumamente importante. El mero hecho de proclamar determinadas proposiciones que están de acuerdo con el marxismo, o incluso que se derivan de él, no basta para convertir a alguien en un marxista. Después de todo, puedo estar en desacuerdo con las demás partes de la doctrina —un hecho muy común hoy, sobre todo entre sociólogos e historiadores— o incluso no tener conciencia de que sus puntos de vista se derivan del marxismo, tan cabal y orgánicamente ha absorbido la ciencia moderna las ideas de Marx. En otras palabras, no puede haber un marxista a pesar suyo, puesto que la palabra implica un acto deliberado de compromiso con el marxismo en tanto movimiento intelectual.

Querer ser un marxista —es decir, declarar la propia adhesión a la doctrina— es una condición necesaria para ser considerado un marxista. No obstante, es igualmente cierto que no es una condición suficiente. Hay una obvia diferencia entre querer algo subjetivamente y serlo objetivamente. Las buenas intenciones no bastan para convertir a alguien, digamos, en un pianista, un tenista o un estudioso, y lo mismo puede decirse de ser un marxista. También en este caso, no se necesita sólo la voluntad de serlo, sino además la capacidad, y ésta es una condición objetiva y comprobable.

De este modo, para ser un marxista en el campo de la teoría, es preciso tener una cierta capacidad, y esa capacidad —una cierta suma de conocimiento— debe estar genéticamente conectada con los puntos de vis-

ta de Marx y sus sucesores, puesto que ellos constituyen el conjunto conocido como “marxismo”. ¿Pero *qué tipo* de capacidad se necesita, y cómo ha de ejercérsela para merecer el nombre de “marxista”?

La respuesta más simple podría ser: un conocimiento lo más completo posible de los escritos de Marx, Engels y los demás clásicos, y un fiel cultivo y continuación de sus ideas. Pero esta interpretación dogmática del marxismo como una especie de credo debe ser criticada, pues, como lo han demostrado las vicisitudes históricas del marxismo, incluso una posición tan absurda no carecería de partidarios. Los clásicos del marxismo, empero, insistían en que sus ideas no constituían un sistema, en el sentido de una doctrina cerrada, sino sólo una guía para la acción. Marx mismo hizo del escepticismo cartesiano un elemento básico de su perspectiva científica. Cuando sus hijas le preguntaron cuál era su lema favorito, Marx contestó: *de omnibus dubitandum est*. Por lo tanto, un marxista no puede dudar entre el método científico y el pietismo.

En consecuencia, para ser un marxista es preciso conocer las ideas de Marx, Engels y los demás clásicos y —comprendiendo que el postulado del conocimiento perfecto es siempre un modelo— sostenerlas a menos que hayan sido invalidadas o modificadas por el desarrollo de la sociedad y de la ciencia. De acuerdo con esta definición, quien se declare marxista no sólo necesitará no creer dogmáticamente en todo lo que está escrito en los clásicos del marxismo, sino que deberá controlar sus puntos de vista y, si es necesario, modificarlos o incluso rechazarlos por obsoletos. Este es un aspecto que es sumamente importante recordar antes de clasificar a alguien como marxista o como revisionista.

Hasta acá, muy bien: puede pretender legítimamente la designación de marxista todo aquel que ha declarado su adhesión al marxismo, tiene un conocimiento suficiente de sus principios y los defiende a menos que hayan sido superados por el desarrollo histórico de la vida social y la ciencia. Sin embargo, de aquí en adelante, la cuestión no es tan simple ni tan directa como podría parecerlo. Por ejemplo, podríamos reflexionar sobre algunas de las preguntas que surgen en este contexto y, para que la palabra marxista tenga un sentido operativo, exigir una respuesta a los siguientes interrogantes:

¿Quién está autorizado a decidir si una proposición marxista necesita ser modificada o incluso descartada?

¿Hasta dónde podemos llegar en este sentido sin que las declaraciones de adhesión al marxismo dejen de tener sentido? O bien, para decirlo de otro modo, ¿hay algunas proposiciones básicas que no pueden rechazarse sin perder el derecho a llamarse marxista? Y si es así, ¿cuáles son?

¿El problema de la adhesión al marxismo es una cuestión puramente teórica, o también práctica y política? O bien, para decirlo de otro modo, ¿el calificativo marxista puede aplicarse a alguien que adopta la posición marxista en la teoría sin llevarla a la acción en la práctica, o sólo a aquel cuyos puntos de vista teóricos son coherentes con su actividad práctica en la esfera política? ¿Cómo hemos de evaluar y describir a quie-



nes están de acuerdo con la teoría marxista, pero disienten con la política del movimiento comunista en general, o de algún partido comunista en particular?

A estas preguntas —y a otras semejantes— es preciso responder antes de que cualquier contestación general tenga algún valor.

Pero primero debemos enfrentarnos con el problema del revisionismo que, aunque es un correlato de la definición positiva del “marxista”, necesita ser considerado para evitar problemas posteriores.

En primer lugar, debemos llamar revisionista a quien es marxista en tanto conoce los principios del marxismo y ha declarado su adhesión a ellos. Quien se limita a rechazar estos principios porque disiente con ellos es un opositor al marxismo, no un revisionista. Tampoco es un revisionista (en el sentido históricamente aceptado de la palabra) quien, aun reconociendo el valor de un principio determinado, propone algún cambio o enmienda porque considera que en su forma originaria es —o se ha vuelto históricamente— incoherente con los hechos empíricos. Por definición, entonces, un revisionista es (sólo y siempre) un marxista que propugna determinadas modificaciones adecuadamente especificadas de la teoría marxista. Usar esta palabra, como se ha hecho a veces, para denotar un opositor al marxismo que propone un rechazo parcial o completo de esta teoría es impreciso e ilegítimo.

Pero ¿qué tipo de cambios de la teoría marxista debe proponer alguien para ser llamado revisionista, dado que el marxismo es un sistema abierto, lo que significa que puede ser reforzado no sólo con nuevas proposiciones sino también mediante la eliminación de aquellas que se han vuelto obsoletas ante el desarrollo de la ciencia y la realidad social? Puesto que, como sabemos, los clásicos del marxismo *insistieron* en la necesidad de este enfoque crítico y abierto, ¿cuándo y en qué condiciones puede considerarse impropio este procedimiento, dando lugar a la peyorativa descripción de “revisionista”?

De acuerdo con nuestras observaciones anteriores, la respuesta a esta pregunta no ha de ser difícil de hallar: el único cambio legítimo es aquel justificado por la incompatibilidad de la teoría con la realidad; un cambio ilegítimo (“revisionista”, en el mal sentido) es aquel que no está justificado por el desarrollo de nuestro conocimiento del mundo o por la alteración de las circunstancias de la realidad social que investigamos.

Esta fórmula general parece simple, pero una reflexión inmediata, empero, nos exige formular por lo menos tres nuevas preguntas que complican la situación:

1. — ¿*Todo* cambio de este tipo puede ser acusado de “revisionismo”?
2. — ¿Cuál es el *criterio* de compatibilidad que se debe adoptar cuando se proponen cambios, no en las proposiciones teóricas que describen la realidad y establecen sus leyes, sino en las normas y postulados ideológicos?

3. — ¿Qué ha de hacerse si hay *diferencia de opinión* respecto de la adecuación de la teoría y la necesidad de cambio? ¿Qué opinión debe prevalecer? ¿Cuáles deben ser las normas para juzgar: el número de personas que sostienen cada una de las proposiciones contradictorias o el contenido de las mismas?

Mi respuesta a la primera pregunta es decididamente negativa: no todo cambio en la teoría marxista, aun cuando más allá de toda duda no esté fundamentado en la incompatibilidad con la realidad, ha de condenarse como “revisionista”. No debe borrarse la diferencia entre el error —en el cual puede incurrir también un marxista— y el “revisionismo”, puesto que no es posible buscar la verdad sin correr el riesgo de equivocarse; según nos enseña la práctica histórica, el temor a ser calificado de revisionista no puede ser un disuasivo para la indagación creadora. De cualquier modo, sería ridículo juzgar que el marxismo de un pensador no guía la *totalidad* de sus puntos de vista cuando a éstos nada puede reprochárseles desde esta perspectiva pero están equivocados, quizá, de un modo teóricamente no significativo. De este modo, es indudable que no *cualquier* cambio de la teoría marxista propuesto equivocadamente por una persona nos autoriza a tildarla de revisionista; ello dependerá, en cambio, de su *sistema de puntos* de vista respecto de alguna parte importante del marxismo. Pero ¿cuáles son estas partes *importantes* del marxismo? Este problema requiere que demos una respuesta a nuestra pregunta anterior acerca de las proposiciones básicas del marxismo, y los límites de los cambios que puedan hacerse sin perder el derecho a ser llamado marxista.

Para adelantarnos un poco: creo que no hay una respuesta definida para ninguna de estas preguntas. Esto complica enormemente el problema de saber si es legítimo describir algunos puntos de vista marxistas como “ortodoxos” o “revisionistas”. Si echamos un vistazo a la historia del problema veremos que, en el pasado, la palabra “revisionista” se usaba raras veces, y sólo cuando las divergencias teóricas estaban acompañadas por desviaciones en la *práctica política* de los principios de la lucha revolucionaria por el poder o su conservación. Por ejemplo, cuando Lenin atacó la teoría jeroglífica de Plejanov, no la calificó de revisionista sino que la consideró equivocada e incoherente con el marxismo. El uso excesivo de la palabra “revisionismo”, y por lo tanto su consecuente devaluación, es un producto de épocas posteriores.

También en relación con el problema de si todo cambio en la teoría marxista debe considerarse “revisionismo” es preciso tener en cuenta el *marco de referencia* individual. Después de todo, “revisionismo” denota la acción de revisar —en el sentido de cambiar— determinados puntos de vista y sus consecuencias. Pero puesto que el marxismo es un sistema intelectual que se ha desarrollado históricamente, y al que han contribuido diversas personas, siempre debe tenerse en cuenta el tiempo y la etapa específica de la teoría cuando se habla de su revisión.

¿Cuáles, entre los puntos de vista de Marx y Engels, han de respe-



tarse hasta el punto de estar obligados a sostenerlos o bien incurrir en revisionismo? ¿A partir de qué período? ¿Debe suponerse siempre que los puntos de vista posteriores son los más correctos? ¿Qué otros pensadores, además de Lenin, tienen el mismo status? La historia, así como las polémicas ideológicas que ahora se desarrollan en el movimiento de la clase trabajadora, indican que estos interrogantes no carecen de importancia y complican la tarea de quien quiera desarrollar un juicio racional acerca de si determinados puntos de vista deben clasificarse como revisionistas, en lugar de usar simplemente la palabra "revisionista" como insulto.

Las cosas se complican aun más cuando nos enfrentamos con la segunda pregunta: ¿qué ha de hacerse cuando se presentan diferencias de opinión respecto de la validez de las normas y postulados ideológicos? Puesto que, a pesar de las dificultades que hemos mencionado, todavía está en claro qué es lo que está en juego cuando aceptamos la compatibilidad de la teoría marxista con la realidad como criterio para la admisión de cambios. No obstante, esto se aplica a proposiciones que predicán algo acerca de la realidad; es decir, a su descripción en el sentido amplio de la palabra. Por otra parte, cuando desarrollamos una ideología —un sistema de concepciones y actitudes que, sobre la base de un sistema de valores determinado, guía el comportamiento humano hacia una meta reconocida de desarrollo social— nos estamos ocupando no sólo de descripciones, sino también de evaluaciones y normas de conducta que no pueden deducirse lógicamente de proposiciones descriptivas; aun cuando aceptemos que son genéticamente deducibles —y yo mismo apoyaría este punto de vista— debemos admitir que no se trata de una inferencia obvia de proposiciones predicativas.

A partir de una descripción determinada de la realidad, de su *aprehensión*, surgen mediante un complejo proceso social determinadas evaluaciones —es decir, sistemas de valores reconocidos por determinados grupos— y, en consecuencia, normas aceptadas de conducta. Pero si concluimos que, en determinadas condiciones, ellas no deben modificarse, mi argumentación frente a alguien que se opone a esta sugerencia no puede decidirse mediante una simple apelación a la realidad, sino sólo con referencia al conocimiento de la misma, lo cual implica un factor subjetivo. El criterio de la compatibilidad de la teoría con la realidad no puede aplicarse en este caso, por lo menos no en su sentido simple y directo. De este modo, si decimos que, en las nuevas circunstancias de nuestro tiempo, el desarrollo del marxismo requiere que se enseñe a las personas a tener un pensamiento independiente, y ello supone una extensión radical de la libertad de pensamiento y de palabra, y si alguien disiente con esta afirmación, entonces calificar a cualquiera de las partes de esta disputa como "revisionista" carece de significado, a menos que se adopte la interpretación dogmática de esta palabra, que supone la comparación de todo lo que se dice con la declaración de alguna autoridad reconocida. La apelación a la realidad no tiene sentido en este caso. Lo que está implícito en una proposición normativa es una cierta recomen-

dación; en otras palabras, algo que no está incorporado en ninguna descripción de la realidad.

Según mi opinión, la tercera pregunta es la más fecunda desde un punto de vista pragmático, dado que revela el carácter vacilante de cualquier respuesta. Según sabemos, el consenso general no es recomendable como criterio de verdad, y aún menos el consenso de uno y otro grupo. La decisión de una autoridad es aún menos aceptable. De este modo, cuando no hay criterios objetivos claros y hay también controversias entre las personas implicadas, debemos admitir humildemente que la situación es discutible y que el problema no puede resolverse sin ambigüedades.

Nuestra digresión sobre el concepto de revisionismo nos dará una considerable dosis de escepticismo y cautela para considerar el problema que nos preocupa. Consideremos ahora, con esta lección en nuestras mentes, nuevamente nuestras dificultades con la definición de la palabra "marxista".

Hemos visto que el único concepto de marxismo que justifica esta misma teoría es el de una teoría abierta. Como dijimos, sus proposiciones pueden ser complementarias y alteradas si ello es necesario. Pero ¿quién ha de decidir si ha surgido realmente esa necesidad?

Naturalmente, cualquiera que se haya enfrentado con esta pregunta en el curso de una investigación. Puede y debe agregarse una variedad de reservas: quien lo haga debe observar una cautela máxima en los cambios que propone, examinar los puntos de vista de quienes están preparados y tienen experiencia, etcétera. Pero el resultado final no puede cambiar: la decisión descansa en cualquiera que haya ponderado seriamente algún problema, y ése es un derecho de todos. Pensar de otro modo es un triste vestigio de culto a la personalidad, en su sentido literal.

Todo esto parecería un lugar común si no surgiera un cierto "pero" cuando recordamos la doble función del marxismo: conocimiento científico y agente de unión de un movimiento que lucha por metas sociales específicas. Evidentemente, estas funciones están orgánicamente relacionadas y son complementarias, pero de todos modos constituyen dos aspectos de un fenómeno complejo, y apreciar esta diferencia ayuda a comprender nuestro problema.

Desde la perspectiva cognoscitiva, el marxismo no puede y no debe temer ningún cambio propuesto dentro de su marco de referencia: si esos cambios resultan equivocados, serán criticados y rechazados. Este es un procedimiento normal y aceptado en todos los campos de la ciencia y, en tanto ciencia, el marxismo no es —ni debe ser— una excepción.

Pero la posición cambia cuando consideramos la función del marxismo como ideología que unifica un movimiento que lucha por determinadas metas sociales. A esta función de ideología Durkheim la calificó en una ocasión de función religiosa; tenía en cuenta así el factor de fe, en el sentido de una creencia profunda y no cuestionada en la justicia de algo, como aglutinante de los movimientos sociales. Sin duda, este factor también se manifiesta en el movimiento social basado en el marxismo,



que a menudo determina la fuerza de las convicciones de las personas y su disposición a hacer sacrificios para alcanzar los fines especificados por este movimiento.

Ahora bien, en este campo un cambio en los principios, opiniones, metas reconocidas y las normas que las acompañan no es una cuestión central. Por el contrario, su relativa estabilidad, tanto como su simplicidad, garantizan (por lo menos en determinadas circunstancias) el mantenimiento de la tensión emocional de la que dependen la fe y la militancia, en especial en lo que a los movimientos masivos se refiere. Por lo tanto, el político pragmático se mostrará sumamente cauteloso antes de aceptar esos cambios, y su disposición ante ellos, como es natural psicológicamente, será de suspicacia: los cambios complican la situación y pueden debilitar la militancia de las masas. Esta consideración no debe minimizarse, pues es de suma importancia. Y es aquí donde comienza la confusión: si la experimentación y la innovación son sumamente útiles e incluso deseables en el campo de la teoría, donde los peligros son desdeñables, en la esfera de la política práctica el asunto es mucho más complejo. Pues, en consideración de los riesgos posibles, incluso el más ferviente partidario de la innovación caminará con pies de plomo si tiene un mínimo de experiencia política y un sentimiento de responsabilidad por la acción desarrollada en el campo social.

Estas dos funciones —la científica y la ideológico-política— no sólo están orgánicamente relacionadas, sino que mantienen una relación de realimentación; es decir, se controlan y se estimulan recíprocamente en su desarrollo histórico. Esto da mayor peso a la observación de que, aunque forman un todo individual, manifiestan, dentro de ciertos límites, tendencias variables e incluso contradictorias. Esta dialéctica surge claramente de los textos. Pero desdichadamente tiende a ser pasada por alto, lo que es aun más peligroso porque ambas funciones del marxismo, a causa de su independencia relativa, tienen en la vida social grupos de representantes separados y relativamente distintos: los teórico-científicos y los ideólogo-políticos prácticos.

Por supuesto, las fronteras que separan a unos de otros no son definidas: evidentemente, puede haber casos de una integración personal —la situación más favorable— pero desgraciadamente esos casos son muy poco frecuentes, y atestiguan una tendencia nada favorable, en este caso, a la “división del trabajo” y la especialización. Esa división se vuelve peligrosa, tanto ideológica como prácticamente, no sólo cuando quienes se “encargan” de estas funciones diferentes de la ideología marxista dejan de percibir y comprender su unidad, sino también cuando pasan por alto sus diferencias. Pueden verse intelectuales marxistas que, aunque están en lo justo al exigir libertad de discusión y creación, descuidan las consecuencias sociales de su trabajo, manifestando con frecuencia una falta de juicio y responsabilidad política bastante infantil (lo cual, como es natural, no ayuda a mejorar su situación ante los políticos). Por otra parte: hay políticos marxistas que, preocupados por las consecuencias so-

ciales de esos cambios, olvidan la unidad de la teoría y la práctica y su responsabilidad por el desarrollo de la teoría.

Aun cuando la estabilidad de los factores ideológicos que ligan a los miembros de un grupo parezca reforzar su capacidad emocional para la lucha y el sacrificio, de hecho esa protección de la unidad a toda costa, hasta el punto de llegar al sectarismo y el dogmatismo, conduce a la larga a una profunda crisis de decepción ideológica; causa una desintegración del grupo consecuentemente más grave, un proceso que a menudo puede resultar incurable e irreversible. Son pobres políticos aquellos que, aunque declaren de labios para afuera estar defendiendo la unidad, están trabajando de la manera más radical y peligrosa por su desintegración, porque no logran apreciar la importancia del adelanto teórico tanto para el desarrollo como para la consolidación de la influencia de su teoría.

Pero volvamos al punto que estamos tratando: ¿quién está autorizado a decidir qué cambios y modificaciones necesitan hacerse en la teoría marxista para adaptarla mejor a la realidad, en el sentido amplio de la palabra? Con las reservas ya señaladas, repitamos la respuesta que ya hemos dado: *cualquiera* que reflexione sobre estos temas. El hecho de que estos cambios resulten o no defendibles es otra cuestión; ello depende de la medida en que los cambios estén bien fundamentados, y de los resultados de su evaluación social. Pero una cosa es segura: en estas cuestiones no hay privilegios; no hay individuos, grupos o instituciones que gocen de una situación de privilegio. Y para estimar los métodos de estos cambios no queda otro camino que la fuerza de los argumentos basados en las premisas teóricas del marxismo y en el análisis de la práctica social.

Esta respuesta a la primera pregunta subraya la significación de la siguiente: ¿hasta dónde pueden llevarse estos cambios sin que el calificativo de “marxista” deje de tener sentido?

Al responder a esta última pregunta debemos distinguir por lo menos tres formas diferentes que puede adoptar.

Primero y antes que nada: ¿qué preguntas son legítimas en relación con el marxismo? A la luz de sus propios principios, *toda* pregunta es legítima, e igualmente legítimo, e incluso necesario, es *todo* cambio en sus proposiciones, si éstas no coinciden con los datos adecuadamente investigados de la realidad. El marxismo es una ciencia, no un credo religioso, y así está sujeto a las leyes generales de la ciencia. Pero si al hacer estos cambios llegáramos a un punto en que el marxismo como *sistema* deja de existir, no tendría sentido seguirse llamando marxista. Se plantea así el problema de un conjunto de concepciones cuya supervivencia es esencial para que se siga hablando seriamente de marxismo.

El marxismo, en tanto teoría, es un sistema formado históricamente de concepciones que componen en primer lugar su filosofía, sociología, economía política, teoría política y método específico de investigación. Es un sistema en el estricto sentido de la palabra: cuando los clásicos del marxismo decían que sus concepciones “no formaban sistema” pensaban en el significado específico de esta palabra desarrollado por la metafísica. Para



decirlo de otro modo, el marxismo es un conjunto de elementos —en este caso, teorías completas— en el cual cambiar uno de los elementos es cambiar también los demás. Por esa razón, rechazar uno de los componentes básicos del marxismo es lo mismo que rechazar el conjunto del marxismo. En consecuencia, no es posible ser marxista “en parte”, aceptando sólo algunas de sus áreas o aspectos; si no se acepta el *sistema* del pensamiento marxista, no se acepta el marxismo y no se es un marxista. Aquí, entonces, encontramos la primera frontera definida que es preciso no sobrepasar para conservar el derecho a seguir llamándose marxista.

En la práctica, empero, en lo que podría llamarse la rutina cotidiana de la ciencia, la investigación es especializada y por lo general se es filósofo, economista, sociólogo, psicólogo, psiquiatra, etcétera, sin ocuparse de los campos restantes, a menudo alejados de los propios intereses, que forman parte del sistema marxista. Considérese el caso de un científico social que en su especialidad acepta el método de investigación y los principios teóricos básicos del marxismo, extrae de él su inspiración y es declaradamente uno de sus partidarios: ¿es un marxista o no? Evidentemente, se trata de una pregunta retórica: por supuesto lo es. Pero lo es en un sentido ligeramente distinto si manifiesta un completo desinterés por los campos del marxismo que se hallan fuera de su campo inmediato de trabajo. El asunto resulta más complejo si concretamente rechaza el marxismo en estos otros campos. En este caso, nos encontramos no ante un marxista sino ante un investigador que emplea las guías metodológicas y teóricas del marxismo en un campo específico. Se trata de situaciones por completo diferentes, tanto como lo son las conclusiones teóricas y prácticas que se extraerán de ellas.

Pero, siendo así, ¿dónde está la frontera que no puede cruzarse sin abandonar el derecho a ser llamado marxista incluso en este segundo sentido, más estrecho?

Cada componente del sistema marxista es una teoría relativamente independiente de la filosofía, la sociología, la economía, etcétera. Cada una de estas teorías tiene la forma de un sistema intelectual estructurado con mayor o menor rigor. Como en cualquier sistema de este tipo, las diversas proposiciones pueden jerarquizarse de acuerdo con su importancia para la estructura de la teoría. Por otra parte, como ya se dijo, el marxismo —tanto en el sentido del conjunto del sistema como de los elementos que lo componen— es un sistema “abierto”; puesto que no es dogmático, se desarrolla, absorbe nuevos elementos, altera otros viejos, etcétera. En principio, nada hay que pueda detener estos cambios si están justificados por el desarrollo del conocimiento humano de la realidad social y física. No obstante, hay límites para estos cambios; si se cruzan estos límites, ya no tendrá sentido hablar del marxismo como de un sistema teórico específico; el sistema dejará entonces de existir y el autor de esos cambios ya no podría pretender que se lo llame marxista. La regla general sería que estos límites están determinados por las tesis básicas de la teoría. No es posible prescribir en detalle cuáles proposiciones cumplirán este papel fundamen-

tal, pero la idea puede ilustrarse con ejemplos, y en una situación como ésta ello resulta suficiente.

Por ejemplo, rechazar el materialismo y adoptar el espiritualismo como concepción del mundo significa renunciar al marxismo como sistema intelectual y así perder el derecho a calificarse marxista. Evidentemente, ésta no es una cuestión de grado. No se trata de si podemos erigir diversas construcciones sobre los principios del materialismo, sino de si rechazamos o aceptamos su proposición básica en el campo de la epistemología (la objetividad de la existencia) y de la ontología (la materialidad de la existencia), la que decide el carácter materialista de una escuela específica. Quien no acepte este principio y adopte cualquier tipo de combinación espiritualista simplemente no es un materialista, y *por la misma razón* no es un marxista, dado que quita al marxismo su fundamento como sistema teórico específico.

El mismo criterio se aplica al materialismo histórico, al análisis marxista del capitalismo y a su modelo sociopolítico (incluidos los aspectos éticos de las actitudes humanas) de la sociedad socialista.

Para captar todo el significado de esta respuesta, debemos ocuparnos de la tercera versión de la pregunta planteada antes: ¿pueden hacerse cambios y modificaciones en la posición de los clásicos marxistas respecto de *estas* cuestiones, que consideramos fundamentales? La respuesta, por supuesto, es afirmativa; pueden y deben cambiarse y modificarse las proposiciones de los clásicos de acuerdo con las necesidades de la realidad social y científica en desarrollo. Fue el mismo Engels quien dijo, por ejemplo, que la fama del materialismo debe cambiar ante cada descubrimiento científico importante que revolucione nuestra concepción del mundo. Esto se aplica a fortiori a los problemas sociales.

En otras palabras, los problemas fundamentales del marxismo no son ni una excepción ni un tabú para el investigador. Tampoco pienso en ellos cuando insisto respecto de su posición excepcional dentro del marxismo. Pero una cosa es hacer cambios y modificaciones, aunque sean de largo alcance, en proposiciones teóricas (por ejemplo, al decir que la teoría del reflejo en una de sus formulaciones no resulta sostenible a la luz de los conocimientos modernos respecto del papel del factor subjetivo y, sobre todo, del lenguaje en el conocimiento, o al demostrar que la teoría de los tres niveles de conocimiento está equivocada por razones similares, o al rechazar la concepción de Hegel-Engels del movimiento como contradicción objetiva, o la concepción de la prehistoria de Morgan-Engels sobre la base de los datos en la antropología moderna). Otra cosa diferente es renunciar a esas proposiciones (por ejemplo, reemplazando el materialismo por el espiritualismo, la dialéctica por el evolucionismo grosero, la concepción materialista de la historia por el concepto individualista de los grandes individuos como los únicos y autónomos constructores de la historia, etcétera). En el primer caso, estamos trabajando “dentro” de las proposiciones del marxismo, aunque el hecho de que los cambios estén justificados o no es otra cuestión; en el segundo caso, trabajamos “fuera” de ellas, en el sen-



tido de desdeñarlas simplemente por considerarlas equivocadas, rechazando así al mismo marxismo.

Como precaución, permítaseme terminar con una reserva: en todo lo dicho aquí se ha ignorado el problema de la verdad y la falsedad. Es obvio (y lo he subrayado con frecuencia) que la ciencia no conoce tabúes *de ningún tipo* y que no podemos vacilar en criticar cualquier proposición que sea contradicha por la verdad científica. Acá nos hemos ocupado de otro problema: ¿hay un conjunto de proposiciones cuya negación 1) significaría el fin del marxismo como sistema teórico, aun cuando sobrevivieran algunas proposiciones verdaderas, y 2) privaría a quien las descartase del derecho a llamarse marxista? La respuesta a *esta* pregunta es afirmativa, y supone una variedad de consecuencias para el significado de las palabras “marxista” y “revisionista”.

Finalmente, la última pregunta de esta serie: ¿el calificativo de marxista sólo puede ser reclamado por quien elige la teoría con la práctica, extrayendo conclusiones revolucionarias prácticas de la teoría marxista, o también por quien sostiene la teoría marxista pero no es políticamente activo o si lo es, extrae de la teoría marxista conclusiones diferentes de las abrazadas por el movimiento comunista?

Se trata sobre todo de un problema de *definición*. Podemos suponer *ex definitione* que calificaremos de marxista al revolucionario activo que basa su práctica política en la teoría marxista. Pero surge entonces la pregunta: ¿cómo habremos de llamar a los partidarios de Marx que no extraen esas conclusiones prácticas de sus convicciones? Por ejemplo, un científico social (he encontrado muchos académicos así en los Estados Unidos) que se declara marxista y, desde luego, aplica el método marxista en su investigación, pero, por una razón u otra, no se dedica ni proyecta dedicarse a la política activa. Una ampliación tan radical de los requisitos de la definición (es decir, reservar el nombre de “marxista” sólo para aquellos que no sólo comparten las concepciones de Marx en la teoría sino que son también revolucionarios consagrados a la actividad política) me parece no sólo incompatible con las convenciones del lenguaje, sino también origen de una innecesaria confusión conceptual. Sería mejor dejar la palabra “marxista” como descripción de determinadas creencias y actitudes *teóricas*, y reservar para las *actitudes* prácticas otro nombre, por ejemplo, “comunista” o algo semejante.

Esto es sumamente conveniente puesto que el asunto no es tan simple como pareció en un primer momento: lo mismo puede decirse respecto del problema de si las mismas premisas teóricas conducen siempre a sólo una directiva posible para la acción práctica. Hoy en día, vemos claramente que no es así, que hay diversas posibilidades, y que partiendo de una base teórica común podemos arribar a distintas interpretaciones y conclusiones prácticas, lo que no nos da derecho a descartar como no marxistas a las personas que piensan diferente de nosotros.

¿Qué conclusiones pueden extraerse de estas observaciones? Aunque puedan parecer vagas y modestas, son de todos modos importantes para el propósito que nos hemos fijado, puesto que, a pesar de que los proble-

mas son sumamente complejos y requieren mucho análisis, podemos definir con un buen grado de precisión lo que quiere decir “ser un marxista” y, por lo tanto, qué entendemos por revisionismo. Pero el resultado más importante es la convicción de que un investigador que adopta el marxismo y extrae de él conclusiones creadoras de ningún modo está condenado al dogmatismo estéril y a la exégesis de los textos establecidos. Por el contrario, cuanto más creador sea, más “ortodoxo” será en su marxismo. En otras palabras, tiene plena libertad para introducir en la perspectiva de la teoría marxista, nuevas líneas de investigación y nuevos horizontes abiertos por los avances de la ciencia: tiene derecho a introducir cambios en la forma tradicional de la teoría, cuando ellos son dictados por esos avances, y al hacerlo no deja de ser marxista, en la medida en que no realice cambios tan fundamentales como para destruir la teoría misma. Por último, si desarrolla el marxismo creadoramente no podrá acusárselo de “revisionismo”, aunque bien podría él hacer esa acusación a sus opositores que, confundiendo la fidelidad al marxismo con el dogmatismo, traicionan uno de los principios básicos de esta teoría: el tratamiento del conjunto de sus proposiciones básicas como una ciencia, es decir, como un sistema abierto.



CAPÍTULO XXII

LAS PERSPECTIVAS DEL RADICALISMO

Tom Bottomore

Erich Fromm se ha distinguido, entre otras cosas, por ser una de las pocas personas que ayudaron a mantener vivas las ideas radicales en el clima nada propicio de la década de 1950, y preparar así el camino para la renovación y la difusión de esas ideas en la década siguiente. Por lo tanto, no será inadecuado que consideremos aquí lo que ha logrado hasta ahora el nuevo radicalismo y cuáles son sus perspectivas para el futuro.

En la actualidad, se manifiesta en todos los países industriales no sólo una fuerte reacción contra el radicalismo, sino la falta de vigor y la proliferación de divisiones internas en el mismo movimiento radical. Por supuesto, se ha producido una fluctuación muy rápida y asombrosa en el carácter y la fortuna de los nuevos movimientos sociales, desde el momento en que surgieron a fines de la década de 1950, luego del ataque anglo-francés a Suez y la rebelión húngara. La "Nueva Izquierda" que en ese entonces se desarrolló en los países europeos todavía estaba profundamente comprometida con los movimientos radicales y socialistas tradicionales, mediante la pertenencia a asociaciones sindicales y la participación en un conjunto de ideas derivadas del marxismo y otras doctrinas socialistas; por lo tanto, poseía muchos elementos de continuidad con formas anteriores del radicalismo, y en particular con las de la década de 1930.

Un cambio notable se produjo con el renacimiento del radicalismo en los Estados Unidos. Este comenzó con el movimiento de los derechos civiles de principios de la década de 1960, que presentaba dos elementos que luego dominarían todo el movimiento: los estudiantes y los negros. Al principio, ambos grupos colaboraron en lo que era esencialmente un movimiento militante de reforma, pero pronto aparecieron divisiones a medida que los negros más extremistas pasaban al "nacionalismo negro" y el "poder negro", mientras los estudiantes se consagraban cada vez más a los movimientos pacifistas y los enfrentamientos en las universidades. A fines de 1968 la separación de ambos movimientos era casi completa. Al mismo tiempo, cada uno de esos movimientos presentaba una sorprendente desviación respecto de formas anteriores de radicalismo: en un caso, el radicalismo como movimiento nacionalista, "étnico", ligeramente vinculado con ideas acerca de la revolución en el Tercer Mundo; en el otro, el radicalismo como movimiento juvenil, asociado con la disensión y la innovación culturales que abarcan fenómenos tales como la música pop y folk y el culto a las drogas que "abren la mente".

En el siguiente análisis me concentraré en el movimiento estudiantil, que tiene carácter internacional y está ligado menos específicamente a las condiciones norteamericanas¹. Algunos aspectos de su desarrollo fueron previstos y justificados intelectualmente por C. Wright Mills, quien, ante la ausencia de un movimiento sindicalista radical en los Estados Unidos, sostuvo que era necesario considerar las posibilidades de cambio radical en términos de una crítica cultural animada por intelectuales jóvenes. Este radicalismo de estilo norteamericano asumió una forma definitiva en el Berkeley (Movimiento por la Libertad de Palabra, de 1964) y poco después se difundió ampliamente en muchos países. Su influencia fue en alguna medida el resultado del compromiso mundial de los Estados Unidos; sin duda, el elemento unificador más importante del movimiento estudiantil radical fue la oposición a la guerra del Vietnam. Pero también actuaron otros factores. Uno, que necesita ser explicado en particular, fue el creciente sentimiento de identidad generacional entre los jóvenes de los países industriales, y el sentimiento específico entre los estudiantes universitarios de que, con la aceleración de la revolución tecnológica y el rápido incremento del número de estudiantes, que es parte del proceso, ellos estaban destinados a ocupar una posición de fundamental importancia en la sociedad. Otro factor fue la declinación aparente de otros tipos anteriores de radicalismo, que se manifestó en lo que los estudiantes consideraron como la difusión del "consenso político", ya sea bajo la forma de una coalición concreta de partidos (como en Alemania Occidental) o simplemente por la disminución del radicalismo de los partidos de izquierda. Durante la década de 1950 pareció generalizarse en Europa un estilo de política no ideológica semejante a la de los Estados Unidos, y en la medida en que ello podía atribuirse a cambios en el carácter y el papel de la clase trabajadora en los países europeos se sacó como conclusión que debía hallarse en otros grupos sociales una nueva base para la disensión y la oposición.

El movimiento estudiantil, como nuevo animador del conflicto político, se desarrolló con extraordinaria rapidez entre 1964 y 1968, alcanzando su punto más alto en la revuelta de mayo de 1968, en Francia. Desde entonces ha sufrido una declinación. En los Estados Unidos, la principal organización radical, Students for a Democratic Society, se ha dividido en una cantidad de grupos antagónicos; en Francia, el movimiento estudiantil ha vuelto a las conmociones anteriores a 1968 entre grupos universitarios (en gran medida de acuerdo con las líneas que siguen los grupos de izquierda fuera de la universidad) y ha perdido mucho del apoyo público que tuvo durante un tiempo; la SDS alemana se ha disuelto recientemente y sus líderes se han dispersado; en Gran Bretaña ya no hay una organiza-

¹ Algunos rasgos importantes del movimiento negro han sido bien analizados por Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (Nueva York, William Morrow & Co., 1967). Últimamente el movimiento tomó una nueva dirección con la aparición del partido de los Panteras Negras, que trata de establecer una amplia alianza con grupos radicales blancos y ha propuesto un programa económico más cercano a las ideas socialistas que la mayor parte de los presentados por el nuevo radicalismo.



ción radical de estudiantes que sea efectiva. Es posible que todo esto no sea más que un retroceso temporario. Si es verdad, como han sostenido algunos, que la "capa científica y educacional" ocupa ahora un lugar fundamental en la sociedad y se halla en proceso de elaborar una ideología y formas de acción política apropiadas para su situación, como lo hizo la clase trabajadora industrial en el siglo XIX, entonces los hechos recientes pueden verse como los primeros pasos tentativos para lograr una organización y una acción más duraderas. Por otra parte, la declinación puede corresponder a una fluctuación característicamente rápida de estado de ánimo, interés y orientación en los movimientos estudiantiles, consecuencia del alto grado de movilidad que tienen sus miembros.

De cualquier modo que interpretemos estos fenómenos, es importante reconocer algunas de las debilidades del movimiento estudiantil, que tendían a ser pasadas por alto en la excitación de fines de la década de 1960, cuando los estudiantes presentaron de modo dramático nuevas ideas y actitudes, ayudaron a producir un muy necesario resurgimiento de la polémica política e intelectual y animaron a los movimientos de protesta. Una de las debilidades se debe simplemente a que el movimiento estudiantil es un movimiento *juvenil*. La influencia social de una generación joven, como señaló Mannheim, puede ser considerable al proporcionar un enfoque novedoso, un nuevo modo de pensar y experimentar, para la asimilación, el uso y el desarrollo de la cultura que encuentra. Pero es sumamente improbable que, en cualquier momento, la estructura y el curso del desarrollo de cualquier sociedad sea determinado principalmente por las ideas y las aspiraciones de sus miembros jóvenes e inexperimentados. En la mayor parte de las esferas, los "jóvenes turcos" que dan lugar a innovaciones importantes no pertenecen al grupo de edades de los estudiantes universitarios, sino que tienen alrededor de 30 años, habiendo pasado ya el período de confusa búsqueda y esfuerzo que caracteriza a los grupos más jóvenes. Además, este tipo de innovación es en buena medida una cuestión de descubrimientos individuales, antes que el resultado de la actividad de todo un grupo generacional. Cuando consideramos el carácter de los movimientos sociales amplios y de los cambios importantes en la estructura de la sociedad, resulta evidente que éstos dependen de vínculos completamente diferentes de los propios de un grupo de edad, teniendo importancia en cambio los de nacionalidad, interés económico, pertenencia a clase o comunidad religiosa. De este modo, incluso la argumentación relativa a la creciente importancia del "estrato científico y educacional" como grupo social y político activo (que ya he mencionado) se refiere al papel futuro de las profesiones científicas y académicas antes que a los estudiantes.

Estas incapacidades del movimiento estudiantil son acrecentadas por otros factores. Uno es la rápida circulación de sus miembros, que hace difícil el mantenimiento de un estilo u organización política coherentes. Otros nacen de la vinculación del movimiento estudiantil con algunos aspectos de la "cultura juvenil" más amplia, incluidas la música pop y folk y las drogas, que tienen un muy escaso significado desde una perspectiva radical. Es verdad que estos fenómenos fueron considerados a veces parte

integral de un movimiento general de liberación, pero en buena medida ello llevó a interpretaciones equivocadas. La música pop expresa, generalmente en el lenguaje más trivial, las dudas e incertidumbres universales de la adolescencia. Tiene escaso contenido crítico, y el que tenía en un principio disminuyó ante el crecimiento de los intereses comerciales. Lo más que puede decirse de ella como innovación cultural es que puede reflejar, sobre todo en actividades como los festivales pop, el deseo de una comunidad más amplia o incluso, en un sentido religioso, de una mayor comunión, y así un alejamiento de las actividades adquisitivas y de engrandecimiento personal. En la música folk hay un elemento muy importante de crítica social y protesta; sin embargo, en comparación con períodos anteriores, la protesta es vaga, mal formulada, individualista y a veces inauténtica, como en el caso de los cantores folk que usan las canciones de protesta sobre todo para promover sus propias carreras².

El culto de las drogas tampoco puede considerarse como liberador: ¿qué extensión de la libertad humana puede resultar de hacer que los propios estados y experiencias mentales dependan de sustancias químicas? Se trata más bien de la enajenación más completa de las capacidades humanas a un mundo de objetos. Como el alcoholismo, el uso de las drogas es una acción que expresa desesperanza, rechazo, alejamiento del mundo público de asuntos sociales hacia un mundo privado de problemas y fantasías personales. Refleja, sin duda, una insatisfacción por el estado de la sociedad vista desde un punto de vista individual, y al mismo tiempo una enfermedad de la sociedad misma, pero no conduce a ningún tipo de movimiento para la reconstrucción radical de la sociedad.

En la actualidad, no resulta claro hasta qué punto estos diferentes aspectos de la "cultura juvenil" están relacionados, pero en la medida en que el propio movimiento estudiantil subraya su carácter generacional sin duda es afectado por las ideas prevaletentes en todo el grupo de edades al que pertenece; evidentemente, dentro de la generación joven hay un grado considerable de intercambio entre los grupos "hippy" y "activista" (aunque ese intercambio sea más evidente en los Estados Unidos que en otras partes). Esta mezcla de tendencias radicales y no radicales indudablemente se suma a la confusión ideológica que reina en el movimiento estudiantil, pero, de cualquier modo, tenemos fundamentos más generales para esperar que se presente un fenómeno de confusión.

El movimiento estudiantil inició su actividad en un momento en que el pensamiento radical pasaba por una crisis aún no resuelta que se originó en las críticas y revisiones del pensamiento marxista³, en el enfrentamiento con doctrinas elaboradas por movimientos revolucionarios de sociedades

² Véase un análisis en R. Serge Denisoff, "Folk Music and the American Left: A Generational-Ideological Comparison", *British Journal of Sociology*, 20:4 (diciembre de 1969).

³ Es imposible reseñar aquí todas las críticas y reinterpretaciones del marxismo presentadas durante los últimos 20 años. Entre los aportes importantes a este debate se encuentran los trabajos de Leszek Kolakowski, Stanislaw Ossowski, Gajo Petrović y otros vinculados con el periódico yugoslavo *Praxis*, C. Wright Mills, Gajo Marcuse, Jürgen Habermas, Jean-Paul Sartre y el mismo Erich Fromm.



campesinas (por ejemplo, en China, en Cuba, en Africa del Norte y en otras regiones del Tercer Mundo), y en controversias con los representantes de nuevas teorías acerca del carácter de las sociedades industriales modernas⁴. Los estudiantes, en consecuencia, extrajeron sus ideas de fuentes muy diversas; desde el pensamiento y la experiencia de revolucionarios del Tercer Mundo tanto como de las interpretaciones extraordinariamente variadas de la sociedad actual ofrecidas por los críticos sociales de los países industriales de Occidente. No cabe suponer que los mismos estudiantes sean capaces de producir una teoría social coherente a partir de esta mescolanza, aunque pueden, como lo han demostrado, presentar preguntas críticas y una nueva visión de la sociedad que ayude a dirigir el trabajo del pensamiento social crítico. Desdichadamente, esta valiosa actividad a menudo se pervirtió hasta descender al nivel de campañas puramente políticas, llevadas a cabo con la ayuda de simples clisés que pusieron al movimiento en conflicto con la mayor parte del resto de la sociedad, incluida una gran parte del resto de la sociedad⁵, y redujeron considerablemente la eficacia de la crítica social emanada de las universidades.

El futuro del radicalismo —en el pensamiento y en la acción— depende de que las limitaciones impuestas por el predominio reciente del movimiento estudiantil puedan ser superadas o no. El movimiento estudiantil debe ser visto, y verse a sí mismo, sólo como un sector de un movimiento intelectual creciente, que puede describirse mejor como humanismo socialista, el que está dirigido (a diferencia de muchas formas anteriores de dimensión) contra una multiplicidad de enemigos, contra el capitalismo, contra la tecnocracia y contra el socialismo totalitario. Este movimiento tiene varios objetivos importantes a cuyo logro pueden ayudar, y en cierta medida ya han ayudado, los estudiantes. El primero es prepararse —y esto se aplica sobre todo a los estudiantes de ciencias sociales— como críticos efectivos de la sociedad. El segundo es establecer esta concepción crítica —y en la medida de lo posible radical— con la firmeza suficiente como para que persista y se desarrolle fuera de la universidad, en las ocupaciones científicas y profesionales a las que se consagrarán los estudiantes. El tercero es defender la libertad y la autonomía intelectuales en las universidades, o restablecerla en aquellas sociedades donde las universidades han caído bajo el dominio de los empresarios, los funcionarios civiles o los representantes de partidos. Pienso que en este campo, empero, la principal responsabilidad cae sobre los hombros de los docentes, y en muchos casos fue por la defección de éstos que se convirtió en una carga imposible

⁴ Por ejemplo, Raymond Aron, *18 Lectures on Industrial Society* (Nueva York, Praeger, 1967) y J. K. Galbraith, *The Affluent Society* y *The New Industrial State* (Boston, Houghton Mifflin Co., 1958).

⁵ Esto ha ocurrido en muchos países de Europa occidental, donde el movimiento estudiantil radical ha tenido relaciones tensas, y a veces conflictos manifiestos, con partidos socialistas y con sindicatos. Eso resultó particularmente manifiesto en Alemania Occidental durante 1968. En los Estados Unidos, la brecha que separa a trabajadores y estudiantes fue aun más marcada; el ejemplo más reciente es la demostración de los trabajadores de la construcción de Nueva York contra el movimiento pacifista.

para los estudiantes. Hay otro objetivo, estrechamente vinculado con éste, que consiste en examinar cuidadosa y cabalmente cuáles son las alternativas para la “multiversidad” o “fábrica del conocimiento”. En vista de la importancia que los mismos estudiantes atribuyen al enfrentamiento de la burocratización, es algo sorprendente que no se haya considerado con seriedad qué debe hacerse para crear una atmósfera humana en la universidad, y para devolverle su carácter de comunidad de estudiosos donde pueda florecer sin obstáculos el pensamiento crítico, desde luego, si es eso lo que se desea. Obviamente, un paso necesario sería limitar el tamaño de las universidades, otro (en muchos países) sería reformar el sistema de gobierno universitario; pero más allá de todo esto está la tarea de pensar con profundidad cuál es el carácter que deben tener las universidades en el siglo XX, en el contexto de una rápida expansión de diversos tipos de educación superior, experimentando al mismo tiempo con formas diferentes de organización. Lejos de ayudar a este proceso de reflexión y transformación, parte del activismo estudiantil de los dos o tres últimos años pareció tratar de destruir las universidades, por su desdén por la vida intelectual, su intolerancia ante las opiniones divergentes y su obsesión por los asuntos puramente políticos. Esto ha sido sumamente perjudicial para la causa radical, ya que es inconcebible una sociedad buena sin universidades, o instituciones equivalentes, donde los hombres puedan practicar y ejemplificar la investigación intelectual libre y desinteresada.

Aun cuando la disensión intelectual floreciera, como comenzó a ocurrir en la década de 1960, y aun cuando tomara la forma de una teoría crítica coherente, ello todavía sería inadecuado para lograr la transformación de la sociedad. Para producir un cambio radical se necesita un movimiento social que incorpore las experiencias e intereses prácticos de grandes cantidades de hombres. En la mayor parte de los países industriales de Occidente el movimiento sindical aún ocupa este lugar, y fuera de él no puede haber política radical. De hecho, hay muchos síntomas de que este movimiento se está volviendo radical nuevamente: la rápida extensión de una huelga general en Francia en mayo de 1968, la que, mucho más que el movimiento estudiantil, amenazó al gobierno de de Gaulle; la ola de actividad sindical militante en Italia a fines de 1969; la creciente militancia de los trabajadores en las industrias técnicamente más avanzadas de muchos países; el considerable resurgimiento del interés por las ideas y prácticas de control de los trabajadores. No es nada improbable que el radicalismo intelectual en las universidades y las nuevas orientaciones del movimiento sindical se unan para producir grandes cambios sociales en el curso de la próxima década.

En los Estados Unidos es mucho más difícil prever el desarrollo de un movimiento radical amplio. Desde el fin de la Primera Guerra Mundial no se ha visto al movimiento sindical comprometido en la realización de cambios radicales en la estructura de la sociedad norteamericana. ¿Puede imaginarse que esa situación cambie ahora, con una prosperidad creciente y una declinación del sindicalismo? Como lo han señalado a menudo los radicales, hay en la sociedad norteamericana muchos grupos que no com-



parten sus ventajas materiales, y que constituyen núcleos potenciales de oposición. Algunos de ellos, en especial los negros y los mexicanos, han participado en acciones cada vez más militantes, aunque no forzosamente radicales. También una parte considerable, por lo menos, de la generación joven está en rebelión contra la situación de la sociedad norteamericana. Pero la clase trabajadora norteamericana permanece apartada de todo tipo de política radical. No creo que este estado de cosas cambie rápidamente. No obstante, si la actual disensión intelectual y los diversos movimientos de oposición pudieran integrarse en una organización política —un nuevo partido radical— no parece imposible que ese partido con el tiempo pueda atraer a muchos trabajadores hacia su política y su acción, en especial los trabajadores de las industrias más desarrolladas, que probablemente tengan un creciente interés, en los Estados Unidos como en cualquier otra parte, por dirigir más plenamente el proceso laboral del cual participan. Estas posibilidades sólo pueden probarse en la práctica; en cualquier caso, el esfuerzo por crear un nuevo partido radical ofrecería mayores esperanzas que la perpetuación de la disensión fragmentada y las esporádicas protestas de la actualidad.

Igualmente difícil es estimar los cambios que podrían producirse en las sociedades soviéticas de Europa oriental. Es evidente que, desde 1956, se ha registrado una creciente disensión intelectual, y no hay muchas razones para dudar de que el tipo de concepción social formulada por los intelectuales y los estudiantes checoslovacos durante el renacimiento socialista de 1967-68 también hallaría expresión en otros países soviéticos si se presentara la oportunidad. No obstante, debemos señalar que, en los casos en que se presentó un movimiento radical en esos países —en Hungría y Polonia en 1956, y en Checoslovaquia en 1967-68—, éste surgió de la continuación de la disensión intelectual y la oposición de los sindicatos, de la clase trabajadora, al régimen. Para que, sobre la base de una economía ya socializada, haya progresos hacia una sociedad socialista en la cual los hombres estén auténticamente liberados, y no sometidos al gobierno de los señores, los funcionarios de partido y la policía secreta, entonces serán necesarios esos dos elementos: los intelectuales que exigen libertad para especular y criticar, y los trabajadores que exigen control sobre sus condiciones de trabajo y una voz real en la determinación de la política social.

En todos los movimientos radicales modernos ha existido este estrecho vínculo entre las ideas y los intereses, desarrollados más plenamente cuando una teoría de la sociedad como el marxismo se une inextricablemente a un movimiento social poderoso. El aporte de los intelectuales radicales a este proceso es a la vez negativo y positivo. Por una parte, consiste en haberse manifestado, de un modo crítico, el carácter de la sociedad existente: sus injusticias, limitaciones y conflictos. Este trabajo de crítica, cuando se difunde en una medida suficiente —cuando los intelectuales abandonan en una medida considerable el orden establecido— es uno de los elementos que allanan el camino hacia una sociedad nueva. Pero ese trabajo no será completo si no puede mostrar también las posibles direc-

ciones del cambio, interpretar los movimientos sociales emergentes y prefigurar el nuevo orden social. Ha de cumplir la tarea que Marx se fijó para sí mismo en su juventud, cuando escribió: “desarrollamos nuevos principios para el mundo a partir de sus propios principios existentes. [...] Podemos sintetizar la concepción de nuestro periódico (el *Deutsch-Französische Jahrbücher*) en una sola frase: el conocimiento de sí misma (filosofía crítica) de la época acerca de sus luchas y propósitos”.

Esta visión positiva, el desarrollo de nuevos principios a partir de los principios existentes, es lo que parece más débil y más oscuro en el pensamiento radical de la actualidad. Si buscamos la razón de esta debilidad difícilmente podemos dejar de arribar a la conclusión de que estriba, sobre todo, en la desilusión por el socialismo, que comenzó a fines de la década de 1930 y se intensificó ante la versión soviética del socialismo desde el fin de la guerra, a lo largo de los años finales del terror stalinista y hasta la *Realpolitik* de la ocupación militar de Checoslovaquia. Los pensadores radicales hoy deben criticar tanto al capitalismo como al socialismo como formas existentes de la sociedad, y a menudo sienten la tentación de dirigir sus principales críticas contra el industrialismo mismo. La idea de una forma alternativa de sociedad se vuelve débil y oscura, puesto que lo que una vez fue el ideal —el socialismo— existe ahora como una realidad problemática. Lo que debemos hacer para enfrentar esta situación, como algunos ya lo están intentando, es repensar el socialismo en términos de las instituciones apropiadas para una sociedad igualitaria⁶ tanto como en términos de los movimientos sociales y las acciones políticas capaces de llevar a un socialismo sin las desfiguraciones que ha sufrido a causa de la violencia y de la represión.

⁶ Pienso particularmente en el estudio serio de los problemas de la administración y la participación en la industria en gran escala, de las reformas en la administración social que pondrían los servicios sociales bajo un control mayor de aquellos afectados por esos servicios, de los cambios en las instituciones educacionales que disminuirían sus elementos autoritarios y proporcionarían una mejor experiencia temprana de autogobierno. Se ha reflexionado poco acerca de las formas posibles de instituciones nuevas, y se ha prestado demasiado poca atención a la experiencia práctica disponible sobre tipos más igualitarios de organización, tales como la autogestión de los trabajadores, las comunidades de trabajo y algunos proyectos de desarrollo de comunidades.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

OBRAS DE ERICH FROMM

Libros

- Die Entwicklung des Christudogmas: Eine Psychoanalytische Studie zur Sozialpsychologischen Funktion der Religion.* Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Viena, 1931. Publicado originariamente en *Imago* 16, Nos. 3/4, 1930, págs. 305-373.
- Escape from Freedom.* Nueva York, Farrar & Rinehart, 1941.
- Man For Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics.* Nueva York, Rinehart & Co., 1947.
- Psychoanalysis and Religion.* New Haven, Yale University Press, 1950.
- The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths.* Nueva York, Rinehart & Co., 1951.
- The Sane Society.* Nueva York, Rinehart & Co., 1955.
- The Art of Loving.* Nueva York, Harper & Bros., 1956.
- Sigmund Freud's Mission.* Nueva York, Harper & Bros., 1959.
- Zen Buddhism and Psychoanalysis* (con D. T. Suzuki y R. de Martino). Nueva York, Harper & Row, 1960.
- Marx's Concept of Man.* Nueva York, Frederick Ungar Publishing Co., 1961.
- May Man Prevail.* Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1961.
- Beyond the Chains of Illusion.* Nueva York, Simon and Schuster, 1962.
- The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture.* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- The Heart of Man.* Nueva York, Harper & Row, 1964.
- Socialist Humanism* (comp.). Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1965.
- You Shall Be as Gods.* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- The Revolution of Hope.* Nueva York, Harper & Row, 1968.
- The Nature of Man* (con Ramón Xirau). Nueva York, Macmillan Co., Problems of Philosophy Series, 1968.
- The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology.* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Social Character in a Mexican Village* (con Michael Maccoby). Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970.

Selección de artículos y ensayos

- "Der Sabbath". *Imago*, 13 (1927), págs. 223-234. Reimpreso en *The Forgotten Language*, 1951, págs. 241-249.
- "Dauernde Nachwirkung eines Erziehungsfehlers". *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 10 (1927), 372-373.
- "Psychoanalytische Trieblehre" (con F. Reichmann). *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 3 (1929), 266-268.
- "Psychoanalyse und Soziologie". *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 3 (1929), 268-270.
- "Review of *Die Schulgeminde*" por S. Bernfeld. *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 4 (1930), 116-117.
- "Oedipus in Innsbruck. Zum Halsmann-Prozess". *Vossische Zeitung* (enero, 1930), y en *Psychoanalytische Bewegung*, 2 (1930), 75-79.
- "Der Staat als Erzieher: Zur Psychologie der Strafjustiz". *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, 3 (1930), 5-9. También en *Almanach*, 1931, 119-125.

- "Zur Psychologie des Verbrechers und der Strafenden Gesellschaft". *Imago*, 17 (1931), 226-251.
- "Politik und Psychoanalyse". *Psychoanalytische Bewegung*, 3:5 (1931), 440-447.
- "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), Doppelheft 1/2, 28-54. Versión inglesa en *Crisis of Psychoanalysis*, 1970.
- "Roger Briffault's Werk über das Mutterrecht". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1933), No 3, 382-387.
- "Die Psychoanalytische Charakterologie und Ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1933), No 3, 253-277. Versión inglesa en *The Crisis of Psychoanalysis*, 1970.
- "Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1934), No 2, 196-227. Versión inglesa en *The Crisis of Psychoanalysis*, 1970.
- "Die Gesellschaftliche Bedingtheit der Psychoanalytischen Therapie". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4 (1935), No 3, 365-397.
- "Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie". *Studien über Autorität und Familie*, Max Horkheimer (comp.), Paris, Felix Alcan (1936), 77-135; 230-238.
- "Zum Gefühl der Ohnmacht". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), 95-119.
- "The Social Philosophy of 'Will Therapy'". *Psychiatry*, 2:2 (mayo, 1939), 229-237.
- "Selfishness and Self-Love". *Psychiatry*, 2:4 (Noviembre, 1939), 507-523. Reimpreso en *Man for Himself*, 1947, págs. 119-141.
- "Faith as a Character Trait". *Psychiatry*, 5:3 (agosto, 1942), 307-319. Reimpreso en *Man for Himself*, 1947.
- "Should We Hate Hitler?" *Journal of Home Economics*, 34 (1942), 220-223.
- "What Shall We Do with Germany?" *Saturday Review of Literature*, Vol. 26 (mayo 29, 1943).
- "On the Problems of German Characterology". *Actas de la N.Y. Academy of Science*, 1943, Vol. 5, págs. 79-83.
- "Sex and Character". *Psychiatry*, 6:1 (febrero, 1943), 21-31. Reimpreso en *The Family—Its Function and Destiny*, R. N. Anshen (comp.). Nueva York: Harper, 1949.
- "Individual and Social Origins of Neurosis". *American Sociological Review*, 10:4 (agosto, 1944), 380-384. Reimpreso en C. Kluckhohn y H. Murray, *Personality in Nature, Society and Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1953.
- "Introduction". *Oedipus: Myth and Complex: A Review of Psychoanalytic Theory*. Patrick Mullahy. Nueva York, Hermitage Press, 1948.
- "Sex and Character: The Kinsey Report Viewed from the Standpoint of Psychoanalysis". En *About the Kinsey Report*, D. Geddes y E. Curie (comps.). Nueva York, The New American Library, 1948. Reimpreso en *Sexual Behavior in American Society*, J. Himelhoch y S. Fleis Fava (comps.). Nueva York, Norton, 1955, págs. 301-311.
- "The Nature of Dreams". *Scientific American*, 180 (mayo, 1949), 44-47.
- "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth". En *The Family: Its Functions and Destiny*, R. N. Anshen (comp.). Nueva York, Harper & Bros., 1949, págs. 321-347. Reimpreso en *The Forgotten Language*, 1951, con el título "The Oedipus Myth".
- "Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture". *Culture and Personality*, S. S. Sargent y M. W. Smith (comps.). Nueva York, Viking Press, 1949, págs. 1-12.
- "Freud and Jung". *Pastoral Psychology*, 1:7 (1950), 11-15.
- "Man-Woman". En *The People in Your Life: Psychiatry and Personal Relations*, Margaret M. Hughes (comp.). Nueva York, Alfred A. Knopf, 1951, págs. 3-27.
- "The Contribution of the Social Sciences to Mental Hygiene". *Actas del Cuarto Congreso Internacional sobre Salud Mental*, México, 1951. A. Millan (comp.). La Prensa Médica Mexicana, México, 1952, págs. 38-42.
- "The Art of Dream Interpretation". *Pastoral Psychology*, 2 (1952), 17-25.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- "The Psychology of Normalcy". *Dissent*, 1 (primavera, 1954), 39-43.
- "The Humanistic Implications of Instinctivistic 'Radicalism'". *Dissent* (otoño, 1955), págs. 342-349.
- "The Present Human Condition". *The American Scholar*, 25 (invierno, 1955-1956), 29-35.
- "Selfishness, Self-Love and Self-Interest". *The Self: Explorations in Personal Growth*. Clark E. Moustakas (comp.). Nueva York, Harper & Bros., 1956.
- "Remarks on the Problem of Free Association". *Psychiatric Research Reports*, Washington. American Psychiatric Association, 1956, Vol. II, págs. 1-6.
- "Love and Its Disintegration". *Pastoral Psychology*, 7:68 (1956), 37-44.
- "A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse". *Dissent* (invierno, 1956), págs. 82-83.
- "Man Is, Not a Thing". *Saturday Review*, marzo 16, 1957.
- "Symbolic Language and Dreams". En *Language: An Inquiry into its Meaning and Function*. Ruth Nanda Anshen (comp.). Nueva York, Harper & Bros., 1957.
- "Psychoanalysis-Scientificism or Fanaticism?" *Saturday Review*, junio 14, 1958.
- "Values, Psychology and Human Existence". *New Knowledge in Human Values*, A. Maslow (comp.). Nueva York, Harper & Bros., 1959, págs. 151-164.
- "The Limitations and Dangers of Psychology". *Religion and Culture*, W. Leibrecht (comp.) (Ensayos en honor de Paul Tillich). Nueva York, Harper & Bros., 1959, págs. 31-36.
- "The Case for Unilateral Disarmament". *Daedalus* (otoño, 1969), págs. 1015-1028.
- "Let Man Prevail-A Socialist Manifesto and Program". *The Call Association*. Nueva York, 1960.
- "The Prophetic Concept of Peace". En *Buddhism and Culture: A Festschrift in honor of D. T. Suzuki*. S. Yamaguchi (comp.). Kyoto, Japón, Norkano Press, 1960.
- "Foreword to *Summerhill-A Radical Approach to Child Rearing*". de A. S. Neill. Nueva York, Hart Publishing Co., 1960, págs. i-xvi.
- "Foreword to *Looking Backward*", de Edward Bellamy. Nueva York, New American Library, 1960.
- "Afterword to *1984*", de George Orwell. Nueva York, The New American Library (Signet Classic), 1961, págs. 257-267.
- "A Debate on the Question of Civil Defense" (con Michael Maccoby). *Commentary*, 33 (enero, 1962), 11-23.
- "Disobedience as a Psychological and Moral Problem". En *A Matter of Life*, Clara Urquhart (comp.). Londres, Jonathan Cape, 1963. En U.S. por Little, Brown and Co., 1963.
- "C. G. Jung: Prophet of the Unconscious". Análisis de *Memories, Dreams, Reflections* de C. G. Jung, registrado y compilado por Aniella Jaffé. *Scientific American*, 209:3 (1963), 283-290.
- "Our Way of Life Makes Us Miserable". *The Saturday Evening Post*, julio 25, 1964.
- "Creators and Destroyers". *The Saturday Review*, enero 4, 1964.
- "Foreword II" de *Escape from Freedom*. Nueva York, Avon Books, Hearst Corp., 1965.
- "The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory". En *Socialist Humanism*. E. Fromm (comp.). Garden City, N.Y., Doubleday and Co., 1965.
- "Memories of D. T. Suzuki". En *Proceedings of the Eastern Buddhist Society*, Otani University, 1966.
- "The Psychological Problem of Aging". *Journal of Rehabilitation*, septiembre/octubre, 1966.
- "Prophets and Priests". En *Bertrand Russell, Philosopher of the Century: Essays in his Honor*, Ralph Schoenman (comp.). Londres, George Allen & Unwin, 1967.
- "The Psychological Aspects of Guaranteed Income". En *The Guaranteed Income*, Robert Theobald (comp.). Nueva York, Doubleday & Co., 1967.
- "The Condition of the American Spirit: Are We Fully Alive?" *Newsday*, enero 13, 1968.
- "In the Name of Life". *Psychiatry and Social Science Review*, julio, 1968.
- "The Present Crisis of Psychoanalysis". *The Reach of Mind: Essays in Memory of*

- Kurt Goldstein, Marianne L. Simmel (comp.). Nueva York, Springer Publishing Co., 1968.
- "Essay". En *Summerhill: For and Against*. Nueva York, Hart Publishing Co., 1970, págs. 251-283.
- "Introduction". *Celebration of Awareness*, de Ivan D. Illich. Garden City, N.Y., Doubleday and Co., 1970.

Versiones castellanas

- El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós, 1966.
- La soledad del hombre*. Caracas, Monte Avila, 1970.
- Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- El lenguaje olvidado*. Buenos Aires, Hachette, 1966.
- Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, FCE, 1965.
- El arte de amar*. Buenos Aires, Paidós, 1963.
- Budismo zen y psicoanálisis*. México, FCE, 1970.
- Marx y su concepto del hombre*. México, FCE, 1970.
- ¿Podrá sobrevivir el hombre?* Buenos Aires, Paidós, 1965.
- Más allá de las cadenas de la ilusión*. México, Herrero Hnos., 1964.
- El dogma de Cristo*. Buenos Aires, Paidós, 1964.
- El corazón del hombre*. México, FCE, 1968.
- Humanismo socialista*. Buenos Aires, Paidós, 1966.
- Y seréis como dioses*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- La revolución de la esperanza*. México, FCE, 1970.
- La crisis del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1971.
- La condición humana actual*. Buenos Aires, Paidós, 1973.
- Ética y psicoanálisis*. México, FCE, 1965.