

SOCIALIZACION E IDEOLOGIA (1)

La cuestión es la socialización. Vamos a entender por socialización, "prima facie", ese vasto proceso que está en curso en la historia, a través del cual el hombre trata de liberarse de las contradicciones específicas y generales, que a lo largo del tiempo se han producido en la sociedad, y también de las limitaciones naturales que, en la medida que la cultura y la ciencia aplicada hacen posible, son susceptibles de eliminación.

Si la socialización es un proceso inicialmente económico y socio-político, la vastedad de su alcance no está dada únicamente en esas tres dimensiones, y en la actualidad es ya, como pretensión, un movimiento total y complejo, a través del cual el hombre trata de racionalizar su futuro colectivo e histórico, pero al mismo tiempo personal, suprimiendo las contradicciones del presente.

No es por tanto la socialización, en este sentido general en que nos servimos del término, ni un movimiento concluso, ni un proceso definido apriorísticamente en sus peculiaridades específicas. Es antes que nada una tendencia general de la historia, que en determinados sectores ha sido considerablemente precisada,—el económico—, pero que en otros se anuncia o aun está por comenzar—el estrictamente cultural, pedagógico e informativo—.

Dentro de un movimiento de tal envergadura las contradicciones internas son considerables, también los cismas, las desviaciones y las actitudes dogmáticas. A todos estos momentos del proceso no podemos referirnos aquí, ahora vamos a ocuparnos de una situación que afecta en varias partes del mundo a este proceso. La recepción ideológica de este movimiento—que por sus pretensiones es total, es decir intenta abarcar, para liberarlos, a todos los hombres, en cualquiera de sus dimensiones, y a todos los pueblos, porque estima que la relación armónica

(1) El presente trabajo fue expuesto como ponencia y discutido en el Seminario de Filosofía del Derecho del Instituto de Estudios Jurídicos, que dirige el Cat. Dr. D. Luis Legaz Lacambra, durante el curso 1962-63.

hombre-hombre y pueblo-pueblo, es un momento insustituible del proceso—, decía, la recepción ideológica, encubridora de este proceso por parte de fuerzas que en el seno de la colectividad mundial, considerada como un todo, y específicamente en determinadas naciones y momentos, de un modo más acusado, tratan de oponerse por medio de la violencia que supone el encubrimiento, la mixtificación y la deformación sistemática y propagandística de la sustancia misma del proceso. Es decir, la liberación del hombre y la racionalización de la vida, en suma la dignificación real del hombre y la instauración de una concepción humanista y fáctica de la vida social, no ideal y abstracta.

Intereses de clase, hábitos intelectuales, mitos poderosamente vinculados a la cultura de Occidente, pereza mental, desidia, miedo al futuro, cobardía, pesimismo antropológico e irracionalismo y fundamentalmente, repito, intereses, hacen que el progreso de este fenómeno histórico sea lento y que en ocasiones ya se hable de su agostamiento.

La función del intelectual, del hombre atento al curso de las ideas, en la medida en que estas resumen, simbolizan y sirven para enfrentarse con los hechos, es preocuparse por la marcha de la historia, del hombre y del mundo.

Una teoría de la práctica, o por decirlo con el término acuñado por Gramsci, una filosofía della prassi", ha de atender al movimiento de estos hechos, a su interpretación adecuada y a su inserción en la complejidad del mundo, conociendo sus interrelaciones y describiéndolas, en la medida en que tienen el interés para nosotros, de ser factores determinantes de nuestras vidas personales.

Se trata entonces, de dar cuenta, desde esta actitud atenta a la práctica, a los hechos sociales, de un fenómeno de encubrimiento. En la medida en que nosotros podemos ser cómplices de esta superchería de magnitud histórica, hemos de elegir los medios, por lo menos, como intelectuales, de denunciarla, criticarla y analizarla. Esa es nuestra pretensión aquí y la faena que vamos a intentar acometer.

Procedamos en primer lugar a delimitar la noción de ideología que nos va a servir de útil de trabajo.

IDEOLOGIA

En tres sentidos, según Ferrater (2) puede hablarse de ideología:

1. Es la disciplina filosófica que clasifica las ideas y las analiza. Es

(2) FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, 4.^a ed., 1958, art. Ideología.

esta una formulación de la ideología vinculada a la corriente de los ideólogos. Sumariamente podrían agruparse estos en tres generaciones. La primera generación sería la de Lakanal, Saint-Lambert, y en cierto modo Condorcet. La segunda comprendería a Cabanis y Destutt de Tracy. Y en la tercera estaría Degerando. De Tracy es quien precisa dicha concepción de ideología. Sería ésta una ciencia de las ideas como representaciones, con lo cual, la ideología se convertía en la disciplina filosófica más general y de otra parte constituía una zona especial de la ciencia de las ideas.

Fue Napoleón, cuando los ideólogos se le enfrentaron quien así les denominó en tono despectivo, oponiendo a su enmascaramiento ideológico de la realidad con las ideas, el propio "realismo político" del que él presumía.

2. Un segundo sentido de ideología es el que aquí nos importa y supone la acepción del término en su sentido sociológico-filosófico.

3. El tercer sentido, siguiendo a Ferrater, sería el de Quine, cuando se pregunta por las ideas, como expresión de una determinada Ontología. Las ideas resultantes son la ideología de dicha Ontología.

Hasta trece significados del término ideología se han llegado a distinguir (3), pero no es el caso de continuar aquí una enumeración, más erudita que significativa para nuestro propósito. Procedamos a la descripción de esta segunda acepción sociológico-filosófica, de que trata Ferrater.

"Ideología significa aquí, un modo de manifestar a través de ideas, la constitución interna de la sociedad y, por tanto, una manera de conocimiento, o a un tiempo, un modo de ocultación. En efecto, la ideología, al mismo tiempo que manifiesta la estructura interna de la sociedad, tiende a enmascararla".

O como dice Weidle (4), "En realidad, son expresión de los intereses vitales de un grupo o de una clase social", siguiendo en esto la formulación marxista del concepto. En definitiva son una justificación de los propios intereses y actitudes. En la actualidad, la distinción entre ideología y ciencia será mostrada (5), por la diferencia entre: a) con-

(3) ARÓN, Raymond, y otros: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo xx. La ideología base esencial de la acción*. Trad. esp. Inst. Est. Políticos. Madrid, 1962, pág. 261.

(4) WEIDLE, Wladimir, y otros: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo xx. Sobre el concepto de ideología*. Trad. esp. Inst. Est. Políticos. Madrid, 1962, pág. 10.

(5) Volvemos de nuevo a FERRATER. Cfr. art. Ideología.

tenido ideológico; b) significación de una proposición cognoscitiva.

Pero para la comprensión cumplida del desarrollo de una teoría de la ideología y su conversión en una Sociología del Conocimiento, o del Saber hay que seguir la formulación clásica que Mannheim ha dado a la cuestión, en *Ideología y Utopía* (6).

Distingue Mannheim entre:

a) Ideología parcial, o concepción particular de la ideología, y relaciona este término con una visión psicológica de la ideología, subjetiva y que se muestra al nivel del interés y

b) La concepción total, que será estructural y colectiva.

La primera sería una visión responsabilista, establecida a partir de la mala o buena conciencia y en función de la voluntad de cada uno. Estaría relacionada con una visión de la verdad como falsedad o certeza, como obscurecimiento interesado de esta.

La segunda, por el contrario mostraría cómo la fuente de la verdad es un factor social, estructural, independiente en el fondo de cada cual y que liga a todos.

Los "ídola" de Bacon son el precedente más cuidadosamente formulado de la cuestión antes de su planteamiento actual.

El desarrollo de la filosofía de la conciencia es el primer paso en serio hacia el nacimiento de la concepción total de la ideología. La filosofía de la conciencia, pone en lugar de un mundo confuso, una organización de la conciencia cuya unidad está en la del sujeto percipiente. El sujeto no refleja el mundo externo, sino que despliega su capacidad de organización para comprenderlo. La unidad ontológica objetiva de lo real, da paso a la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la Ilustración, o sea, "la conciencia en sí". La actitud mental del sujeto, determina entonces la forma en que el mundo aparece. Aquí está ya en embrión la concepción total de la ideología, sin sus implicaciones histórico-sociológicas. Cuando la conciencia se ve en su perspectiva histórica la noción de ideología total se completa. Es lo que sucede con Hegel y la escuela histórica. Es el *Volksgeist* "espíritu del pueblo", quien integrándose en el "espíritu del mundo" nos revelará la forma más madura y acabada de esta concepción.

El momento final de la evolución del concepto de ideología total, se produce a raíz de los acontecimientos del proceso histórico-social. Sucede esto cuando la noción de clase, sustituye a la de pueblo, como

(6) MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*. Trad. esp. Aguilar. Madrid, 1958. Cap. II, págs. 112-172.

sostén de una conciencia que se despliega históricamente. Cuando la clase toma conciencia de su papel en la marcha del proceso histórico se convierte en operativa conscientemente, y su voluntad de transformación comienza a determinar el curso de la Historia. Nace así el concepto *conciencia de clase*, que tan agudamente ha desarrollado Lukács en su "Historia y Conciencia de clase", y a partir de él el de ideología de clase.

La unidad de la conciencia se muestra ahora como algo real, como un todo integrador que se inserta en el movimiento total de la Historia como factor activo, eficaz, operativo. Es entonces cuando se funde la concepción total y particular de ideología y todas las posibilidades de su contenido se comienzan a percibir. La falsificación inconsciente no es ya tenida como relevante, lo significativo es que el adversario está anclado en un mundo de conceptos dependiente de su posición social, que le incapacitan para disponer de una cabal intelección de la realidad. Desde su "habitus" social ese antagonista está radicalmente mutilado en su visión y desde luego no podrá salir de ella, sin provocar un movimiento de cambio en su "status" social. Será esta la toma de conciencia, tanto de un individuo, como de una clase social, y consiguientemente el origen de las transformaciones que en el plano socio-histórico esto comporta.

Así se manifiesta cómo es el conocimiento de que nuestra perspectiva puede ser deformada, lo que hace que la concepción total de ideología tenga una importancia singular para comprender nuestra vida social.

Aún hará Mannheim una precisión conceptual más, distinguiendo entre:

- a) Formulación especial de ideología y
- b) Forma general.

En la primera, las ideas se estudian como particulares y aisladas de la totalidad del espíritu. Pero en la segunda aparecen vinculadas a la totalidad, y dentro de la totalidad de la sociedad nuestro propio punto de vista sobre los demás, será sometido igualmente a crítica como una posición más.

A partir de aquí es desde donde se establecerá la crítica marxista a la noción de ideología general, que Mannheim sostiene, al intentar pasar de una concepción no valorativa de la ideología a una valorativa, al mostrar cómo los juicios ontológicos en la concepción no valorativa de la ideología son decisivamente operantes dentro de ella y, por último, al intentar construir, desde una teoría de la ideología una sociología

del conocimiento, buscando la comprensión de la realidad a través del análisis ideológico y utópico.

Esta crítica la montará Lukács en su "Destrucción de la Razón" (7), revelando cómo el relacionismo de Mannheim, es nudamente un tipo de relativismo liberal, que muestra cómo la perspectiva de toda comprensión es válida en el proceso histórico, pero abstrayéndola en último análisis de dicho proceso y situando al sociólogo relacionista en una situación peculiar e infundada de privilegio, que a la larga resulta insostenible, al analizar las bases reales sobre las que dicha privilegiada situación se funda.

La sociología del saber de Mannheim, escéptica y relativista se aproxima a una posición existencial, nos dice Lukács, y se origina en el materialismo histórico, pero su falta de fuerza radica en la debilidad de su comprensión del proceso histórico real, de las contradicciones de clase, y de las perspectivas económicas de la lucha. En suma, pecará de intelectualismo, de cosmovisión idealista.

Es el formalismo lo que pierde al análisis del sociólogo alemán, su pretensión intelectual de asumir todas las perspectivas, de no valorarlas de modo histórico real y hacerlo sólo de forma general y abstracta.

El sociólogo ideal de Mannheim "ocupa un lugar intermedio, pero no un lugar intermedio de clase", dice Lukács, lo cual dentro de los supuestos de Mannheim es falso y superficial. Sin embargo, la crítica de Lukács a Mannheim se vuelve también contra el materialismo histórico.

El marxismo, desde la misma exigencia crítica tendrá que tomar tierra y sus puntos de partida valorativos serán rigurosamente criticables desde posiciones que con igual pretensión de objetividad estén fuera de él.

En el terreno de la práctica, de la realidad social, las ideologías han de ser consideradas no en cuanto a lo que subjetivamente sus creadores esperaron de ellas al ponerlas en circulación, sino en lo que objetivamente, en el plano estructural y no en el psicológico, ha sucedido con ellas. Es decir, las ideologías como producto social han de ser estimadas por sus *efectos sociales*, y no por las esperanzas o deseos de sus promotores.

En cuanto al problema de la crítica de una ideología es oportuno aquí lo que al respecto dice Frederic François (8): "Une idéologie ne

(7) LUKÁCS, Georg: *El asalto a la razón*. Fondo de Cultura Económica. México, trad. esp., 1959, págs. 511-518.

(8) FRANÇOIS, Frédéric: *Philosophie analytique, linguistique, et idéologie*. Arguments, n.º 27-28, 1962, págs. 111-117.

peut être critiquée que dans une perspective historique de dialogue avec d'autres idéologies, non par référence à un langage parfait”.

Aparece aquí el problema de los juicios de valor. Pero como dice Goldmann, en las ciencias humanas la situación es diferente a aquella con la que se enfrentan los físicos, químicos y fisiólogos. “Porque si el conocimiento adecuado de los hechos no funda lógicamente la validez de los juicios de valor, es cierto, por el contrario, que favorece o desmerece psicológicamente esta validez en la conciencia de los hombres”. Y continúa Goldmann (9): “En vez de la unanimidad, implícita o explícita de los juicios de valor acerca de la investigación y el conocimiento adecuado que se encuentra en la base de las ciencias físico-químicas, en las ciencias humanas hallamos diferencias radicales de actitud, anteriores al comienzo del trabajo de investigación, y que, con frecuencia, quedan implícitas e inconscientes. Por eso la objetividad no es aquí un simple problema individual”. A lo que añade Weber, “que si la ciencia no puede lógicamente ni infirmar, ni confirmar ningún juicio de valor, tampoco es posible que elimine estos juicios del trabajo de investigación cuando se trate de ciencias humanas”. Entraríamos así en la problemática general de las diferencias específicas entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias histórico-sociales. Goldmann señala sobre este extremo que la diferencia no es solamente de objeto, sino en especial de perspectiva, puesto que las ciencias naturales buscan leyes generales y las históricas “aspiran a un estudio objetivo, *explicativo y comprensivo* de los individuos físicos y de las individualidades históricas y sociales. Pero, *una individualidad histórica es una realidad no dada, sino construida a partir del dato*. Ninguna ciencia interpreta jamás la realidad de una manera exhaustiva. *Construye* su objeto mediante una elección que conserva lo esencial y elimina lo accesorio. Para las ciencias físico-químicas lo esencial es lo que se repite y puede incorporarse en un sistema de leyes generales. Para las ciencias humanas, la individualidad histórica se construye mediante la elección de lo que es esencial *para nosotros*, es decir, para nuestro juicio de valor”. Con lo cual se evidenciaba como en toda realidad humana colectiva y también en toda realidad humana individual hay un momento valorativo insustituible hasta la fecha y con el que hay que contar, pero que toda ciencia social ha de tratar de describir y de determinar en su perspectiva histórica.

(9) GOLDMANN, Lucien: *Las ciencias humanas y la filosofía*. Trad. esp. Edit. Galatea. Buenos Aires, 1958, págs. 25 a 28.

Delimitado así el concepto de ideología vamos a pasar al segundo punto de nuestro análisis que tratará sobre el poder.

Consideraremos el poder desde una doble perspectiva que será en primer lugar ideológica y en segundo funcional.

CONCEPCION IDEOLOGICA DEL PODER

Una concepción ideológica del poder nos muestra a éste como ilimitado, trascendente, aparece como un fin en sí mismo que rebasándolo todo y por supuesto al hombre, se vincula a fuerzas cuyo control es imposible. Dicha concepción se manifiesta en primer lugar, como irreal puesto que no queda referida a los datos empíricos que la realidad social suministra; en segundo, como irracional; tercero, encubridora de puros intereses de clase, o de cualquier demencia que se apodere de un grupo con fuerza y medios para tomar el poder; cuarto, asocial, clasista, atomizadora y disgregadora en la raíz de sus planteamientos; quinto, inhumana, contraria a cualquier modo inteligible de comprensión de la realidad "hombre en sociedad", y asimismo "hombre considerado como individuo o persona". Hay en su base una visión antropológica pesimista, que ve al hombre como caído y sin capacidad por sí mismo para erguirse frente a sus propios problemas, y contrapone al hombre en general, a todo hombre, a la masa, el ser de privilegio, selecto poseedor de un carisma, capaz de intuir irracionalmente lo que los demás no ven. Sexto, contraria a la práctica social, porque sitúa los fines o el reino de los valores, a un nivel trascendental e ideal que sólo existe en la formulación lingüística, simbólica o programática—pero sin valor semántico propio—, que trata de justificar dicha concepción, pero no en el terreno empírico de lo observable, y controlable.

Los valores de que se nutre dicha concepción son extraños a la sociedad y al individuo, resultan transubjetivos, transpersonales, supra-sociales, es decir, superlativos a toda consideración empírico-racional, y se pueden vincular a entidades abstractas producto de la simplificación científica como son:

A) La raza, el espacio vital, la liberación de las minorías raciales, la supremacía de unos determinados valores culturales y la supervivencia de estos en un cierto ámbito social, haciendo abstracción de la cultura como proceso general y no exclusivo de una colectividad singular. La conservación de supuestas conquistas espirituales, o una defensa racial de la cultura (el peligro amarillo, el Africa negra en ebullición, el racismo anti-blanco, etc.), o también a

B) La realización de una voluntad imperialista vacía, no ya de sentido lógico en el plano teórico, sino de cualquier posibilidad práctica de ejecución en el terreno de los hechos históricos. (Es el caso del imperio italiano durante el fascismo).

Este tipo de afirmaciones ideológicas son frecuentes, y desde luego sin sentido. La cultura occidental está en peligro, una cultura asiática, extraña, la amenaza, hay que defender la civilización occidental..., etc., etc., y demás tópicos que no son sino ideologías encubridoras de procesos subterráneos y que al socaire de ellas, hacen que se produzca una concentración desmesurada del poder, que justifica cualquier cosa. Como la alianza, en defensa de los valores humanos (¿de qué hombre, se pregunta uno, serán esos valores irreconocibles?) con monarquías medievales (Saud), o dictadores de especie incalificables (Trujillo).

CONCEPCION FUNCIONAL DEL PODER

Frente a la ideología del poder, vamos a describir aquí lo que supone una concepción funcional del poder, racional, empírica, en que el poder desempeña un lugar en el proceso colectivo y real de la socialización, pero que en modo alguno se muestra como algo irracional, carismático y proveniente de fuerzas inhumanas, que por su definición inhumanizadora oprimen al hombre, lo someten, y lo convierten de individuo que marcha dentro de una especie y una sociedad hacia la manifestación y disfrute completo de sus fuerzas y sus capacidades biofisiológicas, psicológicas y culturales, en un sujeto cuyo destino es plejarse de modo terminante e inexorable a esas fuerzas inhumanas, que en una concepción irracional e ideológica del poder, lo ligan, para no ser más que objeto del que esa fuerza ciega se sirve, en vista de fines que son radicalmente extraños al hombre, a cualquier hombre y a la totalidad de los hombres.

1. La concepción funcional del poder habría que describirla, como real y empírica.

2. El poder desempeña una función social, se justifica por su utilidad, esta se manifiesta y se comprueba en la gestión de los asuntos público-sociales y económicos que la administración ejecuta dentro del proceso de racionalización total de la vida en comunidad.

3. Racional. El poder está racionalizado por su uso, es útil en la medida en que la razón, no de Estado, sino social lo exige, y son las condiciones reales las que determinan su existencia.

4. Práctico y necesario. Es la necesidad social la que impone la

existencia del poder, fuera de ella y de la practicidad de este para la resolución de las cuestiones que esa necesidad plantea, el poder pierde su legitimación auténtica, se separa de su raíz (que insisto es la necesidad social) y se convierte en un instrumento ideológico al servicio de la coacción, de los intereses de clase, o de la irracionalidad que carente de sentido cruza la sociedad y la historia sin rumbo, gratuitamente, y oprime al hombre en nombre de cualquier cosa, o de la "nada" más completa y existencialmente irracional.

Como dice Heller (10), "dado que no puede existir una comunidad jurídica absolutamente homogénea [nosotros diríamos dado que aún no ha existido y no está experimentado suficientemente que no pueda existir, puesto que las técnicas de racionalización de la vida colectiva han sido aún insuficientes], ni en la sociedad dividida en clases ni tampoco en una sociedad económicamente solidaria—porque ello supondría la liquidación de todas las diferencias (no sólo de las económicas) entre los individuos—, la convivencia humana, precisa siempre de un poder del Estado que establezca el derecho positivo y que lo ejecute contra los que a él se opongan". Disintiendo de algunos extremos concretos, hay que coincidir con Heller cuando precisa la cuestión de que, en la medida en que hay conflicto, o puede surgir el conflicto, el Estado se presenta como una necesidad.

5. Controlado. La decisión colectiva es el presupuesto de la socialización al nivel de la superestructura. Desde ella se constituye el necesario aparato de poder para que la gestión pública no sea entorpecida por interferencias sociales o individuales que carezcan de sentido dentro del proceso general de socialización.

Pero dicho aparato de poder que tiene su origen en la decisión colectiva, tiene sus límites en esa misma decisión. Es la decisión colectiva, empírica, racionalizada, moviéndose dentro de un proceso general de planificación de la vida colectiva, quien señala sus fines y aporta los medios para ejecutar el proceso.

El control del poder se convierte así, de un problema ideal y simbólico, en una cuestión práctica y técnica, verificable. La constitución planificadora de la sociedad debe determinar los órganos precisos, específicos, que controlen la marcha del poder, que en sí mismo no es naturalmente nada, ni desde el punto de vista sustantivo, ni desde el trascendental, sino que queda encarnado de hecho en unos hombres, un

(10) HELLER, Hermann: *Teoría del Estado*. Trad. esp. Fondo de Cultura Económica. México, 4.^a ed., 1961, pág. 262.

partido, unos órganos gestores institucionalizados. Sólo así, la decisión colectiva será realmente.

A) Decisión, en cuanto cuenta con un poder que determina y organiza.

B) Colectiva, en la medida que los vehículos técnicos previstos incorporan realmente la totalidad de la sociedad al proceso en que ésta decide por sí misma su destino, lo racionaliza, se lo incorpora a sí misma y ejecuta de un modo completo y humano los supuestos reales y teóricos (pero realizables, razonables, posibles) sobre los que asienta su convivencia.

C) Controlada y razonable, como hemos ido exponiendo.

D) Institucional y jurídica. El poder surgido en función de necesidades colectivas reales, es organizado jurídicamente como Estado, dentro del cual la soberanía desempeña también una función medial: "La consideración de la técnica jurídica como técnica estatal de poder, nos lleva, desde el Estado como unidad existencial de poder, al Estado como unidad de ordenación. En cuanto tal, se le atribuye la soberanía. Consiste ésta en la capacidad, tanto jurídica como real, de decidir de manera definitiva y eficaz, en todo conflicto que altere la unidad de la cooperación social-territorial", nos dice Heller (11). Este papel arbitral y decisorio en los conflictos no puede, sin embargo, hipostasiarse, absolutizarse, porque la perspectiva de su funcionalidad, de su coherencia con el medio, es central dentro de esta concepción del poder.

Este poder del estado será realmente democrático en la medida en que: "La démocratie ne peut signifier que la participation effective de tous au pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir de tous sur les décisions organisatrices. Elle est la vérité de l'Etat dans la mesure où ce dernier détermine un domaine universel où est reconnue comme *élémentaire*, c'est-à-dire comme constituant essentiel, la décision de chacun, qu'elle soit le produit de l'opinion, de l'intérêt, de la réflexion ou du rêve", sostiene François Châtelet (12). Según lo cual el poder y "la soberanía del Estado no es más que la consecuencia necesaria de su función social" (13).

Para llevar a cabo el proceso de racionalización de las relaciones sociales, que persigue la socialización, se requiere previamente una concentración del poder que posibilite la planificación. Dicha concentración ha de estar prefigurada también de un modo racional, ha de medir

(11) HELLER, Hermann: *Ibid.*, pág. 262.

(12) CHATELET, François: *De la Politique Populaire à la Politique Pure Pratique*. Arguments, n.º 27-28. París, 1962, pág. 21.

(13) HELLER, Hermann: *Ibid.*, pág. 265.

técnica y científicamente los medios y los planes, ha de señalarse los objetivos específicos y los planteamientos generales de acuerdo con los cuales la socialización pasará del plano ideal, al terreno de la práctica, de la utopía deseada, a la acción realizable.

Pero no todo proceso de concentración del poder lleva indefectiblemente a la socialización, ni mucho menos. El proceso de concentración irracional del poder conduce a la dictadura y al ideologismo. A la defensa clasista de posiciones conquistadas y a la deshumanización y estancamiento del proceso social. En definitiva, a cualquier tipo de opresión. Porque la socialización sólo es concebible y realizable como un proceso práctico total, en donde las fuerzas productivas, y la toma de conciencia de estas fuerzas (es decir de los individuos que las componen), se articulen de un modo real y constante. La pretensión de socializar únicamente determinados aspectos de la vida social (algún servicio público, cierto sector económico, etc.), es ideológica y encubridora. Pretende a través de mecanismos sutiles, de concesiones parciales y defensas profundas aplazar lo que con un designio histórico consciente se pretende ejecutar para implantar una concepción racional y real de las posibilidades humanas. Por esto toda actitud de conquista o de dogma, es retardataria y finalmente concluye en el fracaso.

Pero los dogmas no se presentan como tales, sino que su envoltura ideológica los manifiesta como otra cosa distinta de su propia realidad. En el caso del conflicto total en que nos encontramos la cuestión se agudiza. Cuando dos fuerzas en lucha, como es la situación en nuestro tiempo, se oponen de manera cerrada y total y tratan de sobrevivir la una a costa de la otra, el nivel de pugnacidad y la dimensión del combate se extienden a cualquier aspecto de la existencia y la cultura.

El conflicto burguesía-feudalismo se reproduce, se ha dicho, pero a una profundidad radical; no hay valores comunes y si los hay son deliberadamente ignorados, se resalta lo contradictorio, lo que en definitiva puede incrementar la tensión y acumulándose, hacer saltar el sistema establecido y de una vez por todas resolver el conflicto.

Un planteamiento general a escala de la contienda de clases, supone para ser radical, y aquí los hechos obligan a serlo, a una concepción total en el campo de la ideología. Los supuestos de lo que pudo ser fraude y ahora se convierte en nuda contradicción alcanzan el plano lingüístico, semántico, y la primera fase de la ideología es su puesta y su manifestación en el lenguaje, en el sistema simbólico de comunicación. El encubrimiento es así sustancialmente metódico y la propaganda por todos los medios técnicos intenta, al nivel inicial del lenguaje

un drenaje de las posiciones del adversario, una mistificación de sus creencias y ofrecer, en definitiva, una imagen equívoca, contradictoria entre los principios que el adversario enuncia como motivos rectores de su actividad y sus acciones en el terreno de la práctica. Al hacer confuso el mundo antagónico, al no estudiarlo ni verificar sus logros reales, se comienza por envolver la propia actividad en el mismo campo de confusión en que se quiere colocar al contrario. Y si lo adverso es radicalmente falso, ineficaz, torpe, o maquiavélico (pues hasta lo moral es alcanzado en esta pugna), lo propio es racional, adecuado, práctico, benéfico. Pero así el engaño sobre lo propio se cumple. La ideologización de la realidad alcanza a toda ella, el deseo de no ponerse en claro sobre lo contrario, estimula y conduce inequívocamente a no conocer lo propio y así el movimiento de la ideología cumple un ciclo de desarrollo cuya nota más saliente ya quedó enunciada: *Es el encubrimiento a cualquier nivel de la actividad social y humana.*

Es, por ejemplo, el caso de Estados Unidos. Hoy están ya en la mejor disposición para no saber lo que tienen que hacer en América del Sur. La raíz de la contradicción, la explotación de los trabajadores hispano-americanos por parte de las compañías capitalistas norteamericanas ha sido encubierta por su propia propaganda. Y así se hablaba en la reciente conferencia de Costa Rica (14), del peligro del imperialismo ruso, de la explotación de Cuba por un nuevo imperialismo, de la subversión organizada, etc. Pero como Wright Mills ha puesto de relieve en su "Listen Yankee (The Revolution in Cuba)", no es el comunismo quien mueva la cuestión sud-americana, son las contradicciones estructurales, objetivas, profundas y, por tanto, independientes de la voluntad y el buen deseo de cualquier línea reformista, como puede ser la Alianza para el Progreso, que trate de eliminarlas, sin modificar el nervio de conflicto. Es el desempleo, la sub-alimentación, las oligarquías americanas (de los propios países) y en definitiva el gran capitalismo de los "trusts", que como en Cuba la "United Fruit Company", en Guatemala o en Panamá con la cuestión del Canal, controlan la vida del país, quienes falsifican la soberanía y convierten en baldío, al no modificar las contradicciones reales de la estructura económica, cualquier esfuerzo que se mueva al nivel ideológico del reformismo.

(14) Estas líneas fueron escritas en marzo de 1963.

ALIENACION Y SOCIALIZACION

El control del poder racionalizado, ha de ser detentado realmente por la población—la sociedad— que se pretende socializar, y que se está a sí misma socializando a través de su propia toma de conciencia. La alienación en las ideologías del poder irracional surge cuando éste no tiene un sentido de utilidad y finalidad fuera de sí mismo, de su propia perpetuación “ad infinitum”. *Un hombre alienado, o un pueblo alienado es aquel que no dispone de su destino*, que de un modo real no controla la parcela del contorno social en que vive—en el caso del individuo—, o histórico—en el caso de la sociedad—, en el cual se producen sus opciones, sus posibilidades y en el que las elige. Un hombre alienado, o un pueblo alienado, no son libres porque no pueden conquistar aquello, que, a través de la “praxis”—es decir, de la actividad racionalizada con que modifican y se sitúan en el mundo—, se han propuesto.

Las ideologías del poder, que pretenden imponer incoherentemente una socialización, proceden de un modo irracional, arbitrario. En función de unos valores exclusivos, de clase, tratan de socializar un determinado sector de la sociedad excluyendo a los restantes. El grupo que a través de la ideología pretende beneficiarse de una socialización parcial perpetuando una situación contradictoria, pierde la perspectiva del proceso socializador, por el interés de clase al cual se adhiere, y alienando al hombre al que utilizan y del que se sirven, se alienan a sí mismos, porque pretenden tomar de otro, lo que sólo cada uno puede dar voluntariamente para servirse, e insertarse en el mundo, es decir, su fuerza de trabajo. Al condenar a un hombre y someterle, se someten a sí mismos a un proceso de irracionalización de la vida social, en el cual ésta queda encadenada, encadenando a todos.

El sentido de la socialización, sentido pragmático, sentido medial, es la ruptura de esas ideologías de poder que encerradas en sus propias contradicciones no pueden salir ya de sí mismas. Es, por tanto, un movimiento total de la sociedad, de los individuos incluidos en ella, en el cual éstos toman conciencia de las contradicciones del sistema que los relaciona, y voluntariamente deciden modificarla. Pero esto, incluso la salida de la contradicción, no puede ser impuesto a nadie. No puede sostenerse una ideología de poder, que en nombre de supuestos principios decide liberar, a quien no quiere, o no puede aún liberarse. El proceso, por el contrario, tampoco es espontáneo, automático; la toma de

conciencia (15) es un movimiento progresivo, que afecta tanto a las estructuras como a la psicología de los individuos, y en la relación entre ambas provocan un movimiento real que engendra todo el complejo proceso de la socialización.

Sin embargo, la fricción con las viejas estructuras y contra el antiguo estado de conciencia que sustenta la ideología de poder que se resiste por inercia natural a ser estirpado, puede engendrar una situación en la sociedad, que desemboque en la violencia. El control de esta en los términos exclusivamente necesarios, para únicamente combatir ese estado de violencia latente de la ideología de poder que oprime a los hombres y que ahora, en virtud del inicial proceso de socialización y del desvelamiento de las contradicciones existentes, se ha puesto en claro, es un imperativo necesario a las condiciones de la misma socialización. Esta pretende la desaparición de la alienación, y perpetuando, o incrementando la violencia se contradeciría a sí misma, a los términos de su propio proceso y a su finalidad última, que es la exclusión de todo tipo de violencia y dominio de unos hombres sobre otros. Por tanto, la racionalidad en ese momento evolutivo, donde las contradicciones alcanzan un punto de máxima tensión, que se puede llegar a manifestar en la violencia física, es un postulado insustituible.

Al ser un movimiento total que afecta a la estructura completa de la sociedad, la socialización es excluyente de todo otro compromiso, como puede ser el de una socialización parcial, de determinados sectores de la vida colectiva, que se estiman como más susceptibles de ser fácilmente socializados, y cuya socialización no entraña un compromiso radical con la dimensión total de una auténtica socialización. Esto haría infecundo el proceso, prolongaría las contradicciones anteriores, y resolvería parcial y retóricamente los problemas planteados. Es decir no los resolvería. Haría que subsistiese la ideología del poder, como una falsa socialización. Y este fenómeno hoy es ostensible en determinadas sociedades.

La socialización es un movimiento total, porque es un modo de

(15) El problema de la conciencia de clase ha sido formulado de un modo clásico por LUKÁCS, Georg, en *Historia y conciencia de clase*. El libro ha sido traducido al francés, en 1960, por Kostas Axelos: *Histoire et conscience de classe*, y editado por Les Éditions de Minuit, Collec. Arguments. La primera edición, alemana, es de 1923, Berlín, Der Malik-Verlag *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über Marxistische Dialektik*. El libro suscitó violentos combates por parte del comunismo ortodoxo y de la social-democracia y la mayor parte de los ejemplares fueron destruidos.

entender y realizar la comprensión del hombre en una dimensión, tanto teórica como práctica. Es un humanismo, vinculado a una asunción real de lo que es y puede llegar a ser el hombre, que pretende colocar a éste en el vértice del proceso social. Es decir, que las estructuras estén al servicio del hombre, al cuidado del hombre, protegiendo y garantizando su existencia, racionalizando sus tendencias, compatibilizando realmente los intereses de todos, y esto sólo es posible cuando los intereses de grupo han desaparecido, y cuando las ideologías del poder han sido aniquiladas. Para que este aniquilamiento sea real el proceso de socialización ha de ser un proceso cultural de ajuste social y su significado se ha de establecer en el terreno de las estructuras, pero para ser eficaz, para alcanzar su objetivo de posibilitar una concepción racional y fáctica del hombre en sociedad, ha de llegar también al campo de la subjetividad y de la conciencia. La socialización no es una coerción, no es un proceso de violencia en modo alguno, sino que se inserta en la vida y en la sociedad con un sentido de instrucción, de pedagogía colectiva, sin tratar de hipostasiar ninguno de los resultados eficaces que la cultura ya ha alcanzado. Socialización y suplantación son, por tanto, términos cuya relación es nula. La socialización es un proceso histórico, que se da en la historia y asume la historia, que la integra y la prolonga, pero ahora con un designio racional de apropiación de esta historia para el hombre, puesto que ésta es su destino voluntario.

LA SOCIALIZACION DESDE EL PUNTO DE VISTA MICRO-SOCIAL Y MACRO-SOCIAL

Aún quedan por considerar cuestiones de enorme importancia dentro del fenómeno de la socialización. La elaboración de la decisión colectiva, a que nos referíamos, nos sitúa inmediatamente ante este nuevo problema: La decisión colectiva ¿puede darse a nivel macro-social, o por el contrario exige una elaboración que debe originarse en los pequeños grupos?

Las corrientes micro-sociales, tienen una vieja trayectoria dentro del movimiento socialista. Ha habido siempre cierto rousseaunianismo en estas actitudes y el socialismo utópico de Fourier se ha vinculado a esta línea de construcción. Como señalan Lapassade y Morin en su trabajo "La question micro-social" (16), "Fourier estime que la première

(16) LAPASSADE, Georges, y MORIN, Edgar: *La question "micro-social"*. Arguments, n.º 25-26, 1962, págs. 2 a 4.

tâche est *d'expérimenter* dans les sociétés de production la possibilité d'une gestion socialiste de la société. Pour le fouriéristes, on ne peut "connaître" et préparer le socialisme qu'en l'expérimentant. Et la seule expérimentation contrôlable ne saurait excéder les dimensions du groupe de "l'association agricole" ou de l'entreprise industrielle. [...] Au vingtième siècle, à l'intérieur du mouvement révolutionnaire s'est développée la tendance aux *Conseils* (Soviets de 1905 et 1917 en Russie, conseils en Allemagne et en Italie après la première guerre mondiale, conseils en Aragón et en Catalogne pendant la guerre d'Espagne). Après la deuxième guerre mondiale, la "déstalinisation" a fait ressurgir cette tendance en Pologne, en Hongrie. L'expérience yougoslave veut placer les conseils communaux et d'"entreprise" au fondement d'une société socialiste non bureaucratique".

Aparece así la cuestión del papel de la sociometría, psicociología, micro-sociología y sociología analítica, en la construcción de la socialización. El mismo Sartre hace, en su "Critique de la Raison dialectique" (17), una investigación de dialéctica de grupos. Pero el problema es precisamente el de la relación interna dentro de la línea política directora y en el plano teórico, que ha de proyectarse de inmediato sobre la práctica social, entre la visión micro-social y la macro-social. Ambas son complementarias. El abandono de una, conduce al esquematismo, a la visión totalizadora, "política" en el sentido clásico, es decir, insuficiente. El abandono de la segunda, lleva a una visión atomizada, despolitizante, analítica, rousseauniana y en definitiva reformista. Es el caso de Israel con los kibouts y los moshabs, experiencia más romántica y personalista que política. Porque si al nivel de los pequeños grupos (agrícolas, industriales) tiene un relativo éxito, ya no tan grande como en la época de Herzl y los pioneros, o como después de la segunda guerra mundial tras las violencias nazis, en la actualidad la afluencia de gente es mucho menor y la duración de su estancia en estas comunidades es cada vez más escasa. Pero en el plano de la infra-estructura económica la situación es más o menos parecida a la de cualquier país occidental, ningún cambio sustancial se produce y hay una economía competitiva de mercado, de tipo clásico aunque con algunas diferencias. Es decir, que si al nivel micro-social la experiencia tiene interés, pese a lo ya dicho sobre su personalismo, y también teniendo en cuenta la específica situación militar de riesgo continuo en las Fronteras que aconse-

(17) SASTRE, Jean Paul: *Critique de la Raison dialectique*. N. R. F. Gallimard. París, 1960. Trad. esp. (en dos vols.). Manuel Lamana. Losada. Buenos Aires, 1963.

ja la creación de dichas comunidades por razones de índole táctico-militar, en su dimensión macro-social los fenómenos relevantes, desde nuestro punto de vista de la socialización, son escasísimos. No hay un movimiento político, general y colectivo que de verdad afronte la socialización en toda su dimensión.

El trabajo de la construcción de la socialización es de tal envergadura, tan ingente, que sólo enfocando los problemas pormenorizadamente, empíricamente, se pueden alcanzar los fines últimos de liberación, de modificación de la situación de alienación. No es el problema únicamente de estructuras. Caeríamos entonces en un nominalismo idealista. Dentro de las estructuras, ligados por ellas, esa es su función, viven los hombres. Al transformar las estructuras se intenta transformar a los hombres, a sus conciencias. Desalienarlas, incorporarlas a una nueva concepción radical, de lo que el hombre es. Pero en el plano de la conciencia, que es preformada por la estructura y que a su vez incide sobre ésta, hay una zona conflictiva, delicada y real en la que la psico-sociología, el psico-sociólogo y el pedagogo tienen un papel insustituible. Explicar el mundo por una dialéctica abstracta, es aplicar el catón a unos conflictos de enorme complejidad. En esa zona conflictual es donde se encuentran actitudes emocionales y afectivas en las que las frustraciones de clase frecuentemente se confunden y entremezclan con las frustraciones personales y viceversa. Hay que delimitarlas, distinguirlas.

Al respecto es ilustrativo un artículo de Koestler respondiendo a la pregunta "¿Qué le queda al patriotismo?" que se le formuló, en el número del 10 de febrero de 1963, en "The Observer" (18). Después de explicar las vicisitudes de su llegada a Inglaterra, huyendo desde Francia de la invasión nazi, entra en ciertas consideraciones sobre la mentalidad de los obreros ingleses con que le tocó en suerte compartir la lucha en las trincheras y dice: "La política apenas entraba en su actitud; en lugar del fiero odio de clases que ha abrasado el continente en revoluciones y guerras civiles, existía una especie de fatalismo pesado y lleno de resentimiento". Y más adelante añade: "El rápido aumento de salarios, las mejores condiciones de las viviendas, escuelas y servicios sanitarios durante los años de postguerra, el advenimiento de la televisión y la lavadora, todo ello ha prestado a los estratos superiores de la clase trabajadora los signos externos de la vida de la clase media.

(18) El artículo fue traducido al castellano y publicado por la revista "España Económica", que se edita en Madrid, en su número del 16 de febrero de 1963.

Pero el desgarramiento interior no da señal alguna de curación; por el contrario, se ha profundizado y endurecido en una fría guerra de clases. La frontera entre las dos civilizaciones británicas—casi diría “dos naciones”—no está herméticamente cerrado; los jóvenes excepcionalmente dotados consiguen cruzar la frontera. Pero para el grueso de la población esa frontera persiste”. Después de algunas precisiones sobre la historia social de Gran Bretaña desde el final de la segunda guerra mundial hasta la fecha, y de como a la inversa de los países continentales, es en la actualidad cuando el comunismo tiene cierta influencia en la vida sindical del país y cada vez más creciente, mientras que en el Continente fue inmediatamente después de la guerra cuando las izquierdas tuvieron una clarísima opción revolucionaria, Koestler pasa a considerar la cuestión del sentimiento de haber sido traicionados, por parte de sus organizaciones representativas, que se ha apoderado de los trabajadores ingleses: “La dialéctica marxista resulta tan incomprendible para la clase trabajadora como para el resto del electorado británico. Los huelgistas no oficiales no son comunistas, sino instrumentos inconscientes. El aumento del nivel de vida ha dado a los obreros una mayor conciencia del hecho de que sigue viviendo en la cara oscura de la Luna, de que no “pertenecen” a la sociedad dirigida por “Ellos” y cuyos valores repudian. Los obreros no son antipatrióticos, sino apatrióticos. Se sienten traicionados no solamente por el “Establecimiento”, sino también por el Partido Laborista y por los dirigentes de sus propios sindicatos”. Y aun añade: “En esta, la más antigua de todas las democracias, las relaciones de clase se han hecho cada vez más amargas, la política sindical menos democrática que en la Francia de De Gaulle o la Alemania de Adenauer (19). El motivo subyacente no es ni el comunismo, ni el socialismo, ni ningún egoísmo ilustrado; es un humor de desencanto y testarudez. Es posible remontar sus orígenes al período que siguió “a la avalancha socialista” de 1945, cuando el Partido Laborista tuvo la oportunidad única de derribar la barrera psicológica de clases y la dejó escapar”. En esto Koestler es evidente que simplifica, porque las barreras de clase no son psicológicas y sería imposible tratar de sostener esto de un modo coherente. Por el contrario las separaciones de clase son fundamentalmente estructurales, sobre estas diferencias, económicas y de situación social, patentes al nivel de la estructura de la sociedad se pueden dar consecutivamente correlatos psicológicos que se fundarán en aquella. Es la situación de do-

(19) Esto fue escrito en febrero de 1963.

minio, de poder de una clase sobre otra y en definitiva de explotación, lo que traza las fronteras entre dominantes y dominados, entre poseedores y desposeídos. Querer reducir esto a una barrera simplemente psicológica es pretender disolver la cuestión escamoteándola. En definitiva olvidar una lección de la historia y de la sociología que se está explicando desde hace más de 100 años y que hoy se desarrolla ante nuestros ojos.

Koestler pone de relieve como las frustraciones profundas, de clase, y la carencia de una actividad coherente frente a ellas y ante las barreras sociales que la sociedad le impone, como es la toma de conciencia, lleva al proletariado inglés a ese punto de desencanto e inoperancia en que se encuentra: "La clase trabajadora ha llegado a ser un enclave inmensamente poderoso, y no competitivo en nuestra competitiva sociedad".

Como veíamos, esas frustraciones profundas a las que los sujetos ya no ven solución ni salida, que dependen de la estructura en que viven, de los mitos que soportan, de los valores desgastados de que se nutren y de su propia voluntad y desidia que les hace proseguir inertes sin capacidad para la auto-reflexión, la crítica y en definitiva la toma de conciencia, no se eliminan por el soplo mágico de una palabra, sea la que sea: Revolución o Reforma, Desarrollo o Higiene Mental, Caridad o Justicia.

Reintegrar a un hombre y a un mundo a una vida humana, que aún está por saberse cómo va a ser, es un trabajo paciente y metódico que exige el esfuerzo decidido, y consciente de todos los trabajadores. En ese trabajo es tan nociva la ideología de clase que trata de mistificar la socialización y encubrir sus objetivos profundos, como el esquematismo dogmático que cree en los grandes nombres y se complace en las construcciones generales que explican la historia y el hombre por la dialéctica nominalista de las grandes acontecimientos.

Frente a las ideologías generadoras de encubrimiento, cuya misión es desviar y mistificar el proceso de socialización, en las que el fin que se persigue, consciente o inconscientemente es perpetuar unos conflictos y una situación general de alienación, hay que mostrar cómo *el instrumento esencial de todo proceso de desalienación es la verdad*. Pero este proceso ideológico no sólo se da en el mundo occidental, sino que en la medida, en que las metas socializadoras son encubiertas por un sistema de lenguaje, o una simbología mistificadora mediante las cuales se presentan como conclusos procesos y resultados a los que de ningún modo se ha accedido, también se procede ideológicamente

en el mundo socialista. La época stalinista no era, desde este punto de vista, si no un movimiento en que las contradicciones se agudizaban en el seno de una sociedad en camino hacia el socialismo, por el empleo sistemático de la mentira y el engaño organizado.

Frente a esto, decíamos, hay que reivindicar la función de la verdad en el movimiento de la socialización. Pero la verdad no se presenta por sí misma, ni es el despliegue de unos supuestos inmanentes a la naturaleza humana. Es un resultado y un hecho que se ofrece a lo largo del proceso histórico. En definitiva es una conquista constantemente conseguida y perdida. En el momento actual de nuestra consideración sobre la socialización no se puede decir de un modo general cual sea su verdad en abstracto, su valor y su alcance. Si es la liberación y la desalienación, si es el progreso, hay también que decir honradamente, que no "es ya" esta meta o aquella, sino que es un camino en el que la construcción, la técnica del construir es lo más urgente.

La decisión colectiva es una de las "técnicas de construcción de la socialización" que más importancia ofrece. Retomamos así el problema del poder pero en una dimensión diferente. Ahora se trata de la gestión colectiva, de la negación del poder como instrumento de alienación, del fin de la fragmentación de la sociedad en dos campos: los que mandan y los que obedecen. Al cambiar las estructuras, dice Filloux en "Décision Collective et Socialisme (20) hay que plantearse la cuestión de los modelos: "L'établissement du socialisme (...) n'est pas seulement une question de *structures*, mais aussi une question de *modèles*. En effet, les *modèles* (normes, habitudes, types de rapports interpersonnels) sont ce qui permet concrètement aux structures de fonctionner. Si les modèles ne sont pas congruents aux structures, des dysfonctionnements se produisent qui mettent la structure en péril, voire lui interdisent de se constituer. Inversement, c'est par la constitution de modèles nouveaux, congruents aux nouvelles structures que l'on veut constituer, que l'on a le plus de chances de promouvoir ces nouvelles structures. C'est pourquoi il est impossible d'essayer de résoudre le problème: comment structurer un groupe capable de s'auto-déterminer, si on ne résoud pas en même temps le problème: quels seront les modèles de conduite individuelle et collective qui existeront dans ce groupe?"

Filloux da respuesta a esta pregunta señalando como la psicología es un instrumento necesario para la construcción del socialismo pues-

(20) FILLLOUX, Jean-Claude: *Décision Collective et Socialisme*. Arguments, números 25-26. París, 1962, págs. 5 y 6.

to que se coloca al nivel de los modelos, y separa los modelos de comportamiento aptos para hacer funcionar una estructura.

Pero este grupo que ha de auto-determinarse, esta sociedad, necesita de nuevos valores, nuevos hábitos, nuevas pautas de conducta, sino ¿cómo desalienarse? Se toma conciencia de la crisis de unos valores, de la inutilidad de unas instituciones pero el avance exige nuevos movimientos de la conciencia que sustituyan a los viejos reflejos, que ante una situación y un estímulo dado funcionaban mecánicamente.

Responsabilizar a un hombre ante un grupo, matizar su intimidad al punto de que esa intimidad esté en el grupo, es un proyecto que habrá de cumplirse. Sólo se fraterniza, por emplear un vocablo viejo que todavía tiene un significado considerable, cuando se responsabiliza uno ante los demás, y se convive en la auto-reflexión, co-reflexionando, dialogando y comunicando el éxito y el temor, la seguridad y el riesgo; y cuando las emociones se nutren de una sustancia común que significa lo que ya le une a uno con los demás y a ellos con uno mismo. Pero mientras los intereses sean contrapuestos, mientras los éxitos sean personales y haya que defender las vivencias porque son exclusivamente de uno mismo y el mundo no es el lugar en el que los hombres se comunican, porque hay comunicaciones más sublimes o valores más trascendentales que la propia relación hombre-hombre, esto será imposible.

Hay una verdad que se abre difícilmente paso, y es que existe más humanidad, más afirmación de lo humano en un intercambio, en una vinculación, que en una victoria sobre otro, o en una conquista frente a cualquiera. Pero esta ley de la selva, cuidadosamente protegida en el capitalismo, es aún un hecho incuestionable, un hábito mental que se produce en las estructuras puesto que éstas están montadas en función de tales actitudes, y que se sigue dando en toda relación profesional, convivencial, paterno-filial, o amorosa. Se conquista un puesto, y la libertad, la independencia o el amor. Y se conquista porque la raíz de la actitud es el miedo, la inseguridad, la prisa ante el fin, en definitiva la alienación. Desalienarse es des-enajenarse, dejar de convertirse en objeto para los demás y para sí mismo, volver a uno mismo ante los demás. Un retorno que quizá exige una historia. Toda la historia del hombre. Y en definitiva seguramente no es un retorno, sino simplemente un viaje de ida, una marcha hacia el fin, no una vuelta al principio. Es decir, no se trata de recuperar una naturaleza que hubo y se perdió, un estado de gracia que se ha malogrado, sino de construir con la razón, con el trabajo, un hombre que aún no se ha presentado.

Este proceso tan complejo, que va tan lejos, que no se percibe bien

hacia donde marcha en definitiva, pasa hoy, en el momento actual de la socialización, por la construcción de unas estructuras micro-sociológicas donde se patentice la gestión colectiva, la co-dirección, la integración del hombre en el grupo, la decisión en grupo y hacia arriba. La psico-sociología y la pedagogía social son aquí el arma, el instrumento que han de posibilitar este movimiento en el seno de una sociedad total, en que al mismo tiempo las estructuras se transforman con las relaciones de producción y las relaciones de poder.

En el momento en que un viento reformista, de abandono oportunista en el peor sentido sopla por Europa, hay que repetir que **los fines últimos de la socialización suponen la liberación del hombre a través de diferentes objetivos concretos, y que esta liberación, que ha de ser por la fuerza de los hechos y de las situaciones de poder, progresiva y en progresión constantemente dificultada, tiene, sin embargo, una dimensión total y profunda a la que no se puede renunciar, sin negar una concepción y un intento de posibilitación de la vida humana como libertad factual en sus propias situaciones específicas.**

En la base de todo el proceso, insisto, está la transformación de las relaciones económicas; de poder, como decisión progresivamente colectiva; y de cultura e información. Unas estructuras se apoyan en las otras y reobran sobre ellas constantemente. La pedagogía, la cultura, es la expresión más acusada, más humana de esa intensificación del carácter medial y transformador del trabajo en la constitución de una sociedad y un mundo, en el que el hombre, todo hombre y cualquier hombre tenga un lugar insustituible en su presente.

Y es en este camino donde la batalla se presenta más cerrada, más correosa por la profundidad de sus implicaciones a lo largo de la historia, en la conciencia y en la vida humana. Es la lucha por la implantación de una concepción racional donde el mito y el dogmatismo, cualquiera que sea su especie, que atenaza las decisiones e impide su racionalidad y su libertad, sea aniquilado. En dirección a ese quehacer, es donde hemos de encontrarnos.

FERNANDO-ARIEL DEL VAL

Madrid. Marzo de 1963